DİJİTAL KÜTÜPHANE KANALI

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

https://rantey.org

Yedek ve Duyuru Kanallarımız
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

• Telegram: https://t.me/birkitapbir

• WhatsApp Kanalımız : https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4IvMoc0Y

HİÇLİK ÇAĞI

TANRI'NIN ÖLÜMÜNDEN SONRA DÜNYA

PETER WATSON

Çeviri:
Bengisu Mete
Didem Eraş

Kronik

HİÇLİK ÇAĞI
Tanrı'nın Ölümünden Sonra Dünya

—

PETER WATSON

KRONİK KİTAP: 558
Düşünce Dizisi: 4

YAYIN YÖNETMENİ
Adem Koçal

ÇEVİRİ
Bengisu Mete & Didem Eraş

EDİTÖR
M. Murtaza Özeren

KAPAK TASARIMI
Kutan Ural

MİZANPAJ
Kronik Kitap

1. Baskı, Ekim 2024, İstanbul

ISBN
978-625-6228-15-3

KRONİK KİTAP
Şakayıklı Sk. N°8, Levent
İstanbul - 34330 - Türkiye
Telefon: (0212) 243 13 23
Faks: (0212) 243 13 28
kronik@kronikkitap.com

Kültür Bakanlığı Yayıncılık Sertifika No: 49639

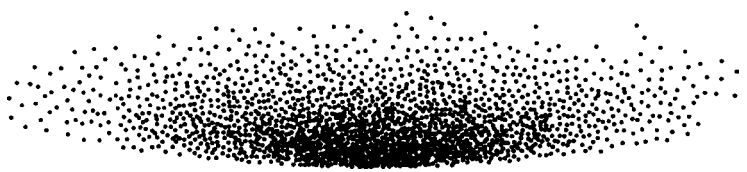
www.kronikkitap.com
kronikkitap

BASKI VE CİLT
Optimum Basım
Tevfikbey Mah. Dr. Ali Demir Cad. No: 51/1
34295 K. Çekmece / İstanbul
Telefon: (0212) 463 71 25
Matbaa Sertifika No: 41707

YAYIN HAKLARI
© Peter Watson, 2014, "Age of Nothing: How We Have Sought to Live Since the Death of God", özgün adıyla Weidenfeld & Nicolson tarafından yayınlanan, telif hakları AnatoliaLit Telif Hakları Ajansı aracılığıyla alınan bu kitabın Türkiye'deki tüm yayın hakları Kronik Kitap'a aittir. Tanıtım amacıyla yapılacak alıntılar dışında, hiçbir şekilde kopya edilemez, çoğaltılamaz, yayınlanamaz.

HİÇLİK ÇAĞI

TANRI'NIN ÖLÜMÜNDEN SONRA DÜNYA



PETER WATSON

Çeviri:
Bengisu Mete
Didem Eraş

Kronik

İçindekiler

Giriş
Yaşamımızda Eksik Bir Şey mi Var?
Suçlu Nietzsche mi? 13

Birinci Bölüm

Avant–Guerre: Sanat Önem Kazandığında

1 Nietzsche Kuşağı: Esrime, Eros, Taşkınlık 43
2 Yaşamın Zorunlu Tek Bir Yolu Yok 61
3 Nesnelerin Şehveti 77
4 Cennet: Yer Değil, Yön 93
5 Aden Tasavvurları: Renklere, Metale, Hıza ve Ana Tapınma 111
6 Arzunun Israrı 126
7 Yanağımızdaki Melek 143
8 "Yanlış Doğaüstü Dünya" 161

İkinci Bölüm

Bir Uçurumdan Diğerine

9 Savaşla Kurtuluş 179
10 Bilimsel Ateizm Uğruna Bolşevik Haçlı Seferi 190
11 Yaşamın Örtüklüğü ve Varoluşun Kuralları 208
12 Kusurlu Cennet 224
13 Olguya Göre Yaşamak 241
14 Metafiziğin İmkânsızlığı, Metapsikolojiye Bir Saygı Duruşu 256
15 Filozofların İmanı 276
16 Nazilerin Kan Dinleri 289

Bölüm Üç

Sıfır Noktasında ve Sonrasında İnsanlık

17 Akıbetin Akıbeti 305
18 Eylemlerin Sıcaklığı 308
19 Savaş, Amerikan Tarzı ve İlk Günahın Çöküşü 325

20 Auschwitz, Kıyamet, Yokluk 343
21 "Düşünmeyi Bırak!" 356
22 Vizyoner Bir Cumhuriyet ve Yaşamın Boyutu 376
23 Lüks ve Mutluluğun Sınırları 395
24 Ayrıntılara İman 410
25 "Spiritüel Hedefimiz Evrimsel Epiği Zenginleştirmektir" 429
26 "İyi Yaşam, İyi Yaşamı Aramakla Geçen Yaşamdır" 454

Sonuç
Esas Makul Faaliyet 483

Teşekkür 507
Son Notlar 509
Dizin 535

"Deneyimden anlam çıkarma dürtüsü ona biçim ve düzen verme dürtüsü, açıkça daha tanıdık biyolojik ihtiyaçlar kadar gerçek ve zorlayıcıdır."

–Clifford Geertz

"*Bütün mümkün* bilimsel sorular cevaplandırıldığında bile yaşamın problemlerinin dokunulmadan kaldığını görürüz."

–Ludwig Wittgenstein

"Nasıl yaşanacağı hakkında düşünmek, insanın, aklını herhangi bir gerçeğin keşfedilmesinden daha temel ve acil bir şekilde kullanmasıdır."

–Mary Midgley

"İnsan anlamsız bir yaşama tahammül edemez."

–Carl Jung

"Yaşam, Bilimler evreni bilimsel olarak açıklayana kadar bekleyemez. Hazır olana kadar yaşamayı erteleyemeyiz."

–Ortega Y Gasset

"Anlamın varlığına inanmayı göze almalıyız.

–James Wood, George Steiner'ı yorumlayarak

"Anlam bir güvenli liman değildir.

–Seamus Heaney, W.H. Auden'ı yorumlayarak

"İç huzuru ihtiyacıyla yönetilmekte bu kadar takdire şayan ne vardır?"

–John Gray

"Dinin yerini terapi almış,
Kurtarıcı Mesih, 'Danışman Mesih'e dönüşmüştür."
—George Carey, Canterbury Başpiskoposu iken

"Varoluşun hiçbir anlamı olmayabilir,
yine de yaşama ihtirası yaşamın nedeninden daha güçlüdür."
—John Patrick Diggins

"Anlamlı bir dünya, bireyin tamamlanmamış kişisel yaşamının ötesine uzanan bir geleceği barındıran bir dünyadır; onun için doğru zamanda feda edilen bir yaşam iyi geçirilmişken, itinayla istiflenmiş bir yaşam, küçültücü şekilde korunan bir yaşam tamamen boşa harcanmıştır."
—Lewis Mumford

yaşamın anlamı problemi ... en zorlayıcı
kişisel kaygılarımızın önemsiz göründüğü bir bakış açısını benimseme kabiliyetine sahip olduğumuz için ortaya çıkar."
—Thomas Nagel

"Tanrı yoksa, her şeye izin vardır.
—Fyodor Dostoyevski

"Tüm dinler aynı şeyden yakınır."
—Olivier Roy

"Ama Tanrı'nın bir zamanlar bulunduğu yerde bir şey var mıdır?"
—Iris Murdoch

"İfade edilecek hiçbir şey yoktur, hiçbir ifade yolu, hiçbir ifade aracı yoktur, ifade etme gücü, arzusu ve ayrıca yükümlülüğü de yoktur."
—Samuel Beckett

"Bilimin ölçemeyeceği bir şekilde,
teolojinin düşünmeye cesaret edemediği amaçlara
doğru evrimleşiyoruz.
—E. M. Forster

"Biz yeryüzüne başkalarına iyilik yapmak için geldik.
Diğerlerinin ne için burada olduğunu bilmiyorum."
—W. H. Auden

"Öldüğünde en çok oyuncağı olan kazanır."
—Materyalist Slogan

"İnsan mutluluk peşinde koşan değil,
mutlu olmak için bir neden arayan varlıktır."
—Viktor Frankl

"Ben sadece Tanrı'ya inanmamakla ve doğal olarak
Tanrı'nın var olmamasını ummakla kalmıyorum.
Bir Tanrı'nın var olmasını istemiyorum; evrenin de öyle olmasını
istemiyorum ve bunu göstermeyi umuyorum."
—Thomas Nagel

"Kırmızılık ve yuvarlaklık kavramları da en az Tanrı,
pozitron ve anayasal demokrasi kavramları kadar imgesel yaratımlardır."
—Richard Rorty

"İnsanın uğruna ölmeye hazır olduğu
hiçbir şey içermeyen bir yaşamın verimli olması
pek mümkün değildir.
—Terry Eagleton

"Yaşamlarımızın nihaî değeri zarf niteliğindedir, sıfat değil.
Performansın değeridir, performans çıkarıldığında
geriye pek bir şey kalmaz."
—Ronald Dworkin

"Mutluluk deneyimleyebileceğimiz bir şey değil,
imgeleyebileceğimiz bir şeydir.
—Leszek Kołakowski

"Başka bir dünya var, ama bu dünyanın içinde.
—Paul Éluard

"İnsanlar Tanrı korkusuyla ya da aklın ışığıyla değil,
gelecek çağın peygamberleri gibi yürümelidir."
—Richard Rorty

"Filozoflar eskiden yaşamın anlamı
dedikleri şey hakkında düşünce üretirlerdi.
(Bu artık mistiklerin ve komedyenlerin işi oldu.)"
—Ronald Dworkin

Yaşamımızda Eksik Bir Şey mi Var? Suçlu Nietzsche mi?

1990 yazına kadar yazar Salman Rüşdi bir yıldan uzun süredir saklanarak yaşamaktaydı. Bu durumun nedeni İran'ın en rütbeli dinî lideri Ayetullah Humeyni'nin 14 Şubat 1989'da yayımladığı İslam hukukunun hükmü olan bir fetvaydı: "Dünyanın şerefli Müslüman halkına bildiririm ki, İslam'a, Peygamber'e ve Kuran'a karşı olan *Satanic Verses* [Şeytan Ayetleri] kitabının yazarı ve kitabın içeriğinden haberdar olup yayımlanmasında rol alan herkes ölüm cezasına çarptırılmıştır. Tüm Müslümanları, onları buldukları yerde idam etmeye çağırıyorum."

Bu her türlü standarda göre zaten korkunç bir olayken, Humeyni'nin *tüm* Müslümanlar üzerindeki otorite iddiasıyla daha da korkunç hale geldi. Ancak ne kadar yanlış olursa olsun, tehdidin üstesinden gelmek gerekiyordu. Bu yüzden, Rüşdi'ye polis koruması ve kurşun geçirmez bir Jaguar verildi, gerçi kalacağı güvenli yerleri kendisi bulmak zorunda kaldı. Aynı yılın temmuz ayında polis, güvenliği için başka bir düzenleme daha önerdi: peruk. "Sokakta dikkat çekmeden yürüyebileceksin" denildi. Metropolitan Polisi'nin en iyi perukçusu onu görmek ve saçından bir örnek almak için gönderildi. Yapılan peruk "kahverengi karton kutu içinde uyuyan küçük bir hayvana benzer şekilde" gelmişti. Rüşdi peruğu taktığında polis "harika göründüğünü" söyleyip onu "yürüyüşe çıkarmaya" karar verdi. Londra'da Knightsbridge'deki Sloane Caddesi'ne gidip Harvey Nichols adlı moda mağazasının yakınına park ettiler. Jaguar'dan indiğinde "tüm gözler ona çevrilmiş, birkaç kişi pis pis sırıtmış hatta kahkahalara boğulmuştu. Rüşdi, 'Bakın, işte peruklu piç Rüşdi' diyen bir adamın sesini duymuştu."[1]

Ortaya çıktığı korkunç koşullara rağmen bu komik bir hikâyedir ve Rüşdi bunu ilk fetvadan neredeyse çeyrek yüzyıl sonra ancak 2012 yılında yayımlamakta sakınca görmediği *Joseph Anton* (seçtiği takma adı) adlı anı kitabında kendisiyle yüzleşircesine anlatır.

O kaygılı zamanlarda yaşamında kesinlikle eksik olan bir şey vardı, o da en değerli şey olan özgürlüğüydü. Ancak "An Awareness of What Is Missing:

Faith and Reason in a Post–secular Age (2008) adlı ünlü denemesini yazarken Alman filozof Jürgen Habermas'ın aklından geçen şey tam olarak bu değildi. O da dinin yaşamlarımız üzerindeki etkisiyle ilgileniyordu ancak belki de en az özgürlük kadar değerli olan ve tespit edilmesi çok daha zor bir şeyi kastediyordu.

"Amin" Yok: Varoluşumuzun Şartları ve Ahlâkî Bir Bütün Fikri

Bu fikir ilk defa Habermas'ın, İsviçreli roman ve oyun yazarı Max Frisch için 9 Nisan 1991'de Zürih'teki St. Peter Kilisesi'nde düzenlenen anma törenine katıldıktan sonra aklına gelmişti. Tören, Frisch'in eşi Karin Pilliod'un merhumun yazdığı kısa bir bildiriyi okumasıyla başladı. Bildiride pek çok şeyin yanı sıra şu ifadeler de yer alıyordu: "En yakınlarımızı "âmin" demeden analım. Zürih'teki St. Peter papazlarına, anma törenimiz sırasında tabutun kiliseye yerleştirilmesine izin verdikleri için minnettarım. Küller herhangi bir yere serpilecektir." Merhumun iki arkadaşı konuşmuştu ancak ne bir rahip ne de bir kutsama vardı. Yas tutanlar çoğunlukla kilise ve din için zamanı olmayan insanlardı. Frisch, ardından verilecek yemek menüsünü kendisi hazırlamıştı.

Habermas çok sonraları (2008'de), o zaman için törenin kendisine tuhaf gelmediğini, ancak yıllar geçtikçe törenin şekli, yeri ve ilerleyişinin tuhaf *olduğu* görüşüne vardığını yazmıştır. "Belli ki, her türlü imanı reddeden bir agnostik olan Max Frisch, dinî olmayan defin pratiklerinin garipliğini sezmiş ve yer seçimi ile aslında şunu ilan etmiştir; aydınlanmış modern çağ, yaşamın son noktası olan nihaî *geçiş ritüeli* ile başa çıkmanın dinî yolunun uygun bir ikamesini bulamamıştır."

Bu da Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümünü ilan etmesinden yüz yıldan fazla bir süre geçtikten sonra gerçekleşmiştir.

Habermas, Frisch'in anma töreni olan bu olayı "An Awareness of What Is Missing" denemesine temel olarak almıştır. Bu makalede, Eksen Çağı'ndan Modern döneme kadar düşüncenin gelişiminin izini sürerken "seküler bilgi ile vahyedilmiş bilgi arasındaki uçurumun kapatılamaz olması ile" birlikte dinî geleneklerin "tükenmemiş bir güç" olduğunu ya da en azından 2008'de durumun böyle olduğu savunmuştur. Bu, Habermas'a göre şu anlama gelmelidir: Dinî gelenekler seküler eleştirmenlerin kabul ettiğinden daha fazla akla dayanır. Habermas, bu "aklın", kendisinin "dayanışma" olarak adlandırdığı şeye, "ahlâkî bir bütün" fikrine, kolektif olarak bağlı idealler dünyasına ve "Tanrı'nın yeryüzündeki Krallığı fikrine"

yapılan dinî çağrıda yattığını düşünmüştür. Ona göre seküler akla başarılı bir şekilde karşıtlık oluşturan ve eksik olan şeye dair "tuhaf" farkındalığı sağlayan da budur. Esasen, belli başlı tektanrıcı dinlerin klasik Yunan'dan –Kudüs kadar Atina'dan da– çeşitli fikirler aldığını ve cazibelerini imandan aldığı kadar Yunan aklından da aldığını söylemiştir, ki varlıklarını sürdürmelerinin bir nedeni de budur.

Habermas, İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki tartışmalarda dünyanın en verimli, nevi şahsına münhasır ve kışkırtıcı zihinlerinden birisidir ve ayrıca bu konudaki fikirleri Amerikalı çağdaşları Thomas Nagel ve Ronald Dworkin'in benzer düşünceleri tarafından da vurgulanmaktadır. Nagel, son kitabı *Secular Philosophy and the Religious Temperament'ta* bunu şöyle ifade eder: "Varoluş muazzam bir şeydir ve günlük yaşam, ne kadar zarurî olsa da varoluşa yetersiz bir yanıt, bilincin bir başarısızlığı gibi görünmektedir. Kulağa ne kadar acımasızca gelse de dinî mizaç salt insanî bir yaşamı yetersiz, varoluşumuzun koşullarına karşı kısmî bir körlük ya da bu koşulların reddi olarak görür. Daha kuşatıcı bir şey talep eder ancak bunun ne olabileceğini bilmeksizin."

Nagel, pek çok insan için en önemli sorunun bu olduğunu söyler: "Kişi bir bütün olarak evrenle olan ilişkisinin *tam* bilincine varma halini bireysel yaşamına nasıl taşıyabilir?" [İtalikler eklenmiştir] Fizik biliminin, ateistler için evreni bir bütün olarak anlamamızı sağlayan birincil araç olduğunu iddia eder, "ancak insan varoluşuna bütünüyle anlam vermek için [bir araç olarak] anlaşılamaz görünecektir Dünyanın ve onun tarihinin ürünleri olduğumuzu, güç bela anladığımız varoluş tarzları içinde meydana gelip varlığımızı sürdürdüğümüzü, dolayısıyla her bir yaşamın bir anlamda kendisinden çok daha fazlasını temsil ettiğini kabul ederiz." Aynı zamanda Nagel, İngiliz filozof Bernard Williams ile, en azından Platon'dan beri aşina olduğumuz, "aşkın itkiye" "direnilmesi gerektiği" ve felsefî tefekkürün asıl amacının "perspektiften bağımsız olarak" dünyanın daha doğru bir tasviri olması gerektiği konusunda hemfikirdir. Nagel şöyle devam eder: "Felsefenin işaretleri tefekkür ve yüksek öz farkındalıktır, insan perspektifinin azami aşkınlığı değil ... Kozmik bir bakış açısı ve bu suretle geçebileceğimiz ya da kalabileceğimiz kozmik öneme sahip bir sınav yoktur."[2]

Daha sonraki kitabı olan *Mind & Cosmos*'ta (2012) [Zihin ve Evren] daha da ileri giderek, doğanın, yaşamın, bilincin, aklın ve ahlâkî değerlerin evrimine ilişkin neo-Darwinci açıklamanın –mevcut bilimsel ortodoksluğun– "neredeyse kesinlikle yanlış olduğunu" savunmaktadır. Bir ateist olmasına karşın hem materyalizmin hem de teizmin "aşkın kavrayışlar" olarak yetersiz olduğunu düşünmüş, ancak aynı zamanda "evrendeki yerimize dair

aşkın bir görüş" arayışını terk etmemizin mümkün olmadığını da kabul etmiştir. Bu nedenle "yaşamın sadece fiziksel bir fenomen olmayıp" "teleolojik unsurlar" da içermesi (kendisinin de kabul ettiği gibi neredeyse hiçbir kanıta dayanmayan) imkânını göz önünde bulundurmuştur. Doğal teleoloji hipotezine göre, "yaşamın, bilincin ve bunlardan ayrılamaz olan değerin oluşumuna doğru kozmik bir eğilim" olduğunu belirtmiştir. "Mevcut entelektüel iklimde böyle bir imkânı ciddiye almanın pek mümkün olmadığını" itiraf etmiş ve gerçekten de bu argüman nedeniyle çok eleştirilmiştir.

Söz konusu argüman, yirmi altıncı bölümde daha ayrıntılı olarak tartışılacaktır, ancak burada yer almasının nedeni, Nietzsche'nin meşhur "Tanrı'nın ölümü" ilanından yüz otuz küsur yıl sonra, (hepsi olmasa da) hâlâ birçok insanın dünyamıza geleneksel dinî bakış açılarından bakmanın diğer yollarını bulmaya çalıştığını göstermesidir.

Hemen hemen aynı zamanlarda meslektaşı Amerikalı filozof Ronald Dworkin de *Religion without God* (2013) [Tanrısız Din] adlı kitabında Nagel'a katılmaktadır. Bu argümanın da ana ekseni yirmi altıncı bölümde ele alınacaktır, ancak Dworkin'in ana fikri "dinî ateizmin" bir oksimoron olmadığıdır (en azından artık öyle olmadığı). O ve onun gibi düşünenler için din, "zorunlu olarak bir Tanrı'ya inanmak anlamına gelmez" –daha ziyade "insan yaşamının anlamı ve iyi yaşamanın ne anlama geldiği ile ilgilidir"; yaşamın özsel anlamı ile doğanın özsel güzelliği yaşama karşı tam anlamıyla dinî bir tutumun temel bileşenleridir. Bu kanaatler kişinin yaşamının geri kalanından yalıtılamaz –varoluşa nüfuz edip, gurur, pişmanlık ve heyecan yaratırken gizem de bu heyecanın önemli bir parçası olur. Ayrıca, birçok bilim adamının, uzayın akıl almaz genişliği ve atom parçacıklarının hayret verici karmaşıklığıyla karşılaştıklarında, birçoğunun neredeyse geleneksel dinî terimlerle – örneğin "huşu uyandıran" (numinous) olarak– tanımladığı duygusal bir tepki verdiklerini belirtmiştir.

On beşinci bölümde de göreceğimiz gibi, her ne kadar bunların bir kısmı en azından iki dünya savaşı arasında John Dewey tarafından önceden görülmüş ve 1950'lerin sonu ile 1960'ların başında Michael Polanyi tarafından ima edilmiş olsa da bu durum yeni bir şeydir.[3] Şimdilik önemli olan, Atlantik'in iki yakasında bulunan ve her biri mesleğinin zirvesinde olan bu üç filozofun farklı şekillerde de olsa hemen hemen aynı şeyi söylüyor olmalarıdır. Bilimin, Hıristiyanlığın ve diğer büyük inançların temellerinden pek çoğunu yavaş yavaş yıkmaya başlamasından beş yüz küsur yıl sonra, din ile seküler dünya arasındaki ilişkiye istinaden, Habermas'ın deyimiyle, hâlâ bir tuhaflık ya da körlük ve "yetersizlik" (Nagel) olduğu, ya da Dworkin'in karakterize ettiği gibi, heyecan verici ve "huşu uyandıran" bir gizem olduğu

görüşünü paylaşırlar. Her üçü de Bernard Williams ile "aşkın" itkiye direnilmesi gerektiği konusunda hemfikirdir, ancak –ironik bir şekilde– aşkınlık arayışından kaçamayacağımızı ve sonuç olarak birçok insanın "bir şeyin" eksik olduğunu hissettiğini kabul eder, bunun aslında modern seküler çıkmaz olduğunu ifade ederler.

Son derece saygın bu üç kişinin hepsinin de birbirlerinden birkaç ay sonra ve bağımsız olarak benzer sonuçlara varması pek çok açıdan sıra dışıdır: Saymaya nereden başladığınıza bağlı olarak– dört ya da beş yüz yıl önce Galileo ve Kopernik'in ya da 130 yıl önce Nietzsche'nin zamanından bu yana, sekülerleşme açısından evdeki hesap *hâlâ* çarşıya uymuyor, sekülerleşme hâlâ ciddi bir şekilde ... bir şeyden yoksun.

Kanadalı filozof Charles Taylor'ın bu şeyin ne olduğundan hiç şüphesi yoktur. *Sources of the Self* (1989) [Benliğin Kaynakları] ve *A Secular Age* (2007) [Seküler Çağ] adlı iki uzun kitabında, günümüzde seküler bir dünyada yaşayan ve imandan yoksun olan insanları önemli, hayatî bir şeyi –belki de var olan en önemli şeyi– yani kendi deyimiyle, bütünlük duygusunu, tatmini, anlam doluluğunu, daha ulvî bir şeyin hissini kaçırmakla; ve onları tamamlanmamış olmakla defalarca itham eder; zira "yaşamda faydacılığın ötesinde bir amaç" olduğu gerçeğine karşı modern dünyada "büyük bir körlük" vardır.[4]

Taylor, insanın serpilmesine –tatmin edici bir yaşama– ancak din (onun durumunda Hıristiyanlık) yoluyla erişebileceğini ileri sürer. Aksi takdirde, dünyanın "büyüsü bozulur", yaşam önemli parçaların eksik olduğu bir "eksilme hikâyesidir". Hiçbir "aşkınlık" duygusu, hiçbir "kozmik kutsal" duygu olmadan, Taylor'ın "maalesef yetersiz" bulduğu "salt insanî değerler" ile baş başa kalırız. Ona göre, "ulvî zamanlar" solmuş, biz de "keyifsizliğe, boşluğa ve anlam ihtiyacına" gark olmuşuzdur; gündelik olanın içinde korkunç bir tekdüzelik hissi, sıradan olanın boşluğu vardır ve bu anlam ihtiyacı ancak "aşkınlığın yeniden kazanılmasıyla" karşılanabilir.[5]

Tamponlanmış Benliklere Karşı Geçirgen Benlikler

Taylor bu argümanı diğer düşünürlerden daha ileriye götürür. Hümanizmin başarısız olduğu; güncel bir kaygı olan "mutluluk arayışının", "tatmin", "serpilme" ya da aşkınlıktan çok daha zayıf bir fikir veya ideal olduğu; "pek de incelikli olan bir dile" sahip olmadığı ve incelikli olmayan deneyimlere yol açtığı görüşündedir. Bu arayışta "spiritüel içgörünün", kendiliğindenliğin ya da dolaysızlığın eksik olduğunu, onun "uyumdan" ve "dengeden" yoksun ve nihayetinde de sağlıksız olduğunu söyler.

Modern birey, der Taylor, "geçirgen" bir benlikten ziyade "tamponlanmış" bir benliktir. Geçirgen benlik "dış" dünyanın tüm duygu ve deneyimlerine açıkken, modern tamponlanmış benlik, bu deneyimlerden mahrumdur. Çünkü bilimsel eğitimimiz bize sadece kavramları öğretir, deneyimlerimiz "bütün" olmaktan ziyade entelektüel, duygusal, cinsel ve benzeridir. Modern bireyler, içinde kendi yerlerini bulabilecekleri ve o olmaksızın "kayıp hissinin belki de asla dinmeyeceği" bir "ana anlatıdan" mahrum bırakılmıştır. Bu unsurlar olmadan, diye devam eder, herhangi bir insanî yaşamın, "daha ulvî" bir tatmin anlayışının kendisinden ortaya çıktığı bir "yücelik hissine" ulaşmasına mahal yoktur. "Daha fazlası" olduğu hissi üzerimizde bir baskı oluşturur ve bu nedenle inançsızlık ile asla "rahat" olamayız.

Eh! Kuşkucular bu iddiaları tasvip etmeyebilir, ama şüphe yok ki bunlar pek çok insanın hissettikleri ya da düşündükleriyle örtüşür. Taylor gibi düşünenler, 1960'larda ve 70'lerde sekülerleşme doruğa çıktıktan sonra, yirmi birinci yüzyılın başında giderek daha fazla insanın dine yöneldiği –ya da geri döndüğü– yönündeki istatistikî bulgu ile argümanlarını desteklemektedir. Richard Kearney buna bir isim bile vermiştir: Anatheism.[6] Bu istatistiklerin (muğlak) anlamına ileride döneceğiz, ancak 2014 yılında dinî inanca sahip düşünürler ile ateistler arasındaki savaşın yıllardır olduğu gibi şiddetli (ve gerçekten de oldukça yakıcı) olduğu muhakkak doğrudur.

Kendilerini tarif ettikleri şekliyle, militan ateistler ise büyük ölçüde Darwinci bir pozisyonu işgal eder. Sadece en meşhurlarını sayacak olursak Richard Dawkins, Daniel Dennett, Sam Harris ve Christopher Hitchens, Charles Darwin'in izinden giderek insanları, kendisi de doğal olarak meydana gelen bir süreç olan (her ne kadar doğa kanunlarının çiğnendiği bir yer olsa da), bir "tekillikten" ya da "Büyük Patlama"dan son on üç buçuk milyar yıl içinde evrilen ve gün gelip de anlayacağımız bir evrende, "daha aşağıdaki" hayvanlardan yavaş yavaş evrimleşen, tamamen doğal olarak meydana gelen biyolojik bir tür olarak görmektedirler. Bu sürecin herhangi bir doğaüstü varlığa ihtiyacı yoktur.

Dawkins ve Harris, bu tartışmanın son turlarında, içinde yaşadığımız ahlâkî manzarayı açıklamak için Darwinci bilimi kullanmıştır ve Hitchens, kütüphane gibi kurumları ya da "bir arkadaşla öğle yemeğini", modern bir yaşamda dua etmek, kiliseye, sinagoga ya da camiye gitmek kadar tatmin edici olaylar olarak tarif etmiştir.

Ortalama bir okuyucu –özellikle de ortalama *genç* bir okuyucu– tartışmanın şundan ibaret olduğunu düşündüğü için mazur görülebilir: Ya dini benimseriz ya da Darwinciliği benimseyip sonuçlarını kabul ederiz. Steve Stewart–Williams, *Darwin, God and the Meaning of Life* (2010) adlı

kitabında Tanrı'nın *var* olmadığını, evrenin tamamen doğal ve bu anlamda tesadüfî olduğunu, dolayısıyla yaşamın hiçbir amacının olamayacağını ve bireyler olarak kendimiz için bulduğumuz anlam dışında hiçbir nihaî anlamın olamayacağını söylerken bu akıl yürütmeyi mantıksal sonucuna kadar götürmüştür.

Ancak bu noktada ateistler arasında en çok ses çıkaranlar Darwinciler olsa da (ve son birkaç on yıl içinde biriken biyolojik araştırma miktarı göz önüne alındığında iyi bir nedene sahip olsalar da) bu alandaki tek ses onlarınki değildir. Gerçek şu ki, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda dinden şüphe etmenin ilerleyişinin hız kazanmasından beri ve bilhassa Nietzsche'nin 1882'de "Tanrı'nın ölümünü" (üstelik onu öldürenin biz insanlar olduğunu da ekleyerek) ilan etmesinden bu yana çoğu insan, güvenebileceğimiz doğaüstü bir varlık olmadan nasıl yaşamamız gerektiği sorusu gibi zor bir soru ile muhatap olmuştur.

Filozoflar, şairler, oyun yazarları, ressamlar, psikologlar, sadece meslekleri alfabenin aynı harfiyle başlayanları* saymak gerekirse, hepsi de yalnızca kendi benliklerimize sırtımızı dayayarak, bireysel ve müşterek nasıl yaşayabileceğimizi etraflıca düşünmeye çalışmıştır. Birçoğu –akla gelenler Dostoyevski, T.S. Eliot, Samuel Beckett– Tanrı fikri terk edildiğinde geriye kalan kasvetli dünya karşısında duydukları korkuyu ifade etmiştir. Belki de korku en iyi tınıya sahip olduğu için bu Yeremya'lar** popüler imgelemi yakalamıştı, ancak *Age of Nothing* [Hiçlik Çağı] bunun yerine, Tanrısız bir dünyanın soğuk, karanlık, çorak topraklarında bekleyip debelenmektense, yaratıcı enerjisini kendine güven, icat, umut, ince zekâ ve *şevkle* yaşamanın yollarını bulmaya adayan başka –kimi yönlerden daha cesur– ruhlara odaklanacaktır. Wordsworth'un sözleriyle, "yas tutmaktan ziyade/Geride kalanlarda güç bulacağız."

Tanrı olmadan nasıl yaşanacağı, seküler bir dünyada anlamın nasıl bulunacağı soruları –bir kez akla düştüğünde– bunlara cevap bulma arzusuna daha cüretkâr pek çok modernist yazar, sanatçı ve bilim insanı tarafından değinilmiştir, ancak bildiğim kadarıyla bu daha önce hiçbir ana anlatıda bir araya getirilmemiş büyük bir temadır. Bu yapıldığı takdirde, göstermeyi umduğum gibi, birçok okuyucunun heyecan verici, kışkırtıcı, aynı zamanda sağduyulu ve hatta teselli edici bulacağından emin olduğum bir dizi orijinal ama yine de örtüşen fikir, zengin ve renkli bir hikâye sağlayacaktır.

---

* Adı geçen mesleklerin hepsi İngilizce'de aynı harfle başlar; "Philosophers, poets, playwrights, painters, psychologists" (ç.n)

Yeremya, "Ağlayan Peygamber" olarak da bilinen ve kötümserliği ile tanınan Kutsal Kitap'ta adı geçen bir peygamberdir. (ç.n)

Biraz teselli bilhassa gereklidir, çünkü iman üzerine ve insanların yaşamlarında neyin eksik olduğu üzerine yapılan tartışmalar son yıllarda absürt ve ölümcül olanın acayip bir karışımına dönmüş bulunmaktadır.

Spiritüel Bir Gerileme İçinde miyiz? Yoksa Her Zamanki Kadar Hararetli Dindarlar mıyız?

Son yıllarda iki kez –21 Mayıs 2011 ve 21 Aralık 2012– dinî şahsiyetler tarafından dünyanın sonunun geleceğine dair kehanetlerde bulunulmuştur. İkisinde de böyle bir şey olmamıştı, ancak ilgili şahsiyetlerin hiçbiri düpedüz yanlış olan kehanetlerinin arkasında durma ihtiyacı hissetmedi. Pakistan, nispeten yeni olan İslami dine küfür yasasına –kamu üyelerince– aykırı davrandığı düşünülen kişilere yönelik çok sayıda suikasta sahne oldu. Tunus'ta iki önde gelen seküler siyasetçi suikasta kurban gitti. Britanya'da ve Hollanda'da Müslümanlar tarafından ya da dünya çapında bir yığın ülkede Katolik rahipler tarafından gerçekleştirilen cinsel istismar ve çocuk istismarı vakaları neredeyse yaşamımızın bir parçası haline geldi. Britanya'da genç beyaz kızların Müslüman erkekler tarafından istismar edilmesi, "suç dalgası" olarak nitelendirildi.[7]

Daha dikkat çeken vahşetlerin (11 Eylül yıkımı, Bali, Madrid ve Londra'daki bombalamalar, ki hepsi de Müslümanlar tarafından işlendi) ardından gelen bu olaylar, öldürülenlerin sayısı bakımından o kadar kanlı olmayabilir. Ancak bunlar dinî olarak harekete geçirilmiş suç davranışlarının giderek genişleyen insanî tahammülsüzlük alanlarında *yayıldığını* göstermektedir –ve yirmi birinci yüzyılın başında karşı karşıya olduğumuz en önemli entelektüel, politik– hatta varoluşsal– paradoks da açıkça burada yatmaktadır.

Bu absürt ve ölümcül davranışlar dizisini gözlemleyen bir ateist, memnuniyetini zapt ederek suratını ekşitip kaşlarını çattığı için mazur görülebilir. Yüzyıllar süren dinî çekişmelerden, Kutsal Kitap'ın olgulara dayalı tarihsel temelinin iki yüz yılı aşan yapısökümünden, en beklenmedik, dünyevî ve alelade şekillerde ve yerlerde bir sürü yeni tanrı ortaya çıktıktan sonra –Pasifik'teki Vanuatu Adası'nda Edinburgh Dükü'ne bir tanrı olarak tapılıyor, Hindistan'ın bazı bölgelerinde Lee Enfield motosikleti bir ilah olarak saygı görüyor, artık üç binden fazla "üstün" varlığı listeleyen bir web sitesi bile var; godchecker.com– insanlar hiçbir yerde neredeyse hiçbir şey öğrenmemiş gibi görünüyor. Hâlâ eski düşmanlıklara kilitlenmiş durumdalar, hâlâ zamana uymayan ve çürütülmüş doktrinleri benimsiyor, hâlâ adi dolandırıcılık hilelerine kanıyor, dinî şovmen ve şarlatanlar tarafından manipüle edilmeye izin veriyorlar.

Hal böyleyken hâlâ ve hâlâ ... Çıplak (ve birçokları için kafa karıştırıcı) gerçek öyle görünüyor ki, dinin birçok veçhesinin aşikâr olan dehşetine ve absürtlüklerine, büyük küçük tüm inançların içerdiği çelişkilere, muğlaklıklara ve bariz asılsızlıklara rağmen –çok sayıda seçkin otoriteye göre– günümüzde geriliyor gibi görünen ateizmdir.

Sosyolog Peter Berger, buna ilk dikkat çekenlerden biri olmuştur. Onun görüşü, din değiştirmenin kimi karakteristiklerine sahip olduğu için biraz çarpıcı görülebilir. Avusturyalı bir göçmen (*émigré*) olan Berger, Boston Üniversitesi'nde sosyoloji ve teoloji profesörüydü, 1950'li ve 60'lı yıllarda "sekülerleşme teorisi"nin ateşli bir savunucusuydu. Yirminci yüzyılın ortalarında en güçlü dönemini yaşayan ve izleri Aydınlanmaya kadar sürülebilen bu teori, modernleşmenin "zorunlu olarak" hem toplumda hem de bireylerin zihinlerinde dinin zayıflamasına yol açtığını savunuyordu. Bu analize göre sekülerleşme, eskiden olduğu gibi şimdi de iyi bir şeydir, zira "geri kalmış", "batıl" ve "gerici" olan dinî fenomenleri ortadan kaldırır.

Bu o zamanlar için öyleydi. Ancak yirmi birinci yüzyılın ilk çeyreğinde, en azından bazı insanlara tablo çok farklı görünmektedir. Yukarıda da belirtildiği gibi, Peter Berger, kendi adına o ünlü geri adım atışına neden olan değişime ilk dikkat çekenlerden birisiydi. 1996 yılında, modernitenin "tamamen anlaşılabilir nedenlerle" tüm geleneksel kesinliklerin altını oyduğunu kabul etmiş, ancak belirsizliğin de "pek çok insanın katlanmakta zorlandığı bir durum" olduğunda ısrar etmişti. Bu nedenle, "kesinliği sağlamayı ya da yenilemeyi vaat eden herhangi bir hareketin (sadece dinî değil) hazır bir piyasası olduğuna" dikkat çekti.[8] Etrafını gözlediğinde ise bugün dünyanın "her zaman olduğu gibi hararetli dindar olduğu (sevinçle ya da umutsuzca) *hiçbir şekilde* öngörülen sekülerleşmiş dünya olmadığı", insanların dinî renkleri ne olursa olsun, hepsinin "aşkın bir referans noktası olmadan uyum sağlamaya çalışan bir kültürün sığlığı" üzerinde hemfikir olduğu sonucuna vardı.[9]

Berger bu hususta pek de yalnız sayılmaz. Dinî inanca sahip yazarların ruhlarının yükselişte olduğuna şüphe yoktur. Nottingham Üniversitesi'nde ilahiyat profesörü olan John Millbank, 2006 yılında teolojinin bizi nasıl "seküler aklın ötesine" götürebileceğini açıklamaya çalışmıştır. *The Language of God* (2006) adlı kitabında, Amerikan hükümetinin insan genomunu deşifre etme çabalarına öncülük eden genetikçi Francis S. Collins, ateizmden "Hıristiyanlığa adanmışlığa" uzanan yolculuğunu anlatmıştır. Harvard'da fahri astronomi profesörü olan Owen Gingerich, *God's Universe* (2006) adlı kitabında "kozmosun içinde ve ötesinde süper zeki bir Yaratıcı'nın var olduğuna şahsen nasıl ikna olduğunu" açıklamıştır. Stanford Üniversitesi'nde

evrimsel biyolog olan Joan Roughgarden ise, aynı yıl yayımlanan *Evolution and Christian Faith* adlı kitabında transseksüel olmasının ve dolayısıyla cinsel kimliğe ilişkin bazı alışılagelen Darwinci düşüncelerle çatışan görüşlere sahip olmasının karmaşıklaştırdığı bir mesele olan bireyi evrimsel resme sığdırma çabasını anlatmaktadır.

2007 yılında Britanya ve Kanada'daki çeşitli üniversitelerde felsefe profesörü olan Antony Flew, *There Is a God* [Yanılmışım Tanrı Varmış] adlı kitabında "dünyanın en çok ün salmış ateistinin [kendisinin] fikrini nasıl değiştirdiğini" açıklamıştır. Yine 2007 yılında Gordon Graham, tüm avantajlarına rağmen sanatın dünyayı tıpkı dinin yaptığı gibi "yeniden büyüleyip büyüleyemeyeceğini" incelemiş ama bunun mümkün olamayacağı sonucuna varmıştır. Dr. Eben Alexander, 2008 yılında bakteriyel menenjite yakalanıp bir hafta boyunca derin komada kalmış, iyileşmesinin ardından cenneti kelebekler, çiçekler, mutlu ruhlar ve meleklerle dolu olarak tasvir ettiği *Proof of Heaven: A Neurologist's Journey to the Afterlife* [Kanıt: Bir Beyin Cerrahının Öbür Dünyaya Yolculuğu] adlı çok satan anı kitabını yazmıştır.[10]

Teoloji Değil, Sosyoloji Açısından Din

Bu meselenin kafa karıştırıcı başka bir yönü daha vardır: Son on yılda dinin doğal bir fenomen olarak anlaşılması için bazı yeni ve sofistike argümanlar ileri sürülmüştür. Üstelik bu argümanlardan bazıları, tartışmanın doğasını değiştiren yeni bilimsel bulguların bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Ateizmin daha iyi durumda olduğu, delillerinin yeni unsurlar içerdiği ve yeni argümanlar sunduğu ancak dinin aşikâr olan dehşet yönlerine ve absürtlüklerine rağmen yine de taraftarlarının iddia ettiği gibi, sayıca üstün olduğu bu vaziyeti nasıl anlamalıyız?

Karşılaştığım en ikna edici argüman –kesinlikle kendisini destekleyen en önemli ve sistematik delillere sahip olan, Pippa Norris ve Ronald Inglehart tarafından *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide* (2004) adlı kitapta önerilen argümandır. Norris ve Inglehart'ın bu kitabı, 1981'den 2001'e kadar yürütülen Dünya Değerler Araştırması'nın dört dalgası tarafından oluşturulan, seksene yakın toplumda, dünyanın tüm başlıca inançlarını kapsayan, temsili ve sofistike ulusal anketler gerçekleştiren devasa bir ampirik delil temeline dayanmaktadır. Norris ve Inglehart ayrıca Gallup International Anketlerini, Uluslararası Sosyal Araştırma Programını ve Eurobarometer anketlerini de kullanmıştır. Norris ve Inglehart, "dinin dünyadan kaybolmadığı ve kaybolacak gibi de görünmediği açıktır" derken,

sekülerleşme kavramının "[halen] devam etmekte olan sürecin önemli bir kısmını kapsadığı" konusunda ısrar etmektedirler.

Çalışmaları, "varoluşsal güvenlik" adını verdikleri çekirdek bir sosyolojik unsuru teşhis eder. Bu unsurun iki basit aksiyoma dayandığını ve "dünya genelinde dinî pratiklerdeki değişkenliklerin çoğunu son derece güçlü bir şekilde açıkladığını" iddia ederler.[11]

Teorilerinin ilk temel yapı taşı, dünyanın dört bir yanındaki zengin ve yoksul milletlerin sürdürülebilir insanî kalkınma ve sosyoekonomik eşitsizlik düzeyleri ve dolayısıyla insanî güvenlik ve riskler karşısında yaralanabilirlik gibi temel yaşam koşulları açısından keskin farklılıklar gösterdiği varsayımıdır. İnsanî güvenlik fikrinin sonyıllarda uluslararası kalkınmanın önemli bir hedefi olarak ortayaçıktığını söylemektedirler. En basit haliyle, güvenliğin esas fikri toprak bütünlüğünü sağlamak için askeri gücü reddetmek ve bunun yerine çevresel yıkımdan sel, deprem, kasırga ve kuraklık gibi doğal ve insan kaynaklı felaketlere, salgın hastalıklara, insan hakları ihlallerine, insanî krizlere ve yoksulluğa kadar çeşitlilik gösteren risk ve tehlikelerden azade olmayı koymaktır.

Son otuz yılda, dünyanın gelişmekte olan bazı bölgelerinde çarpıcı iyileşmeler görülmüştür. Bununla beraber, Birleşmiş Milletler KalkınmaProgramı (UNDP), son on yılda dünya çapında kaydedilen ilerlemenin istikrarsız olduğunu ve bazı geri gidişlerin yaşandığını rapor etmektedir: Elli dört ülke (yirmisi Afrika'da olan) 1990 yılına göre daha yoksuldur; otuz dört ülkede ortalama yaşam süresi düşmüş, yirmi bir ülkede İnsani Gelişme Endeksi gerilemiştir. Afrika'da HIV/AIDS ve açlık oranları daha da kötüleşmektedir. Zengin ve yoksul toplumlarda yaşam koşulları arasındaki uçurum büyümektedir.[12]

Dünyanın dört bir yanındaki toplumlardan elde edilen verilerin analizi, insanların ne ölçüde dine önem verdiğinin ve dinî davranışlarda bulunduğunun aslında o toplumun ekonomik ve diğer gelişmişlik düzeyinden önemli ölçüde doğru tahmin edilebileceğini ortaya koymuştur. Çok değişkenli analiz (matematiksel bir teknik), kişi başına düşen GSMH, HIV/AIDS oranları, iyileştirilmiş su kaynaklarına erişim ve yüz bin kişiye düşen doktor sayısı gibi birkaç temel kalkınma göstergesinden, belirli bir toplumdaki insanların ne sıklıkla ibadet veya dua ettiklerinin "dikkate değer bir isabetle" tahmin edildiğini göstermiştir. En önemli açıklayıcı değişkenler, yaralanabilir toplumlar ile yaşamda kalmanın güvenceye alındığı, hatta insanların gelişim çağları boyunca bu güvenceyi hak gibi gördükleri toplumları birbirinden ayıran değişkenlerdir.[13]

Norris'in ve Inglehart'ın ileri sürdükleri varsayıma göre, bilhassa aynı koşullar altında daha az güvenli toplumlarda edinilen yetişme deneyimi, dinî değerlerin önemini artırırken, daha güvenli toplumlarda edinilen yetişme deneyimi aksine azaltacaktır. Bunun temel nedeninin, "daha geniş güvenlik koşulları altında dinin verdiği güven ihtiyacının aciliyetinin azalması" olduğunu dile getirmişlerdir. Buna göre, ileri endüstri toplumlarında yaşayan insanlar geleneksel dinî liderlere ve kurumlara karşı giderek daha kayıtsız hale gelecek ve spiritüel faaliyetlere katılma konusunda daha isteksiz olacaklardır. "Göreceli güvenlik koşulları altında yetişen insanlar müphemliğe daha çok tahammül edebilir ve dinî müeyyidelerin sağladığı kesin olarak öngörülebilir ve mutlak kurallara daha az ihtiyaç duyarlar."

Varoluşsal güvenlik koşullarının iyileşmesinin dinî değerlerin önemini azalttığı, ne var ki, aynı zamanda endüstri sonrası toplumlarda nüfus artış oranlarını düşürdüğü açıktır. Böylece, zengin toplumların değerleri daha sekülerleşiyor ama nüfusları *daralıyor.* Buna karşılık, daha yoksul milletler, değerleri bakımından koyu dindarlıklarını sürdürüp aynı zamanda daha büyük nüfuslar üreten çok daha yüksek doğurganlık oranlarına sahip oluyor (ve dolayısıyla da yoksulluğu sürdürme eğiliminde oluyorlar).[14] Esas itibariyle, tüm geleneksel dinlerin temel amaçlarından biri ailenin önemini korumak, "insanları çocuk sahibi olmaya, kadınları evde kalıp çocuk bakmaya teşvik etmek ve kürtajı, boşanmayı ya da yüksek üreme oranlarını engelleyen her şeyi yasaklamaktır." O halde, birbiriyle bağlantılı bu iki eğilimin, zengin milletlerin daha sekülerleştiği, ancak dünyanın bir bütün olarak daha dindarlaştığı anlamına gelmesi şaşırtıcı olmasa gerek.

Aşkınlığa Karşı Yoksulluk

Bu analizden birkaç çıkarım yapılabilir. İlk olarak, orijinal sekülerleşme teorisinin başından beri doğru olduğunu, ancak birçok toplumun Batı ile aynı endüstrileşme/kentleşme yolunu izlemediğini (ya da izlemekte başarısız olduğunu) söyleyebiliriz. İkincisi ve belki de daha önemlisi, dinin artık en iyi şekilde "teolojik bir fenomenden ziyade *sosyolojik* bir fenomen olarak" anlaşıldığını görebilmekteyiz.[15] Peter Berger ve diğerlerinin ileri sürdüğü "aşkınlık", inancın temel bileşeni ya da deneyimi olmaktan çok uzaktır; onun en önemli açıklayıcı faktörleri daha ziyade yoksulluk ve varoluşsal güvensizliktir. Tüm bunlar Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı'nın zengin ve yoksul ülkeler arasındaki uçurumun açılmaya devam ettiği ve "elli ya da daha fazla ülkede varoluşsal güvensizliğin benzer şekilde arttığı" yönündeki

bulguları ile birleştirildiğinde, dinin "başarısı" aslında bazı ülkelerin başarılı bir şekilde modernleşme ve halkın güvensizliklerini azaltma konusundaki başarısızlıklarının bir yan ürünüdür. Bu okumaya göre, dinin yayılması, birbirine yardım etmeye çalışan bir dünya topluluğu olarak gurur duyacağımız bir şey değildir –dinin yeniden canlanmasına ilişkin zafer nidaları bu nedenle yersizdir.

Son husus ise daha inceliklidir. Hakikaten şu anda serpilmekte olan dinlere "tat katan şeye", teolojik, entelektüel ve duygusal karakteristiklerine baktığımızda, ne buluyoruz? İlk olarak, itinayla işlenmiş ve genellikle aşkınlıkla ilgili teolojilere sahip yerleşik Kiliselerin taraftarlarını kaybettiğini, onların yerini Evanjeliklerin, Pentikostalların, "sağlık ve zenginlik" karizmatiklerinin ve şu ya da bu türden kökten dincilerin aldığını görüyoruz. 1900 yılında dünyadaki Hıristiyanların yüzde 80'i Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri'nde yaşıyordu; bugün ise yüzde 60'ı gelişmekte olan ülkelerde yaşamaktadır.[16]

Evanjelik şifa ve kehanetten ne anlamalıyız? Eğer bunlar yeterince işe yarasaydı; örneğin, hastalık için bilimsel kaynaklı herhangi bir görüşten daha iyi bir açıklama sunsaydı, kesinlikle dünyaya çok daha fazla egemen olurdu. İncil'de geçen ve akılcı bir biçimde bakıldığında akıl hastalığının sınırlarında gezinen bir fenomene sözde bir itibar kazandıran "bilinmeyen dillerde konuşmak" ifadesinden ne anlamalıyız? 2011 yılının şubat ayında Amerika Birleşik Devletleri'nde canlı yayında bir muhabir aniden birkaç dakikalığına anlaşılamayan şeyler söylemeye başladığında, bu durum diğer televizyon kanallarında ve internette büyük ilgi gördü. Hem alaycı hem de sempatik yorumlar yapıldı, ancak hiç kimse bir an için bile onun dinî bir deneyim yaşadığını öne sürmedi (ve kendisi de böyle bir şey söylemedi). Tartışmalar, muhabirin beyninde hangi bölgelerin böyle "epileptik tipte" bir patlamaya neden olabileceği üzerine yoğunlaştı.

Sağlık ve zenginlik Kiliselerinden ne anlamalıyız? Onların ideolojisinde "aşkınlık" nasıl bir rol oynamaktadır? Sağlık ve zenginlik doğrudan varoluşsal güvensizliğe hitap etmektedir.

Ateist bir zihin için bu gelişmeler –köktendinci İslam'ın şiddetli tahammülsüzlüğü, Amerika Birleşik Devletleri'nin bazı bölgelerindeki Yaratılışçıların kasıtlı cehaleti, evanjeliklerin bilinmeyen dillerde konuşması, karizmatik "şifa", Hindistan'da motosikletlere tapınma– zamanı geriye almaktan başka bir şey değildir. Bu olayların basit, açık ve rasyonel olan sosyolojik açıklamaları yalnızca yavanlıklarının altını çizmektedir.

Dinin yeniden canlanmasına dair sosyolojik açıklamaların yanı sıra, psikolojik açıklamalar da –bir dereceye kadar– neredeyse konunun dışında

görünmektedir. John Micklethwait ve Adrian Wooldridge, *God Is Back* [Tanrı Geri Döndü] adlı kitaplarında "zenginlikten bağımsız olarak Hıristiyanların seküler kardeşlerinden daha sağlıklı ve mutlu olduklarına dair kayda değer deliller" olduğunu ileri sürmektedir. Pittsburgh Üniversitesi Tıp Merkezi'nde doktor olan David Hall, haftalık kilise katılımının bir kişinin ömrünü iki ila üç yıl uzatabileceğini savunmaktadır. Duke Üniversitesi Tıp Merkezi tarafından 1997 yılında yedi bin yaşlı insan üzerinde yapılan bir araştırma, dine riayet etmenin, bağışıklık sistemini güçlendirme ve kan basıncını düşürme "olasılığını" ortaya koymuştur. 1992 yılında Amerika Birleşik Devletleri'nde spiritüellik ve sağlık arasındaki ilişkiyi inceleyen programlara sahip sadece üç tıp fakültesi varken, 2006 yılına gelindiğinde bu sayı 141'e yükselmiştir.[17]

Micklethwait ve Wooldridge'ın tespitine göre, "Pew Forum'un [Araştırma Merkezi] mutlulukla ilgili düzenli olarak yaptığı anketin en çarpıcı sonuçlarından biri şudur: Haftada bir veya daha fazla dinî törene katılan Amerikalılar, ayda bir veya daha az (yüzde 31'i mutlu) ya da nadiren katılanlara veya hiç (yüzde 26'sı mutlu) katılmayanlara göre daha mutludur (yüzde 43'ü çok mutlu). Pew'in 1970'lerde araştırmaya başlamasından bu yana mutluluk ve kiliseye katılım arasındaki korelasyon oldukça istikrarlı olmakla birlikte mutluluk ve zenginlik arasındaki bağlantıdan da daha sağlamdır."[18]

Araştırmalar dinin esenliği arttırabilmesinin yanı sıra kötü davranışlarla mücadeleedebileceğini de göstermektedir. "Yirmi yıl önce Harvard'lı ekonomist Richard Freeman, kiliseye giden siyahî gençlerin okula devam etme olasılıklarının daha yüksek olduğunu, suç işleme ya da uyuşturucu kullanma olasılıklarının ise daha düşük olduğunu tespit etmiştir." O zamandan bu yana, Ulusal Çocuk Komisyonu'nun 1991 tarihli raporu da dahil olmak üzere başka çok sayıda çalışma, dinî katılımın daha düşük suç ve uyuşturucu kullanımı oranlarıyla ilişkili olduğu sonucuna varmıştır. Amerika'nın belki de en önde gelen kriminoloğu olan James Q. Wilson (1931–2012), "bir yığın [toplumsal–bilimsel] delili" kısa ve öz bir şekilde özetlemiştir: "Din, toplumsal sınıftan bağımsız olarak, sapkınlığı azaltmaktadır." Son olarak, Massachusetts Teknoloji Enstitüsü'nde "seküler görüşlü bir ekonomist" olan Jonathan Gruber, "bir dolu delile dayanarak" kiliseye gitmenin gelirde artış sağladığını ileri sürmüştür.

Burada iki gözlemde bulunmak yerinde olacaktır. İlki, bu örneklerin ABD'den alınmış olmasıdır. Açıkça görüldüğü gibi, bu ülke her türlü açıdan istisnaî olmakla birlikte başka yerlerde olup bitenlerle hiçbir şekilde aynı tipte değildir. İkinci gözlem ise belki de konumuzla daha yakından ilgilidir. İnancın faydalarını gösteren bu anketlerden bazıları doğru olsa bile, burada

tam olarak tartışılan şey nedir? Tanrı'nın kiliseye düzenli ve sık giden insanları daha mutlu, daha sağlıklı ve bir şekilde daha zengin yaparak ödüllendirdiği mi? Eğer öyleyse ve Tanrı her şeye gücü yeten ve iyiliksever ise peki ya kiliseye düzenli olarak giden ancak mutlu *olmayan* yüzde 57'lik kesim ne olacak? Onlar da kiliseye gidiyorsa (her şeye gücü yeten ve iyiliksever) Tanrı neden onlara karşı ayrımcılık yapıyor? Aynı şekilde, kiliseye hiç gitmeyen insanların *bazıları* neden mutlu? Bunların yüzde yirmi altısı mutlu olduğunu söylüyor, ancak nadiren kiliseye gidiyor ya da hiç gitmiyor. Bu insanların kiliseye gitme davranışlarına bakmaksızın en başta mutlu ya da mutsuz olmadıklarını nereden biliyoruz? İlaveten, her halükârda, bu rakamlar kiliseye gidenler arasında bile mutsuzların kayda değer bir çoğunlukla mutlulardan daha fazla olduğunu göstermektedir. O halde şunu sorabiliriz: Tanrı ne yapmaya çalışıyor?

Daha da önemlisi ve açıklayıcı olanı, bunlar imanın teolojik değil, *psikolojik* faydalarına yönelik argümanlardır. Geçmişte teologların savun*muş* olduğu gibi, dinî inanca sahip insanlara, özellikle de dindar Hıristiyanlara göre, amacın mutluluk olmadığı, kurtuluşu yalnızca sonraki yaşam için umabilmenin kendi inanç sistemlerinin temel meselesi olduğu savunulabilir. Dolayısıyla, bu çabanın tümünde, yani imanın faydalarını her düzeyde kanıtlama girişiminde, pekâlâ da delilleri en baştan varılmak istenen sonuca uyacak şekilde biçimlendirme hissi uyandıran bir şeyler vardır. Jonathan Haidt, *The Righteous Mind* adlı kitabında "insanın serpilmesinin toplumsal düzen ve topluma gömülülük gerektirdiğini" ve bunun da en iyi şekilde "grupçuluğun, kabileciliğin ve milliyetçiliğin hizmetçisi" olan din ile elde edilebileceğini savunmaktadır. Fakat aynı zamanda şunu da ekler: Araştırmalar "dinî inanca sahip insanların" "daha iyi komşular ve vatandaşlar" olduğunu bunun da ibadet etmeleri, kutsal kitapları okumaları ya da cehenneme inanmalarından dolayı değil ("Bu inanç ve uygulamaların çok az önemi olduğu ortaya çıkmıştır"), benzer dine mensup olanlarla "kaynaşmalarından" dolayı olduğunu gösterir. Burada da din, teolojik değil psikolojik bir fenomen olarak tasavvur edilmektedir.

Bununla birlikte, psikolojik deliller gerçekten de Norris ve Inglehart'ın sosyolojisi tarafından çizilen çok daha geniş bir tablo tarafından alt edilmektedir. Vardıkları sonuç eksiksiz olarak aktarılmaya değerdir: "[Sekülerleşme teorisine yönelik] eleştiri, seçilmiş anomalilere fazlasıyla dayanmakta [ve bazı çarpıcı tuhaflıkları görmezden gelmektedir]. Ayrıca, zengin ve yoksul toplumların geniş yelpazesi içinden elde edilen sistematik delilleri karşılaştırmak yerine fazlasıyla (çarpıcı bir biçimde alışılmışın dışında bir vaka olan) Amerika Birleşik Devletleri'ne odaklanmaktadır. Filozoflar ve teologlar

tarihin başlangıcından bu yana yaşamın anlamı ve amacının derinine inmeye çalışmışlardır; fakat nüfusun yoksulluk sınırında yaşayan büyük çoğunluğu için güvence ve kesinlik duygusu ihtiyacı dinin temel işlevi olmuştur."[19]

O halde, bu kitabın argümanının ana fikri, yirmi birinci yüzyılın başlarında bazı insanlar için durum "Tanrı geri döndü" şeklinde ifade edilebilir olsa da gerçek durumun bu basit ifadenin ima ettiğinden daha karmaşık ve önemli ölçüde daha endişe verici olmasıdır. Dinî inanca sahip pek çok insanın inanmak istediğinin aksine, ateizmin, en azından gelişmiş dünyada, gerilediği de doğru değildir.

Aynı zamanda, Charles Taylor 2008 tarihli *A Secular Age* [Seküler Çağ] adlı kitabında modernitenin, bazı bakımlardan bir "eksilme hikayesi", bir deneyim kaybı ya da daralması ve dünyanın "büyüsünün bozulmasını" içerdiğini ve bunun bizi 'ruhsuz uzmanlar', 'kalpsiz hedonistler' tarafından yönetilen bir bürokrasi ile doruğa ulaşan bir süreçle ve "sıkıcı, rutin, düz, düşüncelerden ziyade kurallar tarafından yönlendirilen bir evrenle baş başa bıraktığını, ateistlerin bir şekilde inananların yaşamı kadar dolu olmayan yoksullaşmış yaşamlar sürdüğünü, aklın kendi kendine yeten gücünün sağlayabileceğinden daha fazlasına "can attıklarını" ve örneğin Dante'nin ya da Bach'ın eserlerinde veya Chartres Katedrali'nde, "Tanrı'nın tecelli ettiği" mucizevî anlara karşı kör ve sağır olduklarını yazarken çoğu insana göre haklıydı.[20]

Pek çok ateist Taylor'ı hiç düşünmeden reddedecektir, ancak o da bu konuda tamamen yalnız değildir. İşte milenyumdan bu yana yayımlanan bir yığın kitap daha: Luc Ferry, *Man Made God: The Meaning of Life* (2002), John Cottingham, *On the Meaning of Life* (2003), Julian Baggini, *What's It All About? Philosophy and the Meaning of Life* (2004) [Bütün Bunlar Ne Anlama Geliyor? Felsefe ve Yaşamın Anlamı], Richard Holloway, *Looking in the Distance: The Human Search for Meaning* (2004), Roy F. Baumeister, *The Cultural Animal: Human Nature, Meaning and Social Life* (2005), John F. Haught, *Is Nature Enough? Meaning and Truth in the Age of Science* (2006), Terry Eagleton, *The Meaning of Life* (2007) [Yaşamın Anlamı], Owen J. Flanagan, *The Really Hard Problem: Meaning in a Material World* (2007), Claire Colebrook, *Deleuze and the Meaning of Life* (2010).

Bir zamanlar "yaşamın anlamı" gibi bir ifade ancak ironik veya şakacı bir şekilde kullanılabilirdi. Ciddi kullanımı ise utanç verici olarak görülürdü. 1983 yapımı bir Monty Python filmi olan *The Meaning of Life*'ta "balıklara karşı nazik olun", "daha fazla şapka takın" ve "yağ tüketmekten kaçının" gibi çeşitli cevaplar vardı. Ancak yirmi birinci yüzyılda "yaşamın anlamı" artık utanç verici bir konu olmaktan çıkmış görünüyor.

Neden böyle olsun? Taylor'ın son 130 yılda tasarlanan düşünce tarzlarının birçoğunun tüm yanıtlara sahip olmadığını kanıtlanmasında biraz da olsa haklılık payı olamaz mı? Elbette, modern dünyanın pek çok ideolojisi ve "–izm"i ya çöktü ya da çıkışsız hale geldi: Emperyalizm, milliyetçilik, sosyalizm, Marksizm, komünizm, Stalinizm, faşizm, Maoizm, materyalizm, davranışçılık ve aparteid. Son zamanlarda, 2008'deki "kredi daralması" ve onun ardından gelen çalkantılı dönemle birlikte kapitalizm bile mercek altına alındı.

"Sahip Olduğumuz Şeyler Daha Sonra İstediğimiz Şeyler Tarafından Devalüe Ediliyor"

Kredi daralmasının etkisi sadece ekonomik değildi. Yazar Jeanette Winterson, *The* [Londra] *Times* gazetesindeki yazısında, "sözde uygar Batı'nın, bu en materyalist haliyle, üzerine düşeni yapmakta başarısız olduğunu... Korkunç bir karmaşa içinde olduğumuzu" öne sürdü ve "çıkış yolunun" da sanattan geçtiği sonucuna vardı. Aynı gazetede daha sonra yayımlanan bir makalesinde ise "değerleri olmayan, hiçbir şeye inanmayan bir toplum yarattık" diye yazmıştı. Yine *The Times*'ta yer alan ve krizin diğer veçhelerini vurgulayan bir habere göre, Faithbook'ta –Facebook'ta çok dinli yeni bir sayfa– yapılan bir anket, katılımcıların yüzde 71'inin bugün "spiritüel bir gerileme" içinde olduğumuzu düşündüğünü ve bunu maddî gerilemeden daha endişe verici bulduğunu gösterdi. (Başka bir anket, kredi daralmasının başlamasından bu yana ibadet edenlerin sayısında yüzde 27'lik bir artış olduğunu göstermiştir, ki bu da dinî davranışların varoluşsal güvensizlikle ilgili olduğunun başka bir delilidir.) 2008 yılının kasım ayında Britanya'da uzaylılara ve hayaletlere inananların sayısının Tanrı'ya inananlardan daha fazla olduğu bildirilmiştir: Ankete katılan üç bin kişiden (bu küçük bir örneklem değildir) yüzde 58'i doğaüstü varlıklara inanırken, Tanrı'ya inananların oranı yüzde 54'tür.* Faithbook'un üyeleri "iman sahibi olmanın, hiç iman sahibi olmamaktan daha iyi olduğu" görüşündedir.

Bazı katedrallerinin iflasına rağmen, ya da hükümet, kamulaştırma veya kurtarma paketleri ile imdadına yetişmiş olsa da kapitalizm, 2014 yılında hâlâ çökmemişti. Bir korku yaşadığına şüphe yoktur ve hâlâ yoğun bakımdadır, ancak ölüm ilanı da henüz yayımlanmamıştır. Daha da önemlisi, tüm bunlar bir tutum ya da bakış açısı değişikliğini kışkırtmış ve kışkırtmaya da devam edecektir: Finansal çöküşün bir sonucu olarak, insanların içinde

* G.K. Chesterton'ın şu gözlemini hatırlarsak: "İnsanlar Tanrı'ya inanmayı bıraktığında hiçbir şeye inanmıyor değildir, her şeye inanıyordur."

yaşadığımız değerleri ve fikirleri ciddiyetle yeniden değerlendirdiği daha ciddi, daha düşündürücü bir döneme giriyor gibi görünüyoruz. Oxford'da ahlâkî ve pastoral teoloji profesörü olan Nigel Biggar, *Financial Times'a* verdiği demeçte, City'ye ya da büyük hukuk firmalarına giden pek çok öğrenciye ders verdiğini ve son zamanlarda bir değişim gözlemlediğini söyler. "Bazılarıyla hâlâ görüşüyordum. Gençken, yedi yirmi dört yaşamak, onlar için heyecan vericiydi. Daha sonra aile sahibi olduklarında ise bu bir yük haline geldi ama o zaman da zenginliğin tuzağına düşmüşlerdi. Şimdi bundan uzaklaşıldığını görüyorum: Öğretmenliğe ve diğer kamu hizmeti türlerine daha fazla ilgi var."[21]

Burada muhtelif unsurlar bir noktada bağlanmaktadır. Bunlardan ikisi dinî inanç ve inançsızlıktır. Diğeri, bilimin pek çok kişinin yoğun ilgisini cezbetmedeki başarısızlığıdır. Bir diğeri ise psikolojik boyuttur; bu boyutta başlıca ilgi konuları mutluluk ve yalnızlık olmuştur ki bunlar, tatmin söz konusu olduğunda aynı madalyonun farklı yüzleridir.

Britanya'da 2008 yılında yayımlanan bir anket, ülke genelinde insanların "giderek yalnızlaştığını" ve bu durumun son on yılda hız kazandığını göstermiştir. Ankete göre yalnızlıktaki artış, 1960'ların sonlarında, artan boşanma oranları, göç, işle ilgili nedenlerle ev taşıma ihtiyacı ve geçici öğrenci nüfusunun büyümesi nedeniyle (İngiliz üniversitelerinin sayısı 1963'ten bu yana yirmi üçten yüzün üzerine çıkmıştır) komşuluk ilişkilerinin giderek zayıfladığı dönemde başlamıştır. Thomas Dumm'un *Loneliness as a Way of Life* (2008) adlı kitabı, Amerika'yı, geleceğin arketipik yalnız toplumu olarak nitelemekte ve "kişisel tercihin" fırsattan ziyade paravan olduğu bir "sahiplenici bireycilik" ile karakterize etmektedir.[22]

Birkaç sayfa önce değindiğimiz mutluluk, belki de kaçınılmaz olarak daha fazla ilgi görmüştür. Kendimizi sadece yirmi birinci yüzyıl kaynaklarıyla sınırlandırırsak, mutluluğu, ona nasıl ulaşılacağını, en yeni beyin bilimiyle bağlantılarını, onu neyin engellediğini, dünya çapında nasıl değiştiğini ve kadınların erkeklerden (genel olarak) neden daha az mutlu olduğunu araştıran kitaplar furyası oluştuğunu söyleyebiliriz.

Gelişmiş Batı uluslarının finansal ve maddî anlamda daha iyi durumda olmalarına rağmen, onlarca yıl öncesine göre daha mutlu olmadıkları kamuoyunda yaygın bir tespittir. Aslında, *The Age of Absurdity: Why Modern Life Makes It Hard to Be Happy* (2010) [*Saçmalıklar Çağı: Modern Yaşam Neden Mutlu Olmayı Zorlaştırıyor?*] adlı kitabında Michael Foley, modern yaşamın işleri daha da kötüleştirdiğini, "iştiyaklarımızı derinleştirdiğini ve aynı zamanda bireyler olarak önemli olduğumuz vesvesesini artırdığını" savunur. Gurme yaşam, ebedî gençlik, şöhret ve yüzlerce çeşit cinsiyet için

sürdürülemez taleplerimizle kudurmakla kalmadık, 1970'ler sonrası hissedilen her türlü eşitsizlik, aşağılanma veya mağduriyete karşı sıfır tolerans duyarlılığı yaratan bir "haklar" kültürü tarafından, bir şeyi istemenin onu hak etmek olduğuna inanmaya da teşvik edildik."[23] Üstelik, kapitalizmin başka bir sonucu olarak "sahip olduğumuz şeyler, daha sonra istediğimiz şeyler tarafından devalüe ediliyor"

Öte yandan 2008 yılının ağustos ayında yayımlanan en son Dünya Değerler Araştırması, son yirmi beş yılda, ankete katılan elli iki ülkeden kırk beşinde mutluluğun *artmış* olduğunu ortaya koymuştur. Fakat araştırma aynı zamanda ekonomik büyümenin mutluluğu sadece kişi başına düşen GSYİH'sı 12.000 doların altında olan ülkelerde belirgin bir şekilde arttırdığını göstermiştir. Hindistan, Çin, Avustralya, Belarus, Macaristan, Şili, İsviçre (İsviçre!) ve Sırbistan'da mutluluk düşmüştür. Mutluluk, daha çok demokratikleşme, işyerinde daha fazla çeşitlilik ve fırsat, seyahate erişim ve kendini ifade etme fırsatı ile bağlantılı görünmektedir. Diğer araştırmalar, özellikle Batı'daki bireyci milletlerin "olumsuz duygulara karşı bilhassa duyarlı olduğunu", Asya ve Latin Amerika ülkelerinin ise daha az duyarlı olduğunu, çünkü "kolektif iyinin bireysel duygulardan daha önemli görüldüğünü" göstermiştir.[24]

Dürüst olursak, bunların hepsi cezbedici bulgulardır ve birçoğu eşit ölçüde yararlı ve endişe vericidir. Ancak aynı zamanda çelişkili ve paradoksaldır. Amerika'da en mutlu olanlar kiliseye gidenlerdir, fakat dünya çapında kiliseye en çok gidenler varoluşsal olarak güvensiz (ve dolayısıyla mutlu olma ihtimali son derece düşük) olanlardır; din, Amerika'da suçun daha az olması ile ilişkilendirilirken, dünya genelinde suçun daha fazla olması ile ilişkilendirilir; Amerika'da kiliseye gitmek geliri artırırken dünya genelinde gelirdeki artış mutluluğu artırmaz ve kiliseye en çok gidenler en yoksullardır. Peter Berger, her zamanki kadar hararetli dindarlar olduğumuzu söylemektedir ama Faithbook üyeleri spiritüel bir gerileme içinde olduğumuzu düşünmektedir; Peter Berger insanların yitirmiş olduğu aşkınlığın yokluğuna dikkat çekerken Dünya Değerler Araştırması ise insanların yitirmiş olduğu şeyin ekmek, su, yeterli ilaç ve iş olduğunu ve bu durumun da onları dine yönlendirdiğini göstermektedir.

Bu bulgulardaki çelişkilere rağmen, yakın zamandaki pek çok dinî tezahürün atadan kalma, şiddetli ve absürt bir şekilde tutarsız doğasının ortasında ve hem dinî hem de dinî olmayan yönelimlerin sosyolojik açıklamaları, teolojik açıklamalardan –rasyonel ve ikna edici bir şekilde– daha ağır basıyor gibi görünse de birçok dinî inançlı ruhun böyle bir durumu kabul etmeyi reddettiği açıktır.

Charles Taylor ve yukarıda atıfta bulunulan diğer yazarlar, ateistlerin yoksullaşmış yaşamlardan mustarip olduğu iddiasında başı çekmektedir. Ancak Norris-Inglehart araştırması, varoluşsal güvensizlik giderildikçe imanın ortadan kalktığını göstermektedir. Bu sosyolojik dönüşüm halen devam etmektedir –hatta Amerika Birleşik Devletleri'nde de görülmeye başlamıştır. Pew Araştırma Merkezi'nin 2012 yılında yayımladığı bir kamuoyu araştırması, ABD'de hiçbir dine bağlı olmayanların sayısının 2008 yılında yüzde 16 iken dört yıl sonra yüzde 20'ye yükseldiğini ortaya koyar. Kiliseye katılım 1965'te yüzde 40 civarındayken şimdi yüzde 30'un altına düşmüştür.[25]

Yakın dönem din tarihinin absürt, trajik ve dehşet verici boyutları karşısında bir kitabın fazla bir etki yaratması umut edilemez, ancak bu kitap en azından, benim bildiğim kadarıyla, daha önce yapılmamış bir şeyi sunmayı amaçlamaktadır. Ateizmi, Tanrı'nın ölümünü benimseyen ve yaşamak için başka yollar arayan, dünyada başka anlam biçimleri, büyük "eksilmenin" üstesinden gelmek için başka yollar keşfeden ya da şekillendiren sanatçılar, romancılar, tiyatrocular, şairler, bilim insanları, psikologlar ve filozoflar gibi yetenekli insanların çalışmalarının kapsamlı bir incelemesi olmayı amaçlamaktadır.

Böyle bir ihtimalin nafile olmaktan uzak olduğunu göstermeyi umuyorum. Aslında, yakın tarihimize baktığınızda, tanıdığınızı sandığınız aydınların eserlerinde pek çok sürprizle karşılaşırsınız; bazı şeyleri alışılmadık şekilde (ve açıklayıcı bir şekilde) yan yana getirirseniz, yaşamak için başka yollar arama arayışının modern kültürün temel bileşenlerinden biri –modern bir metafor kullanırsak DNA'sının bir parçası– olduğunu keşfedersiniz. Ayrıca, bırakın ateistlerin tatmin edici bir yaşam sürmemesini, ne Tanrı'ya ne de Şeytan'a uyduklarını ve bu kitabın adının *Hiçlik Çağı* yerine *Her Şey Çağı* olabileceğini fark edersiniz.

Bir nokta daha, hem de önemli bir nokta daha var. Şu anki çıkmazımızın suçlusu Nietzsche midir? Neden onun müdahalesi diğerlerinden daha fazla dikkatimizi çekmiştir? Bu bize ne anlatmaktadır?

Fenomen Olan Nietzsche

1883'te mart ayının sonlarına doğru, o zamanlar otuz dokuz yaşında olan ve Cenova'da kalan Friedrich Nietzsche pek de sağlıklı sayılmazdı. Kısa süre önce İsviçre'den Salita delle Battistine'deki eski konutuna dönmüştü ama bu migrenine, mide sorunlarına ve uykusuzluğuna hemen bir rahatlama

getirmedi. Vaktiyle bozuştuğu eski dostu besteci Richard Wagner'in önceki ay ölümü nedeniyle zaten üzgün olan (ama aynı zamanda rahatlamış olan) Nietzsche, Cenovalı doktorun tedavisi için günlük dozlarda kinin reçete ettiği şiddetli bir gribe yakalanmıştı. Alışılmadık bir şekilde, "acayip gök gürültüleri ve şimşek çakmaları" eşliğinde şehri yoğun bir kar yağışı sarmıştı ve görünen o ki, bu da ruh halini etkilemiş ve iyileşmesini engellemişti. Düşünmesine yardım eden, rutininin bir parçası olan ilham verici yürüyüşleri yapamıyordu, ayın 22'sinde hâlâ halsiz ve yatalak haldeydi.[26]

Son elyazmasını Chemnitz'deki yayıncısı Ernst Schmeitzner'e göndereli dört hafta olmuşken Schmeitzner, *Thus Spake Zarathustra* [Böyle Buyurdu Zerdüşt] başlıklı bu yeni kitabı çıkarmak için hiç de acele etmiyor gibiydi ve bu, kendi deyimiyle Nietzsche'nin "koyu melankolisini" arttırmıştı. Schmeitzner'e öfkeli bir sitem mektubu gönderdi, Schmeitzner de özür dileyen bir yanıt verdi ama Nietzsche gecikmenin gerçek nedenini bir ay sonra öğrendi. Bir mektubunda söylediği gibi: "Leipzig matbaası Teubner, Paskalya'ya yetişmesi gereken 500.000 ilahî kitabının siparişini yetiştirmek için *Zerdüşt*'ün el yazmasını bir kenara itmişti." Bu derin ironi elbette Nietzsche'nin gözünden kaçmamıştı. "Onun korkusuz Zerdüşt'ünün, yani; etrafındaki uyurgezerlere 'Tanrı öldü!' deme cüretini gösteren 'çılgının', 500.000 Hıristiyan ilahî kitabının toplu ağırlığı altında bir an için gümbürtüye gitmesi gerektiği gerçeği Nietzsche'ye düpedüz "komik" gelmişti."[27]

İlk okuyanların esere tepkileri çok çeşitliydi. Nietzsche'nin arkadaşı olan ve epeydir adet olduğu üzere kendisine okuması ve düzeltmesi için deneme baskıları gönderilen Heinrich Köselitz, gayet coşkuluydu ve "bu olağanüstü kitabın" bir gün Kutsal Kitap kadar yaygın bir şekilde dağıtılacağı umudunu dile getirmişti. Leipzig'deki dizgicilerin tepkisi ise çok farklıydı; okuduklarından o kadar korkmuşlardı, ki kitabı basmayı reddetmeyi düşünmüşlerdi.

Dünya, Nietzsche'nin "Tanrı öldü" deyip "onu biz öldürdük" diye eklemesini hiç unutmadı ve bazıları da bu yüzden onu hiç affetmedi. Aslında bunu bir önceki yıl yayımlanan *The Gay Science*'ta [*Şen Bilim*] daha önce de söylemişti, ancak *Zerdüşt*'ün kuvvetli üslubu çok daha fazla dikkat çekmişti.

Nietzsche'ye dair *olan* nedir? Neden *onun* sözü diğerlerinden daha fazla hatırlanıyor ve akılda kalıyor? Neticede Tanrı inancı bir süredir düşüşteydi. Kimileri için, hatta belki de çoğu kişi için Tanrı'ya –ya da tanrılara, bir tür doğaüstü varlığa– inanmak hiçbir zaman doğru gelmemişti. İnançsızlık ya da şüphe hikayelerinin çoğunda, anlatım on sekizinci yüzyılda Edward Gibbon ve David Hume ile başlar, Voltaire ve Fransız Devrimi'nden geçerek Kant, Hegel ve Romantikler, Alman Kutsal Kitap eleştirisi, Auguste Comte

ve "pozitivist dönüm noktası" ile devam eder. On dokuzuncu yüzyılın ortalarında ise önce Ludwig Feuerbach ve Karl Marx, Søren Kierkegaard, Arthur Schopenhauer gibi isimler öne çıkmış, sonra Charles Lyell, Robert Owen, Robert Chambers, Herbert Spencer'ın ve hepsinden önemlisi Charles Darwin'in getirdiği jeoloji ve biyoloji biliminin yıkımı gelmiştir.

Bu açıklamalara, çoğu zaman, George Eliot, Leslie Stephen, Edmund Gosse gibi imanını kaybetmiş ünlü kişilerin hikâyeleri de eklenir. Kaybetmese de bunun işaretlerini gösterenler arasında ise Darwin'in *Origin*'ini [Türlerin Kökeni'ni] takip eden on yıl içinde *Dover Beach* adlı şiirinde iman denizinin "melankolik, yavaş yavaş çekilen gürüldeyişinden" yakınan Matthew Arnold da vardır. Diğer anlatılar inançsızlığın ne kadar eski olduğunu vurgulamaktadır ve burada Epikuros ve Lucretius, Sokrates ve Cicero, İbnü'r Râvendî ve Rabelais gibi isimler yer almaktadır. Burada bu anlatıları tekrarlamayacağız. Bizi ilgilendiren, Nietzsche'nin (her ne kadar bir çılgın tarafından yapılmış olsa da) epey cüretkâr beyanıyla doruğa ulaşan zamanlama ve koşullar olacaktır.

Tehlikenin Kokusu ve Yaşam Yükü

Bu koşullardan biri bizzat Nietzsche'ydi. Nietzsche son derece sıra dışı bir adamdı –kor gibi yanan yazım üslubuyla parlayan ama çabucak sönen ve kırk beş yaşında çıldıran donkişotvari, çelişkili, genç bir meteordu. Aforizmacı üslubu hem halk hem de diğer filozoflar tarafından kolayca özümsenmeye elverişliydi; ayrıca, kışkırtıcı ve tahrik edici olmak üzere tasarlanmıştı, Leipzig'deki dizgicilerin çekincelerinin gösterdiği gibi başarılı da oldu. Çılgınlığı da hem kendi biyografisinin hem de 1900'de ölümünün ardından fikirlerinin biyografisinin tuzu biberi oldu. Aşırı görüşleri "aklının müteakip bir sonucu" muydu, yoksa frengi derdinden mustarip olduğu anlaşılınca ölümünden bu yana azalmaktansa daha çok ünlenen hastalığının getirdiği bir çeşni miydi (çarpıtma mıydı)?

Nietzsche'nin süregelen kötü şöhretinin bir kaynağı da ölümünden bu yana fikirlerini içeren ya da içerdiği söylenen kullanımlardı. Onun nihilizm kavramı dünyanın imgelemini yakalamıştı, bunun sonuçlarından biri de Steven Aschheim'ın işaret ettiği gibi fikirleri iki dünya savaşı için de suçlanan tek kişi olmasıdır. Bu ağır ve kalıcı bir mirastır.

Temel içgörüsü –ve en tehlikelisi– yaşamın kendisinin dışında ya da üstünde herhangi bir perspektifin var olmadığıdır. Bildiğimiz dünyanın dışında herhangi bir ayrıcalıklı bakış açısı, herhangi bir soyutlama veya güç

olamaz; gerçekliğin ötesinde, yaşamın kendisinin ötesinde, "yukarıda" hiçbir şey yoktur; aşkınlık yoktur, metafiziksel hiçbir şey yoktur. Sonuç olarak, varoluş hakkında evrensel olarak geçerli veya "nesnel" hiçbir yargıda bulunamayız: "Yaşamın değeri tayin edilemez". Nietzsche'nin meşhur bir şekilde ısrar ettiği gibi, "Olgular yoktur sadece yorumlar vardır."[28]

Bundan bazı sonuçlar çıkmaktadır. Bizler yalnızca tarihsel güçlerin ürünüyüz. Bilim insanlarının söylediklerinin aksine, dünya "sonsuz ve kaotik çokluğu birliğe indirgenemeyen" çoklu güçler ve güdülerden oluşan bir kaostur.[29] Kendimizi bu çokluk ve kaosun içine yerleştirmeyi öğrenmeliyiz ve bunu, kendisi aracılığıyla cansız doğa üzerinde kontrol sağlamaya çalıştığımız "güç istenci" yoluyla yaparız. Tarihimiz, bilhassa da Hıristiyanlık gibi büyük dinlerin tarihi, "şimdi ve burada" olanın pahasına "ötesi" olanın lehine "gizli bir önyargı" oluşturmuştur ve bu değiştirilmelidir. Bu da büyük olasılıkla faaliyetlerimizin çoğunun daha önce yapılmış olanları çürütmekle geçeceği anlamına gelmektedir, ne var ki bu içimizde rekabet halindeki güçlerin, doğal durumumuz olan itiş kakışın hiç de kolaylaştırmadığı bir görevdir ve bizden bu itiş kakışa anlam verecek bir mizaç ister.[30]

Daha da önemlisi, Nietzsche bize hem içimizdeki hem de dışımızdaki kaosa – "yaşam yükünün"– hâkimi olma mücadelesinin daha *yoğun* bir varoluş biçimine yol açtığını ve yaşamda sahip olabileceğimiz tek amacın şimdi ve buradaki *bu* yaşamda olduğunu söyler. Etik duruşumuz ne pahasına olursa olsun bu yoğunluğa ulaşmak olmalıdır: Tek ödevimiz kendimize karşıdır.[31]

Aklın yaşamımızdaki rolü, güdülerimizin çoğunun irrasyonel olduğunu ve bunun onları daha güçsüz veya değersiz yapmadığını fark etmemizi sağlamaktır: Onları dizginlemeli ve birbirlerine köstek olmayı bırakmaları için akıllıca çözmeliyiz. Yaşamımızdaki tutkuların bu şekilde rasyonelleştirilmesini varoluşun spiritüel niteliği olarak tanımlar. Ahenk aramalıyız ama bazı tutkuların geleneksel dinlerin onayladığı türden olmadığını da kabul etmeliyiz. Örneğin düşmanlık tutkulardan biridir; en az diğer tutkular kadar kabul edilmeli ve onlarla birlikte yaşanmalıdır.[32]

Tüm bunlar doğal olarak Nietzsche'nin kurtuluş fikrini etkilemiştir. Ona göre kurtuluş, şimdi ve burada olanın "ötesinde" bir ideal için geçerli olamaz. "Tanrı, 'şimdi ve burada' olan üzerine atılan her iftiranın ve 'öte dünya' hakkındaki her yalanın formülü haline gelir." "Metafizik" ve "dinin" yerine "bengi dönüş doktrini" dediği şeyi koymayı önerecek kadar ileri gider. Bu, kurtuluşun hiç tereddütsüz *dünyevî* olandan, "yaşam kumaşını oluşturan güçlerin dokusuna dikilmiş" bir şeyden başkası olamayacağı fikridir. Bengi dönüş öğretisi, yaşamınızı yeniden yaşamayı arzulayacak şekilde

yaşamanız gerektiğini söyler. "Tüm sevinçler ebediyet ister" der ve onlar bir yaşamda hangi anların yaşamaya değer olup olmadığına karar vermenin ölçütüdür. "İyi yaşam, geçmişi ya da geleceği hesaba katmadan, kınayıp ya da seçip ayırmadan, mutlak bir yeğinlik halinde ve bu nedenle an ile ebediyet arasında hiçbir fark olmadığına nihaî olarak hüküm vererek, şu an için var olmayı başaran yaşamdır.

"Diyonizyak bir olumlama" yapmalı, "varoluş ile Diyonizyak bir ilişki kurmalı" ve "yalnızca bengi dönüş içinde tekrar tekrar yaşamak isteyeceğimiz anları yaşamayı seçmeliyiz" Bu şekilde kurtulmuş –korkudan kurtulmuş olacağız.

Nietzsche'nin yeni dünyasında, bir ötesi ya da öte dünya olmaksızın, yaşamın güç istencini kullanarak durmadan sürüp gitmesini isteyeceğimiz bir deneyim yoğunluğuna erişerek azametli bir tarzda yaşanmasından başka amacı yoktur.

Tüm bunlar tehlikeli olduğu kadar baş da döndürücüydü ve pek çok şey de çeviri sırasında kayboluyordu, oysa Nietzsche Alman dilinin fevkalade bir üslupçusuydu. Bu dil, bu üslup, 1882 dünyasının onun "Tanrı öldü" aforizmasını neden bu kadar çabuk ve yürekten, hatta coşkuyla benimsediğini açıklamaya epey yardımcı olur. Fakat bütün resim bundan ibaret değildi.

Şüphenin Daha İyi Bir Dünya Uğraşı

A.N. Wilson şüpheyi "Viktorya dönemi hastalığı" olarak adlandırır ve Jennifer Michael Hecht, şüphe tarihi üzerine çalışmasında, 1800-1900 döneminin "insanlık tarihinin en iyi belgelenen yaygın şüphe anı" olduğunu söyler. Hecht'e göre bu yüzyıl, "şüphenin daha iyi bir dünya için verdiği uğraşın" yüzyılıdır. "En eğitimli şüpheciler, dinden şüphe etme zamanının geçtiğini düşünüyordu; hakikaten inanılabilecek bir şeyi, mutlu yeni bir dünyayı inşa etmeye başlamanın zamanı gelmişti. Bunun daha iyi bir dünya olacağını tahmin ediyorlardı çünkü vaktiyle dine verilen para ve enerji, artık yiyecek, giyecek, ilaç ve fikir üretmeye ayrılacaktı. Ayrıca, artık görüşleri düzeldiği için her zamankinden daha uzağı görebileceklerini düşünüyorlardı."[33]

Cambridge'de modern tarih alanında Kraliyet profesörü ve bir dönem İngiliz Akademisi Başkanı olan Owen Chadwick, Gifford Konferansları'nda ve daha sonra *The Secularization of Europe in the Nineteenth Century* (1975) [19.Yüzyıl Avrupalı Aklın Sekülerleşmesi] adlı kitabında, şüphenin daha iyi

bir dünya uğraşının bir toplumsal bir de entelektüel olmak üzere iki paralel süreç içerdiğini öne sürmüştür. Kendi ifadesiyle, on dokuzuncu yüzyıl boyunca iki tür "huzursuzluk" yaşanmıştır: "Esas olarak yeni makineler, büyük şehirlerin gelişmesi ve nüfusun kitlesel transferi nedeniyle toplumda yaşanan huzursuzluk; bilim ve tarih alanındaki bir yığın yeni bilgiden ve sonucunda ortaya çıkan tartışmalardan kaynaklanan zihinlerdeki huzursuzluk" Belki de daha önemlisi, bu iki huzursuzluğun kolayca birleşmiş olmasıydı. Chadwick, bu "birleşmenin" gerçekleştiği 1860–1880 yılları arasındaki kritik yirmi yılın, tam da Nietzsche'nin *Zerdüşt'ü* yayımlamasından önceki dönemde olduğunu belirtmiştir.

İman ve Bilimin Elverişsizliği

Bu Giriş kısmını dört belirleme ile sonlandırmak önemlidir. Birincisi, etrafımıza baktığımızda ve uzun yirminci yüzyıl tarihimizi okuduğumuzda, Dostoyevski'nin emsal olduğu gibi, görürüz ki, Tanrı'nın ölümüne dair bu apokaliptik korkuya geçmişte ya da şimdi, mutlaka herkesin sahip olmadığını görürüz. 1980'de James Thrower, "alternatif gelenek" olarak adlandırdığı, antik dünyada dinî açıklamaların reddine ilişkin bir açıklama ileri sürdü. Alman sosyolog Wilhelm Dilthey, herkesin "metafizik bir itkiye" sahip olduğunu, ne denli belirsiz ya da tutarsız olsa da hepimizin içinde dünya, dünyadaki yerimiz ve hangi metafizik güçlerin var olabileceği ya da var olamayacağı hakkında bir teori olduğunu söylemiştir. Ancak Dostoyevski ve Nietzsche'nin bu kadar canını sıkan sorunların *herkesi* rahatsız ettiğini söylemek yanlış olur. Pek çok insan bu meselelerden *rahatsızdır* hatta derinden rahatsızdır, ancak bu mutlaka herkes için geçerli değildir.[34]

İkinci olarak, Callum Brown yakınlarda bize yeni bir sekülerleşme anlatısı sunmuştur. *The Death of Christian Britain: Understanding Secularisation 1800–2000* (2001) adlı kitabında, alışılagelmiş sosyolojik kategorilerin kapsamadığı bir dinî kimlik biçimi olan "söylemsel Hıristiyanlık" kavramını ortaya atmıştır. Söylemsel Hıristiyanlık bireyin kişisel kimliğini, özel –hatta gizli– benliklerini şekillendirir; bu da ahlâkı, kişisel davranışları (yemekten önce dua etmek gibi), konuşma ve giyimi, beklentileri, sözlü tarihte yakalanan türden ince davranışları etkiler. Brown, Britanya'nın 1960'lara kadar Hıristiyan bir millet olarak kaldığını, daha sonra ise tamamen dinsizleşerek olağanüstü bir şekilde çöktüğünü savunmaktadır. İnsanlar başka inanç biçimlerine yönelmemiş, daha ziyade kendilerini bir dine mensup olarak görmeyi bırakmışlardır.[35]

Brown'ın istatistikleri etkileyici olmakla birlikte birkaç yorum yapılabilir. İlk olarak, benzer bir durum Amerika Birleşik Devletleri'nde daha önce bahsedilen Pew anket raporunda gözlemlenmişti: Orada, mevcut dinî inanç geçmişe göre "daha yumuşak" olarak tanımlanmıştır. Her iki durumda da bu sonuçlar, "Tanrı'nın geri döndüğünü" savunanların iddialarıyla düpedüz çelişmektedir. Bizim bakış açımızdan bunun önemi az olmasa da bu kitabın argümanını etkilememektedir. Sekülerleşmenin ve Tanrı'ya olan inancın çökmesinin tam güzergâhı ne olursa olsun, bu sayfalarda sözü edilen şahıslar Tanrı'nın gerçekten öldüğünü açıkça hissetmişti ve hâlâ hissetmektedirler.

Üçüncüsü, Brown'ın görüşü, *Holy Ignorance: When Religion and Culture Part Ways* (2010) adlı kitabında sekülerleşme ile paralel bir sürecin yaşanmakta olduğunu ileri süren Fransız analist Olivier Roy'un teorisiyle bir dereceye kadar örtüşmektedir. Küreselleşme sayesinde dinler kültürel anavatanlarından kopmuş –"yersizyurtsuzlaşmıştır." Hıristiyanlık artık Avrupa ve Orta Doğu'ya, Hinduizm Hindistan'a ya da İslam çöllerinin kalbine özgü değildir, hepsi artık aşağı yukarı dünya çapındadır.

Sonuç olarak, vaktiyle dinî kimlik ve pratiklerin ayrılmaz bir parçasını oluşturan kültürel nitelikler giderek daha az yer tutmaktadır. Örneğin Araplar "Müslüman kültürü" demekle aile ile ilgili tutum ve pratikleri, cinsiyet ayrımını, tevazuyu, yemek alışkanlıklarını vb. kastederken, "İslam kültürü" demekle sanatı, mimariyi, kentsel yaşam pratiklerini kastederler. Küresel bir bağlamda dolaşıma girebilmesi için dinî bir unsurun evrensel görünmesi gerekir; mesajın tam olarak yakalanabilmesi için geleneksel olarak anlaşıldığı haliyle belirli bir kültürle bağlantısız olması gerekir. "Din bu nedenle bilginin dışında dolaşır. Kurtuluş insanların bilmesini değil, inanmasını gerektirir" Sonuç olarak, "etnisiteden arındıkça" dinler "daha saf", daha ideolojik ve dolayısıyla aynı zamanda daha temel hale gelmiştir. Roy, dinlerin gerçek anlamda bilgiden çok cehalete dayandığını ve Charles Taylor'ın seküler yaşamlar hakkında söylediklerine yanıt olarak bu dinlerin daha zayıf olduğunu söylemiştir.[36]

Bunun gibi çeşitli unsurlar bir araya gelerek Nietzsche'nin neden böyle bir fenomen olduğunu, Tanrı'nın ölümü hakkındaki sözlerinin neden özellikle Avrupa'da büyük yankı uyandırdığını ve söylediklerinin bugün neden hâlâ bu kadar etkili olduğunu gösteriyor. Her ne kadar Tanrı'ya inanmayan *bazı* insanlar her zaman var olmuş olsa da ve büyük "Ş" ile Şüphe on sekizinci yüzyılın ortalarından beri artıyor olsa da bu ancak 1880'lerde, yine Owen Chadwick'in ifadesiyle, "insan zekâsındaki büyük tarihsel devrim",

bu mevzulara ilgi duyan herkes için aşikâr hale gelmiş ve iman etmenin artık "insanların deneyimlerine uymadığı" görülmüştür. O zamandan bu yana, Tanrı'nın geri döndüğü tezinin taraftarları ne söylerse söylesin, insanlar imanlarını kaybetmeye devam etmekte ve din, gitgide son çırpınışlarda olduğunu düşündürecek şekilde evrilmektedir.

Böylece en az bunlar kadar önemli bir meseleyle, dördüncü belirlemeyle baş başa kalıyoruz. Bu da bilimin, her türlü hakikati elde etme kapasitesi olan bir kurum olarak sahip olduğu büyük üne ve şüphe götürmez başarılarına rağmen, yine de ardında yaygın olarak "ahlâkî varlığa ilişkin hakikatler sunmaya elverişli olmadığı *ve bu nedenle belki de ahlâkî varlığa ilişkin hakikatlerin elde edilemeyeceğine* dair üzüntü" bırakmış olmasıdır.[37]

Ancak pek çok insan şu anda Tanrı'nın olmadığı bir dünyada yaşadığımız gerçeğiyle yüzleşmiş ve bundan rahatsızlık duymuştur, tıpkı pek çok insanın bilimi hayatın anlamının kaynağı olarak eksik bulması gibi. Bu iki unsurun iç içe geçmiş doğası genel olarak göz ardı edilmiştir, ancak birçok defa göreceğimiz gibi bu bağlantı kaçınılmazdır ve Nietzsche'nin yazdıklarından bu yana hayatlarımızı nasıl yaşamaya çalıştığımızı belirlemede kritik bir rol oynamıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

Avant-Guerre: Sanat Önem Kazandığında

1

Nietzsche Kuşağı: Esrime, Eros, Taşkınlık

Nietzsche'nin yaşamındaki en büyük ironi –*Zerdüşt*'ün 500.000 ilahî tarafından matbaada bekletilmesinden çok daha büyük bir ironi– kuşkusuz onun entelektüel ve kültürel sahneye çoktan delirmiş, katatonik bir haldeyken ve olup bitenler hakkında hiçbir şey bilmezken fırlamış olmasıydı. Önemli ölçüde geniş okuyucu kitlelerinin dikkatini çekmesi ise ancak 1890'larda gerçekleşti.[1] Fakat o zaman kadar etkisi hiç yok da değildi – Steven Aschheim bize hem Gustav Mahler'in hem de Viktor Adler'in, belki de 1875-8 gibi erken bir tarihte Nietzsche'den ilham aldığını söyler. Ancak bu etki yavaş yavaştı ve 1890'lara kadar Nietzsche ile bir tür "yüzleşme", esas itibariyle mecburi hale gelmemişti.

Ünü uluslararası alanda çok hızlı yayılmıştı, ancak elbette fikirlerine duyulan ilgi Almanya'da diğer yerlere kıyasla daha yoğundu. Her akademisyen ya da entelektüel adayının Nietzsche konusunda bir "pozisyonu" ya da "Nietzsche problemi" olması beklenen bir şeydi ve Almanya'daki orta sınıflar arasında Nietzsche akşamları –müzik ve sözlü metinler eşliğinde yapılan sosyal toplantılar– sıradan hale gelmişti.[2]

Giriş bölümünde belirtildiği gibi, Nietzsche'nin cazibesi kısmen dilinin lirik gücünde yatıyordu, ancak sadece bu değildi. Almanların çoğu Nietzsche ile iftihar ediyordu: Nietzsche Alman kökenliydi ve pek çok insanın özellikle Alman problemleri olduğunu düşündüğü konulara değiniyordu. Muhalifleri onun "Slav" düşünce tarzını vurguluyor ve *Deutschtum* vasfını, Almanlığını küçümsüyordu.

Çetin Bilgelik

On dokuzuncu yüzyıl boyunca neyin gerçekten Alman olup olmadığı (sınırları sürekli değişiyordu) konusunda bitmek bilmeyen tartışmalar yaşanmıştı ve Nietzsche bu tartışmanın içine çekilmişti. 1890'lar ve sonrasında giderek

daha fazla insan Nietzsche'nin Almanlığını ve Nietzsche-Alman ilişkisini bir ideoloji ile bağdaştırmaya başladı. Bu açıklamaya göre Almanlık, onu ve söylediklerini gerçekten anlamak için hususî bir ön koşuldu. Oswald Spengler'in Nietzsche hakkındaki sözleri bu hususta örnek verilebilir: "Goethe'nin yaşamı tatmin edici bir yaşamdı ve bu da bir şeyleri tamamlamış olduğu anlamına geliyordu. Sayısız Alman Goethe'ye itibar edecek, onunla yaşayacak ve onun desteğini arayacaktır; lakin Goethe onları asla dönüştüremez. Nietzsche'nin etkisi ise dönüştürmedir, çünkü onun vizyonunun melodisi ölümüyle sona ermemiştir Onun eseri geçmişimizin hoşa gidecek bir parçası değil, hepimizi hizmetkâr yapan bir görevdir Öte dünya ideallerine tahammül edemeyen... tanınabilir tek değerin Nietzsche'nin Cesare Borgia adıyla lanse ettiği türden acımasız eylemler olduğu bir çağda, gerçek tarihin bizden istediği gibi davranmayı öğrenmediğimiz sürece, bir halk olarak artık var olmayacağız. Zor durumlarda sadece teselli eden değil, aynı zamanda bu durumlardan kurtulmaya yardımcı olan bir biçim olmadan yaşayamayız. Böyle çetin bir bilgelik Alman düşüncesinde ilk kez Nietzsche ile ortaya çıkmıştır."[3]

Carl Jung da ondan epey etkilenmişti. Protestanlığın bizzat Katolikliğin ötesinde bir gelişme olması gibi, Nietzsche'yi de Protestanlığın ötesinde bir gelişme olarak görmüştü. Nietzsche'nin Üstinsan fikrinin, "insanda Tanrı'nın yerine geçen şey" olduğuna inanıyordu.[4]

Bu ve diğer aydınların coşkusuna karşın, Nietzsche'nin takipçilerinin en büyük kısmını 1890'ların gençliği ve avangardı oluşturuyordu. Bunun, o zamanlar hem spiritüel hem de politik açıdan vasat olarak algılanan imparatorluğun (*Kaiserreich*) durumuyla epey ilgisi vardı. Bu insanlar için Nietzsche, yüzyılın dönümünde çok önemli bir figür, "ancak Buda, Zerdüşt ya da İsa Mesih ile kıyaslanabilir ayarda bir adam" olarak görülüyordu.[5] Destekçileri çılgınlığına bile spiritüel bir nitelik atfetmişti. Çünkü Nietzsche, kendi hikâyesindeki çılgın gibi, kendi vizyonu ve onu henüz kavrama kabiliyetinde olmayan bir toplumun yabancılaşması yüzünden deliye dönmüş biriydi. Alman Dışavurumcuları, yaşamın tüm aşırı biçimlerine olduğu gibi, sözde özgürleştirici niteliklerinden ötürü çılgınlığa da hayranlık duyuyorlardı ve Nietzsche'yi hem sözcü hem de örnek olarak tanımlamışlardı. Muhalifleri ise onu, sonradan ortaya çıktığı üzere tamamen yanlış bir şekilde, "bir dönem için hezeyana kapılıp sonra da yok olacak" bir "yozlaşmış" olarak görüp reddetti.[6]

Yarattığı bölünmelere rağmen popülaritesi artmıştı. Romanlar ve oyunlar onun halihazırda dramatik olan fikirlerini yakalamaya ve dramatize

etmeye çalışıyordu. Tüm Avrupa'da insanlar "sarhoş edici" Zerdüşt deneyimleri yaşamaya başladı. Le Corbusier 1908'de bir *Zarathustra-Erlebnis (Zerdüşt* "deneyimi" veya "içgörüsü") yaşamıştı. Böylece *güç istenci* ve *Übermensch* gibi Nietzscheci kavramlar söz dağarcığına girdi.[7] Frankfurt'ta 1896 yılının kasım ayında Richard Strauss'un senfonik şiiri *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün prömiyeri yapılmıştı, bu Nietzsche'nin teşvik ettiği tek büyük sanat eseri değildi ama en ünlüsüydü –Mahler'in *Üçüncü Senfoni*'si de bir diğeriydi, ki orijinal adı *Şen Bilim*'di.

Kuşe kağıtlı resimli dergi *Pan*, Nietzsche'nin onuruna şiirlerini yayımlamıştı ama aynı zamanda, görünen o ki her fırsatta onun çizimlerini ve heykellerini de basıyordu. 1890 ve 1914 yılları arasında portresi her yerdeydi, gür bıyığı yaygın bir görsel sembol haline geldi ve böylece yüzü de en az vecizeleri kadar ünlü olmuştu. 1890'ların ortalarından itibaren (kız kardeşinin kontrolündeki) Nietzsche arşivleri tarafından desteklenen "Nietzsche-kültü ürünleri" bol miktarda satışa sunuldu, ki eğer bunu duymuş olsaydı onu kesinlikle çıldırtacak bir hareketti. Hermann Hesse, Tübingen'deki çalışma odasının duvarında Nietzsche'nin iki resmini asan tanınmış yazarlardan yalnızca biriydi. Nietzsche'nin yüzü, kitapların desenli iç kapaklarında da popüler bir nişandı; bir resimde Nietzsche dikenli bir taçla son zamanların Mesih'i olarak gösteriliyordu. Öyle ki, işçi sınıfı basını onun imajını, kültürün kapitalist ticarileştirilmesiyle alay etmenin bilinen ve kestirme bir yolu olarak benimsemişti.[8]

Hatta kimileri Nietzscheci "yaşam tarzları" olarak adlandırdığı şeyleri benimsedi; bunun en çarpıcı örneği tasarımcı/mimar Peter Behrens'ti. Behrens, deneysel Darmstadt sanatçıları kolonisinin merkezi olarak kendi "Zerdüştî" villasını tasarladı. Ev, Zerdüşt'ün "henüz burada olmayan bir dünyanın erdemlerinin ışığını yayan" elması ve kartalı gibi sembollerle süslenmişti. Behrens, Torino 1902 Sergisi için tasarladığı Alman pavyonu ile bunu bile gölgede bırakmıştı. Gerçeküstü bir mağarada, İkinci Reich'ın endüstri gücünün sergilendiği iç mekâna ışık seli akmaktaydı. Açıkça Zerdüşt, ışığa doğru ilerler deniyordu.[9]

Dışavurumcu mimar Bruno Taut (1880-1938), Nietzsche ile ortaya çıkan ve onunla ilişkilendirilen bir dağ kültünün önde gelen temsilcilerinden biriydi. Taut'un "Alpler Mimarisi", bütün bir dağ silsilesinin "Kutsal kâse tapınakları ve kristal kaplı mağaralardan oluşan manzaralara" dönüştüğünü, böylece sonunda bütün kıtaların "ışın kubbeleri" ve "ışıltılı saraylar" şeklinde cam ve değerli taşlarla kaplanacağını hayal etmeye çalışmıştır.[10]

Nietzscheci Kitsch

Benzer şekilde, Zerdüştî *Bergeinsamkeit* kültü de vardı, yani "kalabalık şehirlerden kaçma ve bozulmamış dağ havasını hissetme özlemi" de söz konusuydu. Bir diğer coşkulu Nietzscheci ve bir ressam olan Giovanni Segantini, Nietzsche'ye *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ü yazarken ilham veren dağ bölgesi Engadine'in manzaraları üzerinde uzmanlaşmıştı. Çalışmaları o kadar popüler oldu ki seyyahlar ve turistler bu dağlara akın etti: "*Einsamkeitserlebnis* –yalnız olma deneyimi– kitlesel bir işe dönüşmüştü!" Nietzsche'yi bizzat dehşete düşürecek bir Nietzscheci kitsch endüstrisinin gelişmesi, onun "kültürsüzler" arasındaki popülerliğinin başka bir ironik göstergesiydi. Paul Friedrich'in *Üçüncü Reich* adlı oyunu, Zerdüşt'ü gümüş ve altın rengi bir kostüm ve mor bir kaban giymiş, sarı saçlarına altın bir kurdele takmış ve leopar postunu öylesine omzuna atıvermiş bir şekilde sahneye çıkaran birkaç oyundan biriydi. İnsanlar zaman zaman Nietzsche kültünün Nietzsche'nin kendisini aştığından endişeleniyordu. Max Nordau, 1893'te "Nietzsche *Jugend*" –Nietzsche gençliği– hakkında sanki tanımlanabilir bir grupmuş gibi yazmıştı.[11]

Zaman geçtikçe, Almanya'nın –ve daha az oranda Avrupa'nın geri kalanının– artık çoğul hale gelen Nietzsche kuşakları tarafından meskûn kılındığı daha açık hale geldi. Thomas Mann da bunu fark edenlerden biriydi: "Bizim gibi 1870 civarında doğanlar Nietzsche'ye çok yakındır; bizler onun trajedisine, kişisel kaderine (belki de entelektüel tarihin en korkunç, en hayranlık uyandırıcı kaderine) doğrudan iştirak ediyoruz. Bizim Nietzsche'miz militan Nietzsche'dir. Muzaffer Nietzsche bizden on beş yıl sonra doğanlara aittir. Psikolojik duyarlılığımızı, lirik eleştirimizi, Wagner deneyimimizi, Hıristiyanlık deneyimimizi, "modernite" deneyimimizi –asla tamamen kurtulamayacağımız deneyimlerimizi– ondan aldık. Bu yüzden bunlar çok kıymetli, çok derin, çok verimlidir."[12]

Nietzsche özellikle, paradoksal bir şekilde sosyalizm güçlerine yakın yeni türden bir meydan okuma, hatta "sosyal demokrasinin iğrenç eşitleyiciliğinden" daha ikna edici şekilde savunusunu yaptığı modern bir "baştan çıkarıcı" olarak görülüyordu. Georg Tantzscher, Nietzscheciliğin, "yalıtma ile misyon duygusu, toplumdan uzaklaşma dürtüsü ile topluma önderlik etme dürtüsü' arasında sıkışıp kalmış, oynak entelijansiyanın ihtiyaçlarına tam olarak uyduğunu düşünüyordu. Sosyolog Ferdinand Tönnies, Nietzsche kültü üzerine yazdığı 1897 tarihli kitabında, Nietzscheciliği "sözde özgürlükçü" olmakla itham etti. Ona göre insanlar "yaratıcı güçlerin serbest bırakılması, dar görüşlü otoritenin ve geleneksel görüşlerin üstesinden

gelme çağrısı ve kendini özgürce ifade etme vaadinin büyüsüne kapılmıştı." Fakat Tönnies, Nietzscheciliği yüzeysel olduğu, elitist, muhafazakâr ve çağın sosyal-demokrat ruhuna tamamen ters düşen "*laissez-faire* işlevlerine" hizmet ettiği için kınıyordu.

Kısa bir süre sonra, 1908'de, *The Nietzsche Cult: A Chapter in the History of Aberrations of the Human Spirit* adlı kitabında filozof Wolfgang Becker de bu kadar çok "kültürlü aydın"ın Nietzscheci çağrının cazibesine kapılmasına şaşırmış görünüyordu ama Mann ile hemfikirdi: Nietzsche farklı insanlar için farklı şeyler ifade ediyordu. Gençlere Nietzsche'nin analizi "derin" görünmekteydi; fakat Afrika'dakiAlman sömürge yetkilileri, "sömürgeci yönetim tarzına" mükemmel bir şekilde uyduğunu düşündükleri için onun *Herrenmoral* [efendi ahlâkı] idealini neredeyse her gün uygulamaktaydı.[13]

Sosyolog ve filozof Georg Simmel de rengini Nietzsche'den alıyordu. Temel kavramı olan *Vornehmheit,* yani "seçkinlik" ideali, her şeyini Nietzsche'ye borçluydu. Simmel, *Vornehmheit* kavramını, bireylerin sürüden seçilip ayrıt edilebildiği ve onları asaletle donatan tanımlayıcı niteliği olarak görmüştür. Simmel için bu, bir para ekonomisi içinde kişisel değerlerin nasıl yaratılacağı ikileminden kaynaklanan yeni bir idealdi. Nietzsche, her birinin yaşamı geliştirdiğini söylediği ve "bencilliği teşvik etmek şöyle dursun, daha fazla kendine hâkim olmayı talep eden" belirli değerlerin –*Vornehmheit*, güzellik, kuvvet– peşinden gidilmesini teşvik etmişti.[14]

Marksistler ise Nietzscheciliğin çıplak bir şekilde kapitalizme, emperyalizme ve sonrasında da faşizme hizmet ettiğini ve Nietzschecilerin burjuva sahte-radikalizminin son noktası olmaktan öteye gitmediğini, altta yatan sömürüye asla değinmediğini ve sosyoekonomik sınıf yapısını da olduğu gibi bıraktığını düşünüyordu.

İnsanlar Nietzsche'nin Tanrı'dan çok önce öldüğü ironisini gözlemlemekten hoşlanıyordu, oysa Aschheim onun adeta "gömülemez" olduğunu ileri sürmüştür. Franz Servis 1895'te "Nietzsche, öğrenimin bir parçası değil" diye yazıyordu "daha ziyade yaşamın bir parçasıydı, "zamanımızın en delikanlısı" idi. O ölmedi: 'Ah, hepimiz yine de onun kanından içmek zorunda kalacağız! Hiçbirimiz bundan kaçınamayacağız'"[15] Bu kitabın da göstereceği gibi, haklıydı.

Nietzsche arşivinin yeri olarak Weimar'ın seçilmesi bile, Alman spiritüelliğinin kendince koruyucusu olan Bayreuth'taki başka bir benzer tapınağa öykünme –hatta onu aşma– amacını taşıyordu. Nietzsche'nin kız kardeşi Elizabeth Förster-Nietzsche ve meslektaşları filozofun anıtsallaştırılması ve mitleştirilmesinde kasıtlıolarak rol oynadılar. Burası "sadece bir arşiv değil,

yaratıcı güçlerin eviydi." Örneğin, kız kardeşi "tasdik edilmiş" bir Nietzsche yaratmaya çalıştı, esas amacı kardeşini "hastalıklı olmaktan çıkarmak" ve böylece fikirlerindeki yıkıcılığı ortadan kaldırarak onu –kendi düşüncesine göre– "saygın" kılmaktı.

Planların en görkemli ve anıtsal olanları –arşivden çok daha fazlası– daha aydın ve kozmopolit taraftarlardan geldi. Örneğin 1911'de İngiliz-Alman sanat hamisi ve *Berlin in Lights* kitabının yazarı Harry Graf Kessler, anıt olarak bir tapınak, büyük bir stadyum ve muazzam bir Apollon heykelinden oluşan devasa bir festival alanı inşaetmeyi tasarladı. Binlerce kişiyi ağırlaması planlanan bu alanda sanat, dans, tiyatro ve spor müsabakaları "Nietzscheci bir bütünlük" içinde bir araya getirilecekti. Aristide Maillol, yalnızca Vaslav Nijinsky'yi model olarak kullanma koşuluyla heykeli inşa etmeyi kabul etti. André Gide, Anatole France, Walther Rathenau, Gabriele d'Annunzio, Gilbert Murray ve H.G. Wells fon oluşturma komitesine katıldı. Ancak proje Elizabeth Förster-Nietzsche'nin 1913 yılında desteğini çekmesiyle başarısızlığa uğradı.[16]

Birinci Dünya Savaşı'na kadar Nietzsche sanat üzerinde geniş bir etkiye sahiptir. Ancak, göreceğimiz gibi, Birinci Dünya Savaşı, Nietzsche'ye ve fikirlerinin etkisine yönelik kamusal tutumları tamamen değiştirmiştir.

Muhtemelen, Nietzsche'nin en patlayan ve uzun süren etkisi entelektüel, sanatsal ve edebî avangart üzerinde olmuştur –onun "yeni bir şey *olmaya,* yeni bir şeyi *işaret etmeye,* yeni değerleri *temsil etmeye*" daveti Steven Aschheim'ın da "Nietzscheci kuşak" olarak adlandırdığı kesimin sembolüydü. Nietzsche, avangardın müesses nizamın yüksek kültürüne yabancılaşmasına dikkat çekiyordu.[17] Ayrıcalık tanıdığı iki güç, radikal, dünyevî kendini yaratma ve Dionysosçu kendine-dalma buyruğuydu. Bu durum, yeni "bütünsel" komünite biçimleri arayışı içindeki bireyci itkiyi, bu kitap boyunca tekrarlanan bir tema olan kurtarıcı komüniteyle kaynaştırmaya yönelik çeşitli girişimlere yol açmıştır.[18]

Nietzsche'nin nihilist çıkmaz teşhisi bir başlangıç noktası olsa da insanlar hızla yollarına devam etmişlerdi. Yeni bir *übermenschlich* tipi üzerine düşünen ve teşvik eden, heyecan, otantiklik, yoğunluk yaratan ve her yönden öncekinden üstün olan, dönüştürülmüş bir uygarlık arıyorlardı. Dışavurumcu şair Ernst Blass, imparatorluk Berlin'indeki kafe yaşamına atıfta bulunarak o zamanları şöyle anıyordu: "Meşgul olduğum şey, o günlerin devasa kültürsüzlüğüne karşı bir savaştı... Havada ne kokusu vardı? Her şeyden önce Van Gogh, Nietzsche, Freud ve Wedekind. İstenen şey post-rasyonel bir Dionysos'tu."[19]

Freud ve Nietzsche'nin ortak noktası, her ikisinin de deneyimin metafizik açıklamasını ortadan kaldırmaya çalışması ve yaşamın merkezî anlamlı faaliyeti olarak "kendini yaratmayı" vurgulamasıydı. Freud saygınlık için çabalarken, Nietzschecilik kötü şöhretten zevk alıyordu, ancak çoğu yönden birbirleriyle uyumluydular, katı bir şekilde bilim karşıtı ve rasyonalizm karşıtıydılar, bununla birlikte Dionysosçu retoriğe sahip Nietzschecilerin sanatsal üretimi, bilinçdışının vahşi alanlarının kilidini açmaya çalışıyordu. *Übermensch* güçlü adamlar Gabriele d'Annunzio'nun ve Hermann Conradi'nin romanlarında belirgin bir şekilde yer alır ve bu romanlarda karakterler masumiyet ve otantiklik için çoğu zaman acımasız arayışlara girer, çoğu zaman da yaratmak için yok ederler.[20]

İçgüdü Bakımından Hepimiz Eşitiz

Birden fazla eleştirmen, Nietzsche'nin ardından gelen genel ruh halinin bazı açılardan 1960'lar ve 70'lerin "karşı kültürü"den farklı olmadığına dikkat çekmiştir (bkz. 22. Bölüm). Martin Green,Nietzsche kuşağı üzerine yazdığı kitabında, küçük bir İsviçre köyü olan Ascona'da bulunan dikkate çekici bir eve odaklanmaktadır. Burada çok sayıda feminist, savaş karşıtı, edebiyatçı, anarşist, modern dansçı ve Sürrealist radikal fikirlerini pekiştirmek ve bazı "yaşam deneylerine" önayak olmak için bir araya gelmişti. Green, Ascona'nın kısmen Tolstoycu ve kısmen anarşist ama kesinlikle natüralist –zaman zaman da okült- bir yönelime sahip olduğunu söyler. Ascona'dan çıkan tanınmış aydınlar arasında D.H. Lawrence, Franz Kafka, Carl Gustav Jung ve Hermann Hesse vardı.

Nietzschecilik, Nietzscheciliğin "güç istenci" biçiminden ziyade, esrik bir dinamizmin amaçlandığı Dionysosçu türden yayılan bir varoluş biçimiydi. "Devinim halinde güzellik yaratmaya ve yaşamı yaratan değerleri –her şeyden önce erosu– olumlamaya çalıştılar. Bu, en dinamik fiziksel ifadesini modern dans fikrinde ve gelişiminde buldu.[21]

Ascona, daha sonra çoğunlukla Amerika'da gelişecek olan karşı kültürün tüm unsurlarına sahipti. Taraftarlar, kimi zaman seks partilerini, kimi zaman da bir erkeklik kültünü kucaklayan bir çıplaklığı içeren erotik bir özgürlük aracılığıyla yoğunluğu aramışlardı. Vejetaryenlik, güneşe tapınma, okültizm, kara büyü, mistisizm ve Satanizm ve festivaller kültü vardı. Bu grupları birleştiren şey, irrasyonel olana ve içgüdüye olan inançtı; birleştirici fikirlerden biri de "tüm insanların içgüdü bakımından eşit olduğu" idi. Aynı şekilde, Ascona'da çok popüler olan doğaya tapınma burada da

uygulanıyordu, çünkü doğaya tapınma "hayvanların, bitkilerin, toprağın, denizin, güneşin doğasında olduğu kadar insanda da bulunan doğaya tapınma" olarak anlaşılıyordu. Green'e göre bu, "ister barışçıl ister esrik olsun" dindarlığın Asconalı biçimidir.[22]

Bununla birlikte, Asconan fikrinin en önemli –ve en yerleşik– unsurları, "serserilik" ve dansla birlikte son insanlığı ifade eden "yeni bir insan tipi", Hıristiyanlık sonrası seküler bir tip oluşturma çabasıyla şehir yaşamından çekilmekti.

Yeni Bir İnsan Tipi: Serseri ve Dans

Ascona'nın benimsenmesi yüzyılın başlarında, tarihe öncelikle bir serseri olarak geçen Gusto Gräser'in Münih'te kendisi gibi yedi gencin şehirlerin ve milletlerin dünyasından çekilerek kendilerine ait bir komünite kurmaya karar verdikleri bir toplantıya katılmasıyla başladı. 1900 yılında Batı dünyası, on dokuzuncu yüzyılın başarısına damgasını vurmuş teknolojik zaferlerin göz alıcı gösterilerini düzenlemişti. Ancak Gräser ve diğerlerinin bilim dünyasına, teknolojiye ve modern tıbba karşı bir hoşnutsuzlukları vardı. İçlerinden bazıları ahşap, metal ya da deri zanaatkârıydı ve 1900 yılının son aylarında İsviçre'yi dolaşarak yerleşmek ve kendilerine ait bir komünite oluşturmak için doğru yeri aramışlar ve aradıklarını Ascona'da bulmuşlardı.

Ascona o zamanlar Ticino kantonunda, Maggiore Gölü'nün İsviçre tarafında yaklaşık bin nüfuslu geri kalmış bir köylü yerleşimiydi. Bu bölge İsviçre'nin kahramanlık tarihinde hiçbir zaman fazla bir rol oynamadı. Bunun yerine hem çam hem de palmiye ağaçlarına, yakındaki dağlarda kar tepelerine ve göl kıyısında güllere, meşe, huş, ıhlamur ve zeytin gibi eşsiz çeşitlilikteki başka ağaçlara imkân veren iklimi cazibe merkeziydi. Bir de Ascona'ya gelen sanatçılar ve entelektüeller için şehirlerdeki modern insanlığın neşeli tam antitezi olan yerel köylüler vardı. Nüfus İtalyanca konuşuyor, Roma Katolikliğini uyguluyor, üzüm bağları yetiştiriyor, balık tutuyor ve (sınıra yakın) kaçakçılık yapıyordu. Toprak verimsiz ve ucuzdu ve insanlar durmadan şehirlere ya da Amerika'ya göç ediyordu.

Sonraki yirmi yıl boyunca Gräser böyle bir manzarada yaşadı. Sürekli dışarıda ve hareket halindeydi. Topraktan geçiniyordu ve yaşam tarzı onun işi ve yaratımıydı. İhtiyaçlarını ve isteklerini iklime, mağaralara, meyvelere ve yenilebilir yapraklara uyarlayarak çalıştı. Yaşama saygı duyan bir vejetaryendi ve öldürülmüş bir şeyi yemeyi reddediyordu. Onun ilkeleri feragat değil özgürlük iddiasıydı, dinî değil hümanistti, sofuca değil yürektendi.[23]

Gräser inançları yüzünden hapse girip çıkmıştı (anarşist, radikal savaş karşıtı, "teorik nüdist") ama 1918'de Jungcu fikirlere dayanan ve Gräser gibi sanatçıların inandıkları şeyi ilan etmek için özel yollara –toplumsal olarak ayrıcalıklı yollara– sahip olduklarını, sıradan yükümlülüklerden muaf olduklarını bildirdiği "Sanatçılar ve Psikanaliz" adlı bir deneme yazan Hermann Hesse'den destek buldu.[24]

Seri üretim fabrika mallarından memnun olmayan insanlar için mücevherden mobilyaya kadar el yapımı nesneler imal etmek üzere atölyeler kuruldu.[25] Ascona'daki faaliyetlerin ekonomik nedenler ya da –ihtiras uyandırabilecek– belirli bir amaç için değil, sadece faaliyetten keyif almak ve mümkün olduğunca festival ruhunu sürdürmek için gerçekleştirilmesi gerekiyordu. Kişinin *asgari* ihtiyaçlarını karşılayacak kadarına ihtiyacı olduğu, bu şekilde rahatsızlığın ilk kaynağı olan toplumsal sistemin içine çekilmekten kaçınacağı savunuluyordu.[26] "Tam insanlık" gibi kavramları coşkuyla kucakladılar ve Nietzsche'nin Zerdüşt'ünü takip ettiler: "Dünya ve insan, ıslah edilmek için değil kendileri olmak için buradadır" Örneğin, kültürel ve politik dergi *Die Tat'ın* (Edim) ve ayrıca Hesse'nin yayıncısı Eugen Diederichs, "insan gelişiminin üçüncü ve yeni bir aşamasının" yaklaşıyor olabileceğini, bunun sadece daha fazla özgürlük getirmeyeceğini, aynı zamanda (Simmel'in çok önem verdiği nitelik olan) itibarı da geri getireceğini öne sürdü.[27] Gräser'in, daha çok gençlik hareketleri üzerinde etkisi olan yeni bir insan tipi yarattığı "söylenebilir."[28] Rudolf Laban'a göre, "yaşamın tüm anlamı insanların (salt robotlara karşıt olarak) gelişimini teşvik etmektir."[29]

Serserilik fikri Gräser ile kristalize olmuş gibi görünmektedir (elbette Doğu'da en azından Buda zamanından beri biliniyordu). Kendisi de serseri yaşamının cazibesine kapılan Hesse ondan derinden etkilenmişti *Demian* yayımlanmadan önce en popüler kitabı olan *Knulp* (1915) bunun bir kanıtıdır. Hikâye 1890'larda başlar. Knulp, oyun ve şehvet dolu bir dünyada yaşayan sevimli bir serseridir. İlk olarak erotik bir macera onu yollara düşürür ve kadınlar her zaman ona âşık olur. Fakat Hesse, onun inceliğini, görgüsünü, neşesini ve letafetini vurgulamaktadır. Knulp kendisini herhangi bir ticarete, yere ya da kişiye bağlamayı reddetmektedir.[30]

Ascona, Gräser'in eviydi. Diğer serserilerin ilgisini çekeceğini düşünen köylüler tarafından kendisine bir arazi teklif edilmişti, ancak o hiçbir şeye sahip olmak istemediği için hediyeyi reddetti. Çok sayıda pratik mahareti vardı, Ascona çevresinde "tesisatçı" ya da genel tamirci olarak tanınıyordu. İlk "evi", üzerinde yatmak için birkaç tahta bulunan iki kaya levhasından oluşuyordu. Birçok serserinin giydiği alın bandı ve pançoyu yaratmasıyla

tanınıyordu; tuniğini ve ip sandaletlerini de kendisi yapmıştı. Çoğunlukla toplama ve atılmış eşyalarla yaşamış ve daha sonra kancalar için dallar ve saklama kapları olarak oyuk kütükler kullanarak "ıvır zıvır şeylerle" dekore edilmiş bir mağaraya yerleşmişti. Başka zamanlarda bir karavanda yaşamış, sekiz kadar çocukla veçeşitli kadınlarla seyahat etmiştir. 1912'de Leipzig'deki bir grup *Wandervögel*'in, yani *Jugendbewegung*'un (Alman Gençlik Hareketi) bir parçası olan genç gezginlerin konuğu olmuştur. Bazı şiirleri *Wandervogel* dergisinde yayımlanmıştır. Whitman ve Tolstoy hayranı bir hukukçu olan Alfred Daniel, 1913 yılında Stuttgart'ta Gräser ile tanışmış ve onu Vaftizci Yahya'ya benzetmiştir. Aynı anda elli altmış kişinin, karavanlarıyla Gräser ve ailesini görmeye gittiğini ifade etmiştir.[31] 1922'de, modern dünyada kredilerin çöküşünün bir sonucu olarak kitlesel işsizlik Almanya'da nüksettiğinde, insanlar serseriliğe geri dönmeye başlamıştı. Fakat eğer kış geceleri atlatılacaksa, serseri olmak hiç de kolay değildi ve o dönemde serserileri (berduşları) aylaklarla, sapkınlarla ve devrimcilerle ilişkilendirmeye yönelik çok fazla girişim vardı.

Laban'ın Dans Çiftliği

Gräser, Ascona'nın bugünkü haline gelmesine yardımcı olan ilk müstesna –ama kendi tarzında cesur– figür olmasıyla, nevi şahsına münhasır din sonrası fikirleri ve yaşam biçimiyle ne kadar önemli olsa da Ascona'nın sahip olacağı tesiri asıl başlatacak olan Rudolf Laban'ın etkisiydi. Laban'ın Hıristiyanlık sonrası modern bir uygarlık için geliştirdiği etikte Gräser'daki vurguların aynılarını bulmak mümkündür. 1919'a kadar Ascona'da ve sonrasında çeşitli Alman şehirlerinde çalışan Laban, Ascona deneyini Avrupa yüksek kültüründe onurlu bir yer edinen bir dans sanatına dönüştürmüştür. Bir tür sürekli festival olarak yaşam vizyonuna sahipti; dansın, yaşamı bir bütün olarak yenileyeceği, amacın "kolektif esrime", "Nietzsche'yi pratiğe dökmenin bir tarzı" olduğu düşüncesindeydi.[32]

Babası bir asker ve aynı zamanda bir kasaptı, "en fazla orta sınıftı" Fakat küçük Laban böyle bir yaşamdan memnun değildi ve dans öğrencilerini 1913 yazı için Ascona'ya taşımaya karar verdi. Daha sonraki yazlarda da oraya döndü ve orada bir "dans çiftliği" kurdu. Amacı, dansçılarının doğa ile temas halinde -göl ve dağ manzarası içinde- prova yapmalarını ve performans sergilemelerini sağlamaktı. Dansçılarının, derinlerindeki "otantik dansçı ruhunu" keşfedebilmeleri için doğaya ihtiyaçları olduğuna inanıyordu. Tüm bunlar için Monte Verità'da mükemmel bir yer buldu ve

1913'ten itibaren kendisi ve topluluğu yaz aylarında bu yamaçlarda görülmeye başladı; kendisi kavalı ya da davuluyla, etrafındaysa her biri en gizli itkilerini "uyandıran" kadınlar (ve birkaç da erkek) sıçrıyor, kıvranıyor ve koşturuyordu. En çok keyif aldıkları ve en tatmin edici buldukları şey vahşi kendiliğindenlikti.

İkinci bir veçhesi ise Laban'ın Ascona'da feminist bir modern dans yaratma hedefiyle ortaya çıktı ve etrafında dikkate değer bir grup topladı. Modern dans olarak adlandırdığımız şeyi geliştirecek olan Laban'dı ve bunu Suzanne Perrottet'nin ve Mary Wigman'ın yardımıyla burada yaptı.[33] Laban'ın çalışmaları Ascona'yı ziyaret edenler arasında büyükbir coşku uyandırıyordu, buna George Bernard Shaw da dahildi.

Suzanne Perrottet, Laban'a katılmadan önce, Dresden'in dışındaki Hellerau'da "*eurhythmics*" adını verdiği, hareket yoluyla müzik eğitimi ve müzik anlayışı yöntemini geliştiren İsviçreli besteci Émile Jaques-Dalcroze ile çalışmıştı. Jaques-Dalcroze, kişiliğin farklı bir yönüyle ilgilenen ve festival oyunları *Festspiele* biçimini alan bir tür dans/sanat üzerinde yoğunlaştı. Bu, Fransız İsviçre'sinde popüler olan, sivil temaları kullanan ve sivil ya da vatanî-tarihî olaylarda sergilenen bir tür sivil tiyatroydu. Perrottet, Jaques-Dalcroze'dan çok şey öğrendiğini, özellikle de "titizlikle nasıl dinleyeceğini" öğrendiğini belirtmişti. "Ama o zamanlar karakterimi ifade etmek için uyumsuzluk arıyordum ve bu onun topyekûn ahenkli yapısıyla mümkün değildi" diyordu. Ona göre Jaques-Dalcroze yeterince modern değildi. Uyumsuzluk için Laban'a gitmesi gerekiyordu, "isyankarlığımı ve içimdeki inkâr etme iradesinin akışını ifade etmenin bir yolu için; Laban bunu içgüdüsel olarak ve harika bir şekilde yaptı." Her öğrenciye kendi Do'sunu bulmasını söylemişti, böylece "ormandaki kuşlar gibi koordinasyonsuz bir şekilde birlikte şarkı söylediler." Aynı şey fiziksel hareketler için de geçerliydi: her biri kendi bedeninde ve kendi duygusal benliğinde kendi yolunu keşfetmek zorundaydı. "Böylece Laban ile insan, bedensel olarak da yeniden doğuyordu."[34]

Perrottet, yeni dansa karşı tutumunda dolambaçsızdı: "İnsan, yaratmak için her şeye sahipti, her şey o kadar harika, o kadar sürükleyiciydi ki, bu yeni sanat benim için bir din gibiydi." Laban'ın bir mektubunda açıkladığı gibi, iki ana fikri vardı: "Birincisi Dans ve Dansçıya, Sanat ve Sanatçı olarak hak ettiği değeri vermek, ikincisi ise dans eğitiminin zamanımızın çarpık ruhu üzerindeki etkisini güçlendirmek." O zamanlar dansçıların diğer sanatçılar kadar saygı görmediğini düşünüyordu: "Onlar her zaman *verdammte zweideutiger Lächeln,* "o lanet olası belirsiz sırıtış" ile karşılaşmaktaydılar."

(Mücadeleci bir adamdı.) Ama temelde, "her sanatçı, filozofların, teologların, hayalcilerin, bilim insanlarının ve sosyologların kendilerine tahsis edildiğini düşündükleri En Ulvî olan hakkında, bedeninin/ruhunun şu ya da bu jestiyle [*Gebärde*] konuşan bir dansçıdır" diye ısrar ediyordu.[35]

Başkaları da onun yapmaya çalıştığı şeyi takdir ediyordu. Mary Wigman, *My Teacher, Laban* (1954) adlı kitabında onu "büyücü, bilinmeyen bir dinin rahibi ... doğuştan dansçı ama bir o kadar da gerçek bir krallığın efendisi ve ustası" olarak tanımlıyordu. Abartılı mıydı? O halde Nietzsche de öyleydi. Bu kısmen Wigman'ın da manzaraya karşı Laban kadar duyarlı olmasıyla ilgili olabilir. Laban gibi o da Ascona'ya âşık olmuş ve enerjisini toplamak adına her zaman oraya dönmüştü. Modern dansçıların "tiyatroya değil, açık havaya ait olduklarını" söylemekten hoşlanırdı.[36]

Martin Green, Laban'ın Nietzsche'nin *Die Geburt der Tragödie*'sindeki [Tragedya'nın Doğuşu] bir figür gibi "modern dansın vücut bulmuş hali" olduğunu iddia edecek kadar ileri gider: "Dionysos'un orijinal imgesi sakallı satirdir, onda varoluş kendini kültür insanından daha hakikî, daha gerçek, daha tam olarak ifade eder ve bu satir benzeri Dionizyak insanının festivallerinde Doğa, bireyler haline parçalanmasının yasını tutar."[37] Laban'ın yaşamı yeniden canlandırmaya yönelik büyük planında dans etme öncelikliydi. Bilimsel olduğu kadar sanatsal da olan çok yönlü bir zihne sahipti (yeni dans biçimi için tam bir notasyon tasarlamıştı). Dansın fiziksel ve genetik olduğu kadar yaratıcı ve organik olduğunu da doğal olarak takdir ediyordu. "En derinlerde ağırlık merkezi yaşar. Bunun etrafında, kaslar tarafından birbirine bağlanan ve yönlendirilen iskeletin kristali birikir."[38] Ascona'da dinin yerini alma ihtirası ısrarcıydı.

Ritmik Dans ve Etik: Dansçı Ruh

Laban ayrıca ritmik dans kavramını da benimsemişti. Ritmik dans, müzik ve hızı buluşturduğu için Laban, insanın sadece beyniyle değil bütün bedeniyle düşündüğüne, "irade, duygu ve zekanın bir denge" haline geldiğine, böylece bedensel bilinci *yoğunlaştırdığına* ve bu suretle de "beynin ya da ahlâkî vicdanın herhangi bir diktatörlüğünü önlediğine" inanıyordu. "Güzellik, estetik, görgü, vicdan, etik denge ve iyilik benim için eşanlamlıdır."

Laban'a göre, ritmik dansçı yeni bir toplumsal işlevi yerine getiriyordu: "etik amaçlar için sanat yöntemlerini kullanan hususî bir meslekti." Bununla birlikte, ritmik dans ne bir kilise ne de bir devlet kurmayı amaçlamaktadır: Bunun yerine, "dinî ve yasal olmayan bir vicdanı uyandırmaktadır ve *bu*, kendisi için yeni toplumsal biçimler yaratacaktır.[39] Laban

için dans etme aşkındı; düşünce, duygu ve iradenin eriyip kaynaşmasıydı. "İnsanlar soyut fikirlerin egemenliğine karşı isyan etmeli ve dünyayı beden-ruh-spirit dansıyla doldurmalıdır. Tüm çağlarda en önemli insan yaratımları *Tänzergeist*'tan, 'dansçı ruhtan' doğmuştur."[40]

Laban, 1913'te etkisinin zirvesindeyken Ascona bölgesindeki yaklaşık altmış ailenin öğrencileri arasında temsil edildiğini iddia ediyordu.[41] Mary Wigman'ın gelişi de bu döneme rastlar. 1886'da Hannover'de doğan Wigman, dansa nispeten geç yaşta başlamıştı; Laban'ın "hayalini kurduğu dünyanın kapılarını kendisine açan rehber" olduğunda ısrar ediyordu. Bize Ascona'da karşılaştığı yüksek ruhların bir kaydını bırakmıştı. Dansçılardan biri, bir armoni sandığında yaşıyordu ve bazen mağaralarda ya da tavernalarda gramofon eşliğinde bütün gece dans ediyorlardı.[42]

Yüksek ruhlar çok tutulmuştu. 1914 yılına gelindiğinde dans hareketi tüm Avrupa'ya yayılıyordu. Örneğin, en az 120 Jaques-Dalcroze okuluna kayıtlı yedi bin öğrenci vardı. Bu okullara dair ileri sürülenler iddialıydı -öğrencilere ritim duygusu edinmekten çok daha fazlası vaat ediliyordu: Orada "hem bedenin hem de ruhun uyum içinde erimesini" deneyimleyeceklerdi. Monte Verità Art of Life School ise her öğrenciye "yaşam gücünün yenilenmesini" vaat ediyordu.[43]

Green'e göre Wigman, Ascona'nın yaşam-beden-jest-hareket-*ifade* değerlerini Laban'dan bile daha fazla temsil ediyordu. Kimileri de onu "Nietzscheci otonom gerçekleşme programının kadınsı bir gerçekleşmesi olarak görüyordu." Hayvanlardaki ve doğadaki hareket üzerine çalışmış ve kendi koreografisinin anti-erotik olması için çok uğraşmıştı ve kasıtlı bir şekilde "erkekleri eğlendiren güzel kızlar" olarak görülen dansın ötesine geçmişti. Psikanalizden büyülenen ve Nietzsche'ye büyük ilgi duyan sanatçı, en tanınmışı Herbert Binswanger'in olan ilk analistlerle birden fazla ilişki yaşamıştı. *Zerdüşt*'ün bir temsilinin koreografisini de yapan Wigman, Hugo Ball-Tristan Tzara grubunun bir parçası olan Sophie Taeuber'in iyi bir arkadaşı olarak, onun Dada'nın ortaya çıkışında rol oynadığını iddia ediyordu. Yazar Margaret Lloys, Wigman ile Isadora Duncan arasında yaptığı dikkate değer bir karşılaştırmada, Wigman'ın bir dansın sonunda nasıl diz çöktüğünü, emeklediğini, çömeldiğini ve hatta yere uzandığını anlatır. "Isadora Duncan'a benziyordu, çünkü her ikisi de 'kadınsı' idi ve her ikisi de içlerindeki inançla, birey olan insanın itibarına ve değerine olan inançla dinî bir şekilde dans ediyordu." Lloys'a göre Wigman'ın dansı, yani modern dans, bir boğuşma ve mücadele meselesiydi –bir hat meselesi değil kütle meselesiydi– dinamik, Dionysosçu bir esrime mücadelesiydi.[44]

Kültür tarihçisi Karl Federn'in "Nietzsche'nin sezgilerinin vücut bulmuş hali" olarak tarif ettiği Isadora Duncan da başka bir Ascona müdavimiydi. Anılarında "Nietzsche'nin felsefesinin baştan çıkarıcılığı varlığımı esir aldı" diye itiraf ediyor ve Nietzsche'yi "dans eden ilk filozof" olarak adlandırıyordu. Nietzsche'ye ne kadar tutsak olduğu 1903'te verdiği "Geleceğin Dansı" başlıklı konferansından da anlaşılabilir: "Ah, o geliyor, geleceğin dansçısı: Şimdiye kadar gelmiş geçmiş tüm kadınlardan daha görkemli: Mısırlılardan, Yunanlılardan, ilk İtalyanlardan, geçmiş yüzyılların tüm kadınlarından daha güzel –en özgür bedende en yüksek zekâ!"[45]

Ancak bu fikirlerin en uç örneği, 1913 tarihli *Futurist Manifesto of Lust*'ın yazarı Valentine de Saint-Point (1875-1953) olmuştur. O zamanlar Paris'teki Champs-Élysées Tiyatrosu'nda ve New York'taki Metropolitan Opera Binası'nda kendi eserleri sahnelenecek kadar saygı gören Saint-Point'ın manifestosundan "yalnızca benim söylemeye cesaret ettiğim şeyleri düşünen kadınlara" hitap eder diye bahsediyordu. Manifestonun bir bölümü şöyleydi: "Şehvet, ahlâkî peşin hükümler olmadan ve yaşamın dinamizminin aslî bir parçası olarak görüldüğünde bir güçtür. Şehvet, güçlü bir ırk için kibirden daha günah değildir. Şehvet ... ruhun en büyük özgürleşmesine yolaçan duyusal ve tensel sentezdir Pagan ahlâkını takip eden Hıristiyan ahlâkı, şehveti ölümcül bir şekilde zayıflık olarak görmeye sürüklenmiştir. *Şehveti bir sanat eserine dönüştürmeliyiz.*" Ona göre Avrupa ve modern dünya kadınsı bir tarihsel dönemden geçiyordu: hem erkekler hem de kadınlar erkeklikten yoksundu. "Üstün bir insanlık çağına" ulaşılabilmesi için yeni bir Dionysosçu enerji öğretisine ihtiyaç vardı. Başka bir yerde söylemiş olduğu gibi, "model olması gereken yabanıl olandı."[46]

Laban, insanlığın yarattığı en önemli eserlerin "dansçı ruhtan doğmuş" olduğunu söylemiştir. Örneğin Platon'un *Timaeus*'unda ve Sufilerde dans öğretisine –koreosofiye–rastladığımıza işaret etmiştir. Ona göre dans içgüdüsü, değişim ihtiyacından meydana gelir –hareketin mahiyeti bu*dur*. Hiçbir din ve hiçbir sözlü kültür orijinal haliyle sürüp gidemez. "Bizler çok tanrıcıyız ve bildiğimiz tüm tanrılar, jest gücünün daimonik kendini değiştirmenin parçalarıdır. Bir oda dolusu insan dikkatlerini bir dansçıya yoğunlaştırdığında bir daimon doğar (ya da zincirlerinden boşanır)." (Green, Ascona yazarları Hesseve Bruno Goetz'in "bir dansçıyı izleyen insanlar arasında bir yasasızlık ruhunun doğduğu" sahneler içeren romanlarına atıfta bulunur). Laban, bireyciliği –hem zihinsel hem de davranışsal– modern kültür için bir tehdit olarak görüyordu: *Birlikte* dans etmenin bu kadar önemli olmasının nedeni budur. Laban'ın altmışıncı doğum gününde Alman koreograf Kurt

Jooss, onun "salt estetiğin ötesine geçerek etik ve metafizik olana ulaşan ve bize sürekli değişen etkileşimleri içinde yaşamın çeşitli biçimlerine dair imgeler sunan" dans kavrayışını öven bir yazı kaleme aldı.[47]

Dans, sanat biçimleri arasında en uçucu olanlardan biridir (özellikle de dans ustasının niyeti uçucu bir biçim yaratmaksa). Kendimizi filmin başlangıcına geri döndürmek zor. Ancak tiyatro gösterileri, dans toplulukları, dans festivalleri ve kongreleri, Laban'ın *Tänzerbund*'u ve Deutsche Tanz-bühne'si bir araya geldiğinde, ortaya 1910'lar, 1920'ler ve 30'lar boyunca ve Nazi Almanya'sına dek, "yaşam felsefesini" yaşama geçirmek için yaygın ve tutarlı bir çaba olan müthiş bir faaliyet dizisi ve toplumsal gösteriler çıkıyor. Üstelik, Ascona'nın idealleri ve fikirleri, 1960'lar ve sonrasında Kuzey Amerika'daki karşı kültür deneyleri ve Nazizm gibifenomenlerin unsurlarını oluşturmaya devam etmiştir. Laban bizzat, örneğin çağdaş beden kültümüz olan Hareket Neşe'sinde aramızda yaşamaya devam etmektedir.[48] Ascona, adını hiç duymamış pek çok insanı etkilemiştir.

Sürünün Asla Bilemeyeceği Şeyler

Ascona'nın haricinde, Nietzsche'nin görüşlerinin Birinci Dünya Savaşı'na dek Dışavurumculuk ile açıkça bağlantılı olduğunu da unutmamamız gerekir. Steven Aschheim şöyle der: "Dışavurumculuk ve Nietzsche resim, heykel, mimari, edebiyat, tiyatro ve politika gibi çok çeşitli görünümlerinin neredeyse her birinde birbiriyle bağlantılıydı." Sorunlu olsa da tartışmasız en yetenekli Alman Dışavurumcu yazar olan Gottfried Benn de bunu şöyle ifade etmiştir: "Doğrusu benim kuşağımın tartıştığı, dikkatle incelediği mustarip olduğu söylenebilecek ... her şey, Nietzsche'de nihaî formülasyonunu bulmuştu; ondan sonraki her şey, şerh düşmekti onun bir diyalektik olarak içgüdüsel davranış psikolojisi varsayımı –"etkilenim olarak bilgi", bütün psikanaliz ve Varoluşçuluk. Bunların hepsi onun başarısıydı." Benn'e göre Nietzsche'nin temel meselesi, içeriğin ifade ile yer değiştirmesiydi;görüşlerin savunuluşunun kuvveti ve canlılığı da özleri kadar önemliydi.[49] Yaşam, olgu olduğu kadar hissetmek de demekti.

Her şeyden önce, Birinci Dünya Savaşı öncesi Alman Dışavurumculuğu, Nietzsche'nin elitist, yalıtılmış ve "yaratırken sürünün asla bilemeyeceği şeyleri deneyimleyen" sanatçı-üstinsanın "acı verici olsa da yüce" rolünün vizyonunu yansıtıyordu. Özellikle de Dışavurumcu sanatçı tipik olarak elitist, Nietzscheci bir ahlâk karşıtlığını benimsemiştir. Yine Aschheim'ın belirttiği gibi: "Issız Zerdüştî zirvenin metaforik manzarasında, Tanrı'nın

ölümünün gölgesinde sanatçı, geleneksel iyi ve kötü nosyonlarının ötesinde duruyordu: kendi kendisine koyduğu bir Nietzsche yasası. Dışavurumcu yazar Georg Kaiser, aldığı borçlar nedeniyle dava edildiğinde, 'Yasalar karşısında herkes eşittir' varsayımının saçma olduğunu iddia etmişti." Buanlayışa göre, bir dehanın yaratıcılık eylemi, başlı başına yeni bir anlam üreten bir şeydi, "karısı ve çocukları bu yüzden yok olsa bile" her şeyden önemliydi.[50] Alman Dışavurumculuğunun belirleyici görünümlerinden biri de Dionysosçu anti-serebralizmin kontrolsüz bir şekilde ilerlemesi demekti. *Ithaka* adlı dramasında Gottfried Benn'in sözcüsü Roenne, bilimsel bilginin eşsiz değeri konusunda ısrar eden bir profesörü öldürür. Roenne'nin öğrenci arkadaşlarını bu eylemi gerçekleştirmeye teşvik eden serzenişleri, inkâr edilemez bir şekilde Nietzscheci terimlerle ortaya konur. "Biz gençliğiz. Kanımız cennet ve yeryüzü için haykırıyor, hücreler ve solucanlar için değil. Hayal kurmak istiyoruz. Esrime istiyoruz. Dionysos ve Ithaca'yı çağırıyoruz!"[51]

"Gottfried Benn, Tanrı'nın ölümünün sonuçlarıyla diğer Dışavurumculardan daha fazla uğraşmıştı. Steven Aschheim'a göre, Nazizme olan kısa ama tutkulu bağlılığı da dahil olmak üzere, tüm kariyeri Nietzscheci çıkmazla başa çıkma çabasıydı.[52] Michael Hamburger, bu durumu şöyle yorumluyordu: "Nietzsche'nin nihilizmini kabullenmişti" tıpkı "bir insanın hava durumunu kabullendiği gibi." Benn, 1933'e kadar "teorik nihilizm" olarak adlandırılabilecek bir pozisyonda bulunmuş, herhangi bir metafizik hakikat imkânını reddetmişti. "Bilinç öncesi, mantık öncesi, ilksel ve dingin duruma" dönüş olarak adlandırdığı şeyi tercih etmişti. Bu, insan ile doğa arasındaki "yarılmayı" üretmiş olan dil ve öz-bilinçten önce yaşamın neye benzediğini keşfetme girişimiydi (Paul Cézanne gibi başka kişiler de benzer hedefler peşindeydi). Nietzscheci kültler olarak serseriliği ve Dışavurumculuğu birbirine bağlayan şey buydu.

Dışavurumcular, başka Nietzscheciler gibi, politik olmayan bireysel bir duruş ile komüniteleri birleştirmeye yönelik bir kurtarıcı özlemi arasında bocaladılar. Bu konuda öne çıkan örneklerden biri, yazar ve erken dönem insan hakları aktivisti Kurt Hiller (kendisi eşcinseldi) ve 1909 yılının mart ayında kurduğu Nietzsche'den ilham alan "yeni kulüp" idi. Kulübün amacı "arttırılmış psişik hararet ve evrensel neşe [*Heiterkeit*]", Dionysosçu taşkınlık akşamlarıydı. Hiller'in belirttiğine göre artık ihtiyaç duyulan şey, Nietzsche'nin ilan ettiği gibi "yeni bir post-teist ve neohellenik kahramanlık [*Heldentum*]" idi. Kendini bu kadar ciddiye alan başka bir kulüp var mıdır?

Bu gelişmelerin birçoğunda ve genel olarak Dışavurumculukta devam eden çizgi, Nietzscheci kendisinin yasa-koyucusu olan, yaratıcı, kitlelerden

(ve dolaylı olarak onlardan üstün) muhteşem bir izolasyon içinde çalışan *Übermensch* sanatçı vizyonudur. Bu yine, ihtiraslı bir şeydi, soylu unsurlara sahipti ama modern duyarlılığımız açısından aynı zamanda çekicilikten uzaktı.

Übermensch Etiği

Şiir, oyun yazarlığı ve felsefeden hem daha az hem de daha fazla ihtiraslı olan Alman Dışavurumculuğunun etrafında ve temelinde, Birinci Dünya Savaşı öncesi imparatorluk Almanya'sında mantar gibi çoğalan ve Nietzsche'nin görüşlerini az çok paylaşan sayısız *Lebensreform* (yaşam reformu) hareketi vardı. Şüphesiz bu gruplar aynı zamanda o dönemde özellikle Almanya'da yaşanan hızlı endüstrileşmenin neden olduğu gerilimleri de yansıtıyordu. "Doğalcı" konular her zaman mevcuttu: vejetaryenlik, nüdizm ve "beden kültürü"; alkol ve sigaradan uzak durma. Aynı zamanda güçlü bir yeniden oluşturmacı, hatta öjenik itkiler tarafından canlandırıldılar ve yenilenmenin çeşitli anarşist, sosyalist, *völkisch* ve ırkçı vizyonlarını yansıttılar.[53] Nietzscheci anahtar buydu: yenilenme.

Hem o dönemde hem de daha sonra bu hareketlerin en önemlisi Alman Gençlik Hareketi'ydi. Önderlerinden biri olan, öğretmen ve öğrenci arasındaki çekim kavramıyla ünlü filozof ve eğitim reformcusu Gustav Wyneken'in sloganında da yansıtıldığı gibi, "yalnızca kendisi için gençlik" onların düsturuydu. Hareket sadece erkek ya da kız izci gruplarının bir varyantı değildi: çok daha kuvvetliydi –örneğin ebeveynleri, okulu ve burjuva âdetlerini reddederek "gençlik ruhunun özgür gelişimini" amaçlıyordu. Eugen Diederichs, Gençlik Hareketi'nin "ve onun kendini kurtarıcı itkilerinin" Nietzsche'nin *Übermensch* kişilik kehanetinden doğduğunu iddia edenlerden sadece biriydi; ancak "gelecek ırkın" "yalıtılmış bir kendi içine kapanma halinde" var olamayacağını, bir komünite içinde eritilmesi gerektiğini de eklemişti. Bu, Nietzscheci kişisel gerçekleştirmeyi bir millete (*Volkstum*) entegre etmenin ilk adımıydı. Bunun vahim bir gelişme olduğu ortaya çıkıyordu –zira daha sonra Nietzsche iki dünya savaşının sorumlusu olarak suçlanacaktı.

Fanatik bir Nietzscheci ve sosyal Darwinci olarak nitelendirilen Alexander Tille (1866-1912) ile de benzer bir süreç yaşanmıştır. Tille, 1898'den itibaren *Alldeutsche Verband'ın** önde gelen isimlerinden biri ve Nietzsche'nin kararlı bir tanıtıcısı oldu. (Bu arada Nietzsche'nin Britanya'ya getirilmesine yardımcı olmuş, Glasgow Üniversitesi'nde on yıl boyunca Almanca dersleri vermiş

* Pan-Germen Birliği (ç.n.)

ve 1895'te Nietzsche'nin eserlerinin İngilizce baskılarının editörlüğüne atanmıştı).[54] Berlin'deki Alman Endüstricileri Örgütü'nün müdür yardımcısı ve daha sonra Saarbrücken'deki bir işverenler birliğinin temsilcisi olarak etkisiz sayılmazdı ve kendi Nietzschecilik yorumunda, filozofun Hıristiyan ahlâkını, sosyalizmi, demokrasiyi ve eşitliği reddetmesi vurgulanıyordu. Ayrıca tüm bunlar Tille'nin durumunda özellikle kaba bir sosyal Darwincilik biçimiyle birleşmişti. Tille, toplumun "verimsiz unsurlarını" (sakatlar, deliler, eğitim bakımından normalin altında olanlar) yok ederek ve bunun yerine o zamanki adıyla "verimli ve istidatlı" üyelerini kayırarak doğaya "yardım etmeyi" açıkça savunuyordu. Hatta kenar mahallelerin, milleti "kullanışsız vatandaşlarından" "arındırdığı" ölçüde faydalı olduğuna inanıyordu.

Tille'nin *From Darwin to Nietzsche* (1895) adlı kitabı tüm bunları çok açık bir şekilde ortaya koyuyordu. Ona göre can alıcı gerçek şuydu: Darwin'den farklı olarak Nietzsche, yeni düzenin, toplumu "Hıristiyan-insanî-demokratik etiğin" dışına ve ötesine taşıdığına inanmıştı. Tille için Nietzsche'nin temel kavrayışı, insanların "eşit değere sahip olmadığı" idi. Zayıf olan çürüme tehdidi altındayken güçlü olan "yukarı doğru gelişimi" oluşturuyordu. "Fizyolojik olarak yüksek bir insan formu insanlığın ahlâkî hedefiydi.[55]

Nietzsche kuşaklarının karşılık verdiği Nietzsche'nin temel çağrısı, belki de en açık şekilde, biraz mistik eğilimli bir filozof olan Karl Joel tarafından *Nietzsche and Romanticism* (1905) adlı eserinde ifade edilmiştir: Nietzsche'yi sosyalizmin, Darwinciliğin ve kendisini kurtardığı kötümserliğin kasvetli arka planının aleyhinde görmek mümkündür. Bu bakış olmadan Nietzsche bir aptal ve bir suçlu olarak görünür. Bu bakışla ise bir kahraman olarak görünür. Zira yalnızca *Übermenschen*, geleceği geçmişten daha büyüleyici ve anlamlı kılabilirdi.[56]

2

Yaşamın Zorunlu Tek Bir Yolu Yok

İç Savaş, Amerika için her bakımdan dönüm noktası olmuştu. O zamanlar pek çok kişi bunun farkında olmamış olsa da kölelik konusundaki ikilem ülkeyi geri bırakmıştı ve savaş en sonunda kapitalizm ve endüstrileşmenin tüm güçlerini sergilemesine mahal vermişti. Ülke ancak savaş bittikten sonra eski vaatlerini yerine getirme özgürlüğüne kavuşmuştu.

Nüfusu Avrupa standartlarına göre hâlâ azdı, fakat sınırlar açılıyordu ve çok fazla belirsizlik vardı. Göçün şekli değişiyordu ve ırk, kabile, uyruk, etnik aidiyet ve –kısmen de– dinî kimlik sorunları her zaman mevcuttu. Entelektüel yaşam da başka her şey gibi, hâlâ oluşum sürecindeydi ve bu bağlamda Amerika, ihtiyaç duyulan yerlerde yeni fikirler geliştirerek ve kendini Eski Dünya'dan gelen fikirleri uygun ve ilgili oldukları yerlerde kullanarak şekillendirmek zorundaydı. Ne var ki, Amerika'nın kendine güveni de tamdı.

Avrupalı fikirlerin Amerikan bağlamına asimilasyonu, birbirlerini şahsen tanıyan, karakteristik olarak Amerikan modern düşünce geleneği diyebileceğimiz şeyi birlikte yaratmış ve hepsi New England'lı olan az sayıda on dokuzuncu yüzyıl şahsiyeti aracılığıyla gerçekleştiriliyordu: Ralph Waldo Emerson, Oliver Wendell Holmes, William James, Benjamin ve Charles Peirce ve John Dewey. Onların fikirleri Amerikalıların (ve bizlerin) eğitim, demokrasi, özgürlük, adalet, hoşgörü ve elbette Tanrı hakkındaki düşüncelerini değiştirmişti ve değiştirmeye de devam ediyor.

Mutluluğun Sınırları

Bu düşünürlerin ortak noktasının bir fikirler kümesi değil, bir anlamda tek bir fikir, fikirler *hakkında* bir fikir olduğunu söyleyebiliriz. "Hepsi de fikirlerin 'orada bir yerde' keşfedilmeyi bekleyen şeyler değil, insanların kendilerini içinde buldukları dünya ile başa çıkmak için geliştirdikleri –bıçaklar, çatallar ve mikroçipler gibi– araçlar olduğuna inanıyordu. Bunun yanı sıra fikirlerin belirli ve tekrarlanamaz koşullara verilen *geçici* karşılıklar

olduklarına ve bundan dolayı varlıklarını sürdürmelerinin değişmezliklerine değil, uyarlanabilirliklerine bağlı olduğuna da inanıyorlardı ... Ayrıca yazdıklarında, insanın mutluluğunu arttırma mücadelesinde düşüncenin yapabileceği şeylerin *sınırlarına* ilişkin bir kabul de örtük olarak yer almaktaydı [italikler eklenmiştir]."[1]

"Pragmatist" felsefe olarak adlandırılan ve onu Amerikan İç Savaşı ile ilişkilendiren ilk görüş Oliver Wendell Holmes sayesinde ortaya çıkmıştır. Holmes, babasının tanıdığı ve arkadaşlık ettiği Emerson'ın büyük bir hayranıydı. 1858'de Harvard'da birinci sınıf öğrencisiyken Emerson'ın kendisini heyecanlandırdığını fark etmiş ve daha sonra bunu "bende bir şeyleri tutuşturdu" diyerek ifade etmişti. Burada Emerson'ın 1838'de Harvard İlahiyat Fakültesi'nde yaptığı konuşmayı kastediyordu. Bu konuşmada Emerson, yakın zamanda bir vaazdan nasıl "sıkıntıdan patladığını" ve vaazın yapaylığı ile o sırada kilisenin dışında devam eden şiddetli kar fırtınasının nasıl tezat oluşturduğunu anlatmıştı. Bu ve diğer birçok düşüncenin, doğaüstü bir İsa'ya ve örgütlü Hıristiyanlığa olan inancını daha kişisel bir ilham lehine terk etmesine neden olduğunu söylüyordu. Uzun yüzlü ve kendine özgü pala bıyıklı genç Holmes, Emerson ile aynı fikirdeydi: İnsanın dostları ile örgütlü dinin dışında, içinde olduğundan daha iyi bir ilişki içinde yaşaması mümkündü.

Holmes, bu görüşleri savunurken 1861'de Amerikan İç Savaşı patlak verdi ve ona pratik bir şeyler yapma fırsatı sunuldu, o da "ahlâkî bir yükümlülük ruhuyla" görevi kabul etti –kölelikten nefret ediyordu ve *The Pickwick Papers*'ı [Mister Pickwick'in Serüvenleri] bile Batı Hint Adalılarına yönelik muamelesi nedeniyle tatsız buluyordu. Holmes, bugüne dek en çok Amerikalı'nın yaşamını kaybetmiş olduğu bu kanlı savaş sırasında en az üç kez yaralanmış ve bu katliam sırasında yaşamı boyunca unutamayacağı bir şey öğrendiğini söylemişti. Etraflıca baktığında şunu gözlemlemişti: 1850 yılında kölelik karşıtları pek çok Kuzeyliye bozguncu olarak görünürken, savaşın sonunda "vatansever" olmuşlardı. Böylece şu ünlü sonuca vardı: "Yaşamda olması gereken tek bir yol yoktur." Bu ona rehberlik etmiş ve onu bilge bir yargıç haline getirmişti; bilgeliği, Harvard'da Lowell Konferansları olarak başlayan ve on ikisini de dolu bir salon önünde verdiği, baştan sona notlar olmadan konuştuğu büyük eseri *The Common Law*'da ortaya çıkmıştı.[2]

Holmes'un felsefî dehası, hukukun tek bir ağır basan amacı ya da fikri olmadığını görmesiydi. (Bu İç Savaş felaketinden edindiği izlenimdi.) Hukukun pragmatik olarak evrilmiş olduğunu ve herhangi bir durumda içinde kesin ve katı ayrımlar olmayan, bileşenlerinin tek tek durumlarda hüküm vermek için bir araya getirildiği, öncelik, caydırıcılık ve toplumsal fayda gibi

"bir bütün olarak hava şartlarının" işlemekte olduğunu söylüyordu. İnsanlar, deneyimi genel soyutlamalara indirgemek için çok fazla zaman harcasa da o bundan emin değildi. "Yaşamdaki tüm haz genel fikirlerdedir", diye yazıyordu 1899'da "ama yaşamdaki tüm fayda spesifik çözümlerde yatar –tıpkı bir resmin bazı yöntem kurallarını bilerek çizilemeyeceği gibi bu çözümlere de genellemeler yoluyla ulaşılamaz. Bunlara içgörü, ince düşünce ve spesifik bilgi ile ulaşılır." (Ludwig Wittgenstein tarafından yapılan benzer bir argüman için bkz. s. 279-82).

İçgörü, ince düşünce ve spesifik bilgi. Anlatacağımız hikâyede bu kelimelerin ne kadar önemli olduğunu göreceğiz. Dahası, bu kelimelerin Amerika ve Avrupa düşüncesini nasıl birbirine bağladığını, Tanrısız yaşamaya çalışan insanlar için nasıl öncü fikirler haline geldiğini ve insanları bilimsel dünya görüşüne karşı muhalefette ve onun eleştirisinde nasıl birleştirdiklerini göreceğiz –ki bu genellikle göz ardı edilmiştir. Doğaüstü ya da aşkın boyutlar olmaksızın yaşanabilir bir yaşam tarzı inşa etmeye girişen insanların, bilimsel yaklaşımı da bu görev için uygun bulmamaları çok az değerlendirilmiş bir olgudur.

Holmes'un babası lohusa hummasının nedenlerini keşfeden ve hastalığın doğumdan doğuma bizzat doktorlar tarafından bulaştırıldığını kesin olarak ortaya koyan bir doktordu. Kariyeri Harvard Tıp Fakültesi'nin dekanı olarak doruğa ulaşmış olsa da pek çok insanın o güne kadar dinlemiş olduğu en iyi konuşmacı olarak tanındı. Kısmen bundan dolayı, Cumartesi Kulübü olarak da bilinen, akşam yemeğinde edebî konuların tartışıldığı ve diğer üyeleri arasında Emerson, Hawthorne, Longfellow, James Russell Lowell, Charles Eliot Norton, daha sonra genç Holmes, filozof ve psikolog William James, Benjamin ve Charles Peirce'ın da bulunduğu Metafizik Kulübü'nde kurucu bir rol üstlendi.[3]

"Kahrolası Mutlak!"

Bu son isimlerin her birinin etkileyici referansları vardı. John Jacob Astor'u saymazsak, William James'in manifatura milyoneri olan büyükbabası, New York Eyaleti'nin o dönemdeki en zengin adamıydı. William James, resmî bir eğitim yerine, kardeşi yazar Henry de dahil olmak üzere ailesiyle birlikte Avrupa'yı dolaşmıştı ve hiçbir okulda uzun süre kalmamış olsa da bu seyahatler ona *deneyim* kazandırmıştı. Sonunda 1861'de Harvard'da bilim alanında bir kariyer yapmaya karar vermiş ve burada deist, Buzul Çağı'nın kâşifi ve o dönemde Charles Darwin'in en sert eleştirmenlerinden biri olan Louis

Agassiz'in çevresine girmişti. Agassiz, Cumartesi Kulübü'nün (çoğunlukla Agassiz'in Kulübü olarak da anılırdı) bir üyesi olmasına rağmen, James, akıl hocasının Darwin'e olan muhalefeti konusunda o kadar emin değildi. Agassiz'in dogmatizmine özellikle şüpheyle yaklaşıyordu, oysa evrim teorisinin her türden yeni fikri alevlendirdiğini ve –en çok hoşuna giden– biyolojinin çok *pratik,* hatta pragmatik ilkelere göre hareket ettiğini ortaya koyduğunu düşünüyordu. James de Holmes gibi kesinliğe şüpheyle yaklaşıyordu ve en sevdiği ifadelerden biri şuydu: "Kahrolası Mutlak!"[4]

Bu sıralarda, yeni ya da deneysel psikoloji olarak adlandırılan alanda dikkate değer bir gelişme yaşandı. Edward Thorndike, Berkeley'de tavukları, kolu gagalandığında açılabilen kapısı olan bir kutuya yerleştirmişti. Bu şekilde yem tanelerine erişimleri sağlanıyordu. Thorndike, "ilk başta görünüşe göre sistematik olmayan [yani rastgele] birçok hareket denenmesine rağmen, yalnızca aç olan tavuklar tarafından gerçekleştirilen başarılı hareketlerin öğrenildiğini" gözlemledi. James buna şaşırmamıştı, her ne kadar sıradan bir şekilde de olsa görüşünü doğrulamıştı: Tavuklar, kolu gagaladıklarında kapının açılacağını, bunun da yemeğe, yani bir ödüle yol açacağını öğrenmişlerdi. James, bir adım daha ileri gitti. Ona göre tavuklar, kolu gagaladıkları takdirde kapının açılacağına *inanıyorlardı.* Kendi deyimiyle, "inançları eylem kurallarıydı." Bu tür kuralların daha genel olarak geçerli olduğunu düşünüyordu. "Özgür iradeye sahipmişiz gibi ya da Tanrı varmış gibi davranmak bize istediğimiz sonuçları veriyorsa, bunlara sadece inanmakla kalmayız, aynı zamanda bunlar pragmatik olarak da doğru olurlar. 'Hakikat', inanç açısından iyi olduğunu kanıtlayan her neyse onun adıdır." Başka bir deyişle, hakikat "dışarıda" değildir; "şeylerin gerçekte nasıl olduğu" ile hiçbir ilgisi yoktur.

En tartışmalı olanı ise James'in bu akıl yürütmeyi sezgiye, doğuştan gelen fikirlere uygulamış olmasıdır. Genellikle Kant'ın birçok fikrin doğuştan geldiği görüşünü kabul etmiş, fakat bunda mistik ya da ilahi bir şey olduğunu düşünmemiştir. Darwinci terimlerle ifade edecek olursak, "doğuştan gelen" fikirlerin sadece ortaya çıkan ve doğal olarak seçilen varyasyonlar olduğu açıktı. "Bunlara sahip olan zihinler [doğal seçilim tarafından] sahip olmayan zihinlere tercih ediliyordu". Ancak bunun nedeni bu fikirlerin soyut, metafizik veya teolojik anlamda daha "doğru" olması değildi; organizmaların uyum sağlamasına yardımcı olmasıydı. Tanrı'ya inanmamızın nedeni (Tanrı'ya inandığımız zaman), deneyimlerin Tanrı'ya inanmanın bir bedeli olduğunu göstermesiydi. İnsanlar Tanrı'ya inanmayı bıraktıklarında (ki James hayattayken bunu oldukça fazla sayıda kişi yapıyordu), bunun nedeni artık böyle bir inancın bu bedeli karşılamamasıydı.[5]

İçimizdeki Temel Huzursuzluk

James'in bu konudaki en önemli, en iyi bilinen ve muhtemelen en sevilen kitabı *The Varieties of Religious Experiences*'dir [Dinsel Deneyimin Çeşitleri: İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme]. Bu kitap pek çok açıdan kendinde özgüdür ve ilk önce bir dizi Gifford Konferansı olarak yaşama geçmiştir.*[6]

Dinsel Deneyimin Çeşitleri (derslerin verildiği dinleyici kitlesi göz önünde tutulduğunda) ince bir çizgide ilerleyerek, James'in gördüğü haliyle yalın gerçeği anlatırken aynı zamanda dine saygılı olmayı başarmasıyla da ayırt edicidir. Kitap, James'in dinî deneyimin merkezinde yer aldığını düşündüğü çeşitli psiko-mantıksal durumları ve duyguları ana tema olarak ele alır. Geçmişteki dinî liderlerin dinî ilgilerinde ve fikirlerinde açıkça patolojik olup olmadıklarını değerlendirmiş; "kaçıkların" genellikle sabit fikirlere sahip olduğunu belirtmiş; dinî inançta korkunun rolünü, teslimiyet ve pasifliği, yaşamdaki başarısızlığı (kendi deyimiyle "çok önemli bir insanî deneyimi") göz önüne almıştır. Doğu dinleri hakkında fazla bir şey bilmediğini itiraf etmesine rağmen yoga, Budizm, Lao-tzu ve Vedanta'ya da değinmiş; ayrıca din değiştirmeyi, azizliği, mistisizmi ve şehitliği, kozmik bilinç fenomenini de incelemiştir. Dinin temelde "duygusallık" ile ilgili, insan egoizminde "büyük bir kısım" olduğunu, içimizdeki temel bir huzursuzluktan, kendimizde yanlış bir şeyler olduğu hissinden doğduğunu ve din ile bu huzursuzluğa çözüm sağlandığını söylüyordu. Dinde her zaman

* Gifford Konferansları dünyanın en seçkin konferans serilerinden biridir. Bu konferanslar 1887'de ölen İskoç yargıç Adam Gifford'un mirasıdır, bilim ve "insanın Tanrı ya da Sonsuz kavrayışıyla ilgili tüm sorular" üzerine canlı kalan bir tartışmayı teşvik etmeyi amaçlamaktadır. Miras, İskoçya'nın dört tarihi üniversitesinden (Aberdeen, Edinburgh, Glasgow ve St Andrews) her yıl birinde konferanslar düzenlenmesini öngörür ve 1888'de başlamasından bu yana teoloji, felsefe ve bilimlerdeki en seçkin isimler tarafından iki yüzden fazla kitap ortaya çıkmıştır. Sekiz Nobel ödüllü isim arasında William James, J.G. Frazer, Dean Inge, Arthur Eddington, Alfred North Whitehead, John Dewey, Albert Schweitzer, Karl Barth, Reinhold Niebuhr, Niels Bohr, Arnold Toynbee, Paul Tillich, Rudolf Bultmann, Werner Heisenberg, Raymond Aron, Hannah Arendt, Alfred Ayer, Iris Murdoch, Freeman Dyson, Charles Taylor, Alasdair MacIntyre, Mary Midgley, George Steiner, Hilary Putnam, Martha Nussbaum ve Roger Scruton. Larry Witham, Gifford Konferansları üzerine yazdığı kitapta, onları "doğa bilimlerinin kitaplı dinler ile tüm gücüyle karşı karşıya geldiği bir yüzyıla açılan pencere" olarak tanımlamaktadır (bkz. 6. dipnot) Witham'a göre bu yüzyıl boyunca Gifford Konferansları dört aşamaya tanıklık etmiştir: büyük felsefî sistemlerin bilimsel materyalizmle çatışması; materyalist bilimlerin –antropoloji, psikoloji, fizik, sosyoloji ve tarihsel eleştiri- ortaya çıkışı ve bunların din üzerindeki etkisi; Batı'da bilime ve akla karşı büyük isyan– Tanrı'nın "bütünüyle başka" olduğu fikri; ve (en azından Batı'da) tek bir hakim inanç sisteminin devrinin sona erip Tanrı'ya yönelik rasyonel arayışın yeniden dirilmesi. Yukarıdaki isim ve temaların birçoğu bu sayfalarda tekrarlanacaktır.

vakur, ciddi ve müşfik bir şey olduğuna inanıyordu, sahip olduğumuz bir ihtiyacı karşılayan, bizi büyüttüğünü hissettiğimiz bir "memnuniyet" ve iç bütünlük üreten bir vakar.

James aynı zamanda pek çok insanın dine yönelmeden de aynı duygusal yolculuktan geçtiğini, dolayısıyla dinin, dinî inanca sahip insanlar için "işe yaradığını", ancak bunun herhangi bir dinî inancın "doğru" olup olmadığı hakkında hiçbir şey söylemediğini belirtmiş ve mistiklerin kendi görüşlerini geri kalanımıza dayatmaya hakları olmadığını düşünmüştür. Aslında, "dogmatik teolojiye veda etmemiz gerektiğini" savunacak kadar da ileri gitmiştir.[7] Josef Breuer, Pierre Janet ve Freud'a (*The Interpretation of Dreams* [Rüyaların Yorumu] (bkz. s. 89 vd.) Almancası ancak 1900 yılında yayımlanmıştı) sadece kısa atıflarda bulunmuş, fakat "bilinçaltı" olarak adlandırdığı şey üzerinde ayrıntılı olarak durmuştu. İnsanların kendi yaşamları üzerinde bilinçaltının etkilerinin belli belirsiz farkında olduklarını, benliğin her zaman, kendi deyimiyle, "tezahür etmemiş" bir parçası olduğunu düşünüyordu. "Daha büyük", daha eksiksiz, daha bütünleşmiş olma güdüsünü üreten şeyin bu olduğunu öne sürmekteydi.

O halde James'in savunduğu şey, öncelikle Tanrı'ya inananlar için Tanrı'nın gerçek olduğu, çünkü gerçek etkiler yarattığı; insanların din sayesinde daha tatmin edici bir yaşama eriştiğine inandığı yönünde pragmatik bir argümandı (ayrıca dinî deneyimlere ilişkin pek çok ayrıntılı birinci şahıs açıklamalarını incelediğini ve bunların çoğunun güvenilir olduğunu söylüyordu). Aynı zamanda, bir "dinler bilimi" yaratma hedefiyle, dinleri öncelikle psikolojik bir fenomen, yaşamın "puslu" müphemliğine, korkuya ve yaşamla yüzleşmenin yolları olarak içimizdeki tasdikleme ve pasif teslimiyet arasındaki çatışmaya, "evet- işlevi" ile "hayır-işlevi" arasındaki her zaman mevcut olan çatışmaya tamamen doğal bir duygusal tepki olarak görmüştü; yaşamda pek çok fikrin diğer fikirleri olumsuzladığı, tam da gerçek pragmatik çıkmaza bir tepki olarak. Birçok insanın "aşırı inanç" dediği fazlasıyla güçlü bir iman durumundan mustarip olduğunu; dinî yaşamın daima vurdumduymazlık riski taşıdığını ve herhangi bir dinî inanç kümesinin doğruluğunu göstermeye yönelik herhangi bir girişimin "umutsuz" olduğunu iddia etmiştir.

Gifford Konferansları'nda James, dinin bölünmüş benliğimizden kaynaklanan doğal bir fenomen olduğuna işaret etmekteydi; ama aynı zamanda dolaylı olarak bilinçaltının anlaşılmasındaki ilerlemelerin, içimizdeki merkezî huzursuzluğun daha iyi anlaşılmasına yol açabileceğini de söylüyordu.

Gelişme Tek Ahlâkî Amaçtır

Daha genel olarak, Amerikalı filozof Richard Rorty'nin işaret ettiği gibi, James'in ana başarısı John Dewey'in başarısı ile aynıydı. Dewey, "Vermont'un çekiciliği" ile övünse de Profesör olduğu Chicago'da, en az yedi yüz mil uzakta olduğundan, Metafizik/Cumartesi/Agassiz Kulübü'nün bir üyesi değildi. Çerçevesiz gözlükleri ve moda anlayışından tamamen yoksun olması nedeniyle, diğer pragmatistler kadar heybetli bir görünüşü yoktu, ancak bazı açılardan en başarılısı ya da en azından en üretken olanıydı. Gazete makaleleri, popüler kitaplar ve Bertrand Russell gibi diğer filozoflarla yapılan bir dizi tartışma sayesinde Dewey'in kamuoyu tarafından pek az filozofun sahip olabileceği bir tanınırlığı olmuştu. James gibi Dewey de ikna olmuş bir Darwinci idi. Onun için yirminci yüzyılın başlangıcı bir "demokrasi, bilim ve endüstrileşme" çağıydı ve bunun derin sonuçları olduğunu ileri sürüyordu.

James gibi Dewey de Platoncu gelenekten miras aldığımız pek çok yanıltıcı entelektüel yükü, özellikle de insanın en "ayırt edici ve övgüye değer" kapasitesinin "şeyleri gerçekten oldukları gibi bilmek –görünüşün ardındaki gerçekliğe nüfuz etmek" olduğu yönündeki Aristotelesçi ve Platoncu eğilimi üstümüzden atmamıza yardımcı oldu. Son iki bin yılın büyük bir bölümünde, "geçici ihtiyaçlarımızın ve çıkarlarımızın geçici ürünlerini yargılamak için" ölçüt olarak kullanılacak sabit bir şey bulmaya çalışmayı içeren geleneksel felsefî projeye yol açan, bu nosyondu. James, Dewey ve diğerlerinin gözlemledikleri ve gözlemlerinden çıkardıkları sonuçlar neticesinde Rorty, değişmeyen tarih dışı bir insan doğasına dayandığı için her yerde ve her zaman geçerli kabul edilen koşulsuz ahlâkî yükümlülükler olduğu fikrinden artık "vazgeçmemiz" gerektiğini etkileyici bir şekilde özetlemektedir. Bunun yerine pragmatizm, gerçeklik-görünüş ikiliğini çok dramatik olmayan bir ayrımla değiştirir: daha yararlı olan ile daha az yararlı olan arasındaki ayrım. Bu durum, Yunan metafiziği ve Hıristiyan teolojisinin kelime dağarcığının atalarımızın amaçları için kullanışlı olduğunu ancak *bizim* farklı amaçlarımızdan ötürü farklı bir kelime dağarcığına ihtiyacımız olduğu gerçeğini yansıtmaktadır.[8]

Aynı şey akıl için de geçerlidir. Aydınlanma, doğaüstü rehberlik fikrinin yerine Rorty'nin "akıl" denen "yarı ilahi bir yeti" olarak niteliği fikri getirmiştir. Fakat Dewey ve James bunun, seküler kültürün ortasında "akıl" denilen hususî bir yetiyi –Tanrı gibi bir şeyi– canlı tutma girişimi olduğunu düşünmüştür. Bu, içten içe herkesin bağlayıcı olduğunu kabul ettiği yasaları gözeten aklın bir tür "görünmez mahkemesinin" olması gerektiğini

söylemekle eşdeğerdir. Oysa pragmatistler böyle bir mahkemenin var olmadığını, olamayacağını savunur.

James ve Dewey, Emerson'ın evrimsel tarih anlayışından, "demokrasinin ne bir yönetim biçimi ne de toplumsal bir menfaat" olduğu bilincinden, insanın doğa ile ilişkisinin ve *doğadaki deneyiminin* metafiziğinden, yani "özel insanın sonsuzluğu" dediği şeyden etkilenmişlerdir. Kendi çevresine ve tarihe baktığında Emerson, Doğa'dan çıkarılacak en büyük derslerin çeşitlilik ve özgürlük olduğunu düşünmüştü. Bu nedenle, nihaî haklı çıkarımın tüm sorularına gelecek tarafından karar verildiğini, geleceğin kesin olarak tahmin edilemeyeceğini, ancak *umut* edilebileceğini söylemişti. Nihayetinde pragmatizm, "gerçeklik", "akıl" ve "doğa" kavramlarının yerine "insan için daha iyi gelecek" kavramını koymuştur. "Pragmatistlere 'Hangi kritere göre daha iyi?' diye sorulduğunda ise, tıpkı ilk memelilerin nesli tükenen dinozorlardan ne açıdan daha iyi olduğu sorusuna bir cevaplarının olmaması gibi bu soruya da bir cevapları yoktur. Daha iyi olan, iyi olduğunu düşündüğümüz şeylerin daha fazlasını, kötü olduğunu düşündüğümüz şeylerin ise daha azını içermesi anlamına gelir. İyi olan ile de 'çeşitlilik' ve 'özgürlük' kastedilmektedir. 'Gelişmenin kendisi', der Dewey, 'tek ahlâkî amaçtır.'"

Kimi zaman avangart olan ile pragmatizmin amaçları arasında bir paralellik kurulmuştur. Her ikisinde de belirli bir beklentiden ziyade yeni, olumlu anlamda şaşırtıcı bir şey arayışı söz konusudur. Dewey, kendi adına, Avrupa felsefesinin, eşitlikçi olmayan bir toplumun ihtiyaçları içinde ortaya çıkan –ve özellikle bu ihtiyaçlara uygun düşen– bir dünya resmi ortaya koyamadığı için geri kaldığına inanıyordu. Bu durum, "habis" olarak nitelendirdiği düalist bir düşünce tarzını beslemiş ve "düşünenler ile yapanlar" arasında temel bir toplumsal bölünmeye yol açmıştı. Aslında, bizzat felsefenin de "iki zihinsel ürün türünü" –bir yanda keşişlerin ve şairlerin ürünleriyle, diğer yanda zanaatkârların ürünlerini– uzlaştırma girişimiyle başladığı görüşündeydi. Dewey, en azından Darwin'e kadar, Batı felsefesinin ana itici gücünün tipik olarak, değişim yerine istikrarı tercih eden aylak sınıfının çıkarlarını yansıttığına inanıyordu. Bunun sonuçlarından biri, felsefenin prestijini "ezelî-ebedî olan" fikrine borçlu olması, metafiziği "daha yüksek ahlâkî ve toplumsal değerlerin kaynağı ve garantörü olarak geleneğin yerine ikame etme" amacını taşımasıydı. Dewey ise bunun yerine dikkati ezelî-ebedî olandan geleceğe kaydırmaya kararlıydı; felsefenin bir muhafaza aracı olmaktan ziyade bir değişim aracı haline gelmesi gerektiğini savunuyordu.[9]

Bu radikal bir yaklaşımdı ve bu nedenle Dewey ve diğer pragmatistlerin ardından felsefe, şeylerin (Tanrı fikri de dahil olmak üzere) görünüşünün

ötesinde Yeni-Platoncu bir "gerçeklik" arayışı olmaktan çıkıp "Bugünü nasıl daha zengin bir geleceğe dönüştürebiliriz?" meselesine dönüşmüştür.[10]

Bunun yanı sıra, Dewey her zaman kesinliğe ulaşma çabasını umutla değiştirmek istemiştir. Herhangi bir *kesin* anlamda "hakikat" kavramına pek itibar etmiyordu: Filozofların kendilerini –bilim insanlarının bulgularını ifade ettikleri gibi– "haklı çıkarım" ya da kendi deyimiyle "güvenceli öne sürülebilirlik" ile sınırlandırmaları gerektiğini düşünüyordu. Oliver Wendell Holmes'un da farkına varmış olduğu gibi, dünyanın tek bir var olma yolu olmadığını anladığımızda, kusursuz olarak temsil edilebileceği tek bir yolu olmadığının da farkına varırız. Oysa insanların mutluluk umutlarını gerçekleştirmek üzere hareket etmesinin sayısız yolu vardır.[11] Tüm bunların arasında kesinlik pek olası değildir –ne de olsa artık amaç da bu değildir. James ve Dewey, kesinlik arayışının –uzun vadeli bir hedef olarak bile– dünyadan kaçma çabası olduğunu düşünmüştür. Bu arayışın yerini imgelem talebi almalıdır. "İnsan inandığı şeyin sağlam temellere dayanıp dayanmadığı endişesini bırakmalı ve mevcut inançlarına ilginç alternatifler düşünecek kadar yaşam gücüne sahip olup olmadığı konusunda endişelenmeye başlamalıdır. Hareket ve akışın telosu [amacı] yalnızca ustalık değil, aynı zamanda teşviktir.[12]

William James, Dewey'den farklı olarak, dinin ve bilimin, tamamen farklı amaçlara uygun inançlar olduğunu kabul ettiğimiz sürece, her ikisinin de saygın yararlar elde etmek için "saygın yollar" olduğunu düşünmektedir. "Bilmek" doğa bilimcilerinin benzersiz bir şekilde mahir olduğu bir şey değildir. Sadece inançları, hitap ettiği kitleye haklı çıkarmanın farklı yolları vardır. Bu kitlelerden hiçbiri diğerinden daha ayrıcalıklı, doğaya daha yakın ya da tarihsel olmayan bir rasyonalite idealinin daha iyi bir örneği değildir.[13] Tanrı'ya inanan biri inançları için her zaman haklı çıkarım üretebilecektir (en azından çoğu için) ve bunlar kendi toplumunun gereksinimlerini karşılayan haklı çıkarımlar olacaktır. Aynı zamanda, birey ve onun parçası olduğu toplum için ne kadar haklı çıkarılabilir olursa olsun, bu inançların doğru olma olasılığı en yüksek olan inançlar olduğunu düşünmek için de hiçbir neden yoktur. "Hakikat" denilen "daha yüksek" bir araştırma amacı, nihaî haklı çıkarım, yani sadece *sonlu* insan kitlesi yerine Tanrı'nın ya da aklın mahkemesi önünde haklı çıkarım diye bir şey yoktur. Darwinci bir dünya resmi göz önüne alındığında, böyle bir mahkeme olamaz. Şayet Darwinci biyolojik evrimin bir amacı yoksa, sürekli olarak yeni türler üretir, kültürel evrim ise yeni kitleler üretir; "fakat evrimin planladığı tür diye bir şey yoktur."[14]

Mümkün Komünitelere Dair Yeni Kavrayışlar

Pragmatizmin bağlı olduğu başka bir iddia da özlerin olmadığı bir dünyada yaşadığımızdır. Asla dilin dışına çıkamayacağımız için, dilsel bir betimlemenin aracılık etmediği "gerçeklik" diye bir şey yoktur. Pragmatistler bir şeyleri bilmek ile onları kullanmak arasında bir ayrım olmadığını savundukları için, onlara göre bir nesnenin insan bilinci ya da dil ile olan ilişkisinden ayrı olarak *gerçekte* ne olduğuna denk düşen betimleme diye bir şey olamaz.[15]

Platon, Aristoteles ve başlıca tek tanrılı dinlerin hepsi, insan dışı güçlere ilişkin bir gizem ve merak duygusunda ısrar etmiştir; önceden mevcut olan "insandan daha iyi ve daha büyük bir şey" vardır. Yine Yunanlılardan gelen başka bir unsur, bizzat insanlığın içsel bir doğaya sahip olmasıdır –içimizde "insan" denilen ve evrenin geri kalanı olarak "dışarıda" olan ile karşılaştırılabilecek özsel ve değişmez bir şey vardır. Pragmatizm bu görüşe katılmaz, bunun yerine insanlığın açık uçlu bir varlık olduğunu, insanın her ne ise bunun değişmez ve ebedî bir "öz" olmadığını düşünür. Pragmatistler bu nedenle Yunanlıların ve tek tanrılı dinlerin doğaüstü olana atfettikleri gizemi ve huşu duygusunu geleceğe yönlendirir. Pragmatizmin, tabiri caizse yol gösterici ruhu şudur: Geleceğin insanlığı, şimdi olduğumuz şeyden türetilmiş olsa da ve henüz hayal bile edilemeyen şekillerde olsa da bir şekilde daha üstün olacaktır.[16]

Pragmatistler için sayılar, tablolar, yıldızlar, elektronlar, insanlar, akademik disiplinler, toplumsal kurumlar veya başka şeyler arasında hiçbir fark yoktur. Bu varlıklara dair *özsel* hiçbir şey yoktur, haklarında *söylenebilecekler-den* başka bilinecek hiçbir şey yoktur. Örneğin, sert ve sağlam bir masa hakkında bilinebilecek tek şey, onun hakkında söylenen bazı cümlelerin doğru olduğudur. Dilin "ardına" geçip, daha dolaysız, dil dışı bir tanışıklık biçimi olarak kabul edilebilecek bir şeye ulaşamayız.[17] Pragmatistler için, örneğin gökyüzündeki takımyıldızlar ya da yeryüzündeki ahlâkî değerler gibi "özler" ile ilgilenmek boşa çaba harcamaktır. Bu kavramlar öyle ya da böyle kullanışlıdırlar ve bu yönleri, ezelî-ebedî (ve dolayısıyla özsel) doğaları hakkında sonu gelmeyen tartışmalar yapmaktan daha önemlidir.

Pragmatistlere göre, bilim insanlarının elektronlarla, "temel" parçacıklar olarak adlandırılan şeylerle, özlerle ilgilenmeleri bile doğada ezelî-ebedî bir şey bulmaya yönelik başka bir girişimdir. Bunun sadece insanî bir ihtiyacı yansıttığını öne sürmektedirler ve bu türden tüm girişimlerin sorunu onlara göre "Tanrı olma ihtiyacının sadece insanî ihtiyaçlardan biri daha olmasıdır." Mesele şudur ki, doğa birçok şekilde tarif edilebilir ancak bunların

hiçbiri "içeriden" yapılmış olan değildir. Bu temelde, tanrısallığı sonsuzluk bakışı altında anlamak, ne bir illüzyon ne de bir kafa karışıklığıdır –deneyimi tanımlamanın yollarından sadece biridir; ancak diğer herhangi bir yoldan daha "içeriden" (veya doğru) değildir.

Özcülük karşıtlığının avantajı, Darwinci evrim teorisiyle uyumlu olarak, türümüzün ayırt edici özelliğinin "zihin"den ziyade *dil* olduğunu, ancak bunun hayvan davranışları ile devamlılık arz ettiğini göstermesidir. Bunlar birlikte, aşkın hikâyelerin ötesine geçmemize ve bunların yerine ampirik –deneysel– hikâyeler koymamıza imkân tanır. Kendimiz için daha iyi bir gelecek yaratmayı, kademeli olarak, kendimizi zamanın ve tarihin dışından görme çabasının yerine geçirdik. Bu değişimin bir parçası olarak felsefe fikri de değişmektedir: Felsefeyi artık kendimizi bilmekten ziyade kendimizi (gelecekteki kendimizi) yaratmada bir yardımcı olarak görüyoruz.

Ancak özcülük karşıtı argümanın en önemli unsuru ne genel olarak ne de tek tek insanlar için geçerli olan sabit insan doğası diye bir şeyin olmadığı nosyonudur. Dewey, "benliğin sabitliği ve basitliği inancı" olarak ifade ettiği bu kendine yeten bireysel benliğe ilişkin görüşü, "teologların ... ruhun birliği ve basmakalıp bütünlüğü dogmasına" bağlamıştır.[18] Dewey'in içgörüsü ise tam tersine, herhangi bir benliğin içinde ille de uyum içinde hareket etmeyen bir dizi tutarsız benlik içerebileceğini görmektir. Bu, göreceğimiz gibi, yirminci yüzyıl boyunca her türlü disiplin içinde devam eden bir fikirdir. Pek çok kişi için, özellikle de Tanrı'nın olmadığı bir dünyada, son derece özgürleştirici bir öğretidir.

Yeni Bir Teslis: Güven, Ahlâkî İhtiras, Toplumsal Umut

Bu atılımın önemini ne kadar abartsak azdır. Dewey'i bazı yönlerden Freud ile aynı çizgiye getirmiştir. Eğitime olan ilgisiyle Dewey, bireylerin toplumsallaşmasına yardımcı olmada ailenin önemini, yani özellikle anne sevgisinin başkaları için endişelenmeyi tamamen doğal bulan, psikopatik insan benliklerinin yaratılmasındaki rolünü gayet iyi anlamıştı. Freud'un bilinçdışı nosyonu bazı yönlerden tutarsız ve uyumsuz çoklu benliklere sahip (ve bundan rahatsızlık duyan) bireyler için bir açıklamaydı ve psikanaliz de bunun için bir tedaviydi. Tarihçiler psikolojinin kökenini pek çok yere dayandırmıştı ve bu da kesinlikle onlardan biriydi. Yeni Zelandalı ahlâk filozofu ve feminist filozof Annette Baier'in pragmatist pozisyonu özetlediği gibi, "Tanrı'ya iman etmenin seküler karşılığı ... insan komünitelerine ve onun gelişen süreçlerine –çok yönlü bilişsel ihtiraslara ve ahlâkî umutlara olan imandır."[19]

Bu açıklamaya göre güven, ahlâkî ihtiras ve toplumsal umut yeni teslistir. Bu, bir anlamda çok da radikal sayılmaz, çünkü birden fazla tarihçi ya da din sosyoloğu, dinî inancın kökeninin nihayetinde bir çocuğun ebeveynine duyduğu imandan kaynaklandığı sonucuna varmıştır. Rorty'nin Dewey'in görüşünü özetlediği gibi: "Bireyde ahlâkî gelişim ve bir bütün olarak insan türünde ahlâkî ilerleme, bu benlikleri oluşturan ilişkilerin çeşitliliğini arttıracak şekilde insanların benliklerini yeniden oluşturma meselesidir. Kişinin ahlâkî komünitesinin hudutlarını millî, ırksal ya da cinsiyete dayalı bir sınırla çizmesi ne mantıksızca ne de akılsızcadır. Ancak ahlâkî ilerlemeyi, insanların ve şeylerin gitgide çeşitlenen ihtiyaçlarına karşı artan bir *duyarlılık*, artan bir sorumluluk meselesi olarak düşünmek en iyisidir."[20]

Dinî gruplaşmaları ortadan kaldırmak buna yardımcı olur.

Başka bir deyişle, pragmatist arayış "derinliğin" araştırılmasından ziyade *daha geniş* bir kapsama yöneliktir ve bu hem bilim hem de ahlâkî alan için geçerlidir. Bilimsel ilerleme, giderek daha fazla verinin tutarlı bir genel açıklamaya entegre edilmesini içerir, ancak bu, gerçeğe ulaşana kadar görünüşe nüfuz etme meselesi değildir. Benzer şekilde, ahlâkî ilerleme de giderek daha fazla sempati arama/elde etme meselesidir. "Ahlâkî mükemmelliği hedefleyemezsiniz, ancak daha önce yaptığınızdan daha fazla insanın ihtiyaçlarını dikkate almayı hedefleyebilirsiniz."[21]

Buradan, özlere, değişmeyen gerçekliğe yönelik felsefî arayıştan *vazgeçmemiz* gerektiği sonucu çıkmaktadır. Ahlâkî ilerleme, farklı insan gruplarından oluşan karmaşık, çok renkli bir yorganı birbirine dikmeye benzetilirse daha iyi anlaşılabilir. "Umut, bu tür grupları binlerce küçük ilmekle birbirine dikmektir."

Burada güven, ahlâkî ihtiras ve toplumsal umuda eklenecek son unsur imgelemdir. Bu karışım, mümkün komünitelere dair yeni kavramlar üretecek ve bu şekilde insanın geleceğini geçmişinden daha zengin kılacaktır.[22]

Santayana'nın Komik İmanı

George Santayana, her ne kadar "pragmatist" etiketinden pek hoşnut olmasa da William James ile dost olan, ondan çok etkilenen ve onu etkileyen bir grubun başına buyruk üyesi olarak kabul edilebilir. Santayana'nın alışılmadık bir kariyer yolu olmuştu. İspanya'da doğmuş, Harvard'da profesör olarak Boston'da on yıllar geçirmiş ve ardından Amerika'dan ayrılarak kırk yılını Oxford, Paris ve Roma'da geçirmişti. Özgürlüğüne değer veriyordu ve yaşamının ilerleyen dönemlerinde Atlantik'in her iki yakasındaki pek çok

üniversiteden gelen profesörlük tekliflerini reddetmişti. Çok sayıda kitap yayımlamasının yanı sıra, modern zamanların en etkili öğretmenlerinden de biri olmuştu –öğrencileri arasında Conrad Aiken, Van Wyck Brooks, James B. Conant, T.S. Eliot, Felix Frankfurter, Robert Frost, Walter Lippmann, Samuel Eliot Morison ve Wallace Stevens vardı.

Santayana, gördüğü kadarıyla, yaşamda doğaüstü hiçbir şeyin var olmadığı olgusundan yola çıkmıştır; Almanların deyimiyle "üst-ruh", William James'in deyimiyle ise "bunun bir doğaüstüsü yoktur" ya da kendisinin erken dönem bir şiirinde ifade ettiği gibi "Birkaç damla gözyaşımızı dindirecek hiçbir cennet umudu yok." "Birkaç" gözyaşı, çünkü "insanın yeryüzündeki varlığının ve esenliğinin, evrenin bakış açısından kayıtsız bir olay" olduğuna, bütün açısından insanlığın "bir parçanın bir parçası" olduğuna kanaat getirmişti.[23]

Santayana, "yaşamın cevaplayamayacağımız sorular ortaya koyduğunu", trajedi ile kuşatıldığını ve aşkıncılığın "özsel" bir şey katmadığını düşünüyordu. Dinlerin, bilim kılığına girdiğinde insanın umudunu boşa çıkardığını söylüyordu: "İşin sihirle yapılabileceğini farz etmek müthiş bir vehimdi. Din, insanın işini onun adına yapmaya çalıştığında, sadece umudu aldatmakla kalmamış, aynı zamanda enerjiyi tüketmiş ve dikkati başarının gerçek araçlarından uzaklaştırmıştır."[24] "Her şeyi kapsayan zamansız ruh" diye bir şey yoktur, çekirdek bir insan doğası yoktur, bu sadece "belirli hayvan kabilelerinde tesadüfen bulunan", doğanın kendisinde böyle bir şey olmadığı halde bizim tarafımızdan sunî olarak ön plana çıkarılan bir grup niteliğin adıdır.[25] Mutlakçılık ve mistisizm ile ilgili olarak "tüm insanî fikirler bunlardan birine, mutlak gerçeklik fikrine kurban edilmektedir" diyor ve mistisizmi, "tüm tarafların yok edilmesiyle" sonuçlanan "zihnin iç savaşı" olarak görüp reddediyordu. Mutlakçılık ayrıca baskıcı bir şekilde devreye girip insanüstü Ruh'un insanların çözemediği uyumsuzlukları çözdüğünü iddia etmektedir. Oysa "mutlak gerçeklik" insanî bir kanaatten başka bir şey değildir.[26] İnsanın esenliği ya da kurtuluşu, insanların kendi davranışlarına olduğu kadar, planlayamayacakları ve kazanamayacakları keyfi dış koşullara ya da durumlara da bağlıdır. Evrensellik, mutlak olan gibi, köpek yarışı pistindeki mekanik tavşana benzer; asla yakalanamaz.[27]

Santayana yirminci yüzyılın başında "spiritüel" bir kriz olduğunu kabul etmiş, fakat bunun doğaüstü bir problem olmadığını iddia etmiştir. Din, ona göre, gerçekliğin uymasını istediğimiz bir idealdir. Din "şiirsel olarak" anlaşılmalıdır ve "insanlara anlamsızlığı işaret eden olaylar –fiziksel sınırlılık ya da acı, müdrikenin sınırları ya da absürtlük, ahlâkî kavrayışın karanlık

tarafı ya da kötülük– ile neşe içinde yaşamaları için bir yol sağlayan 'ahlâkî sembolleri' diğer tüm kurumlardan daha belirgin bir şekilde kültüre kattığı için" varlığını sürdürmektedir.[28] Dinî ritüeller bir "öte dünya" yaratır ve gündelik dünyanın karmaşık yapılarını rahatlatarak olaylarda "bir neşe duygusu" tesis eder. Ona göre kültürel bir kurum olarak dinin ayırt edici özelliği toplumsal hizmet değil "şenliktir"; anlamsızlık korkusunun giderilmesine yardımcı olan şey kesinlik değil ritüeldir. Din, insanların toplumsal kısıtlamalardan kurtulmasını sağlar ve dinî pratikler, insanın hak iddiasının sınırının altını çizer. Fakat günahın "üstesinden gelinebilir" olması için mevcut olması gerekmesinin de dinin "güzel ve iyi" bir fikri olduğunu düşünüyordu –insanlara bir muzaffer deneyimi yaşatıyordu.[29]

Santayana da tıpkı James ve Dewey gibi, insanların, "şeyleri daha iyi hale getirme şansını" temsil ettiğini düşünüyordu ve Tanrı'nın ölümüne getirdiği çözüm, aşkın ve ölüm sonrası olmayan ama imgelemin keşfini içeren "spiritüel" olanın ve öte dünyalılığın yeni bir tanımıydı. Santayana'ya göre felsefe, "düzeltilebilir olmayan ilk ilkeler" sunamazdı, ancak amacı dünyayı imgesel olarak daha doğru terimlerle yeniden tarif etmek olan bir tür sohbet olabilirdi –kendisi buna "yeniden betimleme yoluyla düzeltme" diyordu.[30] Felsefe onun için "şenlikli, lirik, retorik" bir şeydi. İmgelemin kozmik bir anlamda işlemesi gerekiyordu, ancak bu her şeyden önce sonluluğumuzu ve acizliğimizi ifade ediyordu. Yaşamın amacı sonluluk ile muzaffer bir şekilde yaşamak olmalıydı.

Öte yandan Santayana'nın "dünyadaki geçici sevinçleri ve zaferleri kutlayan" bir "komik vizyonu" ("kozmik" değil "komik") ve "insanları birbirine bağlayan şeyin, hiç de azımsanmayacak bir oranda, paylaştıkları güçsüzlük ve ölümlülük olmasının kabulünü" içeren "radikal komedi" adını verdiği bir nosyonu vardı. Bu da benlik iddiasına direnen ya da onu yenilgiye uğratan şeylerin kabul edilmesiydi ya da başka bir deyişle, radikal komedi, "herkes yenildiğini ve kandırıldığını kabul ettiğinde ama yine de işlerin umulmadık bir hal almasından dolayı daha mutlu olduğunda" ortaya çıkan durumdu. Ona göre felsefî meditasyon ve kültür, insanların "en pespaye ortamlardan kahkahaya, anlamaya ve aptallığın akla küçük teslimiyetlerine" anlık olarak kaçmalarına izin vermenin yollarıdır. Santayana, "ebedî yaşam ve aşkın bir sonsuzluk arayışını tamamen göz ardı ederek hem kamusal hem de özel olarak insanın esenliğinin 'acizliğimizin bilincinde olduğumuz' lütufkâr 'bir yaşam sevgisine' bağlı olduğunu iddia eder."[31]

Yaşamaya değer bir hayatın "uhrevîlik" gerektirdiğine inanıyordu: yani onun bağlamında, gündelik dünyadan uzak bir yaşam. İşte bu yüzden onun

"tatil yaşamı" dediği şeye, gündelik dünyadan uzaklaşıp *oyun oynayabileceğimiz* bir zaman ve mekâna ihtiyacımız vardır. Ona göre "ruh", kendi başına, kişisel yeniden canlanma için kültürel bir mevki, güzellik duygusunun ahlâkî krampları çözmesi için kültürel bir alandır. Santayana, kendini gerçekleştirme ve teknik rasyonaliteye yapılan yeni vurgunun "spiritüel ve ahlâkî yaşama yeterli ağırlığı vermediğini" düşünüyordu. "Kendiliğinden olan olumlu şeylere" ya da "sevimli ve sevilebilir" olanı takdir etmeye hiç yer yoktu. Yaşamın amacı olan esenlik, "şeylere anlam kazandıran pür neşenin yansıdığı anlarda" ortaya çıkar ve şeylere anlam kazandırmak, insanların "yenik, vahşileşmiş ya da sahte hissetmelerinin yerine muzaffer hissetmelerini" sağlar.[32]

Santayana'ya göre işte kültürel alan bu*dur*, spiritüellik budur: İnsanların, örneğin politika geliştirmenin gündelik dünyasından uzaklaştıran, onları esneten ve en azından bir süreliğine, sonlulukla muzaffer bir şekilde yaşamak ve onu kutlamak için disipline eden düşünsel ve yaratıcılık ile ilgili faaliyetlere katılabilecekleri eğlenceli bir tatil. Güzelliği takdir etmeye, "o an için kurtarılmış olduğumuz bu tatil yaşamımızda yer vardır."[33] Güzellik –doğal güzellik ya da yaratılmış güzellik– onun kelime dağarcığında doğaüstü bir anlamda değil, sadece bizde uyandırdığı duygular nedeniyle ilahidir. Sanat, bir tanrıyla karşılaşmadan da "sonlu mükemmellik" çeşitlerini deneyimleyebileceğimizi gösterir; izleyiciler mutsuz durumlardaki karakterlerle empati kurarak daha mutlu olur, sanatçılar acıyı katlanılabilir hale getirir, trajik karakterler insanları yaklaştıkları ama kaçırdıkları mükemmellik imgeleriyle özdeşleşmelerini sağlayarak memnun eder; mükemmel olmayış, "henüz başlamakta olan mükemmellik" olarak değerlidir.

İmgelem, der Santayana, deneyimle elde edilemeyen imkanları fark etmemizi sağlar ve bu sayede imgelemimizin ivmesi bizi kendimizin ötesine taşıyacaktır. Mutlak bir gerçeklik ya da en üstün iyi yoktur, "aralıklı olma yaşamın doğasında vardır" ve aynı şekilde kısmilik ve sonluluk da öyledir, ama sanat üstünlüğü imgelememizi sağlar; bize "bütünün" biçimlerini ve uygun sonları gösterir. Spiritüel kurtuluş, onun dünyasında, "benlik iddiasının askıya alınmasına" bağlıdır. Doğum ve ölüm için de iyiyi ayırt ederek ve tezahür ettirerek, aradaki süreyi elde tutmaya çalışmadan onun tadını çıkarmaktan başka bir çare yoktur."[34]

İnsanın benlik iddiası, diye devam eder Santayana, vazgeçilmezdir ama her zaman yetersiz kalır. Kurtuluşumuz, yaşamı acizlik bilinci içinde sevmektir. Şimdiki zamanda arzu edilenin yansıması olan bir geleceği imgelemek ve bunun kurtuluşumuz *olduğunu* anlamak için zekâmıza inanmamız gerekir. Estetik deneyim, "insanların farklı birçok anı uyumlu bir şekilde

birleştirmesini sağlayan ve beraberinde bir mükemmellik, tatmin ya da mutluluk duygusu taşıyan" bir düzeni açığa çıkarır. Kültürel faaliyetler ve kurumlar, kültürün üstünde, altında ya da dışında "bir şeyle" doğrudan temas kurdukları için değil, tasavvur ettiği imgesel düzen nedeniyle yaşamı anlamlı kılar.[35]

Güzellik, neşe, komedi, oyun, sevinç, mizah, kahkaha –hedeflememiz gerekenler bunlardır, sonsuz saadet değil. "Komik iman" ile kastettiği budur; sonsuz ya da kalıcı mutluluk ve kutsanmış ölümsüzlük kadar büyük olmayan fakat daha makul bir şey. Eğer bunu insan olarak türdeşlerimizin dünyalarında bir fark yaratma –bir iyileştirme– ile birleştirebilirsek, bu erişilebilir tek ölümsüzlüktür. Bunu yaparak ölümün üstesinden gelmiş olmayız ama ölümün acısının üstesinden gelmiş oluruz.[36]

Santayana şiirin kıyısında yaşamıştı ve bu düzyazılarının üslubunda kendini muhteşem bir şekilde göstermektedir. O, belki de yirminci yüzyılın en mütevazı filozofu ve Tanrı'nın olmadığı bir dünyada, pragmatik yaklaşımın doruk noktası olan harika bir yol arkadaşıdır.

3

Nesnelerin Şehveti

Önceki bölümün konusu olan Pragmatizm, büyük ölçüde Amerikalı bir düşünce ekolüydü. Bu bölüm ise kendilerini pragmatist olarak nitelemeyen Avrupalı düşünürlerle ilgilidir; yine de açıkça görüleceği üzere, düşüncelerinde tesadüfi benzerliklerden daha fazlası vardır. Bu noktada akla gelmesi gereken isimler Charles Baudelaire, Arthur Rimbaud, Paul Valéry, Paul Cézanne, André Gide ve hepsinden önemlisi Edmund Husserl'dir.

Husserl, tarihin pek de müşfik davranmadığı biridir. Bu, kısmen tasarladığı felsefe türüne, kulağa ürkütücü gelen "fenomenoloji" ismini –James Joyce'un deyişiyle "bizi korkutmuş" olan şu büyük kelimelerden birini– vermiş olmasıyla ilgilidir. Aslında fenomenolojinin temel önermesi gayet basittir; ayrıca, din karşıtı olduğu kadar bilim karşıtı da olmuş ve olmaya da devam eden bir düşünce ekolü olması açısından son derece önemlidir.

Söz konusu ekolün kurucu unsurlarından biri, on dokuzuncu yüzyılın sonlarında "aslî niteliği şiirsel duygu olan yeni bir dinin imkânını sezinledik" diye yazan Fransız bilge, şair, deneme yazarı ve filozof Paul Valéry (1871-1945) tarafından özetlenmişti ve hatta Husserl bundan daha da ileri gitmişti.

Somut Olanın Metafiziği

Moravya'da Yahudi bir ailede doğan ama Katolik Avusturya'da bir Lüterci olarak vaftiz edilen –sakallı, gözlüklü, geniş alınlı– Husserl, iki açıdan dışarıdan biri olarak görülebilir. Filozof olmadan evvel o bir matematikçidir, önce Berlin'de Karl Weierstrass'ın sonra da Viyana'da Franz Brentano'nun yanında çalışmıştır.

Husserl deneyimin bilginin tek formu olduğunu ve en az iki varoluş türü olduğunu ileri sürmüştür. Sıradan nesneler gerçek dünyada var olurken kavramlar bilincimizde var olur. Ancak bilinç bir tür madde değildir; "yönelim" dediği şeyin, kelimenin normal kullanımını değil, dünyaya "doğru dönmeyi", dünya ile bir karşılaşma yolunu, onu deneyimlemeyi ifade ettiğini söylemiştir.

Bilinç, sadece dünyanın bir farkındalığı değil, aynı zamanda bu farkındalığın da farkındalığıdır. Husserl buradan hareketle –pragmatistlerin de dediği gibi– bilincin "ardına" geçerek yaşama ya da gerçekliğe daha "içeriden" bir görüşe sahip olamayacağımızı söyler. "Dünya düşündüğüm değil, yaşadığım şeydir."

Husserl gerçeklik algısının "tam anlamıyla aklın yardımı olmadan" meydana geldiğini ve nesnelerin birincil ve ikincil niteliklerine dair düşündüğümüz şeylerin aslında öyle olmadığını öne sürmüştür. Nesneler, görünümleri*dir* ve zihin tarafından toplanmış niteliklerin bir yekûnu değildir. Örneğin bir limondaki sarılık ikincil bir nitelik ya da zihnin "limonluğa" atfettiği bir tür eklenti değildir –o limon*dur*. Bilinç ve algıladığı masa arasında hiçbir "mesafe" yoktur. Onun masa olduğunu ikincil niteliklerini –ayak sayısını, üstünün şeklini, yapıldığı ahşabı ya da metali– hesaplayarak anlamamız gerekmez, onun ne olduğunu *dolaysız bir şekilde* biliriz.[1]

Fenomenologlar etrafımızdaki dünyayı anlamak için hiçbir araca ihtiyacımız olmadığını savunurlar: Şeyler göründükleri şeylerdir, daha fazlası değil. Bilinç, bir hesap makinesi ya da kamera değildir; o aslında yegâne mutlak olandır, zira bilinç, her zaman bir şey*in* bilincidir; sadece kıskanç olamayız, biri*ni* kıskanmamız gerekir. Bilincin *içinde* hiçbir şey yoktur.[2] Başka bir örnek de etrafımızdaki nesnelerle olan ilişkimizi, onların bizimle *ilişkisi* üzerinden kurmamızdır. Kap kacağı "anlamanın" tek yolu onları kullanmaktır. Sırf temaşa ya da tefekkür ile bunu başaramayız, mesela bir bilim insanı, çekice dair bir "anlamaya" hiçbir zaman onun ahşabını ya da metalini analiz etmek suretiyle erişemez.

Yaşama böyle yaklaşmanın önemi ilk olarak, dünyanın kavramlar tarafından köleleştirilmiş olduğunu düşünen Arthur Rimbaud (1854-91) tarafından vurgulanmıştır. Charles Baudelaire'in ünlü "*Je sais l'art d'évoquer les minutes heureuses*"[3] dizesiyle de bu görüş pekiştirilmiştir. Artık Tanrı ya da akıl tarafından aydınlatılmayan bir dünyada, Husserl somut olanın yeni bir metafiziğini arıyordu ve fenomenolojinin bu denli etkili olduğu yer de burasıydı. Bu açıklamaya göre dünyanın (evrenin ya da deneyimin) sonsuz çeşitliliğini kavramlara, düşüncelere ya da özlere indirgemeye yönelik tüm girişimler, bu kavramlar ister dinî ister bilimsel olsun –ister "ruh", ister "doğa" ister "parçacık" isterse de "sonraki yaşam" olsun– onun anlamının bir kısmını, belki de en büyük kısmını, hatta bütünü olan gerçekliğin fiili çeşitliliğini azaltır.

Rimbaud, Valéry, Gide ve diğerleri için gerçek olan, sonsuzdur ve bundan dolayı onu kavranabilir bölümlere ayırma yöntemleri de sonsuz olmalıdır. "Bütün haliyle madde, kavrayışımızın ötesinde olduğu için, bilimin yöntemleri de dahil hiçbir yöntem 'iyi' olamaz; hiçbir yöntem sorularımızı

nihaî olarak cevaplayamaz." Tıpkı diğerleri gibi Valéry için de bilinç, varlığın bütünlüğündeki bir "kusurdu" ama onun memnun olduğu bir kusurdu. "Bazı insanlar belirli bir duygu inceliği ile nesnelerin *bireyselliğinden* şehvetli bir haz duyar. Bütün şeylerin sahip olduğu eşsiz olma niteliğine zevkle imtiyaz tanırlar."[4]

Bu yaklaşımın iki doğrudan sonucu vardı, gerçi uzun vadeli etkileri de olmuştu ama onlara daha sonra değineceğiz. Birincisi fenomenolojik bakış açısının yaşam için bilimsel *ya da* dinî yaklaşımdan ziyade sanatsal yaklaşımı esas almasıydı. İkincisi de yaşamın, ömür boyu biriken sayısız farklı gözlem ve deneyimden, aydınlanış ve içgörüden oluştuğunu vurgulamaktı. Zira, bu tamlık, bu bütünlük aniden gelişen dinî ya da sağaltıcı türden "aşkın" bir olay aracılığıyla erişilen bir şey değil, daha ziyade sıkı çalışmaya ya da eğitime yakın bir şeydir.

"Şeylik"

Everett Knight, sanatta yeni bir çığır açtığını söylediği Cézanne'ın eserlerine dikkatimizi çeker. Bu sanat, kendi deyimiyle, nesneleri "kendi tam, insanî olandan bağımsız hallerinde" görmenin sayısız yollarının peşindedir. Knight'a (ve başkalarına) göre, Cézanne algının, müdrike tarafından yönlendirilmediğini daha ziyade "onun tarafından çarpıtıldığını" göstermeye çalışmıştı. "Cézanne'ın vizyonunun dayandığı içgörü tam da budur. Onun bütün gayreti, müdrike onları gerçekte olduklarından tamamen başka bir şey olarak kurmadan önce nesneleri yakalamaktır." Knight şöyle devam eder: "Valéry'nin keşfettiği üzere, deniz, müdrikenin sandığı gibi yatay değil, dikeydir. Cézanne tabakları birkaç farklı kontura sahip çizer, çünkü zihnin müdahalesinden önce fiilen öyledirler."[5] Bu fenomenin başka güzel örneği de fotoğraf ve insan gözü arasındaki farktır. Uzaktaki bir tepeyi, deneyimimizden bildiğimiz kadarıyla yüksek olarak deneyimlememiz alışıldık bir durumdur. Ne var ki, bir fotoğrafta aynı tepe alçak görünür.

Cambridgeli filozof ve edebiyat eleştirmeni I.A. Richards, sanatın –kendi durumunda bilhassa da şiirin– bizi kurtarabileceğini düşünüyordu; sanat, kaosun üstesinden gelmenin mükemmel bir yoluydu. Cézanne'dan sonra bu tutumu paylaşanlar, açık bir vizyona sahip ve şeyler dünyasının insanî olan herhangi bir şey ile eşölçülemez olduğunu göstermeye çalışan Kübistlerdi.[6] Bu, onları sanatta büyük bir atılım yapmaya götürdü: Yarattıkları nesneler geleneksel anlayışta olduğu gibi temsiller olarak görülmemeli, bunun yerine kendi başlarına nesneler olarak görülmeliydi –onların yenilikleri,

acayiplikleri, amaçlarının ve *kastettikleri şeyin* bir parçasıydı. Baştan aşağı yenilik, şok edicilik, "şeylik", kulağa pek de "kurtuluşun" bir alternatifi gibi gelmese de yirminci yüzyılda son derece popüler olduğunu kanıtlamıştı.

Husserl de Amerikan pragmatistleri ile aynı hamurdandı ve değişmeyen insan doğası diye bir şeyin olmadığı görüşünü benimsemişti. Onun nezdinde, bir kişi, yaşamda başına gelen olaylardan başka bir şey değildi, böylece Husserl, kişinin bir "tanımı" olmadığı sonucuna vardı. Bu birkaç açıdan derinlikli bir görüştür. Sadece dünyadaki her bir nesnenin değil, bizlerin de eşsiz olduğunun altını çizer. Her birimizin dünyaya dair bireysel bir perspektifi vardır ve bu *hiçbir şekilde* alt edilemez.[7] Dolayısıyla, dünya ile anlaşabilmemizin tek yolu, tek bir "hakikati" anlamak için derlenebilecek, bir yerlerde mutlak bir ilke (örneğin Tanrı) ve mutlak bir insan doğası (Tanrı vergisi) olduğu yönündeki herhangi bir nosyonu terk etmektir. Bu görüş, yadsınamaz başarılarına rağmen, bilimin de en az din kadar dünyayı anlamanın yollarından sadece biri olduğu ve bize (bazılarımıza) en uygun yolun ille de bu olmadığı anlamını taşıması bakımından oldukça derinliklidir.

Hem Valéry'nin hem de Husserl'in bizi sevk etmeye çalıştığı şey, tikel olanın tümel olandan bir şekilde daha az önemli olduğu görüşünün reddidir. "Dikkatimizi tikel olana verirken bir kuralın istisnasına takılıp kalma riskinden çekiniriz. Sanat, doğası gereği varoluşsaldır; sanat, tikellerle ilgilenir; oysa rasyonalizm onların sadece ilişkilerine merak duyar". Husserl, Sartre'ın sözleriyle, "bize sanatçıların ve peygamberlerin dünyasını geri vermiştir." Yaşama nasıl yaklaşırsak yaklaşalım, onunla nasıl ilgilenirsek ilgilenelim, yaşam her zaman değişmeye ve bütününü anlamanın ötesinde kalmaya devam edecektir. Hiçbir zaman arayışımızın ve sorumluluğumuzun "sona erdiği", "kapsamlı" bir açıklama formüle edemeyiz.

Dünyayı Onaylamak

Filozof Henri Bergson, Valéry ve Cézanne ile aşağı yukarı çağdaştır. 1859'da Paris'te Polonyalı Yahudi kökenli bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Bergson'un babası bir müzisyendir. İlk yılları Londra'da geçmişti ama ailesi Fransa'ya geri döndükten sonra önce matematiğe ilgi duymuştu; daha sonra felsefe okuduğu École Normale Supérieure'e girdi. Bergson, İngiliz biyolog ve filozof Herbert Spencer'dan etkilenmişti. Londra'da da 1908'de düşüncelerinin Amerika'da popülerleşmesine yardımcı olan William James ile tanıştı, ki T.E. Hulme da aynı etkiyi Britanya'da yapmıştı.

Bergson, James'in ve diğer pragmatistlerin düşüncelerinin pek çoğunu paylaşsa da sonunda farklı bir yöne gitmiştir. Pragmatistler ve fenomenologlar

gibi, yaşamın dolaysız deneyim akışından oluştuğuna, "gerçekliğin zihne dolaysız bir şekilde verildiğine" ancak "yaşamın müdrikeye sığmayıp taştığına" bundan dolayı da "gerçekliğin tanınabileceği ama tamamen bilinemeyeceğine" inanıyordu. Pragmatistler ve fenomenologlar gibi o da akıl ve mantığın deneyimi ayrı unsurlar halinde analiz ederek çarpıttığını düşünmüştü.[8] Bergson için gerçeklik, bilimin ya da dinin giriştiği gibi, çarpıtılmaksızın soyut olanda temsil edilemez, "zira o daima değişmektedir." Mutlak hakikat diye bir şey olmadığını ima ederek dünyanın bir çoğulluk olduğunda ısrar etmiştir; gerçeklik daima bir sistemden "kaçar" ve "sonlu olandan sonsuz olana doğru bir köprü yoktur."

Buraya kadar aktarılan her şeyi, Dewey, William James ve hatta Husserl de söyleyebilirdir. Fakat, Bergson'un onlardan ayrıldığı nokta zihnin işleyişi konusunda daha da ileri gitmesiydi. Viktorya dönemi, dünyanın –hatta evrenin– bir *makine* gibi olduğu şeklindeki sözde bilimsel düşünceye takıntılıydı. Bergson'un cevabı ise, zihnin ve mantığın işleyiş tarzının bu şekilde olmasından dolayı bunun böyle olduğu biçimindeydi. Mantık gerçekte sınırlıdır –dünya, der Bergson, onu bilimsel olarak değerlendirdiğimiz tarzda inşa edilmemiştir; bilim basitçe dünyayı parçalarına ayırmayı öğrendiğimiz yoldur ve etrafımızda gördüğümüz (gördüğümüzü düşündüğümüz) *görünürdeki* bilimsel birlik, "insanın tek başına bir tasnif etme makinesi olmasından" kaynaklanmaktadır.[9]

Bergson daha sonra, bizi burada ilgilendiren ve ilerleme olarak gördüğü, iki öneride bulunmuştu. Birisi onun sezgi nosyonuydu. Ona göre merkezde olan müdrikenin etrafında bir sezgi "çeperi" vardır. Sezgi, müdrike tarafından "yakalanamayan" bilgi formlarını elde eder; öyle ki, o analiz olmaksızın, hatta bildiğimiz şeyi ifade edebilmeksizin de bilmenin bir formudur. (Bertrand Russell bunu "mistik" bulup önemsememiştir.) Sezgi, kendini yaşamın akışına bırakır ve deneyimi "kristalize olmadan" kavrar. Bergson, aslında iki benliğin var olduğunu düşünüyordu –mantıksal benlik ve sezgisel benlik. Şair, sezgisel benliğin klasik örneği iken metafor da sezgisel bilginin klasik formuydu, metafor, "daha önce adlandırmadığımız bir gerçeklik özelliği için yeni bir addır."[10] Sanatçı, sanatçı olmak için "düzyazıdan arınmış" olmalıdır; şiir de her şeyden önce dünyayı "onaylamanın grameridir." Bergson'un sezgi kavramı, Freud'un, kısaca ele alacağımız, bilinçdışı hakkındaki düşünceleri ile örtüşen bir kavram olarak görülmüştür.*

* En son yapılan psikolojik araştırmalar Bergson'un bu ayrımını desteklemektedir. Örneğin Thinking, Fast and Slow (2011) adlı kitabında Nobel ödüllü davranışsal ekonomist Daniel Kahneman, davranışı Sistem 1 ve Sistem 2 olarak, ilki daha içgüdüsel ve sezgisel, ikincisi tefekküre dayalı ve rasyonel olacak şekilde ikiye ayırmaktadır.

Bergson'un ikinci ilerlemesi, kendisinin de fark etmiş olduğu gibi, yaratıcı evrim nosyonuydu; ki bunu yirminci yüzyılın ilk yıllarındaki pek çok etkili insan da fark etmişti. On dokuzuncu yüzyılın dünyayı bir makine gibi görme takıntısı göz önüne alındığında, Bergson dünyayı bir makine olarak tasarlamayan çok önemli bir yol fark ettiğini düşünmüştü ve bu da evrimin varoluşu, yeni türlerin üretimi, yeni ve farklı organizma formlarıydı. Herhangi bir makinenin yeni bir tipte makine üretebileceği –yaratabileceği– düşünülemezdi ve bu yüzden burada canlı organizmaların makinelerden farklılaştığı temel bir gidişat vardı –bu da pek çok bilim insanının ima ettiği gibi dünyanın bir makine olmadığı anlamına geliyordu. Fakat o, bu gidişata yönelik ilahi bir müdahalenin olduğu sonucunu çıkarmıyordu. Bunun yerine tarih boyunca organizmalarda hareketliliği gittikçe daha fazla teşvik eden ve evrimi ileriye iten, *élan vital** dediği yaşamsal bir itkinin var olduğunu ileri sürdü. Zira hareketlilik Bergson için özgürlüğün nihaî ifadesiydi. Örneğin gözün tamamen ayrı hayvan familyalarında paralel şekilde evrimleşmesi olgusunda *élan vital* için delil aramıştı; çünkü ona göre bunlar aynı itkiden kaynaklanıyordu.

Bu özel inanç, evrim teorisince geçersiz kılındı ama zamanında onun düşüncelerine verilen tepki kayda değerdi. 1913'te Amerika'ya yaptığı ziyarette Bergson'u görmek ve dinlemek için sıraya girenler 1909'da Freud için gelenlere nazaran çok daha fazlaydı. Bu, kısmen ona hamilik eden pragmatistlerle kısmen de ders anlatma tarzıyla ilgiliydi. Ancak esas itibariyle onun sisteminin bilim-karşıtı ya da bilimsel determinizm karşıtı olarak görülmesiyle, dinî olmayan ama tamamen materyalist evrim düşüncesine de düşmeyen bir mistik açıklama sunduğunun düşünülmesi ile ilgiliydi. Bu durum, biraz da on sekizinci yüzyılda insanların Hıristiyan inancından ateizme bir sıçrayışta geçemeyip ara durak olarak deizmi benimsemedikleri anın farklı bir kılıkta olsa da bir tekrarına benziyordu. Bergson, *élan vital*'in bilimsel bir kavram olduğunu iddia ediyordu ama pek çokları için bu kavramın mistik bir tarafı vardı ve önemli olan da buydu.

Spiritüel Elitizm

George Edward Moore'un da dikkat çeken muhtelif iddiaları vardır. Öncelikle, bir lisans öğrencisiyken, diğer üyeleri arasında Alfred North Whitehead, G.H. Hardy ve Rupert Brooke gibi isimlerin bulunduğu, daha çok Cambridge Havarileri olarak bilinen Cambridge Sohbet Topluluğu'na

* Bergson'un yaşamın canlılığını anlatmak için ortaya attığı ünlü bir kavramıdır. "Yaşam atılımı" olarak çevirmek mümkündür. (ç.n)

üye seçilmiştir. Eğer bir üniversiteyi hakikate, öğrenmeye ve felsefî araştırmaya diğer kurumlardan daha fazla kendisini adamış ideal bir topluluk olarak düşünürsek, Havarilerin de ideal içerisinde bir ideal olduğunu ve seçkin üyelerinin çoğuna (ya da daha doğrusu seçkin *hale gelen* üyelerine) başka yerlerde bulamayacakları spiritüel bir yaşam biçimi sunduğunu söyleyebiliriz.

Moore, Cambridge'e geldiğinde yetmiş yılı aşkın bir süredir varlığını sürdüren topluluğun üye sayısı her dönem için on iki kişiyle sınırlıydı (gayrı resmî adı olan "havariler" de buradan geliyordu). Üyeler dönem boyunca her cumartesi akşamı bir araya gelir içlerinden birinin hazırladığı bir makaleyi okuyup tartışır ve ardından oylama yaparlardı. (Cambridge, Massachusetts'tekine benzer bir Cumartesi Kulübü'ydü). Bertrand Russell, *Autobiography* [Otobiyografi] adlı eserinde "Cambridge'deki yaşamın[ın] en büyük mutluluğunun" bu toplulukla olan ilişkisinden kaynaklandığını itiraf ediyordu. Benzer şekilde, Moore'un kendisi de gruba katılmasının üzerinden neredeyse elli yıl geçtikten sonra, 1942'de geriye dönüp baktığında, kendi ifadesiyle "sohbetleri bana şimdiye kadar hiç karşılaşmadığım, hatta hayal bile edemeyeceğim kadar dahice gelen" diye tabir ettiği öğrenci grubuyla tanıştığında hissettiği "heyecan ve hayranlığı" hâlâ hatırlıyordu. "Cambridge'e gidene kadar yaşamın ne kadar heyecan verici olabileceği hakkında hiçbir fikrim yoktu" demişti.[13]

Cambridge ve Havarilerden sonra, birçok Havari gibi Moore da Bloomsbury Grubu'nun bir üyesi oldu. 1911'de gruba katıldığında (gruba "seçilme" diye bir şey yoktu), Bloomsbury köklü bir topluluktu. 1905'te babaları Leslie Stephen'ın ölümünden sonra çocukları Virginia, Vanessa, Thoby ve Adrian Kensington'dan Londra'nın Bloomsbury olarak bilinen bölgesinde British Museum yakınlarındaki 46 Gordon Square'e taşınmış ve ardından bu grubu kurmuşlardı. Burada Thoby Cambridge'deki arkadaşlarını perşembe akşamları düzenlediği ve 1920 yılına kadar süren haftalık "ev toplantılarında" kız kardeşleriyle tanıştırmıştı.

Tom Regan grup hakkındaki düşüncelerini şu şekilde özetliyordu: "Bloomsbury Grubu, Viktorya sonrası İngiltere'sinin sanatsal ve entelektüel avangardında kurgu ve biyografide yeni ifade biçimlerine öncülük etmiş, ekonomide ve estetikte yeni teoriler oluşturmuş etkili bir güçtü. Sadece sanat ve teoride değil, günlük yaşamlarının her alanında –çoğu zaman küçümseyici bir tavırla– 'eski olana' karşı her yerde 'yeni olanın' müjdeleyicileri olmuşlardı. Bilinçli ve vicdanî bir kararla ne çok fakir ne de çok zengin yaşamayı seçmişlerdi. Tam anlamıyla entelektüel bir aristokrasiydi paylaştıkları üstünlük duygularını ya da spiritüel elitizmlerini hiç saklamaya çalışmamışlar ve bundan da hiç hicap duymamışlardı."

İç içe geçmiş aşkları ve bağlılıkları da sıra dışıydı: Lytton Strachey, Duncan Grant'ı Maynard Keynes'e kaptırırken, Clive Bell, Vanessa'yı Roger Fry'a kaptırmış, Grant da Vanessa'yı Fry'ın elinden almıştı. Vanessa ise Grant'ı David Garnett ile paylaşıyordu. Bir nüktedanın dediği gibi, Bloomsbury'de "bütün ikili ilişkilerin aşk üçgenine dönmesine" şaşmamak gerekiyordu.[12]

Leonard Woolf, otobiyografisi *Beginning Again*'de Bloomsbury'nin anlamını ve bunda Moore'un oynadığı rolü şöyle özetliyordu: "Zihnimizin ve düşüncelerimizin rengini bize, bir Cambridge'in iklimi bir de Moore'un felsefesi vermiştir, tıpkı bir İngiliz'in yüzüne rengini verenin İngiltere'nin iklimi olması gibi." Keynes de aynı fikirdeydi, Moore'un felsefesinin etkisinden bahsederken şöyle diyordu; "sadece alt edici değildi, aynı zamanda Strachey'nin *funeste** dediği şeyin de tam tersiydi, yani heyecan ve coşku verici, yeni bir rönesansın başlangıcı ya da yeni bir yeryüzünde yeni bir cennet fırsatıydı ve biz de yeni bir yayılmanın öncülleriydik, hiçbir şeyden korkmuyorduk." Başka bir yerde ise, "Moore'un dinini kabul ettik ve ahlâkını göz ardı ettik" diye yazmıştı.[13]

Peki, Keynes'in vurguladığı bu yeni öğreti, Moore'un bu yeni dönemi** neydi ve neden bu kadar baskındı? Moore'un etkisini tam olarak yakalamamız için kendimizi farklı bir zamana geri götürmek zorunda olduğumuz başka bir husus da budur. Bertrand Russell bunun farkındaydı. O yüzden, "şu on yılın [1904-14] zihinsel iklime ne kadar büyük bir değişim getirmiş olduğu şaşırtıcıdır" diye yazıyordu.

Keynes'in Moore'un öğretisinin bazı yönlerini karakterize etmek için "din" kelimesini neden seçtiği ile başlayabiliriz. Keynes, "Moore'un müritlerinin" bir dine sahip olduklarının öne sürülmesine "o zamanlar çok kızacaklarını" özellikle belirtiyordu: "Biz tüm bunları son derece rasyonel ve bilimsel karakterde görüyorduk." Moore da bir din öne sürdüğünün iddia edilmesinden hoşnut olmazdı. Öyle ki, otobiyografisinde kendisini tam bir agnostik olarak tanımlıyordu ve aslında onun etik ilkeleri "doğaüstü bir ilaha olan inancın bilişsel ve duygusal olarak tatmin edici bir ikamesi, yani tanrısız bir din" olarak sunuluyordu.[14]

Moore'un temel eseri 1903 yılında yayımlanan *Principia Ethica*'ydı, ancak bazı fikirlerini *Vanity of Vanities* (1899) adlı eserinde de ortaya koymuştu. Entelektüel kariyerinin bir noktasında oldukça melankolikti. Tanrı'ya inanmak kendisinin yapamayacağı bir iman sıçraması gerektirmekteydi ve bu onu rahatsız ediyordu –insan bir hiç uğruna yaşamak zorunda

* *Funeste*, ölümcül anlamında. (ç.n)

"Dispensation", bir dinin etkili olduğu ve yayılmasını ifade eden dönem. (ç.n)

diye düşünmüştü. Böylece, yaşamını kendisine göre yaşayabileceği ve onu bu uzun melankolik karanlıktan çıkaracak bir etik sistemi inşa etmek için uzun bir mücadeleye girişti. Tanrı'nın ölümüne rağmen, dünyada kendinde diğerlerinden daha iyi olan bazı şeyler olduğu, her şeyi bilmek zorunda kalmadan neyin fiilen var olandan daha iyi olacağı hakkında bilgi sahibi olabileceğimize dair görüşlerden yola çıktı. Wordsworth'ten ve onun etkin bir şekilde daha güçlü bir ahlâkî yaşam arayışına girerek kendi içinde "daha iyi" bir insan yaratmaya çalışan "mutlu savaşçı" kavramından çok etkilenen Moore, ilk olarak sanat ("sanat, olması gerekenin temsilinden başka bir şey değildir" düşüncesi) üzerinden çalışmaya başladı.

Bu doktrin, Bloomsbury Grubu'nun aradığı şeylerin çoğunun temelini oluşturuyordu. Moore, "güzel sanatla karşılaşmanın, genellikle İlahi olan ile (sözüm ona) karşılaşmaya atfedilenlerden ayırt edilemeyeceğini" düşünmüştür. Clive Bell'e göre sanat, "insanların deneyimleyebileceği en kutsal zihin durumlarının bir ifadesi ve aracıdır. Modern zihin, sanatın yalnızca aşkın duyguların en mükemmel ifadesi olmasından değil, aynı zamanda kendisiyle yaşamak için bir ilham kaynağı olmasından dolayı da ona yönelir. Moore için sanat, "uğraşların kraliçesi"dir ve onun "nesnesi olan güzellik de insanın ihtimam gösterebileceği, dünyaya getirmek için çabalayabileceği veya başkalarını buna teşvik edebileceği bir şeydir. O yüzden, güzellik tam da Moore'un ahlâkî iyilik nosyonunu anladığı manada, kendisi aracılığıyla dünyanın daha iyi hale getirilebileceği bir şeydir: Kendinde daha iyi olandır."[15]

Olması Gereken

Moore'un *Principia Ethica*'daki temel ilgisi tam da etiğin "sadece ve sadece kendisine ait olan" bir nosyonla ilgilenmesi gerektiğiydi. Bu nosyon, "herkes tarafından paylaşılan bir özellik olarak yalnızca kendinde iyi olan, içsel değeri olan, olması gereken ya da sadece kendisi uğruna sahip olunmaya değer şeyler olarak anlaşılan" İyi (büyük İ ile) kavramıdır. Etiğin, mantıksal olarak başka herhangi bir faaliyetten bağımsız ve başka hiçbir bilim tarafından incelenmeyen bir nesneyi incelemesi gerektiği Moore'un merkezi nosyonuydu. Ona göre, Tom Regan'ın ifadesiyle, "iyi" psikoloji de dahil olmak üzere hiçbir ampirik ya da doğal bilimin nesnesi değildir; zira hangi şeylerin özünde iyi olduğuna dair önermeler "herhangi bir doğal bilimin keşfedebileceği herhangi bir olguya dair önermelerden mantıksal olarak farklıdır."

Bu düşünce onu, İyi'yi kendisinden başka bir şeyle tanımlama girişimleri olarak adlandırdığı "doğalcı yanılgı" nosyonuna götürmüştü. Onun

düşüncesinde hem iyi tanımlamazdı hem de bazı şeyler kendinde iyiydi ve etiğin görevi de "bu ortak özelliğin doğasının ne olduğunu tespit etmekti."[16]

Moore için İyi, bazen bir nosyon, bazen bir fikir, bazen bir nesne, bazen de bir pratikti, ancak bu fikir ya da nosyon kendisinden başka hiçbir şeyle özdeş değildi. O, herkesin iyinin "farkında' olduğunu, örneğin daha iyi bir yaşamın ne olacağına ve var *olması gerekenin* ne olduğuna dair herkesin bir fikri olduğunu düşünüyordu. İyi, sayıların da var olması gibi, kullanışlı bir nosyon olarak varken sayılar –İyi gibi– ağaçların, kayaların veya otobüslerin var olması gibi dünyada kendilikler olarak var olamazlar. Moore açısından İyi, "doğal olmayan" bir özellikti ve bu, doğal olmadığı kadar metafizik de olmayan bir şey anlamına geliyordu. Pek çok kişi için özgürleştirici olan da onun "doğal olmayan" kelimesini daha geleneksel olan "aşkın" kelimesiyle değiştirmesiydi.

Principia'nın ana odağı olan "-meli/-malı" (ought) ya da "yapmamız gereken" (what we ought to do), Moore'a göre, "en iyi sonuçları üreten şeydir" "En iyi sonucun", "daha gelişmiş olanla" eşdeğer olduğu görüşünü benimseyebiliriz, ancak bu, yanıtlardan sadece biridir. Moore, İyi'nin tanımlanamaz olması nedeniyle, İyi'nin ne olduğuna dair tek bir tanımın olamayacağını ve dolayısıyla "ister bilim cübbesi ister din cübbesi giymiş olsunlar", görüşlerini başkalarına dayatacak yüksek bir "ahlâk uzmanları" sınıfının olamayacağını belirtmek için büyük çaba sarfeder. Bu da kutsal Viktorya döneminin sona ermekte olduğu bir zamanda şüphesiz çok özgürleştirici bir fikirdir.[17]

Moore'un ısrarla üzerinde durduğu husus, bireylerin şeylerin nasıl var olmaları gerektiğine, hangi şeylerin kendi uğruna sahip olunmaya değer olduğuna kendileri karar vermeleriydi. Ona göre, "hiçbir doğa bilimi bunu yapamaz, hiçbir metafizik sistem de bunu yapamaz. Bu özgürlüğü (ve bu sorumluluğu) bireyin elinden almaya yönelik her girişim aynı türden bir yanılgıya dayanır; (sözde) doğalcı yanılgıya. Etiğin *varlık nedeni,* hiçbir bilimin kanıtlayamayacağı bazı şeyler olduğunu –ki bunlar insan yaşamındaki en önemli şeylerdir– ortaya koymaktır." Moore, klasik filoloji geçmişine sahip olduğundan, çok tanrılı bir evrende mizacı bakımından evinde gibiydi. "Birçok tanrı vardır, tek bir tane değil." Buradan, bireyin bir kez değil, birçok kez özünde iyi olduğuna inandığı şeye yönelik bir iman sıçraması yapması ve bu özgürlüğü, bilim ve dinden alıp "gerçek sahibi olan bireye" vermesi gerektiği sonucu çıkmaktadır.

"Sadece [sezgisel] yargının kendisi vardır [gerekli değerlendirmeden sonra], tabiri caizse, kendisinden başka hiçbir şeyden destek almadan evrende asılı durmaktadır." Moore, bireylerin ölmek üzere olan bir dinî geleneğin

zayıflamış pençelerinden henüz yeni çekip alabildikleri ahlâkî özgürlüğün bu sefer de Evanjelik bilim insanlarının hevesli elleri tarafından çalınmasını engellemeye kararlıydı.[18]

Bu düşünceden başka sonuçlar da çıkmıştır. Örneğin, "hiçbir ahlâkî yasa apaçık değildir"; (Kant'ın da söylediği gibi) ödevlerimizin ne olduğunu asla kesin olarak bilemeyiz, fakat bazı kurallar (çoğunluğa ve sağduyuya) faydalı görünüyorsa, o zaman muhtemelen onları takip etmeliyizdir. Ancak bu bağlamda, "daha geniş bir hayırseverlik girişiminde bulunmak" yerine kendimize ve "güçlü bir kişisel çıkarımız olan kişilere" etki eden iyilikleri hedeflemeliyiz ve genel olarak, sadece gerçekleşme olasılıkları nedeniyle, daha uzak bir gelecekten ziyade "şimdiki zamanda" olan iyileri güvence altına almaya çalışmalıyız. Moore, egoizmin "şüphesiz özgecilikten üstün" olduğunu düşünmüştü. Ayrıca *ahlâkî olarak* yapmamız *gerekenler* ile yapmamızın bir *ahlâkî ödev* olduğu şey arasında ayrım yapmak da önemliydi; ilki ikincisinden daha geniş ve daha kapsayıcıydı.

Özetle, herhangi bir toplumun istikrarı için gerekli olan birkaç kuralı ihlâl etmediğimiz sürece (cinayet işlememek, hırsızlık yapmamak, verdiğimiz sözleri tutmamak gibi), Moore'a göre, "bu dünyada iyilik birikimimizi arttırmak; bunları ailemiz ile arkadaşlarımız gibi en çok ihtimam gösterdiğimiz kişilerle paylaşmak amacıyla hareket edersek, ahlâkî olarak gerektiği gibi davranmış oluruz". Artık "hayırseverliğin genişletilmesine" gerek yoktur.[19] İşte, Bloomsbury Grubu'na bu kadar cazip gelen, hayırseverliğin genişletilmesine gerek olmadığına dair sıkı bir şekilde sınırları çizilmiş bu argümandı ve Keynes'in onların "dinî" olarak adlandırdığı şey de bu "iman" idi. O yıllara dönüp baktığında, 1949'da yazdığı bir anı kitabında Keynes, "bizim bu dinimiz, içinde yetişilebilecek en iyi din" sonucuna varmıştı. Erdemin insan ilişkileri ve güzellikten alınan hazlarda yattığını fakat bunların ancak istikrarlı bir toplumda çoğaltılabileceğini düşünüyordu.[20]

Bloomsbury grubu arasında kendini ne kadar iyi bir şekilde kabul ettirmiş olursa olsun, Moore'un öğretisinin kimi olaylar tarafından geçersiz kılındığı söylenmelidir. Bolşeviklerin ve Nazilerin "iyi" olduğunu düşündüğü ya da olması gereken şey, hiç de Moore'un aklındaki ile örtüşmüyordu. Onun fikirleri bir üniversite bağlamında gelişmişti, ki bu onların hem gücü hem de zayıflığıydı. Terry Pinkard, İngiliz felsefesinin, akademisyenlerin (Kant, Fichte, Hegel, Nietzsche, Husserl) eseri olan Alman felsefesinin aksine, çoğunlukla görmüş geçirmiş insanların (Hume, Locke, Mill, Bentham) eseri olduğunu belirtmiştir. Moore, bu kuralın bir istisnasıydı ve istikrarlı bir toplumu verili kabul etmişti. Yirminci yüzyıl ise bu ön kabule karşı çıkacaktı.

Hususî Bir Din Olarak Nevroz

Sigmund Freud'u tanıtmaya gerek yoktur. 1939'da öldüğünde, W.H. Auden onun vefatını, psikanalistin "bundan böyle bir kişi değil/ bütün bir fikir iklimi" olduğunu söylediği bir şiirle anmıştı. Auden, Freud'un "tüm gelişme alışkanlıklarımızı sessizce saran" hava gibi olduğunu söyleyerek devam ediyordu. Freud elbette eleştirilecekti –ölmeden önce ve öldükten sonra, pek çok farklı yönden, acımasızca, insafsızca eleştirilecekti– ama hiç kimse onun yirminci yüzyıl fikirleri üzerinde rakipsiz bir etki yaratmış olduğuna itiraz edemezdi. Aslına bakılırsa, insanlığa dair teolojik anlayışın yerini psikolojik anlayışın aldığı modern zamanlardaki baskın düşünce değişiminden sorumlu olan kişi, her şeyden önce Freud'dur.

Daha genel bir ifadeyle, modern dünyada fiilen yaşanan şey, teolojik insanlık anlayışının yerini *biyolojik* anlayışın almasıdır denebilir. Özellikle yirminci yüzyılın son on yılında, insan doğasına ilişkin biyolojik anlayış –özellikle evrimsel bağlamda– geliştirilmiş ve derinleştirilmiştir; bu gelişmeler ve konumuza dair içerimler, ilerleyen bölümlerde incelenecektir. Ne var ki, psikolojik anlayışın biyolojik anlayışın bir *parçası* olması söz konusu olsa da psikolojinin ve psiko*patoloji*nin bir zamanlar sadece din tarafından işgal edilen bölgeyi en başarılı şekilde istila ettiği de bir gerçektir. Göreceğimiz gibi, bu durum din adamları arasında bile geçerlidir.

Psikanaliz, 1900'de *The Interpretation of Dreams* [Rüyaların Yorumu] ile meşhur bir şekilde takdim edilmiş ve ortodoks tıp mesleği tarafından hoş karşılanmamıştır. Ancak Freud'un ve öğrencisi Carl Jung'un 1909'da Amerika Birleşik Devletleri'ni ziyaretiyle, psikanaliz daha da genişleyen küçük, sadık ve giderek büyüyen bir takipçi çevresi sağlayarak çeşitli kesimlerden kabul görmüştü. *Rüyalar*'ın baskın fikri, bir gözlemcinin de belirttiği gibi, uykuda bilinçdışımızı koruyan nöbetçinin adeta görevden ayrıldığı ve normalde gömülü tutulan fikirlerin ve duyguların sembolik ve kılık değiştirmiş biçimde de olsa serbest bırakıldığı şeklindeydi.

1912 yılına gelindiğinde, International Association of Pyschoanalysis ilk sorunlarını ve ilk ayrılıklarını aştığında, *Imago* dergisi ortaya çıktı. Freud'un yakın arkadaşı ve erken dönem psikanalistlerinden Hanns Sachs tarafından kurulan derginin editörlüğünü bizzat Freud, Ibsen ve Nietzsche'den çok etkilenmiş olan genç Viyanalı psikanalist Otto Rank birlikte yapacaktı. Ronald Clark, derginin adının, 1919'da Nobel Edebiyat Ödülü'nü kazanan İsviçreli şair Carl Spitteler'in, bilinçdışının hem bilinçli eylemi etkilediğini hem de yaratıcı güçleri harekete geçirdiğini gösteren bir eserinin başlığından alındığını söyler. Fakat, "imago" kelimesinin aynı zamanda bir böceğin

metamorfozdan sonraki son hali anlamına gelmesi de önemlidir ve dergi, psikanalizin sadece tıbbî yönleriyle değil, aynı zamanda onlardan ortaya çıkmış tıbbî olmayan olasılıklarla da uğraşabilecek bir disipline dönüştürülmesi ile ilgilenmeyi hedeflemiştir.[21]

İlk sayıda Freud, psikoanalitik araştırmanın kapsamının dil, gelenekler, din, hukuk, mitoloji, estetik, edebiyat, sanat tarihi ve felsefe gibi alanlara da genişletilmesi gerektiğini vurguluyordu; folklor, kriminoloji ve ahlâk teorisi de dahil edilecekti. Derginin hedefleri zamanla daha da büyüdü –otuzlu yaşlarının başında Freud, psikanalizin "insan uygarlığının evrimi ve onun sanat, din ve toplumsal düzen gibi başlıca kurumlarıyla ilgilenen tüm bilimlerden ayrılmaz hale gelebileceğini" yazıyordu.

Imago, Freud'un psikanalizi toplumsal ve antropolojik sorunlara uygulamasını gösteren dört makaleden ilkini yayımladı ve burada insan toplumunun nasıl ortaya çıktığına, özellikle de ilk insanın dinî inançlarının nereden geldiğine dair görüşünün ana hatlarını çizdi.[22] *Totem and Taboo* [Totem ve Tabu] 1913'te kitap olarak yayımlandı, gerçi Freud din hakkındaki görüşlerini bundan birkaç yıl öncesinden dile getirmeye başlamıştı. 1907'de "Obsessive Actions and Religious Practices" başlıklı makalesine şöyle başlıyordu: "Nevrotik rahatsızlıklardan mustarip kişilerde takıntılı olarak adlandırılan eylemler ile inananların dindarlıklarının ifadesi olan ibadetler arasındaki benzerlikten etkilenen ilk kişi şüphesiz ben değilim." Ona göre bu benzerlik yüzeysel olmaktan öte bir şeydi ve "nevrotik törenlerin kökenine dair bir kavrayış, dinî yaşamın psikolojik süreçleri hakkında analoji yoluyla çıkarımlarda bulunma konusunda bizi cesaretlendirebilirdi."

Yine de Freud, bu noktada nevroz ve dinî pratikler arasındaki benzerlikler kadar farklılıkları da vurgulamaya özen göstermiş ve "takıntılı nevrozun hususî bir dinin yarı komik yarı trajik bir parodisini sunduğu" sonucuna varmıştır. Aynı zamanda, pek çok hastanın takıntılı eylemler gerçekleştirmesinin bilinçdışı nedenlerinin farkında olmaması gibi, pek çok dindar insanın da kendisini dinî uygulamalara iten motivasyonların farkında olmadığını söylemeye devam etmiştir. Hem takıntılı nevrotiklerin hem de dindarların bilinçdışı bir suçluluk duygusuyla motive olduklarını belirtmiştir. Bu suçluluk duygusunun "kaynağını erken dönemdeki belirli zihinsel olaylardan aldığını, fakat sonradan bir tahrik durumunda ortaya çıkan yenilenen ayartmalarla sürekli olarak yeniden canlandığını" ekleyerek bir paralellik daha kurmuştur.[23]

Ona göre din, tıpkı takıntılı nevroz gibi, içgüdülerin bastırılmasına dayanıyordu. Nevrotikte bastırılan içgüdü her zaman cinseldi ve bu din için tamamen doğru olmasa da söz konusu içgüdü "genellikle cinsel bir bileşenden yoksun değildi." "Belki cinsel bileşenlerin karışımı nedeniyle, belki de içgüdülerin

bazı genel karakteristikleri nedeniyle, içgüdülerin bastırılması dinî yaşamda da yetersiz ve bitmez tükenmez bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır. Gerçekten de günaha tamamen geri dönme dindar insanlar arasında nevrotiklerden daha yaygındır ve Takıntılı nevrozda emsalleri olan kefaret eylemleri gibi yeni bir dinî faaliyet biçimine yol açar." Böylece Freud şu sonuca varır: "Bu benzerlikler ve analojiler ışığında, takıntılı nevrozu bir din oluşumunun patolojik bir karşılığı olarak görmeye ve nevrozu bireysel bir dindarlık, dini de evrensel bir takıntılı nevroz olarak tanımlamaya cesaret edilebilir."[24]

Yenir yutulur hale getirmeye çalışarak başlamış olsa da Freud, makalesinde kaçınılmaz olarak hem tartışmalı olacak hem de rağbet görmeyecek bir mesajla sonuca varmıştı: Gerçekte din, zihinsel hastalığa eşdeğer bir tür duygusal belirtiydi. Sonraki yıllarda hamlesini ilerletti. 1910'da "Future Prospects of Psychoanalytic Therapy" adlı makalesinde, sekülerleşmeyi nevrozdaki artışla ilişkilendirecek kadar ileri gitti. "İnsanın içsel kararlılığının ve otorite özleminin yoğunluğunu ne kadar abartsanız azdır. Dinin gücü azaldığından beri nevrozlardaki olağanüstü artış size bunun bir göstergesini verebilir. Daha sonra söyleyeceği gibi, "Kendini adamış inançlı insanlar nevrotik hastalık riskine karşı yüksek derecede korunurlar."[25]

Freud'un iman teorisi, kendi psikoloji teorisine dayanmaktadır. Ona göre, bebekken çaresizliğimiz karşısında hissettiğimiz kaygı, "kişiyi dinî inanca iten temel hissiyattır." Leonardo da Vinci üzerine 1910'da yayımlanan bir makalesinde ortaya koyduğu gibi, "biyolojik olarak konuşursak, dindarlık insan yavrusunun uzun süredir devam eden çaresizliğine ve yardıma olan ihtiyacına dayanır. Freud (eleştirileri bir an için bir kenara bırakırsak) çocukluk deneyimlerinin yetişkin duygusal yaşamı üzerindeki derin etkisini keşfetmişti ve "birçok insanın [ebeveyn] sevgisini kaybetme korkusunu aşamadığını; asla başka insanların sevgisinden yeterince bağımsız olamadıklarını ve bu açıdan bebeklik davranışlarını sürdürdüklerini" ileri sürmüştü. Freud, etkili bir dinin "gelişimsel tehlike durumları yetişkin yaşamında tekrarlanıp travmaya dönüştüğünde, bu durumların uyandırdığı regresif kaygının üstesinden gelme konusunda inanan kişiye yardımcı olduğunu" düşünmüştür. "Dine duyulan ihtiyacın kökleri ebeveyn kompleksindedir; Her şeye gücü yeten, adil Tanrı ve şefkatli Doğa, bize anne ve babanın yüceleştirilmiş halleri olarak görünür."[26]

Moderniteye özgü toplumsal faktörler bu bağımlılığı pekiştirmiştir. Çalışmak babaları uzun süreler boyunca evden uzak tutarken, çocuk işçiliğinin kaldırılmasıyla çocukluk süresi de uzamıştır. Buna ek olarak, geniş ailenin parçalanması anne-çocuk ilişkisini izole etme eğiliminde olmuştur. Tüm bunlar, pre-oedipal çocuğun anneye olan bağımlılığını arttırmaktadır.

İnsanların çoğu, bir zamanlar çocukluklarında sahip oldukları şeyi dinde bulmaktadır.

Freud, dinin aslında Oedipus kompleksinin çözülmesine katkıda bulunduğunu ve böylece inananları nevrozdan koruduğunu söylemeye devam etmiştir: Sekülerleşmenin pek çok insan için bu kadar acı verici bir süreç olmasının nedeni budur. Dinî inanca sahip olanlar, dinî bağlılıklarının psikolojik kökenlerinin farkında değildir. Din, kısmen ebeveynlerin yerine geçer ve inananlara sevgi ve güvenlik yayar –ancak genellikle ebeveynlerle olan yoğun libidinal bağların uyandırdığı kaygı olmadan. Böylece din, erotik ve saldırgan içgüdülerin dizginlenmesine yardımcı olarak topluma fayda sağlar.

Freud bu dönemde dinî duygu ve davranışları, nevrotik davranış ve semptomlarla bir tutmuş ve dini, aile yaşamının psikodinamiğine, çocuğun bakış açısından "iki ebeveynli aile aşk üçgeni" olarak adlandırılan şeye dayandırmıştı. Bu tutum esasen dini, psikolojinin alt kümesi olan bir fenomen olarak sınıflandırıyordu. Freud, 1911 baharında başladığı *Totem ve Tabu*'da ufkunu genişletmişti ve dinin antropolojik kökenlerini evrimsel bir bağlamda aramaktaydı. Dostlarına "sonuçlarını zaten bildiğim için" diyerek pek ilgilenmediği bazı "kalın kitaplarla" kuşatıldığından bahsediyordu. Kitabını Tirol'de yazmıştı ve uyandıracağı tepkinin gayet farkındaydı –bir dostuna "göze aldığım en cüretkâr girişimdi", bir diğerine ise "psikanalizi etnopsikolojiye sokma" teşebbüsü diyordu.[27]

Kitap, dört makaleden oluşuyordu: "The Horror of Incest," "Taboo and Emotional Ambivalence," "Animism, Magic and the Omnipotence of Thought" ve "The Return of Totemism in Childhood." Burada ilginç olan, argümanın özünü içeren dördüncü bölümdür. Freud'un hipotezi, Darwin'in "ilkel sürü" kavramını başlangıç noktası olarak alıyordu; Darwin bu kavramla, gruptaki diğer erkekler üzerinde mutlak hakimiyet kuran ve tüm dişileri kendi "kullanımı" için alıkoyan "baba"nın kontrolü altında kendisini idame ettiren küçük bir gruptan biraz daha fazlasını kastediyordu. Freud, sonunda genç erkeklerin başkaldırdıklarını, ardından babayı öldürüp yok ettiklerini ve kefaret olarak (babanın yerine geçen) bir totem hayvanının katledilmesini yasakladıklarını ileri sürmüştür. Bununla birlikte, altında kadınlar için rekabetin yattığı ilk suçun tekrarlanmasını önlemek adına, öldürmenin yasaklanması gibi grup içinde evlilik de yasaklanmıştır. Freud'a göre bu, ilkel toplumun ilgilendiğini düşündüğü yegâne iki suçu net olarak açıklıyordu –cinayet ve ensest.

Bizim bakış açımızdan, Freud'un teorilerini dayandırdığı antropolojinin, daha sonraki çalışmalarla temelden uzak olduğu gösterilerek geçersiz kılınması, tıpkı Bergson'un gözün evrimi hakkındaki fikirlerinin geçersiz

kılınması gibi, en azından şimdilik, önemli değildir. O dönemde Freud'un din ve sanat gibi toplumsal kurumları psikoloji ve antropoloji ile bir araya getirme girişimleri, bilginin *sentezinde* ilerlemeler olarak görülüyordu ve böyle bir sentezin kendisi de ilerlemenin delili olarak kabul ediliyordu. Ayrıca Freud'un psiko-antropolojik teorileri, dinin doğal bir fenomen olduğu, ona dair "aşkın" hiçbir şey olmadığı ve nihayetinde antropolojik terimlerle anlaşılması gerektiği görüşünü teşvik etti. Dahası, Freud nevroz ve dinî pratikler arasındaki benzerliklere dikkat çektiği için bundan, dinin tam olarak toplumun patolojik bir yönü olarak değil (bazı insanlara yardım ettiğini kabul ettiği için) daha ziyade insan türünün kendini anlamasının bir yolu olarak kesinlikle psikolojiye *tâbi* görülmesi gerektiği sonucu çıkıyordu.[28]

Imago'nun ilk başmakalesinde öngörüldüğü ve *Totem ve Tabu* tarafından doğrulandığı gibi, psikanalizin "kanepenin ötesine" yayılması, modern çağın "ilk psikolojik dönemeci" diyebileceğimiz bir duruma işaret ediyordu. Dine bir açıklama getirerek, onu psikolojik terimlerle yeniden tanımlamak suretiyle bilinçdışı çatışmaları ve patolojileri incelemenin, anlamanın ve çözmenin bir yolu olarak bir teknolojiyi, yani psikanalizi sunmakla Freud, imanını kaybettikten sonra kendisini evsiz hisseden insanlara bir sığınak sunmuştu.

Peter Gay, din ve psikanaliz arasındaki ilk ilişkiyi *A Godless Jew: Freud, Atheism and the Making of Psychoanalysis* (1987) adlı kitabında incelemiş ve burada inançlı birinin psikanalizi asla kuramayacağı, psikanalizin put kırıcı olmaya hazır birine, dini "dua edilecek bir vaat ya da tapınılacak üstün bir gerçeklikten ziyade" incelenecek bir fenomen olarak gören birine ihtiyaç duyduğu sonucuna varmıştır.[29] Freud'un din ve psikanaliz arasında paralellik kurma girişimlerine direndiğini ikna edici bir şekilde göstermiştir. Ancak Gay, psikanalizin hem ilk zamanlarında hem de daha sonra, pek çok kişi için cazibesinin kısmen (her şeyden önce ödipal durum açısından) deterministik olması ve buna karşın daha sonradan davranışlara "amaç", "niyet", "hedef" gibi karakteristikler getirdiği gerçeğinin açık olduğunu da ortaya koymaktadır. Freud istese de istemese de (ve psikanalizin "kontrollü deneyime" dayanan ve eleştiriye açık bir bilim olduğunu vurgulasa da) bu gibi unsurlar –bireysel varyasyon ve deterministik bir teleoloji– ona ikame bir imanın unsurlarını vermişti.

Bilinçdışı –muğlak, bir anlamda mistik– ruhun seküler eşdeğeri haline geldi. Yirminci yüzyıl boyunca, defalarca göreceğimiz gibi, giderek daha fazla insan psikoterapiye kimi zaman dinî bir şevkle girdi. Yıllar geçtikçe de psikoterapiyi giderek nevroz tedavisinden ziyade yaşamlarında bir anlam bulmak için aradılar. İşte bu yüzden Freud, Auden'ın fikir ikliminde, eleştirmen ordusuna rağmen yükselen bir figür haline geldi.

4

Cennet: Yer Değil, Yön

"1880 ile 1930 yılları arasında Avrupa'da ve Amerika'da dünya tarihinin en büyük kültürel deneylerinden biri gerçekleştiriliyordu." Bu ifade Robert Hughes'un, *The Shock of the New: Art and the Century of Change* adlı kitabında yer alır. Açıklamasına şunu da ekler: Büyükbabalarımızın ve büyük büyükbabalarımızın (ve elbette büyükannelerimizin de) zamanında "görsel sanatlar bugün artık öne sürülemeyecek bir toplumsal öneme sahipti." Bunda kendimizi tebrik etmemizi gerektirecek bir durumun olmadığını düşünüyordu ve daha sonra kaybedilen şeyleri şöyle sıralıyordu: "taşkınlık, idealizm, güven, keşfedilecek yığınla ülke olduğu inancı ve hepsinden önemlisi sanatın, en tarafsız ve soylu yollarla, radikal olarak değişmekte olan bir kültürü kendi sakinlerine açıklayabilen gerekli metaforları bulabileceği duygusu."[1]

Mekanik Cennet

Sadece Fransızlar için değil, genel olarak Avrupalılar için de ana imge haline gelen, "adeta modernitenin tüm anlamlarını bir araya toplayan" yapı, Eyfel Kulesi'ydi. Fransız Devrimi'nin yüzüncü yıldönümü olan 1889'da Paris Dünya Fuarı'nın odağındaki bu yapı, isabetli bir şekilde "makine çağının katedrali" olarak betimlenmişti.[2] Hughes'un "mekanik cennet" olarak adlandırdığı şeyi kutlayan başlıca isimlerden biri, çalışmalarını "modernist umudun sürekli itirafı" olarak gördüğü Fernand Léger'di –hatırlanacağı üzere umut, Amerikan Pragmatistleri için modern yaşamın başlıca bileşenlerinden biriydi. Léger'nin amacı, makine çağının sınıf ve eğitim engellerini aşacak; "açık, kesin ve pragmatik" olacak imgelerini yaratmaktı. En büyük resimlerinden biri olan *Three Women*'da [Üç Kadın] altında yatan tema, makine-olarak-toplum fikridir: Kompozisyon geometrik olarak sadeleştirilmiştir –kadınların bedenleri, çevredeki mobilyalar, kanepedeki kara kedi, hepsi tüplerden, konilerden ve silindirlerden oluşur– kadınların saçlarındaki dalgalar bile metaliktir. Léger'ye göre makine olarak toplum, Tanrı'nın

ölümünden sonra kozmik yalnızlığa son verip uyum getirebileceği için bir kurtuluş biçimiydi. Şöyle diyordu: "[B]ize bir saat kadar düzgün işleyen insan ilişkileri metaforu sunulmaktadır, tüm tutkular yüceltilmiş, arzunun bağlayıcı enerjisi, biçimin ritimlerine dönüştürülmüştür."[3]

Yirminci yüzyılın başında sanatın artık mümkün olamayacak kadar önem kazanabildiği fikri (bunun neden böyle olduğunu da araştıracağız) bu resmin sadece yarısıdır. Diğer yarısı ise, en azından bu kitabın bakış açısına göre, İsveçli oyun yazarı August Strindberg'in çalışmalarında bulunabilir, hakkında "oyunlarındaki anlam birimi, bireysel ruhtaki acil krizdir" deniyordu.[4] Burada can alıcı olan "acil" kelimesidir. Strindberg, yaşamı boyunca "korkmuş ve acele etmiş", suçluluk duygusuna boğulmuş, durmadan yaşamın nasip etmediği şeylere ulaşmaya çabalamış, "metafizik açlığı" onun öyle ya da böyle, inançlı ve ateist arasındaki her pozisyonu işgal edip oradan tekrar çıkmasına neden olmuştu.

Nietzsche'nin açıklamalarının ardından, var olan kültürel dünyayı tam olarak takdir etmek istiyorsak, o halde şu iki etkeni hesaba katmalıyız: O zamanlar sanat –tiyatro, şiir, resim, roman– bir fark yaratmak ve ileriye giden yolu göstermek için gerçek bir umut vaat ediyordu ve ikincisi, birçok kişi krizin yeni, acil ve temel olduğuna, uygar yaşamın bir uçurumun, şimdi o kadar keskin şekilde hissetmeyebileceğimiz bir uçurumun kenarında olduğuna ikna olmuştu. H.G. Wells, *The Outline of History* (1920) adlı kitabında tarihi, "eğitim ile felaket arasında bir yarış" olarak tanımlayarak bu çıkmazı özetliyordu.

On dokuzuncu yüzyılın ortalarında roman, başat sanatsal araçtı; şiir, drama ve kısa öykü ise nispeten ihmal edilmişti. Her üçü de 1880-90'larda, Nietzsche'nin girişimleriyle aynı döneme denk gelecek şekilde yeniden ortaya çıktı. Bu bölüm, tıpkı resim gibi, artık hiç sahip olmadığı önceliğe o zamanlar sahip olan tiyatro ile ilgilidir.[5]

"Modern tiyatro tarihindeki en önemli olay" der Kenneth Muir, "Ibsen'in Peer Gynt'ten sonra çağdaş problemlere dair düzyazı oyunlar yazmak için şiiri terk etmesidir."[6] Aslında, Ibsen'in gerçekten de on dokuzuncu yüzyılın sonlarına damgasını vuran kadınların toplumdaki rolü (*A Doll's House* [Bir Bebek Evi]), kuşak çatışması (*The Master Builder* [Yapı Ustası Solness]), bireysel özgürlük ile kurumsallaşmış otorite arasındaki çatışma (*Rosmersholm* [Rosmerler]), maddiyat ve ticari değerler dünyasındaki kirlenme tehdidi (*An Enemy of the People* [Bir Halk Düşmanı]) gibi bir dizi toplumsal problemle uğraşmış olmasına, bunların hepsinin "başından geçtiğini" ve

hâlâ da sürdüğünü iddia etmesine rağmen, daha sonraki tüm oyunlarında baskın temanın kahramanın "kozmik boşluğa" ve etrafındaki kaosa karşı koymak için kendi içinde ahlâkî bir düzen arayışı olduğu ileri sürülebilir.[7]

Zira, Ibsen için hiçbir düzen ve Tanrı yoktur –karakterlerinin tasavvur ettikleri dışında. "Ibsen'in on dokuzuncu yüzyılın sonlarında ahlâkî anlayışın merkezindeki yeri, Hegel'den ileri gelmiştir; bu anlayış, "Mevcut olanın koşulları içinde bütün insan ruhunun" yeniden keşfedilmesi sayesinde insanın kendine ve doğaya yabancılaşmaktan kurtarılmasından başka bir şey değildir."[8] Daha sonraki oyunları kaçınılmaz olarak "spiritüel sıkıntı" dramalarıdır; karakterlerinin ölümün gölgesinde teselli arayışlarını, şimdi ve burada olan bir tür Cennet üretme çabalarını anlatır. "Kozmik hiçlikten, anlamsızlıktan kurtuluş –bu Ibsen'in kişilerinin Byron'ın ve Stendhal'ın kişileri ile paylaştığı Romantik arayışın doğasıdır."[9]

Ibsen'in çalışmaları uzun yıllar boyunca sadece İskandinavya'da biliniyordu; ancak 1890'larda, o sırada altmışlı yaşlarında olan Ibsen, *Ghosts*'un [*Hayaletler*] yayımlanmasıyla bir anda tüm Avrupa'nın dikkatini çekmişti. O zamandan itibaren her yeni Ibsen oyunu uluslararası bir etkinlik haline geldi. "Daha önce hiçbir oyun yazarı, Avrupa tiyatrosuna bu kadar hâkim olmamış ya da kamusal tartışmayı bu kadar tekeline almamıştı.[10]

Spiritüel Değerin Parıltıları

"Ibsen'ın sonraki oyunlarındaki ana karakterlerin hemen hemen hiçbiri, *deus absconditus* (gizli bir Tanrı) temelinde hareket etmeyi başaramaz veya bu farkındalıkla yönetilmeyen yaşamlar sürdürür." Bu karakterler ya Dionysos'un pagan destekçileri olmuş ya da kendilerini dinden dönen olarak ilan etmiştir; ya papazlıktan atılmıştır ya da özgür düşüncelidir; ya ateist asi ya da agnostiktir. *Hedda Gabler*'de Hedda, "Antik Yunan'ın orgiastik dini tarafından aydınlatılmış", özgür bir ruh olmayı burjuva varoluşunun süsleriyle çevrili olsa da kendisi de bir ilah gibi yaşamayı hayal eder. *The Master Builder*'da Bygmester Solness, küçük çocukların anlamsız ölümlerine izin veren bir ilaha yumruk sallar, böylece Solness kendini yeni bir seküler hümanizm dinine teslim eder. *Little Eyolf*'ta, "kendince ateist" Alfred Allmers, önce kendini "muazzam bir varoluşsal girişime", *İnsanî Sorumluluk* denilen devasa bir kitaba adar. Errol Durbach'a göre, "Allmers'ın çıkmazı birçok yönden Ibsen'in tiyatrosundaki romantik ikilemin paradigması gibi görünmektedir; en basit ve kaba terimlerle ifade edecek olursak, tutarlı değerlerden yoksun bir dünyada süreç, değişim ve ölüm olarak travmatik bir varoluş duygusu ile

ölümün hüküm sürmediği durağan hiyerarşilerin kayıp dünyasına duyulan bir özlem arasında sıkışıp kalmaktır. Bu ikilemi çözmek için de ateist/agnostik/dinden dönen kişi, varoluşun hammaddesini, o kayıp Aden'in –ebedî yaşam vaat eden ve *metafor* olarak değil *olgu* olarak sahip olmaya çalıştığı sembolik bir Cennet'in– bir benzeri haline getirecektir."[11]

Son oyunlardan beşi, *Hedda Gabler*, *The Master Builder* [Yapı Ustası Solness], *Little Eyolf*, *John Gabriel Borkman* ve *When We Dead Awaken* [Biz Ölüler Uyanınca], genel temalarının, insan varoluşunun "sonsuza dek değişim yasalarından muaf" olan bir boyutunun arayışı olması hasebiyle birbirine bağlanır.[12] Oyunlarda bu, sadece ölümün (genellikle ölümcül hastalık şeklinde –frengi, tüberküloz, kanser) gizlenen varlığı ile değil, aynı zamanda ölenlerin kendi soylarının sonuncusu olması gerçeğiyle de vurgulanır ve buna karşı çıkılır: Söz konusu olan sadece ölüm değil, neslin tükenmesidir.[13] Jerome Buckley, "Symbols of Eternity: the Victorian Escape from Time" adlı ünlü makalesinde Ibsen'i, Coleridge, Rossetti, Wordsworth, Pater ve William Morris ile birlikte "değişimin erişemeyeceği sunî dünyalar tasarlamaya" girişenler olarak gruplandırmıştır. Ibsen'de bu "ebediyet sembollerini" örneğin, *The Master Builder*'da [Yapı Ustası Solness] Orangia/Appelsinia cennetinde/krallığında, Hedda'nın Antik Yunan paganizminde, Borkman'ın madeninde, Allmers'ın büyük kitabında insanî sorumluluğun değişmeyen boyutunu aramasında görürüz.

Ibsen'in oyunları, yaşamın ve gerçekliğin deneysel doğasını, değişimin durmak bilmeyen akışını ve bu akış içinde kalıcı bir değer yaratmaya çalışmanın kaçınılmaz olarak içerdiği acı ve trajediyi araştırır. Bununla birlikte, eserleri, Nietzsche'nin ana hatlarını çizdiği yeni çıkmazımıza yapıcı yanıtlar verme girişiminde temkinli bir şekilde iyimserdir. "[Eserleri] ölümün pençesinde neşeyi kutlar, değişim yasasında çürümeyi değil benliğin sürekli dönüşümünü görür, kişinin eylemlerinin ve kararlarının sorumluluğunu kabul ederek boş bir dünyada değeri yeniden tesis eder ve hiçbir şeyin var olmadığı boşlukta anlam yaratır."[14]

Hedda Gabler, bu problemi ortaya koyar. Hedda'nın karmaşık bir içsel yaşamı vardır ve olduğundan "daha fazlası" olmayı arzulamaktadır –burjuva çevresi onu tatmin etmemekte ve kendini "yukarı doğru ivme" hissedebileceği daha yüksek amaçlar, güzellik ve zamansız mitlerle dolu bir kültürün, klasik bir dünyanın hasretini çekmektedir. Böylece bir "eksantrik üstadı" haline gelir, bu da onun spiritüel olarak seçilmişler arasında olduğu hissini sürdürmesine yardımcı olur. Oyunda hedefi Løvborg'u bir bohem olmaktan çıkarıp saygın ve kanaatkâr bir akademisyene dönüştüren karısından

kurtarmaktır. Ancak Løvborg, genelevdeki çirkin bir kazada, bir fahişeyle yakışıksız bir boğuşmada öldüğünde, Hedda, kendisi için tek çıkış yolunun, içinde bulunduğu çıkmaza bir düzen –ve evet, güzellik– getirmenin tek yolunun, Løvborg'a nasip olmayan bir şekilde, ölümü aracılığıyla kendini kanıtlamak olduğunu fark eder.

Daha sonraki diğer oyunları bu denli katı bir şekilde iç karartıcı değildir. Ibsen'e göre kurtuluşa, herhangi bir teleolojik anlamda ya da kendimizi Tanrı tarafından verilmiş herhangi bir "nihaî amaca" yönlendirerek değil, ideallerimizin "uygulanabilir insan gerçeklikleri" ile uzlaştırıldığı etik eylemlerle erişilebilir; yaşam kısadır ve sıradan unsurlara sahiptir –ah, evet– ama umabileceğimiz en fazla şeyin "spiritüel değerin parıltıları" olduğunu ve yaşamın daha büyük amaçları ihtiva ettiğini bilerek bu küçük, dünyevî nitelikler arasında bulabileceğimiz haysiyeti aramalıyız.

Spiritüel değerin parıltılarına dair bu görüş Santayana'nın felsefesiyle örtüşüyorsa, Ibsen'in "ikili kozmoloji" hakkındaki fikri de D.H. Lawrence'ın (daha sonra ele alınacak) şu sözleriyle örtüşmektedir: "Barıştan yoksunuz çünkü bütün değiliz. Bütün değiliz çünkü sahip olabileceğimiz hayatî ilişkilerin sadece onda birini biliyoruz. İlişkileri soyup atmaya inanan bir çağda yaşıyoruz, onları bir soğan gibi soyan, ta ki pür ya da boş bir hiçliğe, boşluğa ulaşana kadar. Çoğu insanın şu anda geldiği nokta budur: Tamamen boşluk olduklarının bilincine varmak. 'Kendileri' olmayı o kadar çok istediler ki, sonunda hiçbir şey oldular ya da hiç denecek kadar az."

Little Eyolf'ta Ibsen, bize Lawrence'ın yalıtılmış bireycilik çıkmazının ilk görünümlerini sunar ve buna bir yanıt verir. Felçli ve dolayısıyla pek istenmeyen oğulları Eyolf, Fare-Kadın tarafından denize doğru çekilip boğulduktan sonra Alfred ve karısı Rita, bölgelerindeki yoksul çocuklar için daha fazlasını yapmaya karar verirler. Kendi felçli ve mükemmel olmayan çocuklarına hiç yardım etmedikleri halde bu çocuklara yardım etmeleri, onları daha önce hiç olmadığı şekilde bir araya getirir. Artık yaşamlarında gördükleri değer –çocuklara yardım etmek– *bu* dünyadaki, onları çevreleyen küçük dünyalarındaki mutlak bir değerdir. Yapmaya karar verdikleri şey dikkat çekici görünmeyebilir, Alfred'in *İnsanî Sorumluluk* konusundaki kitabının sahip olabileceği ya da sahip olması istenen "önemi" dünya çapında olmayabilir ve sıradan görülebilir, ama yine de gerçekleştirilebilir ve uygulanabilir bir idealdir. Kozmik ve uhrevî anlamda bir kurtuluş gibi hissettirmeyebilir ya da Alfred ve Rita'ya ölümsüzlük bahşetmeyebilir. Fakat onların, başkalarına yardım etmek gibi kendi içinde ölümsüz sayılabilecek bir değerin parçası olmalarını sağlar.

Nihayetinde, Ibsen'in gözünde hiç de azımsanmayacak bir şey olan evliliklerini kurtarırlar ve bunun nedeni Ibsen'in onları değiştirmiş olmasıdır. "Neden, ah, neden" der Alfred, "birbirimizin hep aynı, sabit, hiç değişmeyen bir menü kartı gibi olmasını istiyoruz ... yaşam ki kendini sürekli yeniler. Ona sımsıkı sarılalım, sevgilim. Sonuna çok çabuk yaklaşıyoruz." Yaşam değişim*dir*, der Ibsen, Amerikan pragmatistlerini ve Henri Bergson'u farklı şekillerde yankılayarak.

When We Dead Awaken [Biz Ölüler Uyanınca] adlı oyununda Ibsen, Yeats ile de bir ölçüde örtüşür. Heykeltıraş Rubek karısından sıkılmış ve yaratıcı yaşamı çıkmaza girmiştir. Vaktiyle çalışmalarında kullandığı bir modelin tesadüfen ortaya çıkması, hem erotik yaşamını -arzusunu- yeniden canlandırmayı hem de yaratıcı enerjilerini açığa çıkarmayı vaat eder. Ancak bu durum Yeats'in "Seçim" şiirindeki "imkânsız alternatifleri" hatırlatır:

> İnsanın aklı seçmeye mecburdur
> Ya yaşamın mükemmelliğini ya da eserin,
> Eğer ikincisi seçilirse reddetmek gerekir
> Köşkünü cennetin...

Rubek, rekabet halindeki bu güçleri başkalarından daha iyi uzlaştırabiliyor değildir. *When We Dead Awaken*'ın [*Biz Ölüler Uyanınca*] odağında, bir dizi bağlılık üzerinden şekillenen ve yeniden şekillenen, iki erkek ve iki kadından oluşan bir dörtlü vardır. Bu yeniden gruplaşmalar yoluyla sürekli olarak bireyler ilişkilerini sürdürememe, yalnız, eksik, boş ve umutsuz olmaya sürüklenme gibi problemlere çözüm ararlar.[15] Yeats gibi Ibsen de bizi seçim yapmaya zorlar ve bize sanatın "mutlak" güvencesinin yaşam olmadığını ya da yaşamın tamamı olmadığını, kendi içinde bir tamamlanma ya da bütünlük olmadığını hatırlatır.

Rosmersholm [Rosmerler] ile Santayana'nın eseri arasında da benzerlikler bulunabilir, çünkü oyun –ne kadar iç karartıcı ve umutsuz olursa olsun– insanın standart, gündelik durumu bakımından değil *uğruna doğduğu şey* bakımından, neşeyle ilgili, yaşamın normunun neşe olması ile ilgilidir.[16] Rosmer, üyesi olduğu aristokrasinin geleneksel çıkarlarına aykırı gelişmeleri desteklemek anlamına gelse de Norveç'teki değişimi kucaklamaya ve politik reformu gerçekleştirmeye çalışan dinden dönen bir kişidir. Kendisini karşılıksız bir şekilde iyilik yapmaya çalışan masum ve saf biri olarak görmektedir. Bir yıl önce intihar eden karısı Beata'nın arkadaşı Rebekka, hâlâ Rosmerlerin evinde yaşamaktadır çünkü Rosmer'e âşıktır ve onun politik

sempatilerini ve eylemlerini paylaşmaktadır. Oyun ilerledikçe, Rosmer'in, imgelediği ya da kendini gösterdiği kadar saf olmadığı, Rebekka'ya geçmişte ve hâlâ âşık olduğu ortaya çıkar. Rosmer'in kayınbiraderi Profesör Kroll, onun politik planlarını öğrendiğinde, sınıfına ihanetine öfkelenir ve yerel gazetede Beata'nın ölümüyle ilgili gerçekte ne olduğuna dair imalı yazılar yayımlayarak Rosmer'in amaçlarını sabote etmeye başlar –ölümünün ilk başta sanıldığı gibi nedeniyle intihar olmadığını, Rosmer ve Rebekka'nın bir ilişki yaşadığını ima eder. Rebekka bunda bir gerçeklik payı olduğunu kabul eder ve bu itiraf her ikisinin de omuzlarına korkunç bir yük bindirir.

Ibsen'in buradaki mesajı, "iyiliği" deneyimlemenin ve ona kişisel mutluluktan daha fazla değer vermenin, "neşenin anlamını deneyimlemek" olduğudur. Bunu, belki de karakteristik bir tarzda, yaklaşan trajediyle vurgular –ne Rosmer ne de Rebekka'nın artık açığa çıkan suçluluk duygusuyla yaşayamayacağı, Beata'nın intiharından ilişkilerinin sorumlu *olduğu* gerçeği. Birlikte, Beata'nın öldüğü şekilde, değirmenin deresine atlayarak kendilerini öldürürler. "Haklı gerekçeler uğruna öldüler" der Durbach, "ahlâkî iradeyi yeniden ortaya koymak, aşklarını suçluluk duygusundan kurtarmak ve sıradan deneyim dünyasında insanî değerlerin önceliğini bir kez daha tesis etmek için. Neşe içinde, daha önceki dönemin dilinde kutsanmışlık ve lütufla eşanlamlı olan, ötekine duyulan sevgide benliğin eksiksiz olarak tamamlanması ve gerçekleşmesiyle öldüler... Otonom spiritüel güçlerin kaynaşması, tek bir bilinç, iki kişilik hakikî kozmoloji olarak öleceklerdir." "Sen mi benimle geliyorsun, yoksa ben mi seninle gidiyorum" diye sorar Rebekka.[17] "Birlikte gidiyoruz Rebekka, ben seninle, sen de benimle. Şimdilik ikimiz biriz."

Ibsen'de yaşamın hedefi ve amacı olan neşe, ahlâkî anlayışın gücünden gelir. Bu, çorak bir dünyada "yaşam ve mutluluk pahasına da olsa" tek ebedî değerdir.[18] Ibsen'in geniş yelpazesi, ahlâkî vizyonuna büyük bir otorite kazandırmıştır.

Arzu ve Acimasizlik

Johan August Strindberg hakkında Ibsen'e kıyasla "kan ve mürekkep arasında daha kısa bir mesafe vardır" denmiştir. Gerçekten de Strindberg'in "korkunç insan çıkmazı" olarak gördüğü şeyi dramatize etmesi, Ibsen'in ya da Çehov'unkinden daha acil bir nitelik taşıyordu. Daha önce de belirtildiği gibi, Strindberg, yaşamını "korkarak ve aceleyle", suçluluk duygusu içinde geçirmişti. Etrafında gördüğü ahlâkî çürümeyi kişisel olarak algılamış ve bu da bir şekilde Otto Reinert'in deyimiyle Ibsen'in girişiminden çok daha belirsiz

bir girişimi, "Tanrı ile kavgasını" körüklemişti. Freud ve Jung'un yeni meta-psikolojilerinden etkilenen (Strindberg ve Freud, Alman edebiyat dünyasının bağlılığını hemen hemen aynı zamanda kazanmıştır) Strindberg'in oyunlarındaki amacı mütemadiyen, "cennet ve yeryüzü arasında sürünen, umutsuzca terk edilmiş bir evrenden mutlak olan kimi şeyleri koparmaya çalışan" yabancılaşmış modern insanın benliğini sergilemekti. Tanrı'ya savaş açmaya kararlıydı –Nietzsche ile birlikte Hristiyanlığı hor görüyordu– yeni bir şey arıyor ve kendini Kabil, Prometheus, İsmail gibi Tanrı'ya isyan edenlere yakın buluyordu. Yine de bir noktada, "Tanrı'yı aradım ve şeytanı buldum", "En üstün başarımız ... rezilliğimizi gizlemektir" ve "Yaşamım başkalarının gelişimi için bir uyarı niteliği taşıyor" gibi itiraflarda bulunmuştu."[19]

Strindberg'in en karakteristik tavrı *Easter, A Dream Play* [Rüya Oyunu], *Miss Julie* [Matmazel Julie] ve *The Ghost Sonata* [Hayaletler Sonatı] adlı oyunlarında görülür. Her biri insan varoluşunun anlamsızlığına ve çelişkilerine karşı yöneltilmiş varoluşsal başkaldırıyı konu edinir. Strindberg'e göre, yakalanması zor hakikat dünyasında, "yalnızca benliğin gerçek bir geçerliliği vardır."[20] Darwin ve Nietzsche'nin ateşli bir öğrencisi olan Strindberg (filozofla pek çok kere mektuplaşmışlardır), "ben yaşamın neşesini onun güçlü ve acımasız mücadelelerinde buldum" itirafında bulunarak benlik kültüne dair keşiflerinde, bizi ileriye taşıyanın yalnızca Dionysosçu canlılık olduğunu ileri sürmüştür.[21] Kendisi de Dionysosçu bir canlılığa sahipti; bir dönem kendi üzerinde psikolojik ve uyuşturucu kaynaklı deneyler yapmış, botanik, kimya ve optik gibi konuları araştırmış, otobiyografi, tarih ve politika alanlarında yazılar yazmış, altmış oyun, otuz kurmaca eser ortaya çıkarmış ve bunların yanı sıra 2005 yılında Londra'daki Tate Gallery'de sergilenen altmıştan fazla tablo üretmiştir.

Strindberg, pragmatistler ve fenomenologlarla da belirli fikirleri paylaşmaktaydı. "Dünya sürecinin" durmaksızın akıştan oluşan döngü halindeki kaos olduğuna inanıyordu ve çalışmaları, her şeyden önce, karakterin değişmezliğine tahammül edemeyişi ile dikkat çekiyordu. Ona göre klasik tiyatronun ölümcül hatası "sabit karakterizasyona olan bağlılığı" idi. Örneğin *Matmazel Julie*'de ortaya çıktığı gibi, işin aslı şudur; insan kendini geliştirmeyi ve kendisiyle çelişmeyi asla bırakmaz ve onun tek gerçek tasviri, ruhunun "bir yığın tutarsızlığını ve çelişkisini" açığa vuranıdır.[22] Strindberg, eserlerinde betimlediği tüm insanların yaşamlarını "çok yönlü" olarak yaşadığını ve oyunlarının kendisinin "birçok benliği" arasında "bitmeyen bir diyalektik" olduğunu doğrulamıştır.

Aynı zamanda (ve bunun aksine) Strindberg'in "metafizik bir açlığı" da vardı ve mistik bir mizaçtan yoksun olsa da gerçekliğin tek bir kapsayıcı

deneyimine, bir *Anschluss mit Jenseits*'e,* öte ile birliğe yönelik mistik bir itkiye sahipti. "Nihaî" olana dair talepleri "mantık dışı" idi ama bunları azaltmayı da asla öğrenmedi. Bu da onda derin bir değişimin meydana gelmesine yardımcı oldu. Büyük olasılıkla Strindberg'in "mantık dışı taleplerinin" gerçek kökleri cinsel ve patolojikti. Bu, 1894'te "Cehennem krizi" dediği şeyi anlamanın kesinlikle tek yoludur, zira iki yıl süren bir dizi korkunç paranoid psikoz atağından sonra, daha önceki ateist pozisyonunu reddedip, yaşamın "güçler" veya doğaüstü etkenler tarafından kontrol edildiğini ve aşkın dünya ile gerçek dünya arasında "haberleşmeler" olduğunu, gizemli bir şekilde tüm deneyimi birleştiren bir "Mutlak" olduğunu savunan Emanuel Swedenborg ve diğerlerinin yarı mistik görüşlerini kabul etmişti.

Ancak bu noktaya kadar Strindberg –Ibsen'den de fazla– neredeyse klasik Nietzscheci pozisyonu kabul ediyordu: Birden fazla benliğimiz olduğu, bu benliklerden ibaret olduğumuz ve bu yüzden Dionysosçu canlılığın çok önemli olması. Ancak bu canlılık sayesindedir ki bunlardan tatmin edici bulduğumuz olanıyla uzlaşana kadar bu benliklerin her birini deneysel olarak keşfetme iştahımızı sürdürebiliriz; yaşamın da her zaman durağan kalamayacağını ve bizi bütün gibi göründüğümüz bir benlik bulduğumuzda, yaşamın kısa süre sonra tekrar değişebileceğini kabul ederek.

Fakat aynı zamanda, bütünlüğe ulaşmanın, arzunun "kısıtlanmasını kaldırmanın" ve benliği "tamamlamanın" tek yolunun, bilinçdışından "kurcalayıp çıkarılabilir" olanın sansürsüzce *ifade edilmesi* olduğunu düşündüğü Freudcu bir pozisyona da sahipti. Fakat bu aydınlanmaların gerçekleştiği zamanlarda bile, Strindberg bunların sonsuza kadar süreceğini ummuyordu; yaşamın akışı devam etmişti ve Darwinci mücadele –çoğu zaman acımasız unsurları içerse de– hiç durmamıştı.

Amaç Mozartvari Neşedir

Altmış kadar oyunun yazarı, Londra Ekonomi Okulu'nun kurucularından, Fabian Derneği'nin önde gelen üyelerinden ve hem Nobel Edebiyat Ödülü'nü hem de Oscar'ı (*Pygmalion* eseriyle) kazanan tek kişi olan İrlandalı George Bernard Shaw, –bu terimi nasıl tanımladığınıza bağlı olarak– hem dinî inanç sahibiydi hem de değildi. Darwin'in "Hıristiyanlığa ölümcül bir darbe indirdiğini" düşünüyordu ama Bergson'un "yaratıcı evriminden" de çok etkilenmişti. *The Quintessence of Ibsenism* [Ibsenciliğin Özü] adlı bir kitap yazarak Ibsen'e ilişkin kendi yorumlarını ortaya koydu: Kendi kuşağını

* Öte dünya ile bağlantı (ç.n).

materyalizmden kurtarmaya çalıştığını, yaşamın amacının kendini geliştirmek, kendini gerçekleştirmek olduğunu; ahlâkın sabit olmayıp evrildiğini, standartların asla ebedî olamayacağını, bize nasıl yaşayacağımızı öğretme hususunda modern Avrupa edebiyatının Kutsal Kitap'tan daha önemli olduğunu ve amacın "Mozartvari neşe" olduğunu söylemişti.[23]

Shaw, yaşamın ve "gerçekliğin" esasen deneysel olduğunu, bireylerin kendilerinin de birer deney olduğunu düşünüyordu. Ona göre geleneksel dinler, evrimi ve onun gerçekliğin bizzat belirsizliği ve değişebilirliği başta olmak üzere pek çok sonucunu hesaba katmadaki yetersizlikleri nedeniyle entelektüel olarak dürüst ve esnek değildi. Evrimin gerçekliğin içine yerleştirdiği belirsizlik göz önüne alındığında, yaşamın içine yerleştirilmiş kalıcı, değişmez bir ahlâkî zorunluluk olamayacağı gibi, hiçbir şeyin aşkın bir geçerliliği de olamazdı. Aynı zamanda, "yapmaya değer bir şey yapacaksak bir dine sahip olmamız gerekiyordu ve eğer uygarlığımızı şu anda içinde bulunduğu korkunç karmaşadan kurtarmak için bir şey yapılacaksa, bu dinî inanca sahip insanlar tarafından yapılmalıydı."[24] Bu iki görüşü nasıl uzlaştırdığı ise kısmen onun başarısıdır.

Shaw yaşamdaki değişime, gelişme imkânına –ve umuduna– takıntılıydı, bu yüzden tiyatroya olduğu kadar politikaya da ilgi duydu ve bunlarla meşgul oldu. Onun için "altın kural" diye bir şey yoktu –yaşamlarımızı sürdürme biçimimiz, herhangi bir kurala ya da ideale uygunluktan ziyade, yaşamın kendisi, kendimiz ve başkaları üzerindeki *etkilerine* göre değerlendirilmesi gerekirdi. "Yaşam, iradenin icra edilmesinden ibarettir ve sürekli büyüyen irade, dün icra edilmesini sağlayan koşullar altında bugün icra edilmez."[25]

Shaw için yaşamda mutluluktan daha fazlası vardır. "Mutsuzluk kadar katlanılamaz bir şey varsa o da mutluluktur." Ona göre, mutlu olup olmamaya *canını sıkacak* kadar boş zamana sahip olmak, sefilliğin garantisidir. "Sürekli tatil, cehennemin isabetli bir tanımıdır." Ancak çalışmayı da başka şeylerden daha çok idealize ediyor sayılmazdı –zira idealize etmeye de *güvenmiyordu*. Mutluluk ona göre "benmerkezci, geçici, kısır ve yaratıcılıktan uzak" iken, yaratıcılığa tapıyordu. *Heartbreak House*'daki [Kırgınlar Evi] Captain Shotover gibi "direnmek ve yapmak yerine, ürün vermenin ve hayal kurmanın lanetli mutluluğundan, çürüyen meyvenin tatlılığından" korkuyordu.[26]

Eğer bir düsturu ya da maksimi varsa, o da "Kullanım yaşamdır" idi. Ne kişisel mutluluk ne de kişisel erdem peşinde "güçlü bir amaç bulamadığını" defalarca tekrarlamıştı. Ancak sık sık yaşamın anlamını "kullanımda" bulmaktan bahsediyordu; hatta kendisinin belirsiz bir güç tarafından güçlü

amaçlar için "kullanıldığına" inandığını söylemişti –Bergson'un takipçisiydi ve onun nezdinde belki de *élan vital* bu şekilde işliyordu. Geleneksel olarak, bu tür duygular başlangıçta bir tür tanrıya saygı duymayı içerebilirdi ama Shaw, yaygın Hıristiyan Tanrı anlayışının idealizmin sadece başka bir biçimi olduğunu savunuyordu.

Bunu *Man and Superman*'de [İnsan/ Üstinsan] Don Juan'ın ağzından söylediği sözlerle daha iyi ifade etmişti: "Din benim için sadece tembellik için bir bahaneydi [ona indirgenmişti], çünkü dini, dünyaya benim gözlerimle bakıp onun iyileştirilebileceğini gören içgüdüye karşı, dünyaya bakıp onun iyi olduğunu gören bir Tanrı belirlemişti." Buradan da doğal olarak Shaw'a göre önümüzdeki yaşamın "üretken her insanı ikinci bir ölüme sürükleyen bir tür saadet içinde… geçirilecek bir ebediyet" değil, "tüm dünya için önümüzde daha iyi bir yaşam" olduğu sonucu çıkmaktadır.[27] Burada pragmatistlerle olan örtüşme açıktır.

1895'te Londralı bir kitapçı ve amatör fotoğrafçı olan arkadaşı Frederick Evans'a şöyle yazmıştı: "Modern insanlar için, eski dinî dogmalarda gizli olan tüm hakikatleri gerçek yaşamla buluşturan adanmışlığa dair büyük bir kitap yazmak istiyorum –yani bir Shawcılık İncili… Çölde vaha arayan bir adam gibi nitelendirilmiştim. Eğer beni daha iyisinin yolunu hazırlayan biri olarak kabul ederseniz, bu doğru sayılabilir." O halde Shaw'ın amacı buydu; "daha iyi olanın farkındalığını ve onu mevcut kılma iradesini" yaratmak.[28] Bergson'un devreye girdiği yer tam da burasıdır. Shaw, *Back to Methuselah*'ın (1920) [Ölümsüzlüğün Sırrı: Methuselah'a Dönüş] önsözünü yazarken şöyle der: "Uygarlığın ölüm kalım meselesi olarak dine ihtiyacı olduğunu daima biliyordum ve Yaratıcı Evrim kavramı geliştikçe, insanlığı ele geçiren tüm dinlerin ilk koşuluna uyan bir imana nihayet ulaştığımızı gördüm; yani her şeyden önce bir metabiyoloji dini olmalıdır. Kendimi Yaratıcı Evrim'in bir hizmetkârı ve aracı olarak görüyorum. Tanrı iradedir… Ama irade, eller ve beyin olmadan işe yaramaz. Bu evrimsel süreç benim için Tanrı'dır."[29]

Shaw, ileriye bakarken üstinsan fikrine kapılmıştı, ancak hevesini kaçıran iki pratik endişesi vardı: Deneyim gösteriyordu ki, eğer kurtuluş öbür dünyada değil de bu dünyada gerçekleşecekse (dinî duygularına rağmen inandığı buydu), sadece Nietzscheci azınlık için değil, herkes için geçerli olmalıydı. Ayrıca Nietzscheci apokaliptik kurtuluş görüşünden de kaçınmıştır: Darwin, kurtuluş her ne ise insanın ona doğru ilerlemesinin "son derece küçük artışlarla" gerçekleşeceğini öğretmişti. Shaw'ın felsefesi ve politikası da burada bir araya geliyordu: Sosyalizminde ve Fabianizminde, o bir kademeciydi, bir devrimci değil bir evrimciydi.

Ancak Darwin'e tamamen boyun eğmiş de değildi. İnsanın "komünite yaşamına katılmak dışında" hiçbir yaşamı olamayacağını kabul ediyordu; ancak doğal seçilimin ziyankar ve dolaylı olduğunu ve politikanın koşullarımıza uyum sağlamanın daha doğrudan bir biçimini temsil ettiğini, kendi deyimiyle Hegelci anlamda dünyanın iradesi olarak gördüğü şeyi yerine getirmek için tasarladığımız bir mekanizmadan başka bir şey olmadığını düşünüyordu.[30] Oyunlarındaki bazı karakterler –Lady Cicely Waynflete, Undershaft, Sezar, Saint Joan, bunlardan birkaçı– "kendilerinin dışında olan temel bir canlılık ve irade" ile özdeşleşir. Shaw'a göre birinin kendini *vermesi*, Hıristiyanlıkta olduğu gibi feragat etme ya da kendini kurban etme eylemi olarak değil, yaratıcı bir ödev olarak yaşamda merkezî olan bir iman eylemiydi. İrade de merkezî idi, çünkü "Bilgi ve uygarlığın ilerlemesi, durumu düzeltmeyip sadece yeni ihtiyaçları ve bunlarla birlikte yeni acıları ve yeni bencillik biçimlerini beraberinde getirir. Bu nedenle iradeye hâlâ ihtiyaç vardır."[31]

Başka bir yerde söylediği gibi, "Dünya, İnsanın onu tanrıların aksak ve çetrefilli yönetiminden kurtarmasını bekliyor."[32] Ancak Shaw, "Üstinsan için kesin formülün ... henüz keşfedilmediğini" de açıkça kabul etmişti. Bu bulunana kadar, Yaşam Gücü tarafından onu keşfetmek için yürütülen Büyük Araştırma'da her doğum bir denemedir. Ancak her zamankinden daha yüksek bir aşamaya ulaşmak için "karşı konulmaz bir güdü", mükemmelliğe doğru bir arzu olduğunda ısrar ediyordu: "Aradığım cennette, yukarıya doğru mücadelesinde Yaşama yardım etme çabasından başka bir neşe yoktur."[33] *Don Juan*'da şöyle yazıyordu: "Size şunu söylüyorum ki, kendimden daha iyi bir şey tasavvur edebildiğim sürece, onu var etmeye veya onun yolunu açmaya çaba sarfetmedikçe rahat edemem. Hazzımın peşinde... mutluluğu asla tatmadım." Ya da Shaw'ın 1910'da Tolstoy'a yazdığı gibi: "Bana göre Tanrı henüz var değil Tanrı'nın halihazırda mükemmellik içinde var olduğuna dair mevcut teori, Tanrı'nın Kendisinden daha aşağı bir şeyi kasten yarattığı inancını içeriyor. Benim fikrimce, Tanrı'yı kendini aşmak için sürekli bir mücadele içinde olarak tasavvur etmezsek her şeye gücü yeten bir kendini beğenmişten daha iyisini tasavvur edemiyoruz demektir." Ayrıca *Back to Methuselah*'e [Ölümsüzlüğün Sırrı: Methuselah'a Dönüş] 1944 gibi geç bir tarihte eklediği sonsözde: "Tanrı bu nedenle bir Şahsiyet değil, doğrudan herhangi bir şey yapamayan cisimsiz bir Amaçtır."[34]

Yine bu görüş de oyunlarına ve fikirlerine olduğu kadar politikasına da yön vermiştir. "Sosyalizmin etiği ve dini, ideal birey aracılığıyla ideal toplumu değil, tersine ideal toplum aracılığıyla ideal bireyi arar." Toplum politika

sayesinde, "her yeni gelişim düzeyinin, daha önceki aşamaların kısmî doğrularından en zarurî ya da en 'doğru' olanı bünyesine kattığı" evrimsel bir süreç aracılığıyla giderek genişleyen bir komünal kimliğe ulaşacaktır. "İyi", "asla durması gerekmeyen ve asla tamamlanmayan" sonsuz bir gelişim sürecidir.[35]

Temel biçimi, genellikle umutsuzluğun ötesine geçerek, etki-tepki diyalektiği aracılığıyla daha eksiksiz öz farkındalığa götüren bir evrim yoluyla, gerçekliğe ilişkin yeni ve daha sağlam bir kavrayış şeklinde senteze ulaşan bir *hareket* niteliğindeki bu fikirler, oyunlarına dahil ediliyordu. *Candida*'da [Kandida] din adamının karısı Candida, "zayıf" kocası ile müstakbel sevgilisi arasında seçim yapmak zorunda kaldığında, mutluluk olmadan yaşamayı öğrendiğini fark eder: "yaşam [mutluluktan] daha asildir." Shaw, diğer oyunlarında olduğu gibi, seçimi mutlaklar arasında değil, daha doğru ve daha az doğru arasında olarak sunar.[36]

Shaw'ın oyunları, ister "dünya tarihi anlamında" (à la Hegel) ister özel, alelade, aile içi düzeyde olsun, işlevi sıradan bireyleri (Cleopatra, Barbara Undershaft, Liza Doolittle, Ellie Dunn) kendi kaderlerine daha büyük bir katılım için cesaretlendirmek olan üstinsana, anlayışlı modellere (Don Juan, Sezar, Saint Joan, Undershaft, Henry Higgins, *Back to Methuselah*'taki ilk uzun yaşayanlar) odaklanır.[37]

Shaw umudu ciddiye almıştır –Robert Whitman'ın da belirttiği gibi bu onun için ahlâkî bir sorumluluk biçimidir. "Cehennemde olmak, sürüklenmek (amacın inkârı), cennet ise yön bulmaktır... Yaşam, kendini daha yüksek ve daha üstün bireyler olarak düzene sokmak için sayısız denemeler yapmış bir kuvvettir." Shaw'ın üstinsanı, Nietzsche'ninkinin aksine, bir hedef, bir son ürün değildir; daha ziyade bir süreç, bir gelişim aşamasıdır: "Cennet yer değil, yöndür."[38] *Major Barbara*'da (1905) zengin bir silah üreticisi olan Undershaft, yoksul olmaktansa hırsız, köle olmaktansa katil olmayı yeğleyeceğini, çünkü böyle yaparak eyleme geçeceğini ve kendine olan saygısını koruyacağını itiraf eder. Kurtuluş Ordusu'nda bir binbaşı olan Barbara ile nişanlı olan Cussins ona mühimmat fabrikasını çalıştıran gücün ne olduğunu masum bir şekilde sorduğunda, Undershaft esrarengiz bir şekilde cevap verir: "Benim de parçası olduğum bir irade" ve ekler, "Ben bir milyonerim. Benim dinim budur."

Bu, Shaw'ın yaşama irademizin gerçekleşmesi uğruna değil de akıl uğruna yaşadığımız düşüncesinin sona erdiğini görme arzusuna uygundur. Ancak bu oyundan ortaya çıkan şey, güç ve amaç duygusunun birbirine ihtiyaç duyuyor olmasıdır. Eğer insanlar daha iyi bir dünya istiyorsa, arkalarına yaslanıp bunu Tanrı'nın başarmasını beklemek yerine kendileri yaratmak

zorundadır. "İnsan varoluşunun sonu 'iyi' olmak ve cennette ödüllendirilmek değil, yeryüzünde Cenneti yaratmaktır. Lady Gregory'ye yazdığı gibi: "Benim doktrinim, Tanrı'nın 'deneme yanılma' yöntemiyle ilerlediğidir... Bana göre insanın kurtuluşunun tek umudu, İnsana kendini Tanrı'nın gerçekleşmesi için bir deney olarak görmeyi öğretmekte yatmaktadır."[39]

Androcles and the Lion'da [Androcles ve Aslan] Shaw, dini, dinsizlikle karşı karşıya getirir ve en büyük günah biçiminin statüko olduğu görüşünü ortaya koyar, çünkü Önsöz'de iddia ettiği gibi (Shaw oyunlarına açıklayıcı ve çoğu zaman didaktik önsözler yazmak konusunda çok iyiydi), "evrimin temel koşulu insan yaşamı da dahil olmak üzere yaşamın sürekli evrim geçirmesi ve bu nedenle kendisinden, bugününden ve geçmişinden sürekli mahcup olması gerektiğidir."[40] Shaw, Hıristiyanlığın ahlâkî evrimde yalnızca bir aşama olduğuna inanmıştır. Ayrıca, bu evrim ancak yaşamın tutkulu itkileri yoluyla gerçekleşebilir –merak, cesaret, direniş, "daha iyi bir şey arama çabası" gibi unsurlar, "ölüm itkileri" olarak gördüğü konfor ve mutluluk arzusu, kinik benmerkezcilik ve "rahatlık hayalleri" ile tezat oluşturmaktadır.[41]

Shaw'a göre canlılık, gerçekçi bir vizyon ve "yönlendirme iradesi", daha yüksek bir organizasyona ve "daha eksiksiz bir öz bilince" erişmek için ihtiyaç duyduğumuz teslistir. Yaşam gücünün daha uzun yaşam sürelerine evriliyor olması, daha fazlasını da başarabileceğimiz anlamına gelir. *Methuselah*'ta Lilith, "bir ötesinin var olması yeterlidir" der.[42] Ama Shaw'dan başka alıntılar da yapılabilir. "Gelecek, sürpriz ve merakı güvenliğe tercih edenlerin olacaktır." "Nasıl olursa olsun yaşamla boğuşun. Zira, yaşam asla umduğumuz gibi olmaz." "İnsanlardan ziyade yaşama, sonuçtan ziyade çabaya, ütopik bir İyi vizyonundan ziyade sürece olan bir imandır bu."[43]

Shaw'ın neredeyse tüm oyunlarında ana karakterlerde meydana gelen değişim üç yönlüdür ve "daha fazla" olana doğrudur. "Daha", ilk olarak, daha geniş, daha zengin, daha eksiksiz, gerçekliğe daha uygun (Darwinci anlamda daha "adapte") anlamına gelmektedir. İkinci anlamı ise karakterlerin kendilerini gerçekleştirmelerinin ve kurtuluşlarının kendi içlerinden ziyade dışarıda yattığının daha fazla farkına varmalarıdır. Üçüncüsü ve buna bağlı olarak, her karakterin kendisini karşıtında keşfettiği *karşılıklı aydınlanmanın* gelişmesidir.[44] Shaw, pek çok modernist gibi, eğer Tanrı öldüyse, eğer sonraki yaşamda saadet yoksa, tek alternatifin bu yaşamı daha yoğun yaşamak olduğunu görmüştür. Oyunları çoğu kişiden ve kesinlikle Ibsen'in oyunlarından çok daha didaktiktir. En iyi saiklerle ve düşe kalka olsa da adım adım, halkını yukarıya doğru evrimsel bir yola, daha kapsamlı bir bilince ve daha yoğun bir yaşama doğru iterek yaşam kalitelerini zenginleştirmelerine yardım etmek istemiştir.

Uzaklara Bakmayın

İlk bakışta Shaw ve Rus çağdaşı Anton Çehov (1860-1904) arasında pek bir örtüşme yokmuş gibi görünebilir. Çehov'un temaları, oyunları ve kısa hikâyeleri, Shaw'ınkilerden daha "dingindir". Fakat bu aldatıcıdır –Rus yazar, Rus kültürüne ve tarihine derinlemesine dalmıştı ama kaygıları hiç de farklı değildi.

Kendi kuşağındaki pek çok Rus yazarın aksine, Çehov bir aristokrat değildi ve onun durumu göz önüne alındığında bu önemliydi. Babasının bir taşra kasabası olan Taganrog'da küçük bir bakkal dükkânı vardı. Çehov yaşamının ilk yılları hakkında "Çocukluğumu hiç yaşamadım" diyordu. Bakkal dükkanında saatlerce çalıştırılıyor ve aşırı dindar babası tarafından sık sık dövülüyordu. Genç Çehov özellikle koro üyesi olarak hizmet etmeye mecbur bırakılmasına karşı çıkıyordu. Ancak işler düzeleceğine daha da kötüleşmişti. 1875'te aile işi fiilen iflas edince babası ailenin büyük bir kısmı ile Moskova'ya taşındı ve henüz on beş yaşındaki Çehov, yetkili olarak Taganrog'da bırakıldı. Ancak çok geçmeden artan özgürlükten (ayrıca dayak yemiyor ve koro çalışması yapmıyor olmaktan) keyif almaya başlamıştı. Kendisine yüklenen sorumluluklardan hoşlandığını ve değişen koşulların tamamen özgürleştirici olduğunu fark etmişti.[45]

Bu deneyim onun asıl istediği eğitim değildi. Taganrog'da büyük bir Rum cemaati vardı ve gittiği okulda tüm dersler Yunanca öğretiliyordu. Ama bu en azından onu bilinçli bir otodidakt kılma etkisine sahipti. Sonunda Moskova'da tıp fakültesine gitti; bu, insancıl duygularını tatmin etmenin ve aynı zamanda kişisel bir saygınlık duygusu kazanmanın yolu olarak gördüğü bir seçimdi.[46]

Bilimsel literatür de onu her zaman yaratıcı yazılar kadar meşgul etmişti, ancak yaşamdaki ahlâkî boyutun önceliğini, cahil dünyadan duyduğu nefreti ve bilhassa gündelik yaşamın renksizliğine dair görüşünü Tolstoy, Zola, Flaubert ve Maupassant gibi yazarlardan öğrenmişti. Ona kötü şöhretli karamsarlığını veren şeylerden biri de bu olmuştu.

Ancak 1885'te St. Petersburg'a taşındığında ve o zamana kadar kendisine izin verdiği tek şey olan sıradan yazılarının altındaki yeteneği fark eden bir dizi ünlü yazarla tanıştığında, niteliklerini ortaya koymaya başladı. Gerçek adı ilk kez "*The Requiem*" (1886) adlı kısa hikâyesinde ortaya çıktı. Yavaş yavaş görüşleri bütünleşmiş hale geldi ve "*Ward 6*" (1892) [Altıncı Koğuş] bir dönüm noktası oldu. Sanatın –genel olarak yaşamın– birleştirici bir çekirdek fikirden yoksun, amaçsız ve bu anlamda nihaî olarak önemsiz olduğunu kabul etmeye başladı ama aynı zamanda nesnel hakikatle yüzleşmenin,

bunu eserlerinde anlatmanın, okuyucuya veya izleyiciye daha iyi bir yaşam umudu aşılamanın ilk adımı olduğuna da inanıyordu. Bu görevi yerine getirirken, sıkı çalışmanın da yetenek kadar gerekli olduğunu savunuyordu.[47] Ona göre sanatçı, bir kâhin ya da keşiş değil, son derece yetenekli bir zanaatkârdan fazlası değildi. Kahraman karakterleri tasvir etmedeki başarısızlığı nedeniyle sık sık saldırıya uğramış, buna karşılık olarak da "eğer gerçekte var olsalardı" onları memnuniyetle tasvir edeceğini söylemişti.

Bazı açılardan Çehov'un üslubu ve eserleri, Dostoyevski'nin Tanrısız yaşam hakkındaki apokaliptik görüşüne bir cevap olarak anlaşılmalıdır. Çehov'a göre bir "uçurumda" değiliz; daha ziyade, bizler ya da en azından taşralı Ruslar ve çoğunlukla ihtiras ve kahramanlıktan yoksun bir *poshlost* –sıradanlık, renksizlik ve cahillik– dünyasıyla karşı karşıyayız. Çehov'a göre Tolstoy'un Hıristiyanlık biçimi, Rus yurttaşlarının karşı karşıya olduğu sorunları, özellikle de gelişen endüstri alanında çoğu insanın sefaletini geçiştiriyordu. Bu durum, örneğin "*A Boring Story*" (1889) [Sıkıcı Bir Öykü], "*Ward 6*" [6. Koğuş], "*My Life*" (1896) [Yaşamım: Bir Taşralının Hikâyesi] ve "*A Doctor's Visit*" (1898) gibi eserlerinde açıkça ortaya konmuştur. Çehov özellikle "yaşamın, ne kadar da ideal olanın gerisinde kaldığının", cahilliğin sanatın yaratma amacı olan umudu yok ettiğinin ve "hiç kimsenin olanlardan dolayı açıkça suçlanamayacağının, ama böylesine aciz oldukları için de suçlanabileceklerinin" bilincindeydi. Bunlar son iki oyunu olan *Three Sisters* [Üç Kız Kardeş] ve *The Cherry*'de [Vişne Bahçesi] doruk noktasına ulaşan temalardır.[48]

Çehov'un Dostoyevski'nin "yoğun duygusallık" vizyonuna sırt çevirmesi, oyunlarının "gündelik yaşamın sıkıcı tekdüzeliğini yeniden üretme niyetinde" olan "sıkıcı düzyazısı", yaşamın beyhudeliğine olan bariz takıntısı, "her şeyin aynı göründüğü" ve oyunlarının odaklanmamış olduğu yönündeki eleştiriler –tüm bunlar onun yaşamda büyük ve her şeyi kapsayan çözümler bulunamayacağı, bunun yerine "daha küçük ölçekli ve her şeyden önce *pratik* cevaplar" aramamız gerektiği görüşünün altını çiziyordu. Önemli olan insanların ihtiyaçlarıydı ve bu ihtiyaçlar büyük soyut fikirlerle karşılanamazdı. Dostoyevski ve Tolstoy'un aksine Çehov için Tanrı'nın yokluğu, ahlâkî çöküşe ya da ahlâkî bir boşluğa yol açmıyordu: Her birey kendi cevabını kendisi bulmalı, ilerledikçe ahlâkını geliştirmeliydi.

Aslında Çehov, Nietzsche'den sonra meydana gelen ve yirminci yüzyıl boyunca yankılanacak olan büyük değişimin başlamasına yardım etmiştir; yani, felsefî (ve de dinî) veya sosyolojik sorulardan ziyade ahlâk ve (bireysel) psikoloji arasındaki etkileşimle ilgilenmiştir.[49]

Otodidakt biri olarak, doğal olarak kendini geliştirmeye ve eğitime ilgi duymuş ve bu arada sıkı çalışmaksızın çok az şeyin başarılabileceği görüşünü edinmiştir. Ancak ona *yön* veren şey, bunlardan hiçbiri değildi, Kuzey Pasifik'teki Sakhalin adasındaki sürgün yerine yaptığı ziyaretin bir sonucuydu. Ona göre bu sürgün yeri sadece gözlerden ırak bir yer değildi, aynı zamanda tüm Rus İmparatorluğu'nun kusurlarını ve yozlaşmasını simgeliyordu. Amaçsızlık duygusu bir anda buharlaşmıştı ve yaşamının geri kalanında yazılarını orada görmüş olduğu korkunç koşulların ortadan kaldırılmasına adadı. 1890'ların başında faaliyetlerini genişleterek Rus toplumunu değiştirmenin tek yolunun sadece sanat değil, ne kadar küçük ölçekli olursa olsun *pratik* yenilikler olduğu görüşünü benimsemişti. Sakhalin'e iki binden fazla kitap gönderirken, sorunları iyileştirmek için sözel olarak kampanya yürütmelerine rağmen pratikte çok az şey yapan entelektüel arkadaşlarına da eleştiri okları yöneltiyordu.[50]

Yüzyılın başında Rusya'da meydana gelen dinî canlanmadan nefret ediyordu, çünkü yine "bulunacak büyük çözümler olmadığına" ve kapitalizm gibi, dinin de insan potansiyelinin anlamsız bir şekilde heba edilmesine neden olduğuna inanıyordu. Oyunlarındaki karakterler gibi, dinin ve/veya kapitalizmin etkisi altındaki insanlar da "çok zayıftır ve durumlarını iyileştirmekten korkmaktadırlar." "Son dört oyununda mutlu karakterler sadece kendini beğenmiş, kendinden memnun ya da kayıtsız olanlardır; Vanya Dayı ve Sonya ya da üç kız kardeş gibi daha zeki olanlar ise tatmin olmadan kalırlar. Rus gazeteci ve şair Korney Çukovski, Çehov'un inancını şu şekilde özetlemiştir: "Somut bireye yönelik şefkat, onun kültüydü."

Ancak Keele Üniversitesi'nde Rus edebiyatı profesörü olan Joe Andrew, bu "kültün" şefkatten de fazlası olduğunu ekler: "Çünkü Çehov özellikle bireyin kendi yaşamı içinde kahramanca eylem potansiyeline inanıyordu ve bu da bir emsal teşkil edecekti." Yurttaşları arasında çok az kişinin onun görüşlerini paylaşacağının ya da böyle yüksek mertebelere talip olacağının gayet farkındaydı. Yine de bir başlangıç yapılabileceğinde, "somut bireyin" kendi yaşamında başarabileceği çok şey olduğu konusunda ısrarlıydı. "İlk önce illüzyonu terk etmesi, kişinin yaşamının hakikatini fark etmesi mutlak bir zorunluluktu ve ancak o zaman kişi kayda değer başarıları düşünebilirdi. Andrew'un da işaret ettiği gibi, *Uncle Vanya* [Vanya Dayı] ve *The Three Sisters*'ın [Üç Kız Kardeş] sonlarının tüm kederine rağmen, sahnede kalan karakterler –Vanya, Sonya ve üç kız kardeş– en azından bu can alıcı ilk adımı atmışlardır. Çehov için kahramanlığın en hakikî biçimi, Santayana'nın söylediğine çok benzer bir şekilde, dünyayı olduğu gibi görmek ve onu yine

de sevmektir. O halde yapılması gereken, kişinin ya içsel özgürlük için çabalayarak ya da yoldaşları için *pratik* işler yaparak yaşamını dönüştürmesidir. Pes etmek ya da vazgeçmek bir seçenek değildir.[51]

Çehov için yaşamın, aşkın olan bir anlamı yoktu. İnsanın yapabileceği tek şey, insanlık uğruna ortaya koyduğu *çalışmalar ve emsaller* ile onun keyfî örüntüsüne bir tutarlılık kazandırmaktı. "İnsan aramalıdır, kendi başına, vicdanı ile baş başa aramalıdır" –sunulan tek iman buydu. En çok da "kurtuluş" kavramının yanlış ve yanıltıcı olduğunu, maddî koşullarımızı iyileştirmekten bizi uzaklaştırdığını düşünüyordu ve ona göre bu koşullar özellikle Rusya'da zaten geri kalmıştı. Dostoyevski tarzı apokaliptik hikâyeler onun için konunun dışındaydı. Ona göre, uzaklara, uzak geleceğe ya da sonraki yaşama bakmamalı, bunun yerine sıradanlığımızdan *çıkıp uzaklaşmak* için ilk adımı atmakla ilgilenmeliydik. Kahramanlık, günlük yaşamı kendimiz ve başkaları için iyileştirmeye yönelik küçük çabalar yoluyla ortaya çıkmaktaydı; bu eylemlerin pekâlâ kahramanlık *olarak* anlaşılması gerekiyordu. Aynı zamanda, o ilk adım bir kez atıldıktan sonra, kim bilir başka nerelere varabilirdi? Kendi yaşamı bunun tanığıydı. Ama önce o ilk adımın atılmış olması gerekmektedir. Kahramanlığın başlangıcı budur.

5

Aden Tasavvurları: Renklere, Metale, Hıza ve An'a Tapınma

Modern sanatçılara örnek teşkil eden Pablo Picasso, 1881 yılında doğmuştu. Yaşamının ilk yirmi beş yılı, dünyanın gördüğü en şaşırtıcı teknolojik yenilikler dizisine hem savaşı hem de barışı şekillendiren yeniliklere tanıklık etmişti: 1882'de geri tepmeli makineli tüfek; 1883'te ilk sentetik fiber; 1884'te buhar türbini; 1885'te kuşe fotoğraf kâğıdı; 1888'de elektrikli motor, Kodak kutu kamera ve Dunlop havalı lastik; 1889'da kordit; 1892'de Dizel motor; 1893'te Ford otomobil; 1894'te sinematograf ve gramofon plağı üretildi. Ertesi yıl Röntgen, X-ışınlarını keşfederken, Marconi telsiz telgrafı icat ediyor, Lumière kardeşler film kamerasını tanıtıyor, Freud da histeri ve bilinçdışı üzerine ilk teorilerini yayımlıyordu. Ardından ise şu yenilikler geldi: radyumun keşfi, elektronun keşfi, sesin manyetik kaydı, ilk sesli radyo yayımları, ilk motorlu uçuş, özel görelilik teorisi ve ışığın foton teorisi, genin keşfi. Bunların hepsi, Isaac Newton'dan bu yana insanın evrene bakışında muazzam bir değişim anlamına geliyordu. Fransız yazar Charles Péguy'nün 1913 yılında ifade ettiği gibi: "Dünyanın, İsa Mesih'in zamanından bu yana geçirdiği değişim son otuz yıldakine oranla daha azdır."[1]

Özellikle Avrupa ve Amerika'da 1880 ile 1930 yılları arasındaki yarım yüzyılda gerçekleşen bu devrimci değişimlerin yanı sıra, tarihin en büyük kültürel deneylerinden biri yaşanıyordu. Sanatın o zamanlar bugün artık iddia edemeyeceğimiz bir toplumsal öneme sahip olduğunu kabul edersek, nasıl yaşayabileceğimiz, yani yeni teknolojinin ve onun yarattığı yeni dünyanın ortasında, Tanrı'nın olmadığı bir dünyada nasıl yaşayabileceğimiz hakkında söyleyecek epey şeyi olduğunu görmek bizi şaşırtmamalıdır. Dönemin resim ve heykellerinde birçoğu *ima* edilse de bu temalar zaten vardı ve bol miktardaydı.

Birkaç istisna dışında (Chagall, Rouault), modernizm sanatı en temel düzeyde seküler bir sanattır –dinî temaların yokluğu da dikkat çekicidir.

Örneğin, Robert Hughes'un 1874-1991 dönemini kapsayan *The Shock of the New* adlı ufuk açıcı kitabında 268 illüstrasyondan sadece dokuzu dinî olarak değerlendirilebilir (Munch'un *Madonna*'sı, Gaudi'nin Barselona'daki katedrali, Rothko'nun Houston'daki Menil Koleksiyonu arazisindeki şapeli). Modern sanat seküler olanın yüceltilmesidir.

Bu, önemli ve hatta can alıcı olsa da bu bütünüyle yeni bir şey değildi. On sekizinci ya da on dokuzuncu yüzyıllarda da seküler resim hep vardı. Ancak yeni olan ve büyük bir kırılma yaratan şey, İzlenimciliğin yenilikleri, Cézanne'ın yamalı kompozisyonları, Seurat'nın Puantilizmi ve Braque ile Picasso'nun Kübist eserleriyle resimde meydana geldi. Burada gerçekliğin –görmenin, görmeyi anlamanın– esas temelleri üzerine deneyler yapılıyordu, tıpkı aynı dönemde doğanın yeni yapı taşlarını açığa vuran –örneğin, X-ray, radyo dalgaları ve elektron– unsurlar üzerine gerçekleştirilen fizik deneyleri gibi. Resim bu yeniliklerin etkisi altındaydı: Tam da sanat fikrini ve kendimizi nasıl anlamamız gerektiğini değiştirmişti.

Yeni bilimlerden feyz alarak *deneysel* bir yaklaşım sergileyen bu yeni benlik anlayışında, Kilise'nin –Tanrı'nın– hiçbir rolü yoktu. Bunun yerine, bu yarım yüzyılın resimleri, o dönemde ortaya çıkan yeni dünyaya görsel deneyimin kurucu unsurlarını –renk, ışık, biçim– keşfederek, esasen iyimser bir övgüyle yenilik üzerine yenilik inşa ediyordu. Herkes aynı derecede iyimser değildi, hatta bazıları hiç değildi, ancak yüzyılın başındaki sanatçılar her şeyi göz önünde tutarak yeni özgürlükleri konusunda coşkuluydu ve yeni elde ettikleri konforun tadını çıkarıyordu.

Bu husus kolayca gözden kaçabilir. İzlenimciler ve onlardan hemen sonra gelenler Tanrı'nın ölümünden hiç rahatsız olmamış gibi görünüyordu. *Bu* yaşam, tüm yeniliğiyle (dönüştürücü yenilikleri önemsizleştiren yetersiz bir kelime) fazlasıyla yeterliydi. Resimlerinin de gösterdiği gibi, onlar için yeni yaşamın koşulları gayet cömertti ve pek çoğu için de bu yeterliydi.

Sakin Bir Bütünlük Duygusu

En belirgin olanı Claude Monet'ydi. Ellis Adası'nın ABD'ye gelen göçmenler için bir kabul merkezi haline geldiği ve Çaykovski'nin *Nutcracker* [Fındıkkıran] balesinin prömiyerini yaptığı 1892 yılında Monet, Rouen Katedrali'nin batı cephesinin karşısında bir oda kiralamıştı. Sonraki haftalar boyunca aynı cephenin farklı ışık koşulları altında yirmiye yakın resmini yaptı. "Binanın resmini yaparken kesinlikle dinî bir motivasyonu yoktu. Monet, dindar bir Fransız değildi. Bu kadar ünlü bir dinî obje hiç bu kadar

seküler bir muamele görmemişti. Burada, Ortaçağ'ın tüm kasvetli çağrışımlarını taşıyan Gotik bir katedral vardı. Ancak Monet'nin ustalıklı yalın vizyonu ve duru tekniği, bilincin dinden daha önemli olduğunu ima ediyordu; onun konusu bir manzara değil, o manzarayı görme eylemi, "öznel olarak ortaya çıkan, asla sabitlenmeyen, her zaman oluş halinde olan bir zihin süreci" idi. Dinin sabit kesinlikleri, sabit güzellikleri –bu eylem ile– ortadan kaldırılıyordu. Önemli olan bilinç ve iradeydi. Zira, din, dinî güzellik, insan zihninin bir işlevidir.[2]

Monet'nin Paris'in büyük tren istasyonlarına yaklaşımı da farklı değildi. *Onun* istasyonları endüstriyel bir dünyanın çirkin, kirli devleri değil, kalkış ve varış dramalarının mekânlarıydı. Burada lokomotife, buharın gücüne ve güzelliğine duyulan coşkulu tapınma, resimlerin inşa edilmiş gibi görünmesi, demiryollarının mümkün kıldığı yeni seyahat deneyimi, terminallerin şehirlerin yeni odağı olduğunu, bir zamanlar katedrallerin işgal ettiği ve etrafında yaşamın kaynaştığı bir konum olduğunu doğrular niteliktedir.

Daha sonra, Monet Giverny'deki mülküne taşınıp sahip olduğu şeyleri resmetmeye başladıktan sonra –dünyaca tanınan– nilüferler ve gölet üzerine yoğunlaştı. Bir eleştirmene göre gölet, "sonsuzluktan bir kesitti." "Sonsuzu yakalamak, istikrarsız olanı sabitlemek, adlandırılamayacak kadar uçucu ve karmaşık görüntülere biçim ve konum vermek –bunlar modernizmin esas ihtiraslarıydı ve onlar materyalizmin ve pozitivizmin bize sunduğu belirlenmiş gerçeklik hakkındaki kibirli görüşlere karşı çıkıyordu."[3] Wallace Stevens'ın kelimelere döktüğü şeyi Monet görmüştü: Sonsuzluğun bizzat şiirsel bir fikir olduğunu.

Hazzın seküler dünyasını –aristokratik haz değil, orta sınıf hazzı– kimse İzlenimciler kadar iyi yakalayamazdı. 1874'teki ilk sergileri Nietzsche'nin açıklamalarından neredeyse on yıl önceydi, gerçi seküler dünyanın yükselişi zaten her yerde görülebiliyordu. Alfred Sisley, Gustave Caillebotte, Degas, Pissarro ve Renoir gibi sanatçıların her biri sanatsal üslup açısından çok farklı olsa da ortak bir noktaları vardı. O da "şehir ve kır yaşamının, kafelerin ve parkların, salonların ve yatak odalarının, bulvarların, deniz kenarının ve Seine kıyılarının bir Aden tasavvuru haline gelebileceği hissiydi –sakin bir bütünlük duygusu yansıtan olgunluk ve filizlenme dünyası." Evet, bütünlük. İzlenimci dünyada Tanrı özlenmiyordu. Dahası, İzlenimciler bize zevklerin, hakikatlerin uçucu, gelip geçici olduğunu, anın ötesine geçemeyebileceğini göstermişlerdir. İzlenimcilikte an ile ebediyet arasında hiçbir fark yoktur.

Ancak Seurat, İzlenimcilik'in özü gereği gelip geçici doğasından memnun değildi. Daha istikrarlı, daha anıtsal bir şey istiyordu ve on dokuzuncu

yüzyılın, özellikle de bilimsel -pozitivist on dokuzuncu yüzyılın çocuğu olarak, bilimi –ya da bilimin unsurlarını– sanatına taşımak istiyordu. Parçacık fiziği henüz ortaya çıkmamış ama periyodik tablo Rus kimyacı Dmitri Mendeleev tarafından (1869'da) oluşturulmuştu ve elementler gerçekliğin kurucu birimleri –doğanın yapı taşları– olarak görülüyordu. Seurat, yayımlanmış renk algısı teorilerine dayanan ve gözün bir imgeye dönüştürdüğü küçük saf renk noktalarının etrafında organize olan puantilizm teorisinde buna paralel bir şey denemişti. Noktalar o kadar küçüktü ki –küçük renk hücreleri– her türlü varyasyon dahil edilebiliyordu; puantilizm dramatik ya da şiddetli konulardan ziyade sakin, hiyeratik, aydınlık konular için elverişliydi.[4]

Robert Hughes, Seurat'nın *Port of Gravelines Channel* [Gravelines Kanalı] (1890) tablosunu bir "düşünce manzarası" olarak tarif eder. Bu manzara, olaydan tamamen yoksun olmasıyla dikkat çekmektedir; konusu ışıktır, Fransa'nın kuzey kıyılarının puslu parlaklığıdır. Resmin üçte biri gökyüzüne, cennete aittir, ancak Seurat için cennet, böyle bir öğleden sonra Gravelines'in ta kendisidir; her şey yerli yerinde olduğu için hiçbir şey hareket etmez. Yavaşla, demektedir Seurat izleyiciye, yavaşla ve dur, dur ve *bak*. Cennetin yanından geçip gitmesine izin verme.

Bu tutum, muhtemelen en büyük eseri olan *A Sunday Afternoon on the Island of La Grande Jatte*'de [La Grande Jatte Adası'nda Bir Pazar Öğleden Sonrası] (1884-6) daha fazla gelişmiştir. Yine bir öğleden sonrasıdır, bir *Pazar* öğleden sonrası. İnsanlar kilisede değildir, ibadet etmiyordur. Piknik yapıyor, geziniyor, yelkenle açılıyor, oynuyor, köpek gezdiriyor, kendilerinin ve havanın, yani şehrin ve doğanın sunduklarının tadını çıkarıyorlardır. Sağda, ön plana yakın bir yerde, gri ve siyah giyinmiş çok şık bir çift durmaktadır. Belki de az önce kilisedeydiler. Yüksek (ahlâkî?) bir yerden manzarayı inceliyor, çoğu arkasını dönmüş, son derece seküler bir şekilde eğlenen sayısız insana bakıyorlar. Ancak bu resimde Gravelines'in görüntüsünden daha fazla bağlam vardır. Esasen umumî seyir için tasarlanmış büyük bir resimdir bu ve Fransız geleneğindeki tarihî resimlerin boyutlarındadır. Resimde aslında aşırı bir kalabalık vardır, fakat bu sadece tüm figürlerin –bastonlu şık adam, zıplayan kız, çimenlerde uzanan insanlar– bir zamanlar tanrılara ve krallara özgü bir anıtsallık, asalet ve zarafetle ele alındığını vurgulamaya hizmet eder. Bu, yirminci yüzyıl sanatında, resimde olduğu kadar yazıda da önemli bir tema haline gelecek olan şeye, yani gündelik yaşamın, özellikle de tüm gerilimleri, antagonizmi, acımasızlıkları ve kirliliği ile şehir yaşamının kahramanlığına ilk bakıştı. *Pazar Öğleden Sonrası*'nda ise ne gerilim ne kirlilik ne de vahşet vardır.

Ancak bu haz vizyonunun bir ciddiyeti de vardır. "Seurat, modernist farkındalıkta atomize, bölünmüş ve analitik bir şey olduğunu kavramıştı. Bu aşırı öz-bilinç durumunda birleşik bir anlam inşa etmek, öznenin moleküllerine ayrılması ve ardından formel düzenin gözetiminde yeniden bir araya getirilmesi gerektiği anlamına geliyordu. Gerçeklik, küçük, farklı hareketsizliklerden oluşan bir ağ olarak gösterildiğinde kalıcı hale gelmekteydi."[5] Bu, T.S. Eliot'ın *Ash Wednesday*'deki (1930) öğüdünün habercisidir: "Bize hareketsiz kalmayı öğret."

Anlam Olarak Renk

Matisse'in amaçları Monet'nin ve Seurat'nın amaçları ile örtüşüyor ve onların üzerine inşa ediliyordu. *Cutty Sark*'ın denize indirildiği yıl olan 1869'da doğan Matisse, Bikini Atolü'nde ilk hidrojen bombasının patlatıldığı yıl, 1954'te ölmüştü. En kötü politik travmalardan bazılarını yaşamıştı, ancak bunu sanatından asla anlayamazsınız. Matisse'in hiçbir eserinde modern dünyanın pek çok kişide yarattığı görülen yabancılaşma ya da çatışma hissedilmez. Atölyesi, elli yılı aşkın bir süre boyunca dünya içinde bir dünya, "rahatlık, sığınak ve dengeli tatmin imgeleri" üreten bir "denge mekanı"ydı. Manet ve Cézanne'dan çok etkilenmişti (ve Cézanne'ın eserlerinden birini çok erken bir dönemde satın almıştı), etkilendiği başka bir ressam da Seurat'ydı ve Seurat'nın en yakın takipçisi Paul Signac ile dostluk kurmuştu. Matisse'in Güney Fransa'yı –ve Akdeniz'i– cazip bulmasında etkili olan unsur da Signac'ın yaptığı birkaç St. Tropez resmiydi.

Matisse, özellikle Signac'ın büyük eserlerinden biri olan *In the Time of Harmony*'den [Uyum Zamanında] çok etkilenmiştir; burada Signac, anarşist inançlarını görselleştiren "deniz kenarında rahatlama ve çiftçilik" sahnesi olan Arcadia'yı gösteriyordu. Bu eser onun St. Tropez yakınlarında deniz kenarında piknik yapan çıplakların olduğu *Luxe, Calme et Volupté* [Lüks, Sakinlik ve Zevk] (1904-5) adlı resminin ilham kaynaklarından biri gibi görünmektedir. Hughes'ın da belirttiği gibi, Matisse'in Akdeniz'i "bir ruh hali olarak" tasvir etmeye yönelik ilk girişimiydi bu. Çok geçmeden, tanıdık bir motif haline gelecek olan denizin, Akdeniz'in bir pencereden görünüşünün ilk örneğini verdi. Matisse'in bireyleri uygarlık öncesi bir dünyada, *Eden before the Fall*'da [Düşüş'ten önceki Aden] tasvir etmesi, figürleri orijinal hallerinde, bitkiler gibi durgun ya da vahşi hayvanlar gibi dizginlenmemiş göstermesi gibi, parlak, uyumsuz –hatta cırtlak– renkleri de ilk başta pek çok insanı şok etmişti. Rus koleksiyoncu Sergey Shchukin için yaptığı iki

önemli eser olan *The Dance and Music*'te [Dans ve Müzik] Matisse, bizi antik Yunan'ın kırmızı figürlü vazolarının bile öncesine, mağaralara kadar geri götürür. *Dans*'ta bize antiklerin primitif tapınma eylemleri ile girdikleri esrime halini, *Müzik*'te ise din ile doğmuş olması muhtemel temel yaşam zevklerinden biri olan müzik ve şarkıyla meşgul bir grup avcı toplayıcıyı gösterir. Burada, bilinçli ya da bilinçsiz, Laban ile bir örtüşme vardır.

Bu tür eserlerin duygusallığı, Matisse'in duvarlara serpiştirdiği kendi resimleriyle "pencerelerin" oluşturulduğu kapalı bir alan olan 1911 tarihli *The Red Studio*'da [Kırmızı Stüdyo] da mevcuttur. Hepsinde kırmızı vardır, öyle ki stüdyo duvarlarının her şeyi kuşatan tekdüze kırmızısı, sıradan deneyimin ötesinde bir kırmızıdır. Bütünün güzelliği meselenin bir parçasıdır; bu, sanatın sunabileceği müstakil dünyayı, bir "zevk cumhuriyetini, gerçek dünya içinde bir parantezi –bir cenneti–" yücelten müstakil bir çalışmadır.[6]

Savaş yıllarında Matisse, Fransa'nın güneyine –Akdeniz'e– taşınmış ve Nice'te büyük bir atölye kurmuştu; burada ortak teması "mutlak güvenlik konumundan müşfik bir dünyayı temaşa eylemi" olan resimler üretmeye devam etmiştir.[7] *Porte-Fenêtre à Collioure* (1914) gibi iddialı neredeyse soyut bir resimde, duygularını resmettiğini kabul etmiştir. Bununla birlikte, morlar, siyahlar ve griler, alışageldik şekilde tasavvur edileceği gibi, etkileri bakımından depresif değildir. Aksine –on yıllar sonra Rothko'yu dört gözle bekleyen– bu cüretkâr kompozisyon epey özgüvene sahiptir; Matisse'in tanıdık olanla yeni olanı birleştirme amacının ve yirminci yüzyılın yeni dünyasının, yeniliklerinin, fikirlerinin ve keşiflerinin, endişe verici ve sarsıcı olmak zorunda olmadığını, aslında sarsılmanın yönetilebilir, hatta güzel olabileceğini gösterme amacının mükemmel bir örneğidir.

Pek çok ressam, resimlerini *yoğunlaştırmaya* yardımcı olacak renkleri ve manzarayı bulmak için Güney Fransa'ya gidiyordu. Tüm bu sanatçıların ortak noktası ise rengin, canlılığın işareti, esenliğin simgesi olduğu duygusuydu; sanatçının –ve izleyicinin– enerji hissini, paylaştıkları yaşama sevincini (*joie de vivre*) yayıyor ve keskinleştiriyordu. Renk, doğanın bir armağanıydı ve sanatçının görevi de doğa deneyimini *yoğunlaştırmak*, yaşamı zenginleştirmekti. Burada artık rahibin siyah elbisesine ve birettasına mahal yoktur. Matisse'in sanatı hiç bağırmaz, usul usul ikna eder. Kahramanlık da işte buradadır.

Metalin Büyüsü, Makinelere Tapınma

Yirminci yüzyılın başında pek çok sanatçıyı bir araya getiren renklerin pür neşesi, daha önce de belirtildiği gibi, ortaya çıkan yeni dünyaya dair bir

iyimserlik yayıyordu; çok geniş bir alana yayılan bu iyimserlik, kendisi de adeta yorulmak bilmez ve tıkır tıkır işleyen bir makine olan İtalyan Filippo Tommaso Marinetti'nin (1876-1944) başını çektiği Fütüristler tarafından da paylaşılıyordu. Marinetti'nin etkisi kendi ülkesinin çok ötesine, "Fütüristlerin makineye tapınmasının ve teknolojinin tüm toplumsal sorunlara çözüm sunması açısından Prometheusçu bir biçimde anlaşılmasının 1913'ten sonra Konstrüktivistler için merkezî bir mesele haline geldiği" Rusya'ya kadar yayılmıştı. Her türlü insan davranışının "sanat" olarak görülebileceği ve böylece yaşamın yeniden pekiştirileceği bir yaklaşım geliştirmişti ve bu suretle de yüzyılın ilerleyen dönemlerindeki doğaçlama, olay ve performans eserleri furyasını ortaya çıkardı.

Marinetti geçmişin –geleneksel din de dahil– düşman olduğuna; teknolojinin kültürel haritayı yeniden çizen, o zamana kadar hayal bile edilemeyen deneyimler ve imtiyazlar yaratan, farkındalığı dönüştüren yeni bir birey türü –makine vizyonerleri– yarattığına inanıyordu. "Makineler güçtü, tarihsel kısıtlamalardan kurtulmaktı." Fütüristler 1909'da yayımladıkları manifestolarında şöyle diyordu: "Tehlike sevgisini, enerjiye düşkünlüğü ve korkusuzluğu övmeyi amaçlıyoruz. Cesaret, atılganlık ve başkaldırı, şiirimizin temel bileşenleri olacaktır. Dünyanın ihtişamının yeni bir güzellik ile zenginleştiğini bildiriyoruz; hızın güzelliği... Çalışmayla, zevkle ve isyanla heyecanlanan büyük kalabalıkları öveceğiz."[8]

Bu bildirinin, Birinci Dünya Savaşının acı gerçeklerinden sonra, yani makineli tüfeğin muazzam hızının (dakikada dört yüz mermi) yaşamı iyileştirmekten ziyade epey ölümcül olduğu; topların, tankların ve denizaltıların aslında sadece Fütüristlerin makine takıntısının yersizliğini vurguladığı ortaya çıktığında pek de hükmü kalmamıştı. Ne var ki, makineye ve metale tapınma bakımından tam anlamıyla bir Fütürist sayılamayacak Fernand Léger, savaşmaktan geri durmamıştı. Normandiyalı bir çiftçinin oğlu olan Léger, savaş sırasında siperlerde savaşmış ve kendi deyimiyle büyük bir görsel aydınlanma yaşamıştı: "75 milimetrelik bir topun güneş ışığındaki kuyruğu, ışığın beyaz metal üzerindeki büyüsü."

Bu vizyonu ilk olarak siperlerde tanıdığı askerlere uyguladı ve hepsi metal tüpler olarak sunulan, birbirini tekrarlayan sıra sıra vücutlar, miğferler, madalyalar ve nişanlar resmetti. Léger'nin metale dair ilgisini çeken şey onun insanî olmaması değil, neredeyse tam tersi, uyarlanabilirliğiydi. Daha önce tanıtılan en büyük kompozisyonlarından biri olan *Three Women*'da [Üç Kadın] (1921), tüm bedenler ve eşyalar geometrik olarak basitleştirilmiş, metal tüplerden oluşmuş gibidir. "Bir makine olarak toplum fikrini cisimleştiren, uyum getiren ve yalnızlığa son veren en üstün didaktik resimlerden biridir"

–tek kelime ile seküler kurtuluştur. "İnsan ilişkilerinin bir saat gibi tıkır tıkır işlediği", her şeyin yerli yerinde olduğu, kadınların (ve kedinin) kendileriyle barışık olduğu "bir metaforla karşı karşıyayızdır"; sahne sakin, hatta yüzeyde metalik olsa da genellikle çelik ve demirle ilişkilendirilen endüstriyel kabustan çok uzaktır. Görsel olarak Monet'nin tren istasyonlarına hiç benzemese de duygu benzerdir ve yine bu, kiliseleri geride bırakmış bir dünyadır.

Savaş dönemi aynı zamanda savaş öncesi yıllarda Güney Fransa'daki ressamların coşkusunu yaşadıkları *neşe*nin üzerine inşa edilen –ya da inşa edilmeye çalışılan– ve Dada olarak bilinen harekete de tanıklık ediyordu. Dada'nın bir anlamı da yaşama "Slav dillerinde neşeli bir onaylama", "Da da!" –Evet! Evet! – ile başlanmasıdır. Birinci Dünya Savaşı sırasında Zürih'te James Joyce ve Lenin ile çalışmış olan soyut sanatçı Hans Arp, "insanlığı o zamanların hararetli çılgınlığından kurtaracağını düşündüğümüz temel bir sanat arıyorduk ... anonim ve kolektif bir sanat istiyorduk" diyordu, burada can alıcı nokta "kolektif" ifadesiydi.[9] Avangardın özündeki mit, sanatın dilini değiştirerek deneyim düzeninde reform yapabileceği ve böylece toplumsal yaşamın koşullarını iyileştirebileceği görüşüydü. Fütüristler kadar Dadaistler de bu görüşe bağlıydı. Dadaistler, savaşın antitezi olan en yüksek insanî etkinlik olarak oyuna odaklanmış ve olmasını istedikleri şeyi gerçekleştirmenin bir yolu olarak da *şans*ı vurgulamışlardır.

Oyunun Batı felsefesinde en az Schiller'e kadar uzanan uzun bir geçmişi vardır, Schiller oyunu insanın isteyebileceği en karşılık beklenmeden yapılan –ve dolayısıyla saf– etkinlik olarak yüceltmiştir. Freud'dan beri, içgüdülerin ilk savaş alanı olarak görülen yeni çocukluk anlayışı da bu nedenle saf ya da orijinal bir durumdu ve eğer erişilebilir ya da taklit edilebilirse, psikolojik doğamızın basit yapı taşlarını açıklıkla ortaya çıkaracağı düşünülüyordu.

Geçmişte Hiçbir Anlam Yok

Oyun ve dansın amacı, bilinçdışının katıksız bir biçimde "konuşmasına" izin vermenin bir yolu olarak ***kendiliğindenlik***ti. Şans, en azından teoride buna izin veriyordu; örneğin oyun taklidinde kağıtlar rastgele şekillerde yırtılıyor ve bulunan nesneler rastgele yere düşüyordu; şiirler bir torbadan rastgele çekilen kelimelerden inşa ediliyordu. Hugo Ball, şöyle demişti: "Burada konuşulan ve söylenen her kelime, en azından bir şeyi temsil ediyor: Bu aşağılayıcı çağın saygımızı kazanmayı başaramadığını."

Dadaistlerin en lirik olanı Kurt Schwitters, modern kentin enkazında güzellik bulmuş ya da en azından bunlardan sanat eserleri üretmiştir: Eski

gazeteler, tahta parçaları, karton kutuların kapakları, kullanılmış kürdanlar, çünkü bolluk içindeki bir dünyanın atığı da kaçınılmaz olarak bol miktardadır. Bunlar, İzlenimcilerin de yapmış olduğu gibi, kentlerin dönüşmekte olduğu (henüz nispeten yeni), birbiriyle ilgisiz yabancıların beklenmedik, bazen de sıkış tepiş, istenmeyen yan yana getirişlerle çarpık kentleşmelerdeki yaşamın geçici ama yoğun doğasını vurguluyordu. En iyi eserlerinden biri olan *The Cathedral of Erotic Misery* (1923) [Erotik Sefalet Katedrali], anı yığınlarını, eşyaların kendileriyle birlikte bir kenara atılacağı anı yığınlarını ima ediyordu. Geçmişte bulunacak hiçbir bir anlam yoktu, yeni olan ise fazla yeniydi.

Gördüğümüz gibi, iyimserler çoğunlukla Fransız'dı ve bu nedenle, en azından görünüşte, Katoliklerdi ya da bu gelenekte yetişmişlerdi. Daha az iyimser bir tepki ise Protestan ülkelerden geldi: Hollanda, İskandinavya, Almanya.

Dışavurumculuk, İzlenimciler ve Fovistlerin aksine, Tanrı'nın ölümü de dahil olmak üzere meydana gelen değişimlerden şaşkına dön*müş* ve rahatsız ol*muş* olanların sanat biçimiydi. *Gravelines*, *Grande Jatte* ya da *The Red Studio*'nun aksine, Dışavurumculuk bir *mücadele* sanatı, bir kaygı sanatıdır, kayıtsız bir evrende (bolluk bereketten ziyade) yaşamda olmanın ne anlama geldiğinin sanatıdır. Dışavurumcularda hissettiğimiz şey –ki bu, yüzyıl boyunca devam eden ve daha sonra Atlantik'i aşan bir fikirdir– boyayla *karşılaşmanın*, sanat eserinin işe yaraması için ve sanatçının ifade etmek istediği şeyi ifade etmesi için verilen mücadelenin, herkesin göreceği şekilde ortada oluşudur. Dışavurumcu sanatta, diğer tüm formların ötesinde, bize anlatılan ve *gördüğümüz* şey, Tanrı'nın ölümünden sonra geriye kalan tek şeyin benlik olmasıdır. Dışavurumcu sanatçı bazı açılardan yaşam tarafından *alt edilmiştir*, yaşam sanatçının üzerine hücum etmekte ve zihnini öyle istila etmektedir ki, imgelerin kendisiyle birlikte kaçmasını ve kaosa sürüklenmesini engellemek için yapabileceği tek şey budur. Sanatçı olmanın, insan olmanın, dünyanın geri kalanına tam da günü gününe yaşamanın mücadelesini göstermenin sorumluluğunu duyar.

Bu durum, Hollandalı Vincent Van Gogh'un resimlerinde canlı ve öne çıkan bir şekilde gösterilir; yoğun impastonun* kıvrımları ve girdapları –yıldızlı gece gökyüzü, kıvrılan dağlar, kızıla çalan selviler– sarmalanmak istenen enerjiyle neredeyse tuvalden fışkırmaktadır. Van Gogh, Güney Fransa'nın renklerinden çok, atmosferde, kayalarda ve bitki örtüsünde çatırdayan enerjiden etkilenmişti. Federico García Lorca'nın "Kim söyleyecek buğdayın

* İmpasto, resimde kalın boya/pigment uygulaması tekniğidir. (ç.n)

hakikatlerini?" dizesine yanıt verircesine, Van Gogh, *The Sower*'de [Ekici] (1888) tam da bunu yapar. Buğdayın hakikati, ekilmesi, büyümesi ve biçilmesinin insan ile doğa arasında bir *karşılaşma* olmasıdır; insan doğanın bir *parçasıdır* ve Tanrı olmadan doğa ile karşılaşmamız revize edilir: Güneş acımasızca vurur; resimdeki her şey, insan *iradesinin* iddiasını gösteren –vurgulayan– belirgin bir şekilde yerleştirilmiştir, Bir Van Gogh imgesi, kendini tuvale, izleyiciye dayatır. İşte buradayım, der resimler, benim renklerim sizin renkleriniz ya da benim şekillerim sizin şekilleriniz olmayabilir ama kompozisyon onların *gücünü* bir esrime halinin patlamasıyla gösterir. Resimler bir bakışı alıp onu sınırlarına kadar zorlar. Benimle gelin, der Van Gogh, size bu dünyadaki esrimeyi göstereceğim ister güneş ışığıyla ister yıldız ışığıyla.

Bu, anlam olarak renk değildir, anlam olarak ışık ve enerji, anlam olarak yoğunluk, elde edilebilir olan ama ancak çabayla, fiziksel mücadeleyle, ekicinin harcadığı çabanın aynısıyla elde edilebilecek bir esrimedir. Dünyadaki enerjiye karşı hassas olmalı ve onu kendi amaçlarımız için kullanmalıyız. Ayrıca iyi yaşamak, esrimeyi bilmek istiyorsak, kendi enerjimizi *yönetmeliyiz*.[10]

Ancak yoğunluk, tatmin sağlamanın yanı sıra riskler de taşır. Tüm dünyanın da bildiği gibi, Van Gogh 1889-90 yıllarında Güney Fransa'da bir akıl hastanesinde bir yıldan fazla zaman geçirmişti. Fakat istikrarsızlıkla uğraşan tek kişi o değildi. Edvard Munch, bir arkadaşına yazdığı mektupta şöyle diyordu: "Hastalık ve delilik beşiğimde nöbet tutan kara meleklerdi."[11] Her ne kadar Van Gogh da Munch de, o zamanın en son fizik kitaplarını muhtemelen okumamış olsa da (bir kavram olarak enerji 1850'lerden kalmadır), doğadaki enerji, bu enerjinin doğa *algısı* üzerindeki etkisi, potansiyel olarak patlayıcı, istikrarsızlaştırıcı etkileri, Tanrı'nın ölümünden sonra doğayla ilişkimizi yeniden tanımlamamız gerektiğini telkin eden ve bizi doğayı yeni bir şekilde anlamaya davet eden resimlerde görünür kılınmıştır.

Munch'ün vizyonu Van Gogh'un vizyonundan çok daha karanlıktır. Munch, *Death in the Sickroom*'da [Hasta Odasında Ölüm] (1895) ailesini kız kardeşinin öldüğü odada resmetmiştir. Kederleri yoğundur ve resimde bu o kadar aşikârdır ki, dinî inanca sahip olsunlar ya da olmasınlar, bir öte dünya olduğuna tamamen ikna olup olmadıklarını sormaya davet ediliriz. *Puberty*'de [Ergenlik] (1894-5) genç bir kadın kendi çıplak bedenini ve filizlenen cinselliğini –yetişkin yaşamını, geleceğini– dehşet ve şaşkınlık karışımı bir duyguyla seyretmektedir. Dehşet ve şaşkınlık, Munch'un diğer birçok eserine de sirayet eder; örneğin *The Voice* [Ses] (1893) adlı eserinde, bembeyaz giyinmiş, ancak kahverengi saçları ölü bir hale gibi başının etrafına sarmış bir kadın, tüm ağaçların ve hatta güneşin suda yansımasının erkeksi, amansız, hapsedici dikey parmaklıklar olarak temsil edildiği göl kenarındaki

(ya da fiyort kıyılarındaki) bir ormana hapsolmuştur. Bu modern durumdur –hem doğaya yabancılaşmış hem de doğanın içine hapsolmuşuzdur; yalnızızdır. Resimdeki diğer insanlar, su üzerindeki bir kayıkta, benzer şekilde farklı bir hücreye kilitlenmiş, iki ağaç arasına tamamen sıkışmıştır, burada da hareket etmelerine izin vermeyen iki hapsedici parmaklık vardır.

Bir de *The Scream* [Çığlık] (yine 1893 tarihli) vardır ki, ana imgesi üzerine çok yorum yapılmıştır. Fiyort ya da uçurum üzerindeki köprünün ilerisindeki iki figürün, çığlığı duymuyor gibi görünmesi üzerinde ise daha az durulmuştur. Onlar umursamayan bir dünya için şifrelerdir. Uzakta ve belli belirsizlerdir ama birinin uzun, koyu renkli bir pelerin ya da palto giydiği düşünülürse, din adamı olmaları muhtemeldir.

Munch, pek çok yönden Dışavurumculuğu tanımlamıştır: Güvensizlik ve tedirginlik o kadar güçlü hale gelir ki, sanatçının, Benliği kayıtsız bir evrende tek güvenli nokta olarak ele alarak kendi içine çekilmekten başka seçeneği kalmaz. Munch'ün düşüncesinde "Kurtuluş Sembolizmden gelecek" idi; bununla ruh hali ve düşüncenin her şeyin üzerine yerleştirilerek gerçekliğin zemini haline gelmesini kastediyordu.[12]

Diğer önde gelen Dışavurumcu ressamların eserlerini incelediğimizde –Ernst Ludwig Kirchner'in keskin, sarsak figürlerini, Erich Heckel'in bir deri bir kemik kalmış, alenen çıplak kurbanlarını, Max Beckmann'ın uzayıp giden ve şiddetli biçimsizliklerini, Chaim Soutine'in kanlı, etli impastosunu –bir eleştirmenin ifadesiyle, "dışavurumcu bireycilik" olarak bilinecek süreçte "benliğin bentlerinin" açıldığını görürüz. Başka bir deyişle, sanatçının kendini gerçekleştirme mücadelesi kısmen *başkalarından farklılık* olarak tanımlanır ve çarpıtmayı, şiddeti, hastalığı, bireyselliği ve ayrılığı birbirine bağlamaktan başka bir çaresi olmayan bir tür *via negativa*'yı, yani Valéry'nin sözünü ettiği kaçınılmaz hayal kırıklığını keşfederek yalnızca büyük zorluklarla başarılır. (Bkz. 6. Bölüm) Dışavurumculukta, Freudcu içsel derinlikler, anlam bulduğumuz nihaî gerçeklik olarak ruhun yerini almıştır. Esasen, Nietzsche'nin de öngördüğü gibi, yaratıcı olduğu kadar yıkıcı da olabilen içgüdülerimizi uygarlaştırmak için mücadele ederiz. Sonuç olarak bu, kucaklamak kadar kaçınmaya da yatkın olduğumuz bir gerçekliktir. Yoğunluk iki tarafı keskin bıçaktır.

Sanatta "Yeni Ruhun" Dört Özelliği

Bildiğim kadarıyla, kullanışlı olan İngilizce "avant-guerre" teriminin popüler hale gelmesine vesile olan Roger Shattuck, özellikle Fransa'da 1885 ile 1918 yılları arasında "yeni bir ruh" fark etmiştir. Bu yılların sadece görsel sanatları

değil, tüm sanatları "nihaî modern aykırılığa, Tanrı'nın artık var olmadığı inancına" taşıyan "Şölen Yılları" olduğunu söylüyordu. Şöyle devam ediyordu: "Bu aynı zamanda Tanrı 'öldükten' sonra insanın bizzat en üstün kişi, tek ilah haline geldiği anlamına gelir. Doğaüstü engellerden arındırılmasıyla birlikte bu alanda, ilahî olana gerçek yaklaşım, insanın kendi içsel durumlarının derinine inilmesinden ibaret olmaya başlamıştır. Bu yüzyılda, rüya analizinden görelilik algısına kadar her şey, kendini varsayımın ilk aşaması olarak kendini bilmeye dönüştü. İlahi güçler artık insanın dışında var olmayınca kadim *hubris* günahı, insanın kozmos karşısındaki aşırı kibri, gözden kayboldu. Kötülük, insanın kendisiyle yüzleşmedeki başarısızlığı ile sınırlı kaldı."[13]

Shattuck, avangardın Fransa'da Devrim'den beri süregelen protesto geleneği sayesinde başladığını düşünüyordu ve sanattaki "Yeni Ruh"u, her biri farklı ve her biri dört önemli kişiden biri tarafından özetlenen dört özellikten oluşacak şekilde tanımlamıştı: aktör-oyun yazarı Alfred Jarry, "primitivist" ressam Henri Rousseau, besteci Erik Satie ve ressam-şair-emprezaryo Guillaume Apollinaire ("Yeni Ruh" ifadesi ilk kez Apollinaire tarafından bir konuşmasında kullanılmıştı).

Shattuck'ın Yeni Ruh için tanımladığı en önemli dört özellik, tam da *olgunluk* fikrinin (Nietzscheci tarzda) yeniden değerlendirilmesiyle başladı –tamamlanmış insan kimdir? Shattuck'a göre tarih boyunca, yetişkinlerin özdenetim nitelikleri anarşik çocukların niteliklerinden üstün olmuştur. Fakat Romantizmden ve hatta Rimbaud'dan sonra yeni bir kişilik ortaya çıkmıştır: "çocuk-adam" Sanatçılar, çocuğun "merakını, kendiliğindenliğini ve yıkıcılığını" yetişkinlikten aşağı görmemeye giderek daha istekli hale gelmişlerdir.[14]

İkinci özellik ise yaygın bir mizah anlayışıdır. "Komedinin doğrudanlığına ve ironinin daha ince ruh hallerine hâkim olabilen bir janr olan mizah, bir yöntem ve tarz haline gelmiştir." Shattuck, komedi ve ironi arasındaki ayrım konusunda Bergson'a atıfta bulunur (ve ona riayet eder). "Mizah dünyayı *olduğu haliyle*, sanki her şey böyleymiş gibi, kapsamlı ve bilimsel bir şekilde tasvir eder. İroni ise dünyayı *olması gerektiği gibi*, sanki her şey böyleymiş gibi mağrur bir şekilde tasvir eder. Bu da bizi absürtlüğe, "*dünyada herhangi bir a priori değerin, herhangi bir verili hakikatin yokluğuna*" götürür. Rousseau, eserlerinin sık sık kışkırttığı sevince kayıtsız kalırken, hatta bundan habersizken, Satie bunu yapmamış, aksine bundan yararlanmıştır. "Tanrı'ya neden saldıralım? O da bizim kadar mutsuz. Oğlunun ölümünden beri hiçbir şey için iştahı yok ve boğazından lokma geçmiyor."[15] Bununla yüz yüze geldiğimizde artık nasıl tepki vereceğimizi bilemeyiz ve mesele

de budur: Bu değer yokluğu bizzat bir değer haline gelir. Özellikle Jarry'nin eserinde, yaşamın "rezilliği ve uyumsuzluğu" bir tiksinti değil, neşe kaynağı olarak anlaşılmalıdır.

Yeni Ruhun üçüncü özelliği, rüyalara anlam atfedilmesidir. Rüyaların her zaman bir tür kehanet anlamı olmuştur, ancak sanatçıların rüyaların "ikinci yaşamına" "kendilerini bırakmaları" avant-guerre dönemde gerçekleşmiştir. Bu ille de Freudcu bir bağlam değildi –aslında Freud'un kitabının (başlangıçta çok az satmasına rağmen) bu kadar etkili olmasına yardımcı olan da rüyalarla halihazırdaki meşguliyetti. "Sanatta rüya tekniklerinin kullanılması, uyanık bilincin sınırlarının ötesine geçerek kısıtlanmamış sezgilerle boğuşabilecek yetilere erişme çabası anlamına geliyordu Bu yeni bilinç ve ifade alanları, Bergson, Proust, Redon ve Gauguin tarafından dinî kanaate yakın bir şeyle aranıyordu. Rüya, kendi içsel varlığımızdan ayrı "daha yüksek" ya da spiritüel bir dünyanın mevcudiyetine dayanmaksızın, sıradan deneyime ritüel ve doğaüstü bir hava katabilirdir."[16]

Rüya ve mizah, Shattuck'ın tanımladığı dördüncü özellik olan müphemliğe katkıda bulunmuştur. "Buradaki müphemlik ne anlamsızlık ne de loşluk anlamına gelir –yine de her iki tehlike de mevcuttur. Sadece, tek bir sembol ya da sesin iki ya da daha fazla anlamının ifade edilmesidir." Bu açıklamaya göre, diğer yanlış anlamları defeden tek bir doğru anlam yoktur. Eserler aynı anda hem güzel hem de çirkin olabilir, tüm anlamlar mümkündür ve tek bir anlamın çıkarılması "pratikte mümkün değildir"

Shattuck, bu dört özelliğin derin bir birliği açığa vurduğunda ısrar eder. "İçlerini, bilinçaltlarını eşeleyip yeni malzemeler çıkarmak için yoğun bir arzu duyarlar ve bunu yapmak için yeni ve çok önemli bir düşünce tarzını, çocuğun, rüyanın, mizahın ve müphemliğin mantığını işlemeye çalışırlar" ve bu da sanatçıyı tek ve açık anlamlı bir eser yapma ihtiyacından muaf tutar. Shattuck, bilinçaltıyla bu derin meşguliyetin, insanın kendini aşabileceğine, eğitimin ve toplumun gömdüğü şeyleri çıkarmak için kendi içine erişebileceğine olan inancının bir semptomu olduğunu söyler. "Sanat ve yaşamın harmanlanması, tanrısız bir evrende spiritüel anlamı muhafaza girişimini temsil eder. Yirminci yüzyıl, dünyevî ve ilahi olan düalist bir düzeni reddetmekle ne yardan ne de serden geçme girişimi olmuştur."[17]

Böylece yirminci yüzyıl sanatı –bu İzlenimcilik, Kübizm, Fütürizm ve Dada için de geçerlidir– *gerçekliği temsil etmekten çok ona rakip olmaya çalışır*; kendi kendisinin konusu olmak için çabalar. Sınırlar, çerçeveler aşılmış, iki evren, sanat ve sanat-olmayan, hatları hiçbir zaman uygun şekilde asimile olmamış önemli bir aygıt olan "karşılıklı etkileşim" içine girmiştir.

"Sanat ve gerçeklik arasındaki ayrım ortadan kalktığında, kendimiz de bir sanat eserinin yapısına dahil oluruz. Yapıtın biçimi bizi, artık sanatçıyı ve izleyiciyi, sanatı ve gerçekliği içeren yaratımın *genişletilmiş bir komünitesine* sokmakta diretir."[18]

Yan Yana Getirme Yoluyla Bütünlük

Shattuck'a göre bunun, tam da birlik, birleştirici bütünlük kavramı üzerinde derin etkileri vardır. Modernizmden hemen önceki Romantik dönemde, bütünlüğe, birliğe duyulan özlemin giderilmesini yalnızca sanatçının ayrıcalıklı kişiliği ümit edebilirdi ama modern duyarlılık, çerçevelerden ve sınırlardan vazgeçerek, yerinden etme yoluyla yeni birlik fikirleri arayışındaydı. Yeni estetikte –sonuç olarak aynı zamanda yeni bir etikte– birliğe, hatta bütünlüğe yaklaşım yan yana getirme yoluyla sağlanacaktı.

"Yan yana getirme sanatı başı sonu olmayan birbirinden kopuk sekanslara sahip, zor, rahatsız edici ve parçalı eserler sunar. Geçişsiz olurlar ve simetriyi küçümserler. Dünya, gerçekte, "duyumun halen-karmakarışık düzeninde" kaydedilir (Ezra Pound, Wyndham Lewis, Virginia Woolf, James Joyce); kaynaşma ya da sentez yoktur, bu şekilde oluşturulan bütünlük, mantığın eriminin ya da kavrayışının ötesinde bir şeydir ve içindeki sese yanıt verme arzusunu temsil eder. Shattuck'a göre bu eserler klasik bağlamdaki anlam imkânını terk etmiştir.[19]

Yan yana getirmenin ana fikri, geleneksel anlamda "bir erinç ya da anlama noktasına varmayı umamıyor olmamızdır. Absürt, esasen, dünya deneyiminde bağıntı *eksikliğinin* bir ifadesidir -oyun, saçmalık, anilik, sürpriz, artık eski gelenekteki belirli genel hakikatlerin *doğrulanmasından* ziyade sanatın düzeni haline gelmiştir. "Artık sanatta yalnızca içimizde derinlere kök salmış bilgi ya da değerlerin yalnızca doğrulanmasını umamayız. Bunun yerine şaşıracak ya da hayal kırıklığı yaşayacağız. Bilinçaltının araştırılması ani sıçramalarla, "bir kıvılcımın boşlukta sıçraması gibi" bir işlev görür, bu da izleyiciyi yaratıcı sürecin aniliğine her zamankinden daha fazla yaklaştırır. Sanki izleyici artık salondan değil de kulisten izliyor gibidir; modern sanatta, herkesin duyduğu bilinçaltına özlemden kaynaklanan, ancak zihnin "gergin" doğasını, içimizdeki derin "çalkantıyı" ortaya çıkaran bir yakınlık, bir biçim *samimiyeti* vardır –"Sahip olduklarıyla dolu dolu yaşamak için zorunlu olan dengeye çok az insan ulaşır."

Yan yana getirme, anıtların istikrarına sahip olmaktan ziyade yok olabilen, (genellikle) çatışan unsurların geleneksel örneklerdeki gibi artzamanlı

değil *eşzamanlı olarak* deneyimleneceği/anlaşılacağı deneyim parçalarını düzenler. "Eşzamanlılığın arzusu, anı bütün önemi içinde kavramak ya da daha iddialı bir şekilde alışıldık zaman ve mekân algımızı aşan bir an üretmektir. Eşzamanlılık, nedensel sekanslardan başka anlam kaynakları tesis eder ve yirmi birinci yüzyılda bizim için yeni türden bir tutarlılığı, yeni bir deneyim birliğini, ilerlemeyi değil de yoğunlaşmayı –hareketsiz kalarak yoğunlaşmayı– benimser.[20]

Yan yana getirme, sentezsiz asimilasyonu, basmakalıp düzenden arınmış doğrudanlığı, zihinsel süreçlerin baskılanmasını ve yoğunlaştırılmasını, mantık tabularından özgürleşmeyi, zamanın bir anındaki potansiyel birliği, sabitliği gerektirmektedir. "Sadece erinç içinde olmayı, durmayı başararak kendi dışımızda olup bitenleri algılayabiliriz."[21] Bu bölümdeki şahsiyetlerin, ne kadar farklı olsalar da birleştikleri husus *cüretleriydi.*

6

Arzunun Israrı

André Gide, yaşam şeklini Katolik Fransa'da Protestan bir aileden gelmesine mi borçluydu? Yoksa babasının o daha çocukken ölmesi ve evdeki yaşamının (Paris'te doğmuş ama Normandiya ve Languedoc'ta büyümüştü) büyük ölçüde ailenin kadınlarının tesiri altında kalmış olmasına mı? Ya da tek çocuk olmasına mı? Acaba bu tür sorular tatmin edici bir şekilde yanıtlanabilir mi? Gide'in mizacını belirleyen motivasyon ne olursa olsun, son büyük yaratıcı çabası olan *Thésée*'yi meşhur olacak şu sözlerle bitirebilmişti: "Yaşadım."[1]

Aslında Gide'i etkileyen en önemli şey muhtemelen, dağlı bir kadın olan ve kır çiçeklerine olan tutkusunu paylaşan –ve besleyen– ailenin İsviçreli hizmetçisiyle birlikte keşfettiği manzara olmuştur. Daha sonra, Languedoc'ta Nimes yakınlarındaki Uzès çevresindeki kırsal alanın güzellikleri, Fontane d'Ure vadisi ve bilhassa ilkbaharda kır çiçeklerinin göz kamaştırdığı *garrigue*, çalılık alanlar onu "sarhoş" ediyordu. Burada aşırı gür yeşilliklerin olmaması, Gide'in tek tek çiçeklerin kahramanca ve onurlu niteliklerini takdir etmesine izin vermişti. Doğal güzellikler karşısında hiçbir zaman pasif kalmamıştı ve bu durum onun yaşama bakışında önemli bir rol oynayacaktı.

Kendini Kaybederek Harekete Geçme

Gençliğinde kendini dine adamış olan Gide'in imanı, yirmili yaşlarında zayıflamıştı. Hıristiyanlığın kültür için "ölümcül" olduğu sonucuna varmıştı.[2] Aşağı yukarı aynı zamanlarda, kendisine çalışmasına gerek kalmayacak kadar miras kalmıştı, böylece Paris'e geri dönerek orada avangartlarla, özellikle de estetizmini ve kelimelerin müziğine olan aşkını paylaştığı Stéphane Mallarmé'nin etrafında toplanan yazarlarla bir araya gelmeye başladı. Çoğu tek çocuk gibi, o da bir arkadaşa hasretti ve kurulmasına yardım ettiği edebiyat dergisi *Nouvelle Revue Française*'in etrafında oluşan çevre onun için bir yuva olmuştu.

Ama sadece Fransız yazarlar ile ilgili değildi. Nietzsche, Dostoyevski, Browning, Yeats ve Blake'ten de çok etkilendi ve bahsi geçen şairlerin dizelerinden alıntı yapmayı severdi:

> Bir insansın sen, Tanrı artık yok
> Kendi insanlığınıza tapmayı öğrenin.[3]

Belki de yetişme tarzı nedeniyle Gide, fenomenologların ana fikrine mizaç olarak uygundu; bu fikir, tikel olanın bir şekilde genel olandan daha az önemli olduğu görüşüne karşı bir tepkiydi. Husserl (bkz. 3. Bölüm) dikkatimizi tikel olana verirken "kendimizi kural olanın bir istisnasına sabitleme riskinden korkarız" diyordu, Gide'in endişesi ise asla bu değildi.[4] Shaw ile yaşamın bir sahip olma değil, bir deney olduğu fikrini paylaşıyordu ve sonuç olarak, bir insanın en büyük görevinin "örnek bir varoluş" olması gerektiği görüşünü hemen benimsedi. Daha açık bir ifadeyle, kurtuluşun insanî düzenlemelere bağlı olamayacağını, insanın nihayetinde kendisinden ne yaratacaksa o olduğunu, sadece "eylem yerine temaşayı ikame etmesine izin veren" hazır tanımları kabul etmeye yönelik "talihsiz istekliliği" ile sınırlı olduğunu söylüyordu.

Gide'in düşüncesinde Tanrı da bu hazır tanımlardan biridir. Üstelik, ona göre, yaşamımızı herhangi bir hedef uğruna "mahvetmememiz" gerekir; dua edilecek hiç kimse yoktur ve "insan elindeki kartları oynamalıdır."[5] Er ya da geç eyleme geçmek için bir seçim yapmak zorundayızdır ama bir seçim diğerini önceden belirlemek zorunda değildir. İnsanın ötesinde, kendisinden yaratacağı şey dışında hiçbir şey olmadığını fark etmemiz gerekir.[6]

Gide, Valéry'nin, Mallarmé'nin ve Santayana'nın yaptığı gibi "spiritüel" kelimesini başka bir alem, başka mistik bir dünya anlamında değil, bunun yerine fenomenologların anlayışından, tikel olana şiirsel yaklaşımdan kaynaklanan ve *bu* yaşamın önemli bir parçasını ifade eden bir anlamda kullanıyordu. İnsanın "ödevinin", kendini "aşmak" olduğuna ve herhangi hususî bir hedefe doğru değil, sadece varoluşun kendisini *zenginleştirmek* için gayret sarfetmesi olduğuna inanmaya başlamıştı. Gide'in vardığı sonuç şuydu: Yaşam, kendi anlamına sahiptir ve yaşamınıza dönüp baktığınızda "her şey göz önünde bulundurulduğunda, oynadığım oyunu kazandım" diyebiliyorsanız bu anlam gerçekleşmiştir.

Gide, tikel olanın bizzat anlamlı olduğunu iddia etmiş ve buradan da "hakikate" herhangi bir işlemle –sanatsal, bilimsel, felsefî– değil, yalnızca algı ve duyumun *dolaysızca* elde edebilen deneyimlerle ulaşılabileceği sonucunu çıkarmıştır. Hiçbir şeyin, "gördüm" ya da "hissettim" diyen bireyin

argümanını gölgede bırakamayacağında ısrarcıdır. Deneyimi sistematize etmeye yönelik tüm girişimlerin akıbeti yalnızca "doğasını bozma, çarpıtma ve yoksullaştırmadır."[7]

Bunun sonuçlarından biri de Gide'in bilinçli olarak duyularını geliştirmeye çalışması ve bunu eserlerinde de göstermesiydi. Seyahat etmenin bu hususta önemli bir unsur olduğunu düşünüyordu (Kuzey Afrika'yı ilk ziyaret edenlerden biriydi) –bir ülkedeki yabancı, hiçbir şeyi kanıksamamış olduğundan yerli halkının hiç olmadığı kadar canlı haldedir.[8] 1897 tarihli *Les Nourritures terrestres* [Dünya Nimetleri] adlı kitabının özü de buydu; "artık şeylerle aramızda hiçbir şey kalmayacak" şekilde zihni, içeriğinden boşaltmak. Şöyle yazıyordu: "Aromatik madde tacirleri vardı. Onlardan farklı türde reçineler satın alırdık. Kimisi koklamak içindi. Kimisi ise çiğnemek için. Ayrıca başka türleri de yakılırdı. Saf bir şekilde var olmak benim için son derece şehvetli bir şeye dönüşmüştü." Gide için dokunma, duyuların en dolaysız olanıydı ve "yalnızca tek tek şeylerin var olduğunun ... şeylerin bizatihi, yaşamın getirdiği her şeyi herkesin erişebileceği şekilde sunduğunun" altını çiziyordu. "Nesneler ne 'sembollerdir' ne de kendilerinden daha önemli olan 'yasaların' tezahürleridir; insanın onları ne görülebilen ne duyulabilen ne de dokunulabilen başka şeyler olarak düzenleme girişimlerine başarıyla direnen bağımsız varlıklardır."[9]

Şeylerin bağımsızlığı, diye uyarıyordu, korkunç olabilir ama aynı zamanda heyecan verici de olabilir, bir fırsat da olabilir ve "zorunlu olarak yetersiz" olan açıklamalardan da sakınmak gerekir. "Varoluş uzaktan düşünülebilecek bir şey değildir; sizi ansızın istila etmeli, sizde karar kılmalıdır."[10] Ona göre mantık, "bir yandan da" kaosu fark etmemizi engelleyen bir tür zihinsel engeldi –Baudelaire, Cézanne ve onun arkadaşı Valéry'nin göstermek için çok uğraştığını düşündüğü kaosu. Gide'e göre, dünyayı "açıklamaya" teşebbüs eden felsefenin yerini "dünyayı merak etme" almalıdır. Zira, felsefeler, ideolojiler –ve buna din de dahildir– merakın önüne geçmektedir.

Dahası Gide, tüm düzenleme sistemlerinin –bilim, din, felsefe, sanat teorileri– yaşamın kaotik gerçekliği üzerine egoist dayatmalar olduğuna; merakın, deneyimin dolaysızlığının, kararlar alma ve eyleme geçmenin içerdiği *kendini kaybetme* ya da kendini unutmanın aslında kurtuluş olduğuna, bizimle şeyler arasındaki farkı ortadan kaldırdığına inanıyordu.

Aynı şekilde, bir birlik olarak benlik fikrinin de yanlış olduğunu savunuyordu. Kullandığı kelimelere bakılırsa, aslında benliğin bir "batıl inanç" olduğu görüşündeydi. "Kendi içimize bakarsak, benlik diyebileceğimiz sabit ve değişmez bir şey bulamayız, sadece anıların, algıların ve duyguların

amaçsız geçişini keşfederiz." Ona göre Montaigne'in büyük yeniliği de buydu; insanın kişiliğinin "durağan olmayışını", "asla *olan* olmayan ama ancak tespit edilemeyen bir oluş içinde kendisinin bilincinde olan" kişiliğini tanımak. Söylemeyi sevdiği gibi, "Ben, asla olan değildir; ben, oluştur." Yüzyılın başında Yeats ve onun başka pek çok kişiyle paylaştığı insan doğası görüşü, çoğu açıdan Freud'un görüşü ile tamamen zıtlık içindeydi; bu görüşe göre tek bir benlik yoktu, olmasını istediğimiz kadar çok benlik vardı ve her gün yeni bir benlik ortaya çıkıyordu. "İçerden de dışardan olduğumuzdan daha fazla 'belirlenmiş' değiliz."[11]

Gide, özgürlüğe "mahkûm olduğumuzu" söylerken uygun bir fiil kullanmıştı, zira özgürlüğü anlamadığımız sürece, rehberlikten tamamen yoksun olmak, hazır çözümlerin hepten yokluğu, korkutucu olabilirdi. Bunun yerine, "olaylar karşısında bir benliğimizi başka ve daha iyi bir benlikle değiştirmeye hazırlıklı olmalıyız' diyordu, daha iyi bir benliği tanımaya hazır olmak zorundayız (bunu nasıl yapacağımızı daha sonra ele alacağız). Everett Knight bunu şöyle ifade ediyordu: "Gide'in büyüklüğü, yaşamı boyunca *olmanın*, şeyliğin "sükûneti" içine girmenin, cazibesine direnmiş olmasıdır. Diğer bir deyişle, kendisini hiçbir zaman başka bir şeyden ziyade tek bir şey olarak düşünmemişti, değişime de hiçbir zaman direnmedi. İnsana korkunç şeyler yaptıranın, hiç olmaktan çok fazla korkmak olduğunu düşünüyordu.[12]

Bütün bunlar onun meşhur "karşılık beklemeyen eylem" kavramının bağlamını oluşturuyordu. Gide'in "felsefesi" –her ne kadar bu kelimeyi kullanmaktan kaçınsa da– yaşama ve deneyime yaklaşımı şuydu: Eğer insanın içsel ilkeleri yoksa, o zaman sadece eylemleriyle var olur ve eylerken, davranırken en otantik olan, en ansızın eylemlerdir; çünkü o zaman insan kendine düşünmek için zaman tanımadan davranır ve icraatı kişisel çıkarla lekelenmez. "Karşılık beklemeyen bir eylem kişisel çıkar tarafından belirlenmez. (Bu, yıllar sonra Dietrich Bonhoeffer tarafından güçlü bir şekilde kanıtlanacaktı.) Ebedî hedefler ya da hakikatler var olmadığı için, "insanı eyleme teşvik eden tek şey haysiyetini ve otonomisini korumaktır" Değeri tesis eden şey budur; bu aslında aşağıdaki gibi özetlenebilecek bir etiktir: "Yukarıya doğru çıkarması koşuluyla eğiliminizi takip etmelisiniz. Kendi kendine uygulanan disiplin; kendinden feragat, kendini gerçekleştirmenin en asil biçimidir."[13]

Gide'in tikel olana yaptığı vurgu, onu içimizde biricik olanı "en iyi şekilde meyve vermeye" ulaştırmak için çabalamamız ve eylemlerimizle kendimizi aşmamız, yani başlangıçta yapabileceğimizi düşündüğümüzden daha fazlasını başarmaya çalışmamız gerektiği görüşüne götürmüştü. Ona göre *bunu*

başarmanın yolu da eski dinî "temaşa yaşamı" fikri değil, kendimizi eylem yoluyla deneyimi keşfetmeye sürekli hazır halde tutmaktı. Ayrıca kendini kaybetmeyi içeren eylem, deneyimlerin en tatmin edicisi ve eksiksiz olanıdır.

Yalanlar ve Müşterek Kurgular

William James ile "daha genç, daha yüzeysel ve daha kibirli" kardeşi Henry arasındaki etkileşime birçok eleştirmen dikkat çekmiştir. 1901 baharında büyük kardeş William, küçük kardeşi Henry'nin yanında kalıyor ve onun daktilografı Mary Weld'den yararlanarak *The Varieties of Religious Experience* [Dinsel Deneyimin Çeşitleri] adlı kitabını yazıyordu.[14] Henry 1902'de kendi romanı *The Wings of the Dove*'u [Güvercinin Kanatları] bitirirken kardeşinin de bitmiş kitabını okuyordu. Yaratıcı yaşamları zaman zaman o kadar iç içe geçmişti ki (örneğin her ikisi de zihinsel hastalıklara hayrandı), nüktedanlar William'ı daha iyi yazar olan, Henry'yi ise daha iyi psikolog olan diye tanımlıyorlardı.

Bizi burada en çok ilgilendiren şey, Henry'nin dinî deneyim ve bunun modern dünyada nasıl anlaşılacağı –ve muhtemelen nasıl değiştirileceği– konusundaki endişesi ve yaklaşımıdır. William'ın *Varieties of Religious Experience*'da Lutherci ve Kalvinist teolojiyi "hasta ruhlara" ve Katolikliği ise, aksine "sağlıklı düşünenlere" hitap eden inançlar olarak tanımlarken yaptığı ayrım, bir açıdan romanlarında da yansıtılır. Bu da en çok kötülük problemi üzerinde yoğunlaşır. "Sağlıklı düşünen birey, çoğulculuğa ve kötülüğü insan deneyiminin merkezinde değil, daha ziyade 'atık bir şey gibi' olarak... adeta çok 'kirli' bir şey olarak görme eğilimindedir. Buna karşın hasta ruh, kötülük problemini bu dünyanın temel gerçeği olarak ve ancak doğaüstü güçlere başvurarak üstesinden gelinebilecek bir şey gibi görür."[15] Henry'nin kitaplarında durum tam olarak böyle değildir: "Doğaüstü güçlerle doğrudan karşılaşma imkânından yoksun olan James'in kahramanları dünyayı düşkün haliyle kabul etmek zorundadır."[16]

The Golden Bowl [Altın Kâse], Henry'nin kitapları arasında din ve ardından gelenler konusunda en açık olanıdır. Kitap bir açıdan Kötülükle ilgilidir –kahramanı Maggie Verver'ın deyimiyle "çok büyük bir K" ile kötülük. Başka bir açıdan ve hatta daha temelde, James için seküler bir dünyada önümüzde duran problemle de ilgilidir; yani arzu problemiyle. Tüm kötülüklerin kökeninde arzu vardır ve örgütlü dinin geleneksel ritüellerinin olmadığı bir dünyada arzunun ifade ve kontrol edilme yolları onun için hem temel çıkmaz hem de asıl fırsattır. James'i ilgilendiren şey, din *kurumları* ve onlar olmadan nasıl yaşayacağımız meselesidir.

Golden Bowl'un [Altın Kâse] hikâyesinde, teolojik Düşüş fikri takip edilir ve buna Maggie'nin kendini bilme durumuna varması eşlik eder. Bu romanda başlayan hikâye James'in daha sonraki kurgularında da devam eder, ancak dinî temalar burada daha geniş ilgilere dönüşür. Pericles Lewis'in de gözlemlediği gibi, bunun nedeni şudur: "James'in romanlarındaki karakterler açıkça ifade edilen dinî inanca çok az önem veriyor gibi görünmektedir. Aslında, çoğu zaman Tanrı ile ilişkilendirilenler gibi mutlak değer ölçülerinin artık mevcut olmadığı bir ahlâkî dünyada yaşıyor gibi görünürler."[17] Bunun yerine, önceki etik görüşlerini, yeni bir birlikte yaşama biçimine uyarlamaya çalışırlar ama her zaman arzuyla tezahür eden Kötülük problemi (ve çözümü) yine de külfet ve sıkıntı vermeye devam eder.

Henry, örgütlü kiliselerin çok az bir role sahip olduğu ve dinin giderek kişisel bir deneyim meselesi haline geldiği "kökten yeni bir spiritüel durum" içinde yaşadığının farkındaydı.[18] Louis Menand'ın gözlemlediği gibi, William *Varieties*'de "Tanrı'nın gerçek olduğunu çünkü gerçek etkiler yarattığını" savunuyordu (daha geniş bir tartışma için bkz. 2. Bölüm). Tam olarak şöyle diyordu: "Görünmeyen düzen bir anlamda inançlarımızın ürünüdür ve onun hakikati ne bilimsel olarak kanıtlaması imkânından ne de ona aracısız erişme imkânından ileri gelir, aksine bu dünyadaki eylemlerimizi etkilemesi gerçeğinden ileri gelir." Aslında, Lewis, William James'in aşkın fikirleri "müşterek kurgular" olarak yorumladığını ve Henry'nin *Golden Bowl*'dan [Altın Kâse] sonraki çalışmalarında *buna* değindiğini söyler.

Bu çalışmalarında James, bireylerin başkalarından belirli inançları edinmeye çalışma mekanizmalarını ve belirli bir gruba ait olabilmek için kişinin "belirli inançları kabul etmesi ve bunları kendisininmiş gibi deneyimleyecek kadar gönülden kabul etmesi" gerektiği meselesini incelemiştir Ona göre, müşterek kurgular daha geleneksel dinî inançların yerini almaktadır; James, bunları çoğu zaman 'kutsal' olarak ifade eder." Bu inançlar, birinin iyi niyetine, bir karakterin diğerini gerçekten sevdiğine, birinin erdemli olduğuna inanmayı içerebilir ya da birinin hastalığının doğasından şüphelenmek, bir başkasının servetinin kaynağı hakkında kötü düşünmek gibi olumsuz nitelikteki müşterek inançları içerebilir. Bu, belki de kaçınılmaz olarak, James'in "yalan, iyi niyetle söylendiğinde" *yalanın* bile ahlâkî bir ödev olabileceğini öne sürdüğü noktaya götürür. Tamamlanan son üç romanının da (*Güvercinin Kanatları* (1902), *The Ambassadors* (1903), *Altın Kâse* (1904)) sonu –Conrad'ın *Heart of Darkness* [Karanlığın Yüreği] adlı eserindeki son sahne gibi– "bir komünitenin tercih ettiği illüzyon içinde yaşamasını sürdürmek amacıyla kahramanın, "zorunlu bir yalan" söyleyip söylemeyeceği sorusuna dönüşür.[19] Lewis'in devamında söylediği gibi, "sanki" ifadesi son üç kitap

boyunca tekrarlanır ve *Varieties*'de William James'in Kant'ı yeniden yorumlamasında yankılanır: "*Sanki* bir Tanrı varmış gibi davranabiliriz."[20]

Başka bir deyişle, Tanrısız bir dünya ve aynı zamanda Tanrı'dan türeyen görünürdeki ahlâkî temelle karşı karşıya kaldığımızda, eğer birlikte yaşayacaksak, ait olmak istediğimiz komünitenin çarklarını yağlayan kurguları –bazen yalan bile olsa– sürdürmeliyiz. Komüniteyi sürdürmek en önemli önceliktir (Habermas'ın "dayanışması" budur). Dahası, bu paylaşılan kurgulara kutsal muamelesi yapmamız gerekir. "James'in romanlarının düşkün dünyasında paylaşılan kurgu, onun karakterlerinin bir arada yaşamasına izin verebilecek tek inanç kalıntısı gibi görünmektedir. Hem James hem de karakterleri ve okurları için sorun, bu paylaşılan kurguların yalanlardan nerdeyse hiçbir şekilde ayırt edilememesidir."

James'in karakterleri, özellikle *Altın Kâse*'de, hem kötülüğün bilincindedir hem de modern dünyada doğaüstü müdahalenin yokluğunun farkındadır. Altın Kâse bu ikilemi irdeler ve hangi kurguların bunun üstesinden gelmemizi sağlayabileceğini araştırır. Kitapta, çok zengin bir Amerikalı para babası ve sanat koleksiyoncusu olan Adam'ın tek çocuğu Maggie Verver, Londra'da yoksul ama şık bir İtalyan asilzadesi olan Prens Amerigo ile evlenecektir. Evlilik koşuşturmacası içinde Prens, Maggie'nin çok eski arkadaşı olan Charlotte Stant ile karşılaşır. Aslında bu karşılaşma yıllar öncesine dayanmaktadır: Maggie'nin haberi olmadan prens ve Charlotte, prens'in memleketi Roma'da bir ilişki yaşamışlardır. Evlenmeden önce Charlotte ve prens, Maggie'ye düğün hediyesi almak için alışverişe çıkarlar ve bir antika dükkanında altın bir kâseyi incelerler, ancak prens kâsede gizli bir kusur olduğundan şüphelendiği için onu satın almazlar. Evliliğin ardından (bu noktada prensin borçları Adam tarafından ödenir), Maggie babasının yalnız kalmasından endişelenmeye başlar ve Charlotte'u onunla evlenmeye ikna eder. Bu durum dört karakteri yakınlaştırır ve Maggie yeni kocasından çok babasıyla ilgilenirken, Amerigo ve Charlotte yeniden bir araya gelerek ilişkilerini yeniden yaşamaya başlarlar.

Kitabın başında tamamen masum olan Maggie, artık biraz Avrupalı sofistikeliği ve inceliği kazanır ve Charlotte ile Amerigo arasındaki ilişkiden şüphelenmeye başlar. Şüpheleri yakında doğrulanacaktır. Charlotte ve prensin altın kâseyi keşfettikleri antika dükkânını ziyaret eder, onlara satın almadıkları nesneyi gösterir ve onu babası için satın alır. Ancak dükkân sahibi ondan fazla para almıştır ve pişmanlık duymaktadır, bu yüzden itiraf etmek için evine gider. Orada prens ve Charlotte'un fotoğraflarını görür ve Maggie'ye daha önce dükkânına yaptıkları ziyaretten bahseder. Söyledikleri her kelimeyi anladığından habersiz kendisinin yanında İtalyanca konuşmuşlardır.

Kitabın bizim bakış açımızdan çok önemli olan son bölümünde Maggie, babasına neler olup bittiğini fark ettirmeden Charlotte ve Amerigo'yu ayırmaya koyulur. Babasını, Charlotte'u da yanına alarak Amerika'ya dönmeye ikna eder. Maggie'nin yeni keşfettiği sofistikeliğinden ve kurnazlığından etkilenen Amerigo, karısına ısınır ve onun planlarına uyar.

Kâsenin sembolizmi, acemice olmakla eleştirilse de birkaç işlevi başarıyla yerine getirmektedir. Potansiyel kusuru, her biri ya bir hediye veren ya da bir hediye alan karakterlerin eksikliklerine dikkat çeker, gerçi bu eksiklikler asla tartışılmamıştır –bilhassa ilişki ve Maggie'nin babasını Amerika'ya dönmek için kandırma ve böylece Charlotte'u prensten uzaklaştırma planları gibi pek çok şey tartışılmaz. Mesele şu ki, herkes bu konuların *tartışılmamasına* göz yummaktadır. Görünürde esenlik açısından genel olarak iyi bir hava hâkimken, içten içe hava hiç de hoş değildir ve aslında bu kolektif olarak paylaşılan bir kurgudur. "Karakterler sürekli olarak birbirlerini kandırsalar da bunu birlikte yaşadıkları yaşamı katlanılabilir kılmak için yapıyorlardır."

James'in işaret ettiği husus, bazı şeylerin kutsal olduğunu hissetmeye ihtiyaç duymamız ve seküler bir dünyada bu ihtiyacın hâlâ duyulmaya devam etmesine karşın *tam olarak neyin* kutsal tutulacağına dair kavramların değişmiş olmasıdır: Aşkınlık –doğaüstü bir anlama sahip aşkınlık– artık mümkün değilse, o zaman bu seküler dünyada bir topluluk olarak yaşamak, "içine fırlatıldığımız" başkalarının kurgularıyla yaşamak, onları *kabul etmek* anlamına gelir. William James'e göre, bu modern çağa uygun herhangi bir kutsal form insan onu öyle kabul ettiği için etkili olacaktır.[21]

Henry James'in romanları, temelde, arzunun kendini açık etme konusundaki inatçılığı –ısrarı– ve bunun geleneksel olarak örgütlü dinin evrimleşmiş ritüelleri (her şeyden önce de evlilik) tarafından muhafaza edilen toplumsal uyumu bozma potansiyeli hakkındadır. Aşkınlık, öte dünya, örgütlü dinlerin ritüellerince sunulan komünite duygusu gibi fikirlerin artık bize yakın olmadığı modern dünyada, James'e göre yaşamanın, bir komüniteye *sahip* olmanın tek yolu, arzunun bozucu etkileri "sanki" yokmuş gibi, toplumsal uyum "sanki" bozulmuyormuş gibi davranmaktır. Bu, bize böyle bir toplumsal uyuma –bir komünite duygusuna– ulaşmanın ve onu sürdürmenin en iyi araçlarını verir. James, kendisi için (ve birçokları için) Tanrı'nın ölümünden kaynaklanan en önemli tehdidi teşhis etmiştir –kim olduğumuz ile ilgili toplumsal duygumuza yönelik tehdit. Ayrıca geleneksel dinî örgütlerin büyük ölçüde arzuyla başa çıkmaya adanmış olduklarını da fark etmiştir.

Ona göre, Tanrı'ya olan inancın yerini, müşterek kurguların bir yalan söyleme biçiminden daha fazlası olduğu inancı almıştır –alması da

gerekir– onlar birlikte yaşamanın, arzuyla yaşamanın ve arzuyu kontrol altına almanın bir yoludur ve bu nedenle hem müşterek bir kusur hem hepimizin düşkün olduğunun zımnî bir kabulü, hem de bir tesellidir.

Kollektif Zihin ve Genel Amaç

Göreceğimiz gibi, H.G. Wells'in düşüncesinde de bir "sanki" unsuru vardır. Aynı zamanda, yalan söylemenin "en karalayıcı suç" olduğunu düşünmekteydi. Wells ve Henry James arasında çok fazla ortak nokta yoktu (aslında şiddetli bir tartışma yaşamışlardı) ve Shaw, Valéry ve Wallace Stevens'ın *bazı* görüşlerini paylaşmasına rağmen Wells, güzelliği ve sanatı kendini haklı çıkaran, kendi içinde amaçlar olarak görmekte zorlanıyordu. Sanatçıların "verimli ama eğitimsiz beyinlere" sahip olduğunu, faaliyetlerinin esasen keyfi ve koordinasyonsuz olduğunu düşünüyordu. Ona göre, eğer bir faydası yoksa estetik anlamsızdı ve "sanat için sanat" eninde sonunda asıl ilham kaynağının ihmal edilmesine yol açacaktı. Romanları da dahil olmak üzere kitapları, tamamen işlevseldi ve kendi deyimiyle özellikle toplumsal ve ahlâkî reform üretmek için tasarlanmıştı.[22]

Wells, yazar olmaya 1874 yılında bacağı kırıldıktan sonra, birkaç haftasını yatakta geçirmek zorunda kaldığında karar vermişti. Kent Bölgesi'nde yarı zamanlı profesyonel kriket oyuncusu olan babası, onu heveslendirecek bir dizi kitap getirmişti; bu heves önce manifaturacı çırağı, sonra da öğretmen olarak geçirdiği mutsuz dönemden sonra da devam etti.

Ancak Wells'in asıl tutkusu bilimdi. Çocukken bir süre Midhurst Grammar School'a devam etmiş ve burada evrim teorisini güçlü bir şekilde savunduğu için "Darwin'in fedaisi" [Darwin's Bulldog] olarak bilinen T.H. Huxley'den bilim eğitimi almıştı. Wells, özellikle Huxley'den ve evrimden ama aynı zamanda da genel olarak bilimden ilham alıyordu. Bilimin eski sorunları çözerken yeni imkânları ortaya çıkaran işleyişi göz önüne alındığında, "nihaî bir gerçekliğin" bilinebileceği konusunda daima şüpheci olmamız gerektiği sonucuna vardı. Hak ve Tanrı fikirlerinin yalnızca "basitleştirme ve böylece insanî olarak ifade edilemez olanı insanî karşılıkların kapsamına sokma girişimleri" olduğunu düşünüyordu. Yazdığı dönem ve sahip olduğu arka plan itibariyle Wells, etrafında "bireysel zihinlerimizden doğan, onları kullanan ve onların ötesine geçen", "Sentetik Kolektif Zihin" dediği şeyin ortaya çıkmasına yol açacağını düşündüğü, bilimin ve sosyalizmin de parçalarını oluşturduğu kültürel, entelektüel ve politik bir evrim sürecinin farkındaydı. 1900 yılında kapitalizmin miadını doldurduğuna dair yaygın bir kanı vardı ve özellikle Batı demokrasilerindeki pek çok

insan, yeni yüzyılda bir sosyalizm biçiminin zafer kazanacağını ve dünyaya yayılacağını varsayıyordu.[23]

Bu fikirler, diğer yayımlarının yanı sıra, *A Modern Utopia* (1905), *New World for Old* (1908) ve *Mankind in the Making* (1903) adlı kitaplarında geliştirildi; bu kitaplarda daha bilimsel ve sosyalist bir toplumun Samuray adı verilen bir filozof-krallar kastının, bir "iradî asaletin" yaratılması ve kurumsallaştırılması yoluyla meydana getirilebileceğini savunuyordu. Tüm politik güç onların elinde olacaktı; tek yöneticiler, hukukçular, doktorlar, kamu görevlileri ve aynı zamanda tek seçmenler onlar olacaktı. Ayrıcalıklar hayli genişti ama bu mevkiler herkese açık olacaktı. Wells'e göre bu kast sayesinde toplum düzenli ve verimli bir yönetim umabilirdi. Samuraylar uluslararası ve kozmopolit bir bakış açısına sahip olacak, entelektüel açıdan açık olacak ve en önemlisi de faaliyetlerini ve yeniliklerini bilimsel araştırmalara dayandıracaktı. En iyi bilimin, *olan* ve *olması gereken* arasındaki farkın üstesinden gelen –hatta bazen de onu ortadan kaldıran– tek "evrenselcilik" biçimini ortaya koyduğunu iddia ediyordu.[24]

Samuray adını, üst sınıf Japon askerî kastından alması göze çarpan bir taktikti ve bununla söz konusu kastın her şeyden önce bilim eğitimi alacağı ve böylece deneyimlerden hangi dersi çıkaracağını, toplumu nasıl geliştirip değiştireceğini bileceği ima ediliyordu –aslında kolektif zihin gerçekte böyle işleyecekti. Bilim dergisi *Nature*'daki bir eleştirmenin *Modern Utopia*'dan bahsederken ifade ettiği gibi, "Wells daha ziyade mükemmelliğe doğru artarak büyüme kapasitesine sahip bir düzen ilkesini ortaya koymayı amaçlamaktadır ve bu yüzden onun ideal toplumunda insanların deneyim üzerinden öğrenme konusundaki isteksizliklerinin şimdikinden daha az olması muhtemeldir."

Wells, Hıristiyanlığın ve diğer büyük dinlerin "bireyi tâbi kılmakta" başarısız olduğunu, aslında bireysellik için "genellikle ödüller sundukları-nı", sadece gerçekten sapkın ve "aşağılık" istisnaları cezalandırdıklarını ve o zaman bile bağışlanma getirdiklerini düşünüyordu. Bununla birlikte şunu da ifade ediyordu: "Benim anlayışıma göre insanın tarihindeki temel olgu, kendi türü arasında bir komünite duygusunun, hayal bile edilemeyecek kolektif güçlere yolu açan iş birliği imkânlarının, bir türler sentezinin, mevcut karmaşanın içinden ortak bir genel fikrin, ortak bir genel amacın gelişmesinin yavaş yavaş ortaya çıkışıdır." Wells, insanın "yaşamın büyük içgüdüsel dürtüleri içinde" mükemmelleştirilebilir olduğunu ve "bu hedefe doğru çabalamamız, ırkı buna bağlı olarak geliştirmemiz ve çoğu insanın kolayca kabul ettiği çarpıtmaları ve çok yönlü görüşleri azaltmamız gerektiğini" savunmaktaydı.[25]

Bu nedenle "mükemmelleştirilebilirliği" teolojik olmayan bir şekilde, üç yönlü bir süreç olarak düşünmüştür –bireyin mükemmelleştirilebilirliği, ancak devletin ve ırkın daha büyük yapısı içinde. "Türün devamı ve bununla birlikte gelen ödevlerin kabulü, tüm hedeflerin en üstünü olarak sıralanmalıdır; eğer bu şekilde sıralanmıyorlarsa, bu, devlet içinde kendi amaçları için onları geriye plana atanların hatasıdır ... Dünyada olması gerektiği gibi değil, olduğu gibi yaşarız ... Normal modern evli kadın, kötü durumları en iyiye çevirmek, önceki şartlar altında elinden gelenin en iyisini yapmak, yeni şartlar altındaymış gibi yaşamak, iyi vatandaş olmak, fazla enerjisini elinden geldiğince daha iyi bir durum yaratmak için kullanmak zorundadır. En iyi idare yöntemi, tıpkı özel mülk sahibi ve hususî bir işletmedeki yetkili gibi, kendini tanınmayan, düzensiz bir şekilde görevlendirilen ve uygun maaş almayan bir kamu görevlisi gibi [sanki öyleymiş gibi] düşünmesidir. Göze batan bir biçimde isyan etmenin hiçbir yararı yoktur. Kendi özel koşullarını incelemeli ve *yüzünü gelecek zamana dönerek* bunlardan elinden gelen faydayı sağlamalıdır Sadık olduğumuz kadar akıllı da olmak zorundayız; *ihtiyatlı olmanın kendisi gelecek devlete sadakattir* Bizler deneyim ve ırk için yaşarız; bireysel molalar buna sadece yardımcı olur, aşıklar olarak buluştuğumuz ve tazelendiğimiz sıcak han, yolculukta sadece bir uğraktır. En yoğun noktaya kadar sevdiğimizde, birbirimize karşı elimizden gelenin en iyisini yapmış oluruz. Hanın bu imgesini korumak için şarabımızla ateşin başında uzun süre oturmamalıyız. Yeni deneyimlere ve yeni maceralara devam etmemiz gerekir [İtalikler eklenmiştir]."[26]

Wells'in mistik bir tarafı vardı, buna daha sonra değineceğiz, fakat din benim için "işe yaramıyor" diyordu, bir katedral onun için bir İsviçre dağ evinden daha "gerçek" değildi. Bunun yerine, toplumun, ırkın mükemmelleşmesinin (ki bu ona göre bireyin mükemmelleşmesinden önce gelir) bilimin ve sosyalizmin evliliğinde yattığına inanıyordu. "Sosyalizmin dayandığı temel fikir, tüm gerçek bilimsel çalışmaların dayandığı temel fikirle aynıdır. Bu da dünyada şeylerin kendisi sayesinde yapılabileceği mümkün yöntemlerin sadece tesadüfi itkiler, bireysel irade ve olaylardan oluştuğu fikrinin inkarıdır. Şeylerin doğası gereği düzenli olduğu iddiası, onların ölçüp biçilebileceği, üzerinde hesap yapılabileceği ve öngörülebileceği iddiasıdır. Bu inancın ruhuyla bilim, maddî şeylerin sistematik bilgisini amaçlar ... sosyalist, düzene, şeylerin bilinebilirliğine ve insanların iş birliği içinde tesadüfi olanın üstesinden gelme gücüne dair aynı inanca sahiptir."

Bilim, ırkın aklıdır; bu Wells'in söylemekten hoşlandığı bir sözdü.[27]

Wells, evrim sürecinin temelde ahlâk dışı olduğu ve "kendi içinde *Homo sapiens*'ten daha ahlâklı bir tür üretmesinin ya da etik bilince sahip bir toplum

için ilkeler sağlamasının beklenemeyeceği" konusunda Huxley ile hemfikirdi. Dolayısıyla, doğada içkin bir erdem olmadığından, insan, Darwinci süreci sadece kabul etmek ya da körü körüne takip etmek yerine, toplumun evrimi de dahil olmak üzere kendi evrimini düzeltmeye ve kontrol etmeye çabalamalıydı. Pek çok sosyalist gibi o da bilim ve teknolojinin zahmet çekmeye ve kıtlığa son vereceğini düşünüyordu. Öjeniğin insanlığın mükemmelleşmesine yardımcı olabileceğini düşünmüştü ve bu da epey ihtilaflı olmuştu.

Bilimin ve sosyalizmin bu genel bağlamı içinde, Wells, (önce toplumun, sonra da onun içindeki bireyin) gerçekleştirilmesinin "beş özgürlük ilkesine" bağlı olduğunu, "uygarlığın bu ilkeler olmadan imkânsız olduğunu" düşünüyordu.[28] Bu ilkeler, mahremiyet, serbest dolaşım ve sınırsız bilgi, yalanın "en karalayıcı suç" olduğu görüşü, özgür tartışma ve eleştiriydi. Hepsinin altında da altıncı bir ilke yatıyordu: bilimsel araştırma. Araştırmalar rasyonel sonuçlar üretiyordu, onlara diğer tüm bilgi iddialarının ötesinde bir otorite sağlan şey tam da bu rasyonaliteleri ve tarafsızlıklarıydı.

Anticipations of the Results of Mechanical and Scientific Progress (1901) kitabının "yirminci yüzyılda iman, ahlâk ve kamu politikası" ile ilgili bir bölümünde, "aklı başında ve eğitimli tüm insanların dini" olarak belli belirsiz bir panteist hümanizmin yayılacağı öngörüsünde bulunur. "İnatçı bir biçimde antropomorfik olan bir teolojinin kendisiyle çelişen absürtlüklerinin gayet farkındaki bu insanların kesin bir Tanrı fikri olmayacaktır. Bu onları belirsiz, antropomorfik olmayan bir fikirle, "kavrayan ama kavranamayan" bir Tanrı fikriyle baş başa bırakabilir, ancak Wells'e göre böyle bir Tanrı yararsızdır, çünkü toplumun verimli bir şekilde işlemesi konusunda hiçbir rol oynamaz, hiçbir rehberlik sunmaz ve bu nedenle Wells'in görebildiği kadarıyla ırkın gelişiminde de hiçbir rolü yoktur.[29] Böyle bir Tanrı için "mükemmellik" bir anomalidir.

Wells'in itiraf ettiği mistisizm unsurlarından biri, tüm insanlığı kucaklayan bir "komünite duygusuna" olan inancıydı. "Bana göre insanın tarihindeki temel olgu, kendi türüyle bir komünite duygusunun yavaş yavaş ortaya çıkmasıdır ... biz ve insanlığın geri kalanı arasında *bir şey* var, gerçek bir şey, bizim içimizden yükselen ve ne sen ne de ben olan, bizi kavrayan, bana ve sana ikili oynayan ve bizi kullanan bir şey. Bu düşüncelerini *Anticipations*'ın 1914 baskısına yazdığı önsözde, yine "Kolektif Zihin" tartışmasında tekrarladı: "O ana dek sadece hissetmiş olduğum şeyi [Fabian Derneği'ndeki dönemi sırasında] o zaman gördüm –insanların ilişkilerinde her türlü örgütlenmeden daha büyük, örgütlenmemiş bir şey vardı. Bu örgütlenmemiş güç, dünyadaki nihaî Egemen'dir Kişileri aşan bir şeydir Bu Kolektif Zihin, esasen bilim ruhunun tüm insan ilişkilerine genişletilmesidir, yöntemi

hakikati aramak, söylemek, ona hizmet etmek ve kendini genel amaç kavrayışına tâbi kılmaktır Bizler kendimizden daha büyük bir deneyimin kısımlarıyızdır. İçinden çıktığım, geri döndüğüm ve belki de eninde sonunda türün sınırlılığını aşıp tüm şeylerin bilinçli Varlığına dönüşecek olan türün büyük ve halen büyümekte olan varlığına inanıyorum Bir bütün olarak planın ne olduğunu açıkça bilmiyorum; sınırlı zihnim ile de bilemem. Bu noktada bir mistik oluyorum."[30]

Wells'in son dönem fikirlerinden bazıları daha önceki pozisyonu ile rahatlıkla uyuşmamaktadır. Ancak hem kurgusal olmayan eserlerinde hem de romanlarında bireylerin, milletlerin ve etnik grupların "ırkın devam eden akışı" olarak adlandırdığı şeyin veçheleri olduğunu savunur. Bir ara, "her türlü millî önyargıdan olabildiğince arınmış ve dolayısıyla her yerde ortak bir ders kitabı olarak kabul edilebilir" bir dünya tarihi yazmayı planlamıştı. Gerçekleşmeyen bu proje, *The World Set Free*'deki (1914) karakterlerden birinin söylediği gibi, "Hepimiz gelişen ırkın bilincinin deneyleriyiz" –"yaşamın büyük bir açılımı" görüşünü yansıtıyordu. Bu romanda da ana karakter Marcus Karenin, iki ameliyattan sonra ölmek üzereyken, hâlâ meydan okurcasına haykıracak enerjiye sahiptir: "Ve ey yaşlı Güneş benden sakın Kendimi sana doğru fırlatacağım ve ulaşacağım sana, ayağımı lekeli yüzüne basacak, ateşli buklelerine asılacağım. Ay'a bir adım atıp sana sıçrayacağım Yaşlı Güneş, beni uzun zamandır dağınık tutan ayrı ayrı göletlerden kendimi bir araya getiriyorum. Milyarlarca düşüncemi bilimde ve milyonlarca irademi de ortak bir amaçta topluyorum."[31]

Wells, *The Food of the Gods*'da (1904) [Tanrıların Tohumu] da mistik bir "süregelen güçten" bahseder; anlatı, gelişmeyi teşvik eden bir madde geliştirme deneyinin kontrolden çıkıp kırsal bölgelere yayılarak dev ırklar (dev insanlar, dev tavuklar, dev haşaratlar, dev sivrisinekler) yaratması üzerine bir gelişme meselidir. Romanın sonunda, inşaat mühendisi Cossar, kahramanlar tarafından bir deney olarak yetiştirilen Dev çocuklara şöyle seslenir: "Yarın, yaşasak da ölsek de gelişme bizim sayemizde zafer kazanacak. Bu ruhun ebediyen sürecek olan yasasıdır. Tanrı'nın Takdirine göre gelişmek! Daha büyük... daha büyük, Kardeşlerim! gelişmek Ta ki yeryüzü bir basamak olmaktan çıkana dek."[32]

Wells, bizzat "metafizik bir boyuta" sahip olmadığı için eleştirilmiş ve bu şikâyet kurgusal karakterlerine de yöneltilmiştir. "Karakterleri on dokuzuncu yüzyıl romanlarına özgü içsel yaşama sahip değildir." Ancak bu, aynı karakterlerin yine de diğer bileşenlere tam olarak ayrılıp çözümlendiği ve çoğu zaman, bizzat Wells'de olduğu gibi, ahlâklarının hakemi olarak dinin yerini toplumsal bir vicdanın aldığı olgusunu görmezden gelmektir.

Wells'in yaklaşımının ardındaki temel fikir, bilimin ve özellikle de bilimsel *araştırmanın*, *olması gerekenin* yerine *olanı* koyacak yeni bilgiler üreteceğiydi. Bu gerçekleştiğinde ahlâk, dinî değil rasyonel olacaktı. Wells'in bazı fikirleri yirminci yüzyılın sonlarındaki fizikçiler tarafından esrarengiz bir biçimde yankılanmıştır (bkz. 24. Bölüm).

Hafıza ve Arzu

Marcel Proust'un yaşamının eseri olan *À la recherche du temps perdu*'nun [Kayıp Zamanın İzinde] başlığı, bilimsel olmasa da "arama" ya da "araştırma" anlamına gelen bir kelime içermektedir. Aynı zamanda kitap baştan sona dinî tonlar taşır, en başından itibaren ünlü madeleine bölümü Katolik ayininin bazı bölümlerini yansıtır. Burada kek ve çay karışımının tadına bakan anlatıcı, aşkın olan "çok güçlü bir neşe" dalgası yaşar: "[Bu sevincin] çayın ve kekin tadıyla bağlantılı olduğunu, ancak bu tatları sınırsızca aştığını, aslında aynı doğaya sahip olamayacağını hissettim."

Tam da *petite madeleine* ismi Mary Magdelene'den türer ve Katolik teolojisinin yankıları kitap boyunca devam eder, bu da bazı eleştirmenlerin Proust'un "sanat dininin" bir dereceye kadar Hıristiyan teolojik günah çıkarma yazımı geleneğini model aldığını öne sürmesine yol açmıştır.

Pericles Lewis'in ise farklı ve daha orijinal bir düşüncesi vardır. Proust'un, *À la recherche*'ı oluşturan yedi ciltin ilki olan Swann's Way'den [Swann'ların Tarafı] sadece bir yıl önce, 1912'de yayımlanan *Elementary Forms of the Religious Life* [Dinî Yaşamın İlkel Biçimleri] adlı eserinde ilk Fransız sosyologlardan Émile Durkheim'in fikirlerinden büyük ölçüde yararlandığını ileri sürer.[33] Teorilerinin çoğunu Avustralya yerlileri arasındaki "ilkel" dinlerin incelenmesine dayandıran Durkheim, totemizmin daha sonraki dinî biçimlerin tüm özlerini içeren temel din biçimi olduğunu/olmayı sürdürdüğünü savunmuştur. Totemizm, bir klan ya da kabile tarafından kutsal sayılan belirli bir hayvan ya da bitki tapınması anlamına gelir ve doğal dünyaya içkin olan anonim ve gayrı şahsî bir gücü kabul eder. Totemizmde, ilkel bir klan ya da kabile *kendisine*, diğer üyeler üzerinde ahlâkî bir güç uygulayan, komüniteyi sağlam şekilde himaye eden ve *komünal* kimliğini onaylayan ve kutsallaştıran bir "iktidar" olarak tapınır.

Bu açıklamaya göre, Proust'un romanı, klanı tüm değerlerin kaynağı olarak gören bir tür sosyolojidir –örneğin Madam Verdurin'in salonundan *küçük klan* olarak bahsedilir. Proust'un hikâyesi, –şu ya da bu karakter tarafından– seküler bir şekilde kutsal, totemik olarak kabul edilen ya da bizi başka

bir yere ve zamana (ilkel klanlarda şamanların yaptığı gibi) taşıyacak "büyülü" özelliklere sahip nesnelere ışık tutar. Madeleine ile ilgili bölüm bunlardan sadece en bilinenidir: "Bu tür kutsal nesneler anlatıcıya, en yakın ilişkilerinde bile artık elde edemediği türden bir komünyonu geri kazandırır."[34]

Lewis, Durkheim'ın Proust üzerindeki derin etkisinin az ya da çok göz ardı edildiğini, ancak kimi bağlantıların açık olduğunu savunur. Örneğin, École Normale Supérieure'de Durkheim, Proust'un kuzeniyle evlenen Henri Bergson'un sınıf arkadaşıydı. Durkheim, ENS'de felsefe eğitimi almış ve ardından Sorbonne'da doktorasını tamamlamıştı. Proust da Sorbonne'da felsefe okumuştu. Bergson'u incelediği doktora tezi sürecinde iki hocasından biri olan ve William James üzerine etkili bir çalışma kaleme alan ve spiritüalizm üzerine yazan Émile Boutroux'yu Proust, kahramanlarından biri olarak tasvir etmişti. Ayrıca, *À la recherche*'de Boutroux'nun eserine özel olarak atıfta bulunmuştu. Lewis, Durkheim ile Proust'un tanıştıklarına ya da Proust'un Durkheim'ın ünlü kitabını okuduğuna dair bir delil olmadığını, ancak toplumsal ve entelektüel yaşamlarının şüphesiz örtüştüğünü söylemekte ve Proust'un lise öğretmeni Alphonse Darlu'nün, Durkheim'ın *The Elementary Forms of the Religious Life*'ın [Dinî Yaşamın İlkel Biçimleri] girişinin ilk kez yayımlandığı dergiyi kurduğunu da eklemektedir.[35]

Dahası hem Proust hem de Durkheim, Yahudiliğin politik ya da toplumsal boyutu olmayan hususî bir mesele olarak görüldüğü bir dönemde, Alsaslı Yahudi ailelerden geliyorlardı. Ancak bu istikrar uzun sürmedi: Romanda olduğu gibi, Kilise ve devlet arasındaki çatışma Fransa'da patlak verdi –Yahudi bir subayın vatana ihanetten haksız yere mahkûm edilmesini izleyen bir skandal olan Dreyfus olayı ile. Hem Proust hem de Durkheim, Dreyfus'un davasını desteklemede aktif rol aldılar; bu büyük ölçüde kamusal bir meseleye dönüştü ve sekülerler, geleneksel dine inananlarla karşı karşıya geldi. Durkheim'ın içindeki sosyolog, modernitenin muazzam güçlerinin bir araya gelmesiyle –kentleşme, endüstrileşme, materyalizm, kitleselleşme ve teknolojinin gelişmesi– bireyi kutsal olarak görmenin her zamankinden daha zaruri olduğunu görüyordu: Birey, "kendisine göre iyinin kötüden ayırt edilmesi için gereken mihenk taşıdır, kutsal olarak kabul edilir Tüm zamanların kiliselerinin Tanrılarına verdiği o aşkın görkemden bir şeyler taşır."[36] Bireysel yaşam böylece toplumsal güçlerin odağı haline gelir.

Bu elbette, anlatıcının eski Kilisede (ve kendi çocukluğunda) mevcut olan ama "bugün ne kurumsal dinde ne de kendilerini alternatif dinler olarak sunan toplumsal gruplarda mevcut olan" "hakiki bir komünite" arayışında olduğu Proust'un devasa eserinin amaçlarını uygun bir şekilde tarif etmektedir. "Proust ayrıca modern yaşamı kontrol eden teknolojik ve

toplumsal güçleri, her şeyi bilen bir Tanrı ile değil, ilkel ve halk dinlerinde yerleşik olan çeşitli güçler, ruhlar, periler ve tanrılarla [küçük t ile] dinî bir analoji üzerinden anlar."[37] Proust, eserini totemizm, animizm, paganizm ve büyü gibi antropolojik metaforlar ve referanslarla süsler. Anlatının biçimi bile tek tanrıcılık sonrası bir fenomen, kutsal, büyülü, aşkın anlara yönelik bir arayış olarak görülebilir. Anlatıcı kitap boyunca kendini çeşitli klanlara iliştirerek, klanlarını bir arada tutmak için kendilerine anlattıkları mitleri ve hikâyeleri –Henry James'in deyimiyle paylaşılan kurgularını– gözlemleyerek ilerler. Sürekli hayal kırıklığına uğrar, ancak kurtuluşu Proust'un *les moments bienheureux* dediği şeyde bulur –geçmişe ve bilinçdışımıza giden kral yolu olduğunu gösterdiği *iradedışı* anıların getirdiği "saadetli" anlar.

Lewis'e göre Durkheim ve Proust'un paylaştığı şey, bireyin Tanrı ile olan ilişkisine dair bir ilgi değil, daha ziyade "bireyi modern topluma ve onun yeni tanrılarına bağlayan kutsal güçtür". Durkheim için bu yeni kutsal evrensel ilkeler "Anavatan", "Özgürlük", "Akıl" gibi (özellikle Aydınlanma ve Devrim sonrası Fransa'da güçlü olan) şeylerdir. Proust bunları inkâr etmemekle birlikte, *les moments bienheureux* dediği şeyin her zaman bireysel, hatta tek olduğunu, ancak "her birinin bütün bir toplumsal dünyaya açılan bir kapı olduğunu" gösterir. Proust kitabında, "bilinçdışı bir yaşamın birbiriyle yarışan itkilerinden [arzularından]" tutarlı bir benliğin itinayla yeniden oluşturulmasına odaklanır. Theodor Adorno, Proust'un "somut ve eşsiz olana, bir madeleinenin tadına ya da bir hanımefendinin belli bir partide giydiği ayakkabının rengine" takıntılı olduğunu ve bu sayede en özel benliğimizin kendi kendini üretmediğini ya da toplumdan izole olmadığını, "daha ziyade kendisinden önce gelen ve kendisini kontrol eden güçler tarafından şekillendirilen yolculuğuna başladığını" gösterdiğini vurgulamıştır.[38]

Anlatıcı, örneğin, Madam Verdurin'in "küçük klanına" kabul edilmek için, keşfettiği piyanistin o sırada bulunan diğer tüm piyanistlerden daha iyi olduğu görüşünü paylaşmanız gerektiğini gösterir –klanı, bir tarikatın unsurlarını gösterir, kabul için ritüellerine tam katılım ve inançlarına bağlılık gerektirir. Hatta Madam Verdurin "Beethoven'ın *Dokuzuncu Senfoni*si ve Wagner'in operalarının "dualarının en yücesi" olduğu kendi sanat dini ile hiçbir anlaşmazlığı kabul etmeyen bir "dinsel güç" olarak tanımlanır. Eleştirel bir eğilime sahip olanlar, yani sapkınlar, günah keçisi ilan edilir.

À la recherche'in başka bir özelliği de anlatıcının tekrar tekrar illüzyonu fark etme deneyimidir, katıldığı komünitelerin kutsal ritüellerinin her zaman aşkın bir güce sahip olmadığını keşfetmesidir; bunlar toplumsal güçlerdir, daha fazlası değil ve kurtuluş, *les moments bienheureux*'nün saadeti, sunulan tek aşkınlıktır.

Eleştirmenler Proust'un sanatı bir din haline getirdiğini düşünse de aslında Proust *hem* dinin *hem de* sanatın birincil toplumsal işlevi olarak toplumsal bağlılığa sahip olduğunu savunuyordu. "İman edenler, Wagner'e, Beethoven'a ya da Vinteuil'e tapındıklarına inandığı zaman, aslında klanın kendi standartlarına tapınmaktadırlar. Dolayısıyla belirli sanat eserleri, Durkheim'ın Avustralyalıları için totemin gördüğü işlevin bir benzerini küçük klan için görmektedir."[39]

Proust, Tanrı'nın ölümüyle, tek tanrılı Hıristiyan Tanrı'nın ölümüyle, dinî ritüelin daha ilkel biçimlerinin –totemizm– boşluğu doldurabileceğini gözlemler. Çünkü insanlar kutsalın *deneyimlenmesinden* hoşlanırlar: "Modern kutsal hâlâ kutsaldır". Ama aynı zamanda bu tür deneyimlerin özünde kof olduğunu da söylemektedir: Hiçbir aşkınlık sunmazlar, yalnızca komünitelere üyeliğimizi onaylarlar. Bu, küçük bir şey olmayabilir ama büyük bir şey de değildir; anlatıcı için bir hayal kırıklığı olarak deneyimlenir.

Bu noktada Proust, Henry James ile birleşir. Kitapta iradedışı hafıza bölümlerinin oluşturduğu şey, anlatıcıdaki arzunun açıklanmasıdır. Başkalarındaki arzuyu gözlemler ve ona doğru çekilir. Arzuyu açıklayan bilinçdışıdır, dünyamızı büyüleyen arzudur, bizi "dolu" ya da "bütün" hissettiren arzudur. Albertine'in ölümünden sonra, anlatıcı, sonraki yaşam üzerine düşüncelere dalar. "Arzu gerçekten de güçlüdür; inancı doğurur ... Ruhun ölümsüzlüğüne inanmaya başlıyordum. Ama bu bana yetmiyordu. Sonsuzluk sanki yaşama benziyormuş gibi öldükten sonra Albertine'i tekrar kendi bedeninde bulmak istiyordum." Burada James yankılanır: "Ölümden sonraki yaşama inanmak aslında bir inanç meselesi değildir ... öte yandan bir arzu meselesidir."[40]

Bizi diğer insanlara bağlayan, arzunun gücüdür. Bu nedenle de kutsal olan, arzudur. Bir komünitenin parçası olma arzusu da bir şeydir, önemli bir şeydir, ama bir bireyin bir başkası için duyduğu *arzu* çok farklı bir deneyimdir. Proust, komünite açısından istikrar, kimlik ve geri kalan her şeyi tesis etmek ne kadar arzu edilir olursa olsun, komünal yaşamın, arzunun özel deneyimi kadar ilginç, tatmin edici ve büyüleyici olmadığını söyler. Tıpkı iradedışı hafızanın tikel olması gibi, arzu da tikeldir. Henry James, Proust ve yerleşik kiliselerin çok iyi bildiği gibi, arzunun ısrarı yıkıcı ve tehlikelidir ve bu yüzdendir ki kutsal olanın temeli haline gelir.

7

Yanağımızdaki Melek

"İnsan, Tanrı'ya olan inancını terk ettikten sonra, şiir yaşamın kurtarıcısı olarak onun yerini alan özdür." "Dünyadaki en büyük şiirsel fikir Tanrı fikridir ve her daim öyle olmuştur." "Şair 'görünmez olanın rahibi' haline gelir." Bu sözlerin hepsi Wallace Stevens tarafından dile getirilmiştir. "Hiçliği bulduktan sonra güzelliği buldum" (Stéphane Mallarmé). "Temel niteliği şiirsel duygu olan yeni bir dinin imkânını sezdik" (Paul Valéry). "Şiir ... bizi kurtarma kabiliyetine sahiptir; kaosun üstesinden gelmek için mükemmel bir araçtır" (I.A. Richards). "Hangi meleği saklıyorsun yanağında?/ Hangi mükemmel ses söyleyecek buğdayın hakikatlerini?" (Federico García Lorca).

Daha önce de vurgulandığı gibi, Nietzsche'nin apokaliptik beyanlarının hemen ardından sanat, günümüzde artık geçerli olmayan bir şekilde önemli görülüyordu. Bu, elbette sanatın şimdi önemsiz olduğu anlamına gelmiyor, ancak o zamanlar çok daha önemli görülüyordu. Dolayısıyla kendimizi o döneme geri götürmedikçe, kitabın bu bölümündeki argümanların çoğu vaktiyle sahip oldukları gücü yitirecektir. Tarihsel aktarımda bir şeyler kaybolmuş olacaktır.

Bu durum özellikle şiir için geçerliydi. Yirmi birinci yüzyılın ilk yıllarında şiir artık, çok tutkulu bir azınlık olsa da büyük ölçüde bir azınlığın ilgi alanıdır. Bir ölçüde her zaman da bir azınlık faaliyeti olmuştur, ancak Viktorya ve Edward dönemlerinin sonlarında, Birinci Dünya Savaşı'na götüren yıllarda ve savaş sırasında, şiire yönelik ihtiraslar besleyen ve şiirin, dinin doğal varisi olduğuna kanaat getirenler vardı. Fransa'da Mallarmé ve Valéry, Almanya'da Stefan George ve çevresi, İngilizce konuşan ülkelerde Yeats ve Wallace Stevens gibi isimler için şiir, "genişletilmiş bir dünya" sunan, ikinci "daha yüksek" bir benliği var eden "bir kaderin gerçekleşmesi" idi. Stevens'ın ifade ettiği gibi:

> Şiir
> Müziği aşarak almalı yerini
> Boş cennetin ve ilahilerinin.

Tanrı'nın Yetimleri

Mallarmé ile başlamak gerekir, çünkü her ne kadar belirli bir eserinde veya şiirinde Tanrı olmadan nasıl yaşanacağına dair belirli görüşler ortaya koymamış olsa da bütün olarak yaklaşımı bir dizi takipçisinin düşünce tarzını şekillendirmiştir. Aslında Sembolizm tarihçisi Anna Balakian gibi, düşünme biçimimizi yeniden şekillendirmede oynadığı rol açısından Mallarmé'yi, Freud ve Marx ile aynı seviyeye getirenler de vardır. Valéry, Yeats, Rainer Maria Rilke ve Wallace Stevens üzerinde Mallarmé'nin belirleyici bir etkisi olduğu da muhakkaktır.

Jean-Paul Sartre, *Mallarmé, or the Poet of Nothingness* (İngilizce baskısı 1988, Fransızca orijinali iki yıl öncesiydi) adlı kitabında şaire, en azından Fransa'da, Tanrı'nın ölümü anlatısında merkezî bir yer verir. O dönemde başka hangi etkilerin söz konusu olduğunu ve bir araya geldiklerinde on dokuzuncu yüzyılın ortalarındaki duyarlılık üzerinde nasıl bir tesiri olduğunu açıklar. Yüzyılın ortalarındaki tüm şairlerin (yani Fransa'daki) inançsız olduğunu söyler, ancak ona göre "Tanrı tarafından düzenlenmiş bir evrenin güven verici simetrisine" karşı bir nostalji duymuyorlar da değildi. Birçoğu şiirin itibarının azaldığı düşüncesindeydi –eskiden şiir, ilahî esinli bir şeydi: "Şair sadece trompetti; nefesi veren Tanrı'ydı. Ancak post-Romantikler kendilerini "Doğanın uyumsuz seslerini yankılayan grotesk bir teneke boru" olarak görme eğilimindeydiler. Bu nedenle, aristokratik ve idealist iddialara sahip donkişotvari bir elit oluşturdular ve Mallarmé, bu yüksek kültürün "merkezi" oldu. İnanç zamanlarında, diye yazıyordu Sartre, "şiir yeteneği doğal aristokratın işaretiydi İlahi iradeyle şair olunuyordu. Esin, Lütuf için kullanılan seküler bir terimdi."[1]

Fakat bilim bu görüşü yerle bir etmişti; tüm varoluş biçimlerinin eşit olduğunu göstererek insanlar arasındaki hiyerarşiyi yıkmıştı. Dahası ve belki de daha kötüsü, Rudolf Clausius tarafından 1854 yılında yayımlanan termodinamiğin ikinci yasası, "hiçbir şeyin yaratılmadığını ya da yok edilmediğini" ve evrenin nihayetinde bir ısı ölümüyle sona ereceğini göstermişti. Bu da pek çok kişi için Doğada mükemmel bir Tanrı'nın var olmadığını ve yaratma gücüne de sahip olmadığını doğruluyordu.

Bu nedenle Sartre, herkesten çok şairlerin "Tanrı'nın yetimleri" olduğu sonucuna varmıştı ve burada da yine Mallarmé öne çıkıyordu, çünkü beş yaşındayken annesi, on beş yaşındayken de kız kardeşi ölmüştü, böylece tek bir yoklukta "erimişlerdi" –yokluk çok önemli bir tabir olmuştu. O halde, Mallarmé'nin yaşamında, Sartre'ın başka bir yerde söylediği gibi, "hükmeden bir yokluk" ya da "havada dolaşan bir yokluk" vardı.[2] Mallarmé için, der Sartre, "annesi ölmeyi hiç bırakmadı" ve bu "onun 'dünya-içinde-oluşunda'

patolojik bir boşluk' bıraktı. Mallarmé'yi yirminci yüzyılın habercisi ve "Tanrı'nın ölümünü Nietzsche'den daha derin şekilde deneyimlemiş" biri olarak gören Sartre için bu, önemli bir husustu. Taylor, insanları çalışmalarını daha verimli kılacak şekilde seferber etmeyi tasarladığı zaman, dili de Kelimelerden en iyi verimi sağlayacak şekilde seferber etmişti."[3,*]

Tam da bu, Mallarmé'nin başarısını bir bağlama oturtmaya yardımcı olur. Onun yapmaya çalıştığı şey, Anna Balakian'ın sözleriyle, "metafizik özlemlerin kaybolmasını telafi etmek için semantik bir aşkınlık" inşa etmek ya da ona erişmekti.[4] Dinler etkisiz görüldüğü takdirde, ki Mallarmé hayattayken pek çok insan için açıkça öyleydi, "dil başvurulacak, imgeleme hizmet eden dayanak noktası haline gelir" Bu görüş, şairin artık anlatıyı bırakması gerektiğine dair ünlü deyişinin temelidir; anlatı sürekliliği, gerçekliği yapılandıran bir sekansı ima eder. Mallarmé yeni bir şey, "doğal bağlamda hiçbir şeyin öngörülemediği ya da belirlenemediği bir evren" arıyordu, daha sonra Rilke'nin de söyleyeceği gibi, "yorumlanmış dünyanın" (bu dünya, burada ve şimdi) "sanat adına çoğaltılmış değişkenler içinde bir yaşam alanı olarak cennetin yerini" gasp ettiği bir evren. Bunun anlamı, şairin, geleneksel şekilde temsil arayışında olmadığı, bunun yerine bir daha asla eşi benzeri olmayan "zamanın mutlak anı" içinde "taze sunum" arayışında olduğudur. Dahası, yeni şiirsel anlamda dil, "basit bir kumaş giysi için astar ne ise, analojilerin de kişiliğin zenginleşmesi için o olduğu bir karşılaşma yeri haline gelir"; imgeler, fikirler, açık olmaktan ziyade örtüktür, böylece okuyucu şairle bir erişme duygusunu paylaşır.[5] Göreceğimiz gibi, örtüklük yirminci yüzyıl düşüncesinin bir özelliği olacaktır.

Mallarmé ve coşkulu takipçileri bunu, insanın spiritüel yok oluşa karşı direncini, "*les mots sans rides*"in, "kırışıksız kelimelerin [ve dolayısıyla fikirlerin, anların]" tespitini (ama sadece ima edilen), "anlam kuyusunun" şiirsel iletişimini vurgulayan bir yöntem olarak gördüler, çünkü anlam kuyusu tükenmezdir ve doğrusal değildir, "daha ziyade sürekli hareket halinde dairesel bir burgaçtır."[6]

Bunun önemli bir veçhesi de "adlandırmaktır" (ve yirminci yüzyılın birçok şiirine hâkim olacaktır) –çevremizdeki dünyayı adlandırmak, tam olarak içebakış değil fakat "kayıtsız bir evrenin kurtarıcı özelliklerini" adlandırmak; ünlü bir alıntıda söylediği gibi, "hiçbir bukette bulunmayan" çiçekleri adlandırmak. Mallarmé'nin daha açık bir ifadesiyle, adlandırmak, "ampirik bilgisine sahip olduğumuz ve doğal ortamında bizim için özellikle

* Adını Frederick Winslow Taylor'dan (1856-1914) alan Taylorizm, bilimsel olarak hesaplanmış sentetik çalışma akışlarının fabrika yönetimine dahil edilmesi anlamına geliyordu. Verimliliği artırmayı amaçlayan bu yaklaşım kimi zaman Fordizm olarak da adlandırılmıştır.

tanınabilir olan herhangi bir özel çerçevenin tekrarlanmasını uyandırmak değildir" Başka bir deyişle, "algılanamaz olanın algılanması, çarpıtan bir mercek aracılığıyla değil, beklenmedik bir dilsel çağrışıma rasyonel bir uyarlama ile gerçekleşir": Onun tabiriyle kelime sızıntısıyla. Sembolizm aslında budur; yalnızca dilin gücüne dayanan ve bize gerçek zamanda, şimdi ve burada yoğun bir şekilde deneyimlenmiş anlar getiren bir "öteki" dünyanın, bir "ara uzamın" yaratılmasıdır.[7] Kendisinin de açıkça söylediği gibi, Mallarmé için bu yaklaşım, teolojik bir teleolojinin yerine "bu gezegendeki yaşama dair çok daha pratik bir vizyon" koyacaktır.[8] Ona ve takipçilerine göre şiir, kendi kurgusunu, kendi gerçekliğini, "teolojik algılardan ayrı bir ontolojiyi" yaratmak için anlatısal ve mimetik geleneklerden kurtulmalıdır.[9]

Hérodiade ve "L'Après-midi d'un faune" gibi şiirlerinin yapmaya çalıştığı şey budur –bunları yeni bir "birleştirici zihniyetin" parçası olarak görmüştür: Bir adlandırma zihniyetiydi bu ama sadece yeni çerçeveleri değil, aynı zamanda yeni gizemleri de adlandıran bir zihniyet; zira dünya tükenmez ve açık uçludur ve insanlar arasında, aldığımız mirası boşa harcamamak, şimdiye kadar yaşadığımız yaşamla yetinmemek için evrensel bir "ikinci şans" arzusu vardır. Dünya, der Mallarmé, bir ikinci şanslar havuzundan, "belirlenemez mekânlar" ya da "belirsiz zaman algıları" gibi şeyler icat etmek, "doğayı çürüyen süreçlerinden arındırmak" için kaderle mücadele etmek üzere kendimize verdiğimiz, kendini aşan sözlerden oluşur; bunlar yalnızca dilin meydana getirebileceği yaratıcı adlandırma biçimleridir.

Bu suretle Mallarmé'nin aradığı şey, şiiri seküler bir dünya için yeniden temellendirmekten, reforme etmekten ve onun tutkusunu sürdürmekten başka bir şey değildi. Yirminci yüzyılın en iyi şairlerinin hepsi de onun bu çağrısına yanıt vermişti.

Övgü ve Dikey Eksen

Ancak onlara değinmeden önce, şiir tutkusunda Mallarmé'ye rakip olabilecek birini, şairleri adeta, Shelley'nin ünlü deyişiyle "dünyanın kabul görmemiş yasa koyucularından" politik demagoglara dönüştüren bir adamı ele almamız gerekiyor. Bu kişi bir Alman olan Stefan George'tur. "Demagog" kelimesi, pek de ağır sayılmaz.

> Gözleri kısıktır ancak açılırdı hükmettiğinde
> Kandiller yanar gibiydi ardında
> Eski bir zulmün acısı
> Kazılıydı yanaklarında.

Yüzü koyu saçlarından düşerdi keskince
Görkemli teraslardaymış gibi
Çenesine kadar inerdi, ki gizlediği
Şiddetle dolu ölümcül nefretini

Hareketsiz dudaklarının kenarında izi vardı
Fethedilen cazibenin
Ve taşıyordu ağırbaşlı alnında
Seçkin bir mücevher gibi soylu laneti.

Robert Norton'un çevirisinde hâlâ canlı olan bu şiir George'a ait değildir ama onun hakkındadır. Şair, edebiyat profesörü ve Nietzsche üzerine bir otorite olan Ernst Bertram, başka bir yerde George'u bir "kurt adam" olarak karakterize etmişse de şiirini "Bir Üstadın Portresi" olarak adlandırmıştı.[10] Bu biraz ileri gitmek olabilir, ancak George, hiç şüphesiz, tarihteki herhangi bir şair kadar olağanüstü bir kariyere sahipti; "sanat için sanat" etiğini herkesten daha ileri taşıyan ve enerjik bir şekilde dinin yerine şiiri koymaya çalışan biriydi.

George'un bu olağanüstü kariyeri, 1890'ların başında –Paris'te Mallarmé'yi ziyaret edip üstadın çevresine kabul edilmesiyle birlikte– Fransız Sembolistleri çizgisinde lirik bir şair olarak ortaya çıktığı zaman başlamıştı. Biyografisinin yazarı Norton'un dediği gibi, şiirlerinden başlayarak, "George, olağanüstü ve hatta belki de benzersiz bir şekilde, yaşamının her veçhesini iradesine boyun eğdirmeye çalıştı. Başkalarının kendisi hakkındaki algısını kontrol etme arzusu, tüm yaşamına damgasını vuran radikal kendini-icat etme eğiliminin yalnızca başka bir biçimiydi" (bu, çok farklı bir şekilde olsa da W.B. Yeats ile paylaştığı bir şeydi).[11] Paradoksal bir şekilde, yaklaşık otuz takipçiden oluşan küçük bir zümrenin dışında pek görülmemesine rağmen, etkisi, tüm Alman milletini kapsayana kadar istikrarlı bir şekilde yayılmıştı.

George Sembolistleri, özellikle de bilimin dünyayı iyileştirmek yerine, onu ölçülebilir ve hesaplanabilir olana indirgeyerek ve aşkın anlam imkânını dahi ortadan kaldırarak *yoksullaştırdığına* dair inançlarını uygun buluyordu. Sembolistler, Doğa'nın, gerçek olan görünmez bir âlemi gizleyen ve diğer taraftan şairin erişim ayrıcalığına sahip olduğu bir örtüden ibaret olduğunu düşünüyordu. Yine Norton'ın ifadesiyle: "Bir şiirin sözcükleri, daha ziyade bir tür kanal görevi görür; betimledikleri şeylerin takdir edilmesine ya da hatta uyandırabilecekleri belirli bir duyguya yol açmaz, ancak nihayetinde açıklanamaz bir diziliş yoluyla şiir, şairin tasavvuruna bir tür spiritüel uyumu ve nihayetinde de çeşitli şekillerde 'İdea', 'Sonsuz' veya 'Mutlak' olarak adlandırılan şeyle bir karşılaşmayı mümkün kılar. Bu karşılaşmanın

gerçekleşmesine imkân tanıyan ortamı sağlayabilecek olan da ancak ve ancak şairdir."[12]

Bu mesafeden, yirmi birinci yüzyılın ilk çeyreğinden bakıldığında, şairin herhangi bir şeye erişim "ayrıcalığı" olduğu fikri post-modern, post-kolonyal ve demokratik dünyanın tüm ethosuna aykırıdır, ancak George'un amaçlarını ve etkisini tam olarak anlamak istiyorsak, kendimizi –bu bölümün başında da tekrarlandığı gibi– sanatın bugün olduğundan çok daha önemli olduğu ve sanatçılara farklı bir gözle bakıldığı o zamana geri götürmeliyiz. Örneğin, George'un başlıca dört şiir koleksiyonu bunu açığa vuran başlıklar altında yayımlanmıştır: *Hymns*, *Pilgrimages*, *The Year of the Soul* ve *The Star of the Covenant*.

George, sanatın ve sanatçıların yaşamda öncelikli olduğu, hatta yaşamdan bile öncelikli olduğu görüşünde diretiyordu. George'a göre bu, malzemelerini içinde yaşadığı dünyadan devşiren Fra Angelico ile ilgili *Hymns*'deki bir şiirden daha açık bir şekilde hiçbir yerde gösterilmemiştir:

> Kutsal kadehlerden aldı altın rengini
> Sarı saçlar için olgunlaşan buğdayın samanını
> Tuğla ile resim yapan çocuklardan pembeyi
> Deredeki çamaşırcı kadından da çivit mavisini.

Doğa burada sanatın hizmetine sokulmakta ve en azından dolaylı olarak sanatçı Tanrı ile aynı seviyede konumlandırılmaktadır. Koleksiyon boyunca ön plana çıkarılan şey, şairin marifetidir. Sembolistlerin, başka yerlerde de olduğu gibi, buradaki amacı da kısmen, "onarılamaz bir şekilde alçalmış, bayağı ve kötücül" olarak düşünülen ve yerini bu ayrıcalıklı insiyeler grubunun yaratımlarının alacağı dış dünyayı, içinde yaşadığımız fiziksel dünyayı hizaya getirmek ve hatta yıkmaktır.

Bu ayrıcalıklı grup aynı zamanda George'un etrafında *Blätter für die Kunst* adlı dergi aracılığıyla da bir araya geliyordu; bu bir dergiden öte, George'un takipçilerinin toplanabileceği ve mesajını yayabileceği bir amiral gemisi gibiydi. Bu daha da önemliydi, çünkü ilk başlarda ve sonrasında bir süre şiir kitapları çok az sayıda basılmış (*The Year of the Soul* için 206 adet) ve sadece özenle seçilmiş takipçilerine dağıtılmıştı. Bu ayrıcalıklı bakış açısı George ile sınırlı değildi. Hugo von Hofmannsthal ona şöyle yazıyordu: "Söylediğiniz her şeye tamamen katılıyorum; benim de ne 'makale' ne de tanıtımla ilgili bir kaygım var, daha ziyade sadece benim gibi arayış içinde olan *mutlaka küçük* bir insan çevresiyle temas kurmak ve bunun dışında

erişilemeyecek olanla ilgili sanat eserlerini tanımakla ilgileniyorum [italikler eklenmiştir]." Dergi görevlerinin altını çizmek için, temel amacının "yeni duyarlılık ve üslup temelinde" "spiritüel sanatı" *–eine geistige Kunst–* "sanat için sanatı" teşvik etmek olduğunu ilan etmişti.[13]

George'un şiirlerinden en erişilebilir olanı muhtemelen Norton'un "şairin zihninin iç dünyasına yayılan melankolik bir yıkama" olarak tanımladığı *The Year of the Soul*'dur.

Yaklaştın ocağa doğru
Tüm korların söndüğü yere
Tek ışık yeryüzünde
Ay'ın rengiydi kadavra gibi.

Daldırdın solgun parmaklarını
Küllerin derinliklerine
El yordamıyla arayarak
Olabilir diye tekrar bir parıltı!

Ayın öğüdüne kulak ver
Bir teselli edasıyla ne diyor:
Uzaklaş ocağın başından
Vakit geçti artık.

Kitap boyunca her şey, Gustav Klimt'in, yaratımın saf güzelliğinin başka her anlamda daha ağır bastığı kimi tablolarında, izleyicinin yanından akıp gidiyor gibi görünen, eriyen, mekânsız, şehvetli kadınlardan pek de farklı olmayan bu "alacakaranlık parıltısı" ile kaplanmıştır. (Bu nitelik çevirmen için en zorlayıcı olanıdır).

George başlangıçta şiiri alternatif bir dünya yaratmak için kullanmak istemişti, ancak *Blätter* ile etrafında küçük bir grup ayrıcalıklı insandan oluşacak bir çevre fikrini de geliştirdi. Bu insiyeler çevresi fikri, burjuva toplumuna alternatif olabilecek bir yaşam tarzı olarak giderek önem kazanan hiyerarşi meselesini de barındırıyordu. George ve takipçileri, büyük fikirlerin, güzel fikirlerin ortaya çıkması ve kaynaşması için en iyi yol olarak benzer zihinlerden oluşan bir çevre tasavvur ettiler. Bu çevre içinde dahi herkesin eşit olduğu iddiası hiçbir zaman olmamıştı. Aslında, ikinci dereceden üyelerin "küçük" fikirlerinin liderlerde daha büyük, daha güzel fikirler üretmeye yardımcı olabileceği belirtiliyordu (George'un kendisi elbette en tepedeydi).

İkinci dereceden üyeler için, liderlerin yüce yaşamlarında bir rol oynamış olmak, yeterli bir teselli olarak görülüyordu. İçlerinden birinin ifadesiyle, ikinci dereceden üyeler, liderin daha sonra "çelengini süsledikleri" çiçekleri toplardı. Bu çevrenin her zaman bütüne istikrar, yön ve amaç veren bir merkez olduğu farz ediliyordu.[14]

Böyle bir görüş, böyle bir düzenleme, ancak George'un çevresinin başka bir karakteristiği olan akıl ve rasyonalitenin değerine yönelik kararlı bir hücum ile anlam kazandı. Bunun nedeni de anlaşılabilirdi. Zira, eleştirel yeti şüphe yaratır, her şeyi sorgular, yetkili otoriteyi tanımaz ve bu nedenle izole edici olma eğilimindedir. İnanç, en iyi şekilde eleştirinin yokluğunda sürdürülür. George'un grubu da her şeyden önce "bireysel varlıklar arasındaki tüm ayrımları silen esrime ayinine" değer veriyordu.[15]

Çevrenin üyeleri tarafından akla çeşitli alternatifler sunuluyordu. Modern dünyanın "yozlaştığını" düşünen ve Alman grafologlar derneğini kuran bir filozof olan Ludwig Klages, sanatçıyı "coşkunun" yönlendirdiğini öne sürmüştü. "Yaratıcı doğalar derin bir yaşam aşkıyla karakterize edilir. Bundan coşku taşar –yani kendini kurban etme, kutsal nesne içinde erime gücü. İnanç ve hayranlık yaratıcı olanın ruhunda vardır. Sanat nesnel bilgiyle değil, illüzyonların ve rüyaların coşkuyla kucaklanmasıyla yaratılır."

Leonard Woolf'un da söylediği gibi, ortak varsayımlarla az ya da çok bağlı olarak bir arada tutulan her renkten sayısız sanatsal "çevre" her zaman olmuştu, ancak George'un, sonradan adlandırılacağı haliyle, "gizli Almanya'sına" benzer bir çevre hiç olmamıştı.[16]

The Tapestry of Life, George'un diğer kitaplarında olduğu gibi dinî tınısı olan bir başlığa sahip değildi, ancak yine de kutsal bir metnin niteliklerini taşımaktaydı. Dili, Kutsal Kitap'ı hatırlatır ve George'un nevi şahsına münhasır tasavvuru, "güzel yaşam" öğretisinin taşıyıcısı olan melekle birlikte bir İncil formunu alır. "Üstün bir varlığa boyun eğmenin değeri ve önemi", Meleğin şaire öğrettiği en önemli derstir; Melek şairin kendi takipçileriyle arasında benzer bir konum benimsemesine müsaade eder.

> Küçük bir sürü sessizce yolunda ilerliyor
> Çalışma telaşından uzak mağrurca
> Ve bayraklarında şu slogan duruyor:
> Hellas'a sonsuz sevgilerimizle.

George için Yunan ideali sonunda, içinde anlam ve kesinlik sığınağı sunduğu ve karşılığında mutlak sadakat istediği tutarlı bir doktrin haline dönüşecekti.

Kudretli efendimizin yanında yürüyoruz
Savaşçılarını dikkatle sınayan
Yıldızımızı izlemekten alıkoyamaz bizi hiçbir gözyaşı
Ne dostun uzanan eli ne de yârin busesi.

George'un takipçileri aslında onun müritleriydi. Hıristiyan modelini benimsemişti, ancak sadece kendisinin nihaî erişime sahip olduğu güzelliğin hizmetindeydi. Bu bize anakronik görünebilir, ama en azından epey dolambaçsızdır. Gelgelelim, karmaşıklıklar da ortaya çıkacaktı.

Yehova Değil Shakespeare

George'un müritlerinden bazıları genç erkekler, hatta oğlan çocuklarıydı. İlk başlarda şiirsel yetenek arayışı bahanesiyle seçiliyorlardı, fakat bu yavaş yavaş bırakıldı. Özellikle dikkat çeken iki kişi vardı. İlki 1898'de Friedrich Gundelfinger'dı. Kadınların *kendisine* çiçek göndereceği kadar yakışıklıydı, aynı zamanda büyüleyici bir konuşmacı ve zeki bir taklitçiydi. Gundelfinger George'a, George da ona takıntılıydı ve George ona "Gundolf" derdi.[17]

Burada bile George'un görüşlerinin evrim geçirdiğini, kişisel gündeminin giderek iki unsura sahip bir dogma düzeyine yükseldiğini görüyoruz. George doktrini sanattan yanaydı, Protestanlığa, Prusya'ya ve burjuvaziye ise karşıydı. Çevresindeki herkes bu görüşlere muhtemelen bugün bizi aşan bir yoğunlukla bağlıydı. Gundolf da bunu açıkça söylüyordu: "Ben Yehova'ya ya da Baal'e değil Shakespeare'e hizmet etmek istiyorum." Üyeler kendilerini "varlığın daha yüksek bir formu" olarak görüyor ve sanatı bir oyun olarak değil, kutsal bir şey olarak görüyorlardı. Bunun onlar için bir ölüm kalım meselesi olduğunu söylemek abartılı olmaz.[18]

George üzerinde derin bir etki bırakacak olan genç adamlardan ikincisi, aslında henüz bir çocuktu. George 1903 yılında Maximilian Kronberger ile tanıştığında, kendisi otuz beş yaşındaydı, Maximilian ise on beş yaşına yeni basmıştı. Maximilian'ın (George'un nezdinde Maximin'in) erken ölümü George'un yaşamında çok önemli yeni bir aşamayı tetiklemişti, zira Maximin on altıncı doğum gününün ertesi günü beklenmedik bir şekilde menenjitten ölmüştü. Bu noktaya kadar George çevresinin istisnailiği, paylaşılan estetik üstünlük duygusunun ötesine pek geçmemişti. Ama Maximin'in ölümü her şeyi değiştirdi.

Öyle görünüyor ki, bu safhada George, bir tür mistik deneyim yaşamıştı. Biyografisinin yazarının da dediği gibi, "George için akıl dışı, maddî

olmayan alan her zaman şiirle ilişkilendirilmişti. O [şimdi] Maximin'in ilahiliğini ve kendisinin de hususî bir dinin seküler bir rahibi olduğunu açıkça iddia ediyordu. Bu, sindirmesi zor bir durumdur ancak George'un en sadık takipçilerinden biri olan şair ve çevirmen Friedrich Wolters, üstadın kendini bir mucizeye tanık olmuş hissettiğini kabul ediyordu: "Tanrı, Maximin olarak insan formunda görünmeye karar vermişti"[19] Artık George, kendisini sadece bir şair olarak değil, bir tür İsa figürü olarak görüyordu. Onu tarihte böyle bir duruşu benimseyen (ve bunun sonucunda çoğunlukla psikiyatrik tedavi gören) başka kişilerden ayıran şey, müritlerinin ona kendisine davranılmasını istediği şekilde davranmasıydı.

1910 yılına gelindiğinde George'un maiyetinde, burjuva (Hıristiyan) yaşam tarzına farklı bir alternatifi temsil eden, en azından kendi nazarında, yaklaşık otuz kişi vardı. İyi tanımlanmış amaçları ve birlikleri vardı; burjuva toplumunun başıboş yığınının aksine grup, topluma *karşı* yeni bir yaşam tarzı sunuyor, moderniteye yönelik derin nefreti paylaşıyordu. George, *The Seventh Ring* (1907) adlı kitabında hususî bir eskatolojinin ana hatlarını çizecek kadar ileri gitmiş, birlikte yaşamanın eski biçiminin sonunu işaret etmiş ve üstadın etrafını müritlerinin sardığı yeni bir yaşam tarzını duyurmuştu. Çevredekilerin bazılarınca açıkça kabul edilen müritlik, çok yabancı ve hatta gülünç bir fikir gibi görünebilirdi; yine de müridi "egonun kibirli yalıtılmışlığından" kurtarıyor ve erkek müritlerin yaşamlarını (kadın mürit neredeyse hiç yoktu) hayranlık ve övgü içinde sürdürmesine izin veriyordu, bu da üyelerin amacı ve kurtuluşu oluyordu.

Gundolf, "müritlerin ödevi taklit etmek değildir" diyordu. "Onların gururu üstadın eşsiz olmasıdır. Onun suretlerini *yapmak* yerine, onun eseri *olmalı*, onun kemikleşmiş özelliklerini ve jestlerini takınmak ve sergilemek yerine, tam aksine onun kanını ve nefesini, ışığını ve sıcaklığını kendi varlıklarında özümsemelidirler." "*Führer*'in müritleri" diye devam eder Gundolf (talihsiz bir metaforla), "onun kızgınlaştırdığı yürüyen ocaklar, canlandırdığı maddeler vs. olmalıdır ... Sadece bir *Führer*'in ya da üstadın bir 'kişilik' olduğu söylenebilir. Her kim kendisinin bir üstat olmadığını biliyorsa, hizmetkâr ya da mürit olmayı öğrenmelidir, [bu] hiperaktif bir kibirden daha iyidir."[20]

Gizli Almanya: Spiritüel Bir Devlet

Tüm bunlar Avrupa'nın ortak Aydınlanma ve liberalizm geleneğine o kadar aykırıydı ki, George'un ya da takipçilerinin bir tür özel patolojisinin (Ludwig Klages kesinlikle şizofreni belirtileri gösteriyordu) söz konusu olup olmadığı sık sık soruluyordu. Ancak zaman içinde George'un etkisi azalmak

yerine artmıştı. O zamana kadar George yarı-dinî bir kültürel haçlı seferinin, "giderek daha ücra bölgelere nüfuz edebilen spiritüel bir devlet kurarak kendini gerçekleştirecek bir müritler çevresinin" merkeziydi.[21]

George'un dengesiz olarak görülmemesinin nedenlerinden biri de kuşkusuz başkaları üzerinde yarattığı tekinsiz etkiden kaynaklanıyordu. Alexander von Bernus (1880-1965) bir şair ve Frank Wedekind, Rainer Maria Rilke, Stefan Zweig, Thomas Mann ve Hermann Hesse gibi yazarların çalışmalarını yayımlayan *Die Freistatt* dergisinin editörüydü. Dergiye katkıda bulunanların çoğu arkadaşı olmuştu, bu yüzden pek de çekincesi yoktu. Ancak George 1909 yazında von Bernus'un Heidelberg yakınlarındaki kır evinde, Stift Neuburg'da onunla beraber kaldığında, o bile "Stefan George hakkında ikna edici ve saygı uyandıran şeyin şiirlerinden çok ... tutkularına hâkim olan muazzam bir kişiliğin cazibesi olduğunu Onun bir şairden çok Romalı Sezar'a benzeyen bir kişilik olduğunu Birinci Dünya Savaşı'ndan önceki yıllarda etrafını adeta efsanevi bir halenin sardığını" teslim ediyordu.

Gundolf, bunu daha da ileri götürmüştü. "Spiritüel döllemeye, öğrencinin üstat aracılığıyla dirilişine ve yeniden doğuşuna, ilkel bir kabilenin rahibi gibi ruhun aktarılmasına" inanıyordu. Tüm bunlar, 1909 yılının Kasım ayında George'un *Jahrbuch für die geistige Bewegung* (Spiritüel Hareket Yıllığı) adında yeni bir dergi kurduğunu açıklamasıyla daha da ivme kazandı.[22] George'un maiyetindekilerden biri olan Karl Wolfskehl'e göre, "grubun yaşamın kendisine dair ortak bir görüşü vardı." "Akıl", "özgürlük" ve "insanlık" gibi boş sloganlarla beslenen "zamanımızın körüklenmiş bireysellik kültünün" aksine, George'un müritleri "önceki yirmi yıl boyunca insanların, eserlerin ve arzuların organik olarak ortaya çıkan yegâne birliğini temsil ediyordu." Wolfskehl'in yazdığına göre, yalnızca çevre üyeleri arasında "kişisel kıskançlık ve hınç, birbirleri arasındaki çekişmeler, birbirlerinin statüsünü çalmaya ya da bu tarz hilelere yönelik arzu" yoktu. Ona ve diğerlerine göre, "zamanın hakiki itici gücü", "modern dünya olarak bilinen o verimsiz çorak arazide değil, başka bir yerde aranmalıydı: George'un etrafında toplanan ve Wolfskehl'in ilk defa "Gizli Almanya' ismini verdiği takımyıldızında." George, müritleri tarafından "artık kaçınılması mümkün olmayan" spiritüel bir savaşın lideri olarak görülüyordu.[23]

Bu tür iddiaların sonu da gelmiyordu. Yine Gundolf şöyle söylüyordu: "George'a inandığını söylemek bir kişiye inandığını söylemek değildir. Stefan George, bugün Almanya'daki en önemli kişidir ... Gücünü, yaklaşmakta olan ruhun dilsel bedenini yaratmaya ve yaklaşmakta olan iman için insan ruhları oluşturmaya sarf eder. Gundolf, Almanların aslında seçilmiş insanların modern bir biçimi olduğunu, "olası kurtarma mucizesinin kendilerine

denk geldiği için talihli olduklarını" bile öne sürdü. Elbette herkes seçilmiş değildi. Kurtuluş Almanlar arasında bile çok az kişiye nasip olacaktı. Diğerleri günahlarından arınmadan yok olacaktı. "George sayesinde hâlâ bir şairi deneyimleyebiliyor olan Almanlar yeni bir günün önsezisini ve kadim bir ıstırabın hafiflediğini hissetmeye başladılar."[24] Wolters şöyle yazıyordu: "Bunun karşılığında 'büyük adama' saygı duymalı, ne tür fedakârlıklar talep ederse etsin, bizi nereye götürürse götürsün onu takip etmeliyiz." Çevreye kabul edilecek kadar şanslı olanlar, "iradesine anlam kazandıracak ve model olacak adamı aramalıdır" Çevre üyelerinin kendilerini fiziksel ya da spiritüel nitelikteki her türlü "kirlilikten" uzak tutmaları gerektiğini söylemeye gerek yoktur. "Sağlıklı insan acıdan yüz çevirir ve düşmanıyla savaşmak için kendini zinde tutar."[25]

1913 yılının Kasım ayında George, *The Star of the Covenant*'ı (Der Stern des Bundes) on kopya olarak yayımladı. Anlamak için birkaç kez okunması gereken yüz şiir içermektedir. "Gizli Almanya'nın" vasiyetnamesi niteliğindeki bu eserin amacı, şairin aslında bir rahip olduğunu göstermek, takipçilerinin dikkatini Tanrı'nın yerini alan güzelliğe çekmek; yeni dönem başlamadan önce ortadan kaldırılması gereken mevcut dünyanın yoksulluğunu ve değersizliğini teşhis etmek ve takipçilerine bu yeni dönemde, kendilerine önderlik eden büyük adamın gölgesinde yaşamlarını nasıl sürdüreceklerini göstermektir.[26] George'un bu eserdeki amaçları oldukça nefes kesiciydi.

Marianne Weber, "ölümlü insanların tanrılaştırılması ve George'a bağlı bir dinin kurulması bize modern dünyaya tam olarak ayak uyduramamış bir halkın kendini kandırması gibi göründü" derken bunları pek çok kişi adına söylüyordu.[27] Yine de Birinci Dünya Savaşı patlak verdiğinde George'un liderlik ve takipçilik hakkındaki görüşlerini paylaşan pek çok kişi vardı. Georg Lukács, şairin Hitler'in bir prototipi olduğunu düşünüyordu. Ayrıca, pek çok asker *The Star of the Covenant*'ı (o zamanlar yaygın olarak bulunuyordu) yanında cepheye götürmüş ve onu "bir dua kitabı olarak" kullanmıştı. Bu konu 9. Bölümde incelenecektir.

Öyleyse George'un eserinin esas birliği, şiirin gücü üzerine kurulu yeni bir dinin kurulmasıdır; burada herhangi hususî bir şiirin ya da şiir külliyatının içeriğine nazaran öncelikli olan *form*dur: Duyumu *yoğunlaştıran* şiirin biçimidir. Bu, entelektüel yaşamın bilimsel araştırma ve tarafsız bilim (*Wissenschaft*) tarafından giderek tahakküm altına alınmasına karşı *Dichtung*'un, yani şiir pratiği ve deneyiminin çok değerli bir eleştirel düzeltici olarak görüldüğü, kendini yetiştirme ve incelikli kılma süreci olan Alman *Bildung* geleneği içinde ele alınmalıdır. Bu okumaya göre şiir, "sentez

gücüyle dolu olduğu için" bilimin rasyonel dilinden üstündür[28] (sentezinden dolayı Freud'u alkışlandığı da unutulmamalı).

George için, övgü fikrinin merkeziliğinde tüm bunlar bir araya gelir. Ona göre övgü, tapınmanın en önemli veçhesidir; övgü, büyük adam ile takipçileri arasında, aslında ilah ile ona tapınanlar arasında bir ilişki kurar. George, insanların tatmin olmak için her iki eksene de ihtiyaç duyduğunu söyler. Dikey bir eksene, yani örnek alacakları ve kendisinden öğrenecekleri birine ve yatay bir eksene, yani tapınan komünite üyelerinin tapınma yoluyla elde edilmiş müşterek ideallere göre birlikte yaşamalarına ihtiyaçları vardır. "Şiir övgüdür" düşüncesi George'un daha sonraki çalışmalarında da benimsenmiştir. 1928 yılında ise, Max Kommerell *The Poet as Leader in the Age of German Classicism* adlı kitabını yayımlayacaktır.

Hayal Kırıklığı ile Yaşamak

Fransız şair ve yazar Paul Valéry, kendi ifadesiyle, doğmak isteyebileceği yerlerden birinde, Güney Fransa'da, "ilk izlenimlerimin denizden ve bir liman kentinin faaliyetlerinden geldiği" yer diye nitelediği Sète'de doğmuştu. Hassas ve son derece zeki olan Valéry, okul ödevlerinde hata yapmaktan ve rekabetten (sınıfında sadece dört öğrenci olmasına rağmen) sürekli kaygı duyarak büyümüştü. Bu durum muhtemelen sonraki yaşamındaki tutumlarını da etkilemişti. Her zaman kendini disipline eden şair (Nietzsche'nin eserleri erken yaşlarda başucu kitaplarını oluşturuyordu), askerlik hizmetini yapmadan önce, henüz onlu yaşlarındayken şiir yazmaya başlamıştı. 1890 yılında, on dokuz yaşındayken, Montpellier Üniversitesi'nin altı yüzüncü yılını kutlamak için düzenlenen bir festivalde şair Pierre Louÿs ile tanışmıştı, Louÿs, Paris'ten gelen bir öğrenci delegesiydi. Aralarında bir dostluk filizlenmişti ve Mallarmé, Paul Verlaine ve André Gide'in merkezinde olduğu bir çevreye giren Parisli bu şair, onlara Valéry'nin bazı çalışmalarını göstermeyi önerdi. Bu eski dostluklar şüphesiz Valéry'nin yeteneğinin gelişmesine yardımcı olmuştu.

Bu yetenek, yaşam boyu matematiğe olan ilgiyi de içeriyordu ve *düzene* olan ilgisi de buradan doğmuştu ve bu da Mallarmé'nin başlıca ilgi alanları olan müziğe ve mimariye ilgisini körükledi. Valéry için müzik ve mimari en büyük sanat formlarıydı, çünkü onlar "saf yönelim" idi. Felsefesinin bir bölümünü şekillendiren biraz da düzene duyduğu bu ilgiydi: Valéry'ye göre temel kaygımız organik/biyolojik doğamızın ötesine geçme çabası olmalıydı. Ona göre, organik doğanın süreçleri insan evriminin arzu edilen meseleleri için bir rehber değildi –onun da işaret ettiği gibi, hastalık da sağlık kadar doğaldı.[29] İnsanları diğer hayvanlardan ayıran şey, biyolojik mirasımızdan

kurtulma kabiliyetimizdi ve "olduğumuz çeşitli şeylerin" en iyi şekilde birbirinden kopuk olarak en iyi şekilde anlaşılabileceği konusunda ısrar ederek *moi pur* fikrine şüpheyle yaklaşıyordu çünkü ona göre kimisi aynı anda var olan pek çok ardışık benliğimiz vardı.

Evrimsel uyum sağlama onun için bir tür yanıltmacaydı. En yüksek kaderimizin biyolojik dürtülerimizden farklı –onların dışında– olmak olduğunu düşünüyordu; "ruhun ödülü evrimin dışındadır, evrim ve sanat tamamen farklıdırlar." Evrim, sonuçlarını uzun zaman aralıkları boyunca algılanamaz artışlarla elde ederken, sanat, etkilerini genellikle tek bir muhteşem dürtüyle ya da taşmayla elde eder. Valéry, evrimin algılanamaz adımlarının, sürekliliği nihaîlik ile karıştırmamıza yol açtığına inanıyordu; bunun bir sonucu da "evrende bütünlük olmadığı", dolayısıyla parçalılığın da bütünlük kadar gerçek olduğuydu –işte şair ya da sanatçı burada devreye giriyor ve "küçük düzen dünyaları" yaratıyordu. Ona göre başarılı bir sanat eseri "inancın zorlayıcılığı olmadan imanın gücünü" uyandırır. Başarılı bir şiir de biyolojik dünyadan ayrı bir gerçeklik olan, spiritüel ama teolojik olmayan, "sonsuz sonuçları olan anlar" ('anlar'a dikkat edin) üretir. Santayana'nın görüşleriyle burada bir örtüşme vardır.

Valéry bilhassa biyolojik ve spiritüel değerlerin "karşılıklı ilgisiz" olduğunu göstermekle ilgileniyordu –ona göre insan olmanın *anlamı* buydu, biyolojimizden kurtulmuş olmamızdı. Biyolojik yaşam, onun nitelemesiyle "sıradandı" ama ruh bedenin ortağı olsa da –bilgiden alınan keyif ya da karşılık beklemeyen aşk gibi– en değerli psikolojik deneyimlerimiz "yaşama katılımımızdan radikal olarak farklı bir son öngören" deneyimlerdi. Romantiklerin erişilemez olana duydukları özlemin, onları –ve pek çoğumuzu– keşif arayışımızdaki tüm evrelerin "kaçınılmaz olarak geçici" olduğu gerçeğini kabullenmekten alıkoyduğunu düşünüyordu.[30] Daha ziyade, "yeryüzünde bir yabancı" olan insanın dünyayı olduğu haliyle herhangi bir amaca yönelik olarak eğip bükemeyeceğini düşünüyordu: Şeylerin yapısını dönüştüremeyiz ama birbirleriyle olan ilişkilerini dönüştürebiliriz.

Valéry, tüm dünyevî deneyimlerde "kaçınılmaz olarak" hayal kırıklığı yaşandığını düşünüyordu çünkü "bu deneyimler, hiçbir zaman benliğin onlardan elde etmeyi umduğu şey için tam olarak yeterli değildir". Bunu sanat eserlerine de uygulamıştır: Temel unsurları ne kadar önemli olursa olsun, asla gerçekten tam değildirler (bu, bir sanat eserinin asla bitmediği, sadece belirli bir aşamada bırakıldığı şeklindeki ünlü sözünde özetlenmiştir). Bir şairi etkilemek kolay, ikna etmek ise imkânsız olmalıdır; zihnin kendiliğinden hareketleri, özellikle de ölümsüzlükle ilgili "tuhaf meşguliyetimiz", daha müsamahasız ikinci bir benlik tarafından doğrulanmalı ve incelenmelidir.

"Bir sanat eseri, yaratıcısı için her zaman bir dereceye kadar hayal kırıklığıdır, ancak halihazırda tam olarak deneyimlenmiş ve yetersizce ifade edilmiş bir şeye eşdeğer olmadığı ya da onu açığa vurmadığı için değil, *niyet edilen keşiften* daha azını ilan ettiği için. Eserin yetersiz kaldığı mükemmellik, eserin ardında değil ötesinde yatar; biz, tarifi mümkün olmayan ama halihazırda bilinen bir 'derinliğin' kusurlu ifadesiyle değil, tam kavranışı – somut gerçekleşmelerinden oldukça ayrı olarak– bizzat ortaya çıkacak olan bir mükemmelliğin eksik kalmasıyla ilgileniriz [italikler eklenmiştir]." Bu argüman, benlik için de eşit ölçüde geçerlidir: "Tıpkı onun veçhelerinden biri olan şiirsel gerçeklik gibi", aslî benlik de ortaya çıktıkça keşfedilecek bir şeydir ve ortaya çıkarken bile asla son nokta değildir. "Herhangi bir ... tekil eylemin ürünü, daha elverişli bilinç halinde keşfedilen bir şeyin eksik beyanı olarak değil, keşfe katkıda bulunan bir şey olarak görülmelidir. Keşfin kendisi bir amaçtır."

Bu nedenle Valéry için düzen ya da form (örneğin şiirdeki sone), bir sınırlama değildir: Form nesneldir, anlık bir durumla sınırlı değildir ve hem yaratıcı hem de izleyici tarafından tanınan ilişkileri belirler; her ikisi de gerçekleştirmenin başarısını ya da başarısızlığını değerlendirebilir, her biri, form düşüncesi ve bunun ifadeyi nasıl etkilediği konusunda az çok hemfikirdir. Bir sanat eseri, bize neler yapabileceğimizi gösterir ve sanatçının, izleyicinin ya da her ikisinin zihni dışında asla var olmayacak bir mükemmelliğe işaret eder. Bu mükemmellik, ne kadar büyük ya da küçük olursa olsun, her zaman ideal olarak kalır; sanat eserinin önümüze koyduğu ideal nosyonunun tadını çıkardığımız kadar hayal kırıklığımızı da kabul etmemiz gerekir.[31]

Stefan George gibi Valéry için de şiir, dilin şiirsel kullanımı, hatta sunilik –özellikle de yapaylığı– en azından niyet olarak spiritüeldi: "*L'esprit est un souffle, la pensée un poids.*"[32,*] En mahrem, en derin düşüncelerimiz atalarımızın naifliğinden ve kafa karışıklığından gelir ve şiir adına layık hiçbir eser, bu tür düşüncelerin belirsiz kalmasına izin veremez –bu anlamda şiir, bir açıklama formu olarak ilerlemeyi cisimleştirmiştir (Thomas Nagel'in felsefe tanımı). Müdrike, kafamızdaki gerçek melektir, ruhun keyfi bir yapı olduğunu, sanatın gerçek spiritüel yapı olduğunu, bu şekilde görülen spiritüel yaşamın doğanın uygun bir parçası olduğunu belirleyen müdrikedir. Valéry psikolojik çağın eşiğindeyiz, diye yazıyordu.

Şiir, "mutlak bir yer", "varoluşun ortasındaki meçhul diyara" bir yolculuk, diğerlerine hiç benzemeyen bir düşünme tarzı, düşüncenin ve kelimelerin ortaya çıkma yolu, Valéry'nin "hedefi olmayan bir dürtü", belki de kozmostaki en anlamsız şey olarak gördüğü Schopenhauer'in "irade" dediği

* "Ruh bir nefestir, düşünce bir ağırlık." (ç.n)

şeyin bir neticesiydi. Şiir, sadece şairin içindeki bir baskıyı hafifletmesinin ya da okuyucuda veya seyircide "pasif keyif" yaratmanın bir yolu değil, aynı zamanda benzersiz bir estetik bilinç durumuna ulaşmanın da vazgeçilmez bir aracıdır. Mallarmé'nin dediği gibi, "ilahilik imalarımızın eğreti derlemesi" gibi ilahi bir şey değildir şiir, şair için aynı anda hem okuyucuya bir davettir hem de kendi kaderinin gerçekleşmesinde bir aşamadır ve bu işlevlerin her ikisinde de geçici olmaktan öteye geçmez." Bir şiir yaratırken, şair kendinden daha fazlası, kendisinin daha tamamlanmış bir formu haline gelir; "evrenin gerçek kaderi, şairler tarafından ifade edilmektir" Benlik, bitmez tükenmezdir.[33]

Şiirin asıl amacı, der Valéry, insan zihninin maddî olarak gerçek olandan olabildiğince uzak ama yine de bir anlam taşıyan deneyime asimptotik olarak yaklaşmasıdır: Spritüellik bu*dur*. Pek çok kişi, dinlerin dünyada uzun zamandır süregelen gücünün büyük ölçüde acı çekmenin mütemadiyen var olmasından aldığını düşünür. Valéry, insanların yaşamları boyunca gerçekte başarabileceklerinden çok daha fazlasını yapabileceklerini görmüştü ve ona göre, şiir okuyup paylaşarak elde edilen bu bilginin onları kuvvetli kılması, acıya hazırlıklı olup ona tepki vermelerinde yardımcı olması gerektiğini görmüştü. Başka bir deyişle, geleneksel dinlerin bize izin verdiğinden daha büyük bir potansiyele sahibizdir.

Bu bölümdeki figürleri birleştiren de işte bu *ihtirastır*.

Gelip Geçici Düzen

W.B. Yeats kendisini Nietzsche'den "büyülenmiş" biri olarak tarif ediyordu. 1902'de arkadaşı Amerikalı koleksiyoncu John Quinn'e "böylesine heyecanla hiçbir şey okumamıştım" diye yazmış ve başka bir yerde de Nietzsche'yi bir "neşe kaynağı" olarak gördüğünü söylemişti.[34] Otto Bohlmann'a göre, Nietzsche'nin ve Yeats'in eserleri arasında pek çok benzerlik bulunur; "Haşin" ve "nazik" Nietzsche arasında ayrım yapan Yeats, filozofun "karanlık" içgüdülerine ve insanın "korkunç" iç doğası hakkındaki fikirlerine ilgi duymuştur. Nietzsche'nin dünyaya "serin kanlı" bakmasından, dünyanın "genel karakterinin" "kaos" olduğunu düşünmesinden ve "çelişkiler açısından zenginliğinin" "verimli" olmasından hoşlanıyordu. Nietzsche'nin aşkın "rakipler arasında kısa süreli bir affetme" olduğu görüşüne de yakınlık duyuyordu.[35]

Nietzsche gibi Yeats için de kişilik, yaşama her zaman (Darwinci?) bir savaş niteliği kazandıran ve "sürekli yenilenen bir seçimdir", bu da her şeye rağmen "bir neşe olarak kucaklanmalıdır" Yaşamı bir trajedi olarak kabul ettiğimizde ve sınırlarımızı anladığımızda, "en kısa anların bile [o kısa süre

için] mücadele ve acıdan daha ağır basan kutsal bir şey içerebileceği" gerçeğine kendimizi açtığımızı söyler.

Yeats'e göre şiirin amacı da buydu: Kısa süreli "esrik onaylama" anları yaratmak. Fenomenologların da dediği gibi, dünya mantıksal değildir, akıl, mantık, şiirsel analojiler ve serbestlik, "sadece benzer olan şeyleri eşit olarak ele almamızı" ve bu suretle de düzen yaratmamızı sağlar ve gelip geçici düzen bile hiç olmamasından iyidir.

İrlandalı arkadaşı George Bernard Shaw gibi Yeats de dinî inanca hem sahipti hem de değildi. "Nihaî birliğe" ancak fiziksel dünyanın ötesinde erişilebileceğini, ama aynı zamanda "bütünlüğe erişilecekse" öznelliğin ve nesnelliğin birbirine ihtiyaç duyduğunu, şiirin bu olduğunu ve şiirde öznelliğin ve nesnelliğin bir düzen içinde sarmalandığını düşünüyordu. Yeats için "tüm sanat tutkudur, yaşama övgüdür" ve "insanların giderek daha iyi hale gelmeleri dışında nihaî mutlu bir durum olmadığı" görüşünü Shaw ile paylaşmaktadır. Büyük sanat –ve büyük sanatın her zaman trajik tonları vardır– bizi "kendinin-bilincinin ötesine", "kendini-unutuşa" götürür: Kurtuluş bu*dur*.

Yeats de Mallarmé ve Sembolistlerden etkilenmişti. Villiers de l'Isle-Adam'ın okült oyunu *Axel*'i okuduğunda, "çok fazla çaba sarf etmeden, nihayet özlemini duyduğum Kutsal Kitap'ın burada olduğunu imgeleyebiliyordum" diyordu. "Anlamın müphemliklerini dışardan deşifre etmeye ya da kodlarını çözmeye yönelik analitik girişimlere meydan okuyan" Sembolist kısa ve açık uçlu iletişim tekniği onu cezbetmişti. Şiirin "her gün yeni bir anlam kazanan" inceliklerini seviyordu. Onun için bu, "şiirdeki anlamın anlamı" idi.

Yeats, sanatın kutsal bir işleve sahip ve şairin de seküler bir rahip olarak görülmesine karşı değildi. "Sanat kendi yoğunluğu üzerine düşünceye dalarken dinselleşmiştir ve kutsal bir kitap yaratmaya ... çalışmaktadır." "*Autumn of the Body*"de şöyle yazar: "Sanatın, rahiplerin omuzlarından düşen yükleri omuzlanmak üzere olduğuna inanıyorum." Başka bir yerde de: "Sanat, dünyanın ilerleyişi dediğimiz, insanların kalplerinin yavaş yavaş ölmesinin üstesinden nasıl gelebilir ve eski zamanlarda olduğu gibi dinin örtüsü haline gelmeden sözlerini insanların gönül tellerine yeniden nasıl dokundurur?"

Metafor ve miti (Kelt), soylu ve görkemli bir şekilde bir araya getirmedeki başarısı hem şiire hem de şiir okumaya ritüel ve adeta törensel bir nitelik kazandırmıştı ve bu da şiirin ayinin seküler bir ikame formu olduğunu gösteriyordu.

Eserlerinin çoğunda kahramanlar kayıtsız bir kozmosun tesadüfi unsurlarıyla mücadele eder. Ancak Mallarmé'nin aksine Yeats, spiritüel aşkınlık imkânını asla terk etmemiştir, bu yüzden onun önemi başka bir yerde yatmaktadır. Zira, babasının olduğu kadar kendi zamanının da çocuğudur.

Babası John Butler Yeats, müzmin bir din şüphecisiydi. Londra'da resim eğitimi almak için Dublin'de avukatlığı bırakan J.B, sonraları "her şey hakkında bir fikri ve bunu destekleyecek bilgisi ve belâgati olan, isabetli olmasa bile daima nüktedan ve zeki olan" bir adam olarak nitelendiriliyordu. Edward Dowden, G.K. Chesterton, Van Wyck Brooks ve diğerleri onun kişisel çekiciliğine tanıklık etmiştir. Hukuk eğitimi almış olan J.B. dikotomilerden hoşlanıyordu; toplumsal olana karşı bireysel olan, akla karşı duygular –özellikle de şunu dile getiriyordu; "şiir, Yalnız Ruhun Sesidir, düzyazı ise toplumsallaşabilenlerin dilidir."[36] Ona göre, Shakespeare'in çağı ideal çağdı, çünkü o zamanlar "herkes mutluydu". Mutsuzluk, "realizmi de beraberinde getiren" Fransız Devrimi ile gelmişti. Ona göre şiirsel ve dinsel olmak üzere iki tür inanç vardı; şiir, mutlak bir özgürlüğü ifade ederken din, serbestliğin reddini cisimleştiriyordu.

W.B. Yeats, eğitimli ve düşünceli bir babaya sahip olduğu için şanslıydı. İlk yıllarında yaşlı Yeats'in birçok görüşüne, özellikle de şüpheciliğine karşı tepki gösteriyordu. Ancak bu görüşler, dönemin genel entelektüel iklimini açıklamaya kısmen yardımcı olduğu gibi, şairi açıklamaya da kısmen yardımcı olur. Çünkü W.B. bir şair ve bir birey olarak ortaya çıkarken, Avrupa ve Amerika'daki gelişmeler kendisi gibi genç insanları etkiliyordu (ayrıntılar için bir sonraki bölüme bakınız). Bu olaylar babasının şüpheciliğine karşı Yeats'in tepki göstermesine neden olmuştu ama *status quo ante* olarak adlandırabileceğimiz Hıristiyanlığı benimsemesine yol açmadı. Bunun yerine, pek çokları gibi, kendi deyimiyle "materyalistlerle" mücadele etmek için, bilim insanları ve rasyonalistler tarafından tanımlanan evreni kabul etmeyi reddeden yarı mistik düşünceye yöneldi. Çeşitli okült teorileri benimsedi, okült topluluklara katıldı ve bazı muhteşem şiirlerle sonuçlansa da bugünden bakıldığında utanç verici görünebilecek mistik bir milliyetçilik formüle etti.

Yeats'le ilgili husus, benimsemeye çalıştığı sistemin her şeyi daha fazla kucaklayan, daha fazla ihtiraslı olmasıdır, yani Shaw ya da Valéry'nin yapmaya çalıştığından çok daha fazlasını açıklamaya girişmesidir. *Ancak Yeats, nihayetinde başarısız olmuştu.* Geriye dönüp bakıldığında –belki de hâlâ– onun esas önemi budur ve bir sonraki bölümün de konusudur.

8

"Yanlış Doğaüstü Dünya"

Bu yönde bir hareket zaten başlamış olmasaydı, Yeats, muhtemelen okült bilimlere böylesine şevkle yönelmezdi. Richard Ellmann'ın da ifade ettiği gibi: "Avrupa ve Amerika'nın her yerinde gençler tıpkı onun gibi fakat genellikle onun kadar dikkatli olmayan bir şekilde yarı mistik düşüncenin tehlikeli akıntılarına kapıldılar. Hıristiyanlık çökmüş gibi göründüğünden ve bilim Batılı insana kendi rezilliğinin kanıtından başka bir şey sunmadığından, garip bir Rus hanımefendi tarafından Avrupalı olmayan ve antik olduğu iddia edilen yeni bir doktrin geliştirildi. Bu yeni hareket kendisine Teosofi adını verdi ve bir "bilim, din ve felsefe sentezi" önerdi ama her üçünün de çağdaş gelişmelerine karşı çıkan bir sentezdi bu."[1]

"Garip Rus hanımefendi" 1831'de Yekaterinoslav'da doğan Madam Helen Blavatsky'ydi ve "insanın hiçbir zaman maymun olmadığına", Herbert Spencer'ın temel bir yanılgı içinde olduğuna dair teorilerini "kesinlik ile" savunmuş ve modern materyalizm için özellikle Hıristiyan rahipliğini suçlamıştı. Modern dinin, *çarpıtılmış* antik düşünceden başka bir şey olmadığında ısrar ediyordu ve bu düşüncenin gerçek mahiyetini ortaya çıkarmak için, yaklaşık 1860'tan itibaren Oxford'da ders veren bir Alman olan Max Müller gibi akademisyenlerin kitaplarında epey geliştirilen ve James Frazer'ın *The Golden Bough* (1890) [Altın Dal] kitabıyla doruğa ulaşan karşılaştırmalı mitolojiye yöneldi.

Madam Blavatsky, erken dönem eserlerinden birinde, tüm dinlerin temel inançlarındaki benzerliğe dikkat çekmiş ve bunu "ortak ebeveynleri olan gizli bir öğretinin varlığına" bağlamıştır. Sözlü bir geleneğe eriştiğini iddia etmiştir, çünkü ona göre gerçek öğretinin yazıya dökülmesine asla izin verilmemiştir. "Şimdi," diyordu, "kadim bir kardeşlik Tibet'in yüksek dağlarındaki kalelerde gizli bilgeliği muhafaza ediyor. Bu kardeşliğin üyeleri bilgeliklerini yaymakla ilgilenmemişti ama Madam Blavatsky'nin söylediğine göre eğer bunu yapmayı seçmiş olsalar dünyayı "hayrete düşürürlerdi." Fakat, gizli doktrinlerinin "Teosofi Cemiyeti" yoluyla aktarılması için

Madam Blavatsky'ye en azından belirli şeyler göstermişlerdi. "Bu gizemler yavaş yavaş ifşa oldukça, dünya kendisi için kehanette bulunulan daha büyük bir spiritüelliğe doğru yavaş yavaş ilerleyecekti."[2]

Yeats uzmanı Margaret Mills Harper'a göre, hareketin popüler olmasının nedenlerinden biri, eğitimli kesimin hoşnutsuz üyeleri için bir "mıknatıs" olmasıydı çünkü hareket hem ateizm karşıtı hem de kilise karşıtıydı. Bilime saldırıyor ama yeri geldiğinde de bilimsel kavramları kullanıyordu; kaderciliği benimsiyor ama ilerleme umudu da veriyordu. "Spiritüel evrim, doğal evrimin yok ettiği umudu geri getirmişti."

Yeats'i teosofiye çeken de Blavatsky'nin başlıca eseri olan *The Secret Doctrine*'di ve bu eser ona cazip gelen çeşitli okült düşünme biçimlerinden ilkiydi. Öğretisinde üç ana fikir öne sürülüyordu. İlk olarak, "hakkında her türlü spekülasyonun imkânsız olduğu, Her Yerde Mevcut, Ebedî, Sınırsız ve Değişmez bir İlke" olduğunu söylüyordu –teosofistler ilahiliğe çok az önem veriyorlardı. İkincisi, dünya esasen kutupsal karşıtlıkların, zıtlıkların çatışmasıdır ve bu zıtlıklar olmadan yaşam da var olamaz. Üçüncüsü, tüm ruhların "Evrensel Üst-Ruh" ile temel özdeşliğini beyan ediyordu, ki bu da herhangi bir ruhun uygun koşullar altında Üst-Ruh'un gücünden pay alabileceği imasını taşıyan oldukça çarpıcı bir imkândı. Ruhun yedi unsuru ya da ilkesi vardı ve zaman içinde bu unsurlar aracılığıyla evrim geçiriyordu. Cennet ve Cehennem gerçek yerler değil, "haller" olarak kabul edilmeliydi.

Bu spiritüel evrim boyunca insan, daha sezgisel bir düşünce tarzından daha entelektüel bir tarza doğru ilerledi ve daha bilinçli hale geldi. Dünya dördüncü aşamada şimdi bu noktadadır diyordu. Gelecek aşamalarda –beş, altı ve yedi– sezgi, zekâ ve bilinç, şu anda hayal bile edemeyeceğimiz yoğun bir spiritüellikte birleşecektir. Teosofistler gerektiğinde argümanlarını Doğu dinlerinden örneklerle güçlendiriyordu, örneğin Nirvana fikrini benimsemişlerdi.

Yeats'in okul arkadaşlarından birkaçı teosofiyle ilgilenmeye başlayınca o da bu sayede teosofiden haberdar olmuştu. Kadın ile bizzat 1887'de Londra'da tanışmıştı ve kadın da onu "locasına" katılmaya ikna etmişti. Kadının "tam anlamıyla kendisi" olmasından çok etkilenmişti. Yeats, onun okült güçlerine tam olarak ikna olmamıştı (zira babasının oğluydu) ama onun "dünyanın tüm folklorunu ve bilgeliğinin çoğunu aklında bulundurduğu" gerçeğinden etkilenmişti.[3]

Blavatsky, takipçilerini kara büyüden sakınmaları konusunda uyarıyordu, ancak arkadaşı Katharine Tynan'ı spiritüalist bir ruh çağırma seansına götüren Yeats de dahil olmak üzere hepsi onunla aynı fikirde değildi; "Yeats, buradaki doğaüstü fenomenden o kadar altüst olmuştu ki, kontrolünü

kaybedip kafasını masaya vurmuştu" Ancak, o sıralarda "büyü eğitimine" olan talep artıyordu ve Blavatsky bunu karşılamak için cemiyetten "ezoterik bir bölüm" oluşturmaya razı oldu; Yeats de hevesle katıldı. Babası gibi şüphecileri bile memnun edecek şekilde okült fenomenlerin mümkün olduğunu kanıtlayacağını umuyordu.[4] Şimdilerde gülünç gelen ama o zamanlar ciddiye alınan birkaç deney yapıldı. Ezoterikler bir çiçeğin ruhunu çağırmayı ve yastıklarının altında özel sembollerle uyuyarak belirli türden rüyalar görmeyi denemişlerdi (ve başarılı da olamamışlardı). Madam Blavatsky, bu çabalara itiraz ediyordu, Yeats'ten teosofistlerden ayrılmasını istemişti ve o da bunun üzerine ayrılmıştı.

Ama artık bir sistemle tanışıyordu –ve de kendisi gibi bilimsel materyalizme karşı olan, gizli ve kadim bir bilgeliğin var olduğunu kabul eden başka insanlarla. Çocukluğunda duyduğu tüm masalları ve folkloru bu bilgeliğe katabileceğini umuyordu –çünkü İrlanda onun nezdinde mistik bir ülkeydi. Yeats, Madam Blavatsky'nin doktrinlerinin yanı sıra Jacob Boehme ve Emanuel Swedenborg'un doktrinlerini ve döngüsel tarih kavramlarını da benimsemişti. Her şeyden önce hareketin doğasında var olan gizlilik ve gerçekliğin beş duyunun algılarıyla "kolay bir şekilde açıklanamayacağı" fikri onu etkilemişti; bilimsel rasyonalizmin birçok önemli konuyu görmezden geldiğinden ya da "üstünkörü bir şekilde savuşturduğundan" emindi.

Teosofistlerden ayrılmadan birkaç ay önce, Doğu'nun bilgeliğinden ziyade Avrupa'nın Kabalacı büyü geleneğine daha çok önem verseler de temelde benzer inançlara sahip daha küçük bir örgüt olan Altın Şafak'ın Hermetik Öğrencileri'ne katıldı. Altın Şafak'ın çoğu üyesinin amacı maddî evren üzerindeki güçlerini göstermekti.

Fransa, böyle kültlere daha çok müsaitti, zira bir tarikat orada Kabala konusunda mertebe vermekteydi. Altın Şafak, üç kişi tarafından yönetiliyordu ve içlerinden biri Henri Bergson'un kız kardeşiyle evliydi. Kimi hizipçi anlaşmazlıklara rağmen Yeats, 1890'da bu tarikata katıldı çünkü liderlerin büyü becerileri onu etkiliyordu ve bazılarını kendisi de uygulayabilmişti. Bir seferinde, bir üyenin alnına ölüm sembolü yerleştirdiğinde, o kişi sembolün ne olduğunu bilmeksizin hemen bir cenaze arabası görüntüsü gördüğünü bildirmişti. Yeats, daha sonra bu tür bir etkinin kendisinde en az kırk yaşına kadar devam ettiğini söylemiştir.

Bazı arkadaşları onun "yaşamdan uzaklaşmasından" korkmuştu.

İlk toplu şiirlerinde okültizme olan yoğun ilgisini ve inancını vurguluyordu. 1901'de Florence Farr'a (aktris, George Bernard Shaw'un metresi ve Altın Şafak üyesi) yazdığı bir mektupta şöyle diyordu: "Yoğunluk ile yaptığımız her şeyin gizli dünyada bir kökeni vardır."[5] Altın Şafak'ın ritüellerini

ve onun ana mitini, mürşidin mistik ölümü ve dirilişini çok seviyordu. Ellmann'ın dediği gibi, bu, paganizm ve Hıristiyanlığın tuhaf bir karışımıydı, Yeats de, muhtemelen yaşamı boyunca olduğu gibi, kendinden memnun değildi ve yeniden doğmaya hevesliydi.

Kahramanların Şatosu

Bu faaliyetlerin yanı sıra Yeats, milliyetçilikle de ilgilenmeye başladı. Bir romantikti ve çoğu romantik gibi ekonomiden, tarihten, politikadan ve sosyolojiden büyük ölçüde habersizdi; ancak kahramanca bir yaşam özlemi duyuyor ve İrlanda'yı "mistik bir ülke" olarak görüyordu. Ayrıca, ülkenin geçmişte ne olduğunu ve ne olmak istediğini tanımlayacak, aynı zamanda da en iyi propaganda türü olarak hizmet edecek bir İrlanda edebiyatı yaratmaya yardımcı olma fırsatı yakalamıştı. Ancak, bu düşündüğünden daha zor oldu, çünkü İrlanda milliyetçiliği işgalci otoriteye karşı yedi yüz yıllık bir nefretle beslenmişti ve bu türden fazlasıyla kökleşmiş tutumları, Ellmann'ın iyi bir şekilde ifade ettiği gibi, "dizginlemek zordu"

Yeats, özellikle "hassas zihin niteliklerinin" bir avam hareketi içinde yok edilebileceğinden endişe ediyordu. Verilmesi gereken pek çok mücadele vardı, ancak zamanla kendi rolünün standartları belirlemek, hareketi entelektüel açıdan saygınca yürütmek ve aynı zamanda vatanseverlik ve kahramanlığı yüceltmek olduğunu görmeye başladı. Hatta zaman zaman "entelektüel yalanlar olan tutku hakikatlerinin" var olduğunu bile savunmuştu.

Geleceğin İrlanda'sına ilişkin fikri geçmişin İrlanda'sını yeniden yaratmaktı. "İrlanda ... sadece zenginliğin iyi bir şekilde dağıtıldığı bir ülke değil, aynı zamanda yaratıcı bir kültürün olduğu ve insanlar arasında dağıtılan yaratıcı ve spiritüel şeyleri anlama gücüne sahip bir ülke olacaktır. Yaşama dair kadim ideali korumak istiyoruz. Gelenekleri nerede hüküm sürüyorsa, orada halk şarkılarını, halk masallarını, atasözlerini ve kadim kültürden gelen büyüleyici tavrı bulacaksınız ... Tanıdığım milletler [Britanya, Amerika, Fransa] arasında yalnızca İrlanda'da, Batı sahilinde, kırık dökük çatıların altında, erkeklerin ellerinde kılıçlarıyla kahramanca bir yaşam sürdüğü büyük bir zamanın ideallerini yaşatan bir centilmen ırkı bulacaksınız ... Öyle yaşamalıyız ki, o eski soylu yaşam biçimini halkımız arasında güçlü kılalım."

Yeats'in yaptığı şey hem okültizmi hem de milliyetçiliği sanatının bir parçası haline getirmekti. Babası onun okültizme olan ilgisini absürt, vatanseverliğini de şiirine harcaması gereken enerjinin boşa harcanması olarak görüyordu ve Ellmann'ın da gözlemlediği gibi, Yeats'in o dönemde yazdıklarının çoğu "çok dikkat çekici şekilde İrlandalı ve okült" idi. Hatta

perilere inandığını beyan eden konuşmalar bile yapmış, ancak sıkıştırılınca geri adım atarak bunları "ruh hallerimizin dramatizasyonu" olarak tanımlamıştır. Altın Şafak'ın Gül-Haççılık ve Hıristiyanlığı birleştirdiği gibi, o da Druidizmi Hıristiyanlıkla birleştirmeyi düşünmüş, "tüm güzel ve sevgi dolu yerlerin görünmez varlıklarla dolu olduğuna ve onlarla iletişim kurmanın mümkün olacağına" inanmıştı.[6]

"İrlandalı bir kültün belirsiz hayali Yeats'in zihnini yavaş yavaş ele geçirmişti" ve yeni ibadet biçimleri düşünüyordu. İrlanda'nın batısındaki Lough Key'de bir adada boş bir şato bulmuş ve burayı "ruhun hakikatlerinin materyalist milletlere yayılabileceği" yeni bir kültün merkezi haline getirme fikrine kapılmıştı. Doktrinler, Teosofi ve Altın Şafak'ınkilerle aynı olacak ama özellikle İrlanda ile ilişkilendirilecekti. "Hıristiyanlığın radikal hakikatlerini daha kadim bir dünyanın hakikatleri ile birleştireceklerdi" "Kahramanların Şatosu'na" İrlanda'nın en iyi kadın ve erkekleri, spiritüel ilham ve eğitim için gelecek ve İrlanda mistik tarikatının yoğunlaştırdığı doğaüstü güçlerle kuvvetlendirilmiş, Florence Farr'ın sözleriyle, "doğaüstü ve dünyevî doğa arasında" yaşayan bağlantılar olarak eyleme geçmek üzere geri döneceklerdi."[7]

Yeats, bu yeni tarikat için hususî bir ayin araştırmak ve geliştirmek için çok zaman harcadı ve sonunda adayların dört elementi ve bunların spiritüel karşılıklarını simgeleyen "kazan, taş, kılıç ve mızrak insiyasyonlarından" geçmesi gerektiğine karar verdi.[8] Tüm bunların altında, İrlanda'daki yaşamın mevcut kiliselerin sağlayamayacağı bir iman temeline sahip olması gerektiğini savunuyordu.

Bu onun mistik tiyatro planından farklı değildi. Abbey'nin kuruluş öyküsü iyi bilinmektedir: Bir grup oyun yazarı ve oyuncu, küçük bir millet olan İrlanda için millî bir tiyatro kurmak istemiş ve olağanüstü başarılı olmuştu; ürettikleri oyunlar dünyanın her yerinde sahnelenmişti. Yeats'in hedefi İrlanda'nın kutsal bir toprak olduğunu ve kutsal sembollerle dolu olduğunu göstermekti; "ortodoks din adamlarının anladığı gibi değil, şairlerin ve aynı zamanda mistiklerin de anladığı gibi; yalnızca burada, yozlaşmış bir Avrupa'da spiritüel gerçekler anlaşılabilirdi".[9] İlk oyunlarından çoğu, *Countess Cathleen: A Miracle Play* (1899), *The Hour-Glass: A Morality* ve *Where There Is Nothing* (her ikisi de 1902) bu okült ve millî çıkarları kaynaştırma fikirlerinin ardından geldi.

Yirminci yüzyılın ilk yıllarında, arkadaşlarına yazdığı mektuplar şiirlerini ve oyunlarını yansıtmaya başladığında, dili daha az özenli hale geldiğinde ve daha "sade", daha yaygın konuşma tabirlerine döndüğünde yeniden değişmeye başladı. "Tüm sanat, son tahlilde, dünyanın uçuşan buharından insanî mükemmelliğin bir imgesini yoğunlaştırma çabasıdır ve bu çaba sanat

uğruna değil, kendisi uğrunadır."[10] Yeats, burada ünlü maske nosyonuna başvuruyordu: Dünyaya sunduğumuz yüz, açığa çıkarmak için olduğu kadar gizlemek için de tasarlanmıştır. Spiritüel mücadeleye olan takıntısını hâlâ sürdürüyordu; ona göre yaşamın anlamını keşfetmek er ya da geç bu yolla mümkündü ve genel olarak insanların içindeki gibi kendi içindeki bölünmelerin de erişmeyi çok istediği ve yaşamın asıl amacı olduğunu düşündüğü birlik duygusuna engel olduğunun da hâlâ farkındaydı.

1909'da ve özellikle 1911'den itibaren spiritüalizme ciddi bir ilgi duymaya başladı, kendi deyimiyle "zihni, ruhu, bedeni" yeniden bir araya getirme çabasıyla seanslara katıldı. Ellmann, Yeats'in pek çok kişiden daha saf olduğunu, araştırmalarının onu sözde mucizeleri, "otomatik [ya da 'özgür'] yazarların" zihinlerinin ve bilgilerinin sınırlarını aşıp aşamayacaklarını, ruhların ve sonraki yaşamın doğasını araştırmaya yönelttiğini kabul eder.[11] (Arayışları "Maud Gonne ile evlenecek miyim?" sorusunun yanıtı gibi "daha az biçimsel hedeflerin" de ötesinde değildi.) Yeats'in otomatik yazarlarla iş birliği yaptığına ya da iş birliği yapmaya çalıştığına dair sayısız örnek vardır, ancak buna rağmen Ellmann, Yeats'in kendisini "özellikle batıl inançlı" olarak görmediğini söyler. Aksine, "Psişik araştırma doktrinlerine tam olarak rıza gösteremeyen Yeats, lafzî inanç sorununun üstesinden gelen mit ve metafor kullanımına giderek daha fazla meyletmiştir."[12]

Yeats, *Per Amica Silentia Lunae*'de "Belirsizliğimizin ortasında şarkı söylüyoruz" diye yazmıştı, ancak Ellmann onu şiirlerinde zaman zaman inanıyor*muş gibi görünmekle*, doğrudan sorulardan kaçmak için kurnazlık etmekle suçlamakta ve Yeats'in "şüphecilikten doğrudan inanca kaçmak için kaygılı bir mücadeleye" kenetlendiğini öne sürmektedir.[13] Başka bir deyişle pek çok kişinin yakalandığı gibi Yeats de yakalanmıştı: Materyalizmden nefret ediyordu ama kendini başka bir âlemin var olduğuna da tam olarak ikna edemiyordu.

Bu tutum, şairle birçok estetik konuda yazıştığı ve aynı zamanda *psikolojik* terimler kullanarak geleceğin nerede olduğunu düşündüğünü açıkça ortaya koyan babasının davranışları ve anlayışıyla da pekiştirilmişti. J.B. Yeats, kimi yönlerden oğlunun antiteziydi ve üstelik, bu konularda ondan daha iyi iş çıkarıyor gibiydi –kesinlikle kendisiyle daha barışıktı. Yeats, bu dönemde (1914-15) babasına düşüncelerini "dinsel bir sistem içinde" düzenlemeye çalıştığını yazdı ve günlüğüne "yeni İrlanda'da bir karşı-dinin salt ruhban karşıtlığından daha fazla önem taşıyacağını" not etmişti. Yine bu dönemde (Japonya'da uzun yıllar Noh tiyatrosu üzerine çalışmış olan Ernest Fenollosa'nın edebî vasisi Ezra Pound aracılığıyla) Japon oyunlarının ruhlar

ve maskelerle dolu olduğunu ve temel dramalarının genellikle ölümlülük ve ruh arasındaki farkla ilgili olduğunu keşfetti.

Yeats, böylece kendini Japon fikirlerini Avrupa bağlamına uyarlayarak yeni bir drama formu geliştirmeye verdi. Bu yeni formdaki ilk oyun *At the Hawk's Well*, kısa ve özdü, canlı ve bilgelik arayışını konu alıyordu (kuyudaki su, bilgelik bahşeder ama kahraman sonunda ona ulaştığında kuyu kurumuştur). Oyun, Yeats'in kendisi için en derin korkularını cisimleştiriyor gibiydi.

Yüceltilmiş Yeatsçilik

Bu sırada, Ezra Pound'un arkadaşı Georgie Hyde-Lees ile tanışmıştı. Georgie, psişik araştırmalara ve Rudolf Steiner teosofistlerine ilgi duyuyordu ve Yeats, ona Altın Şafak üyeliği için kefil olmuştu. Kısa bir nişanlılık döneminden sonra Ekim 1917'de evlendiler. Georgie, "otomatik yazma" konusundaki yetenekleriyle kocasını hayrete düşürüyordu. Kocası, ruh çağırma seanslarına olan takıntısından vazgeçmiş ve hatta bir süreliğine şiir yazmayı bile bırakmıştı, ta ki otomatik yazıdan bir mesaj gelene kadar (belki biraz fazla pratikti): "Size şiir için metaforlar vermeye geldik."[14]

Bayan Yeats güçlü bir bünyeye sahipti ve kocasının taleplerini karşılamak için saatlerce çalışırdı, tüm çabası Yeats'in insan kişiliğini yirmi sekiz tipe veya evreye ayırdığı, her evrenin ayın yirmi sekiz evresinden biriyle bağlantılı olduğu ve her birinin Büyük Çark'ın dişlilerinden birini oluşturduğu *A Vision* adlı tuhaf kitabına katkıda bulunmak içindi. Bu sisteme göre, herhangi bir insan "ruhu" (bu kelimeyi pek sevmiyordu ama başka bir alternatif bulamadı) yirmi sekiz evrenin hepsinden geçer. Sonradan "ruhun" değişen oranlarda içerdiği Dört Yetiye daha fazla önem verdi. Bu yetiler İrade, Maske, Yaratıcı Zihin ve Kader Gövdesiydi; ilk ikisi ve son ikisi zıt çiftler olarak görülüyordu. Yeats'in tarihin ve karakterin şekli hakkında çeşit çeşit geometrik fikri vardı ve bunlar, yirmi sekiz evre ve dört yetiyle birlikte –çoğu da karısının otomatik yazıları aracılığıyla yapılan araştırmalara dayanıyordu– Ellmann'ın "ezoterik Yeatsizm" olarak adlandırdığı şeyi ihtiva ediyordu ve bu gelişimin şairi daha önce hiç olmadığı kadar yücelttiğini söylüyordu.[15]

Yeats, sisteminin beraberinde bazı problemler getirdiğini fark etmişti. "Tanrı'yı evrenden çıkararak ve tüm yaşamı döngülere dönüştürerek, ahenkli bir yaşam sürülürse daha ahenkli bir gelecek umulabileceği fikri dışında, Yeats, sistemini hareket etmek için herhangi bir teleolojik temelden yoksun bıraktığını açıkça görmüştü. Kendini ifade etmenin tamamlanmış ya da tamamlanmamış olması dışında iyi ve kötüyü tanımlayamıyordu. "1927'de

başlayacağı söylenen dönem içinde [*A Vision*'da belirlediği gibi] bir felsefe formu ortaya çıkmalıdır; bu felsefe ... ifadede somut olacak, kendisini dolaysız deneyimle kuracak, genel bir uzlaşma aramayacak, Tanrı'yı ya da herhangi bir dışsal birliği önemsemeyecek ve insanın kendisini her zaman yapıyor olarak temaşa edebildiği şeye iyi diyecektir [Nietzsche'nin "bengi dönüşünün" yankıları] ... İnsanlar artık Tanrı fikrini, insan dehasından, bu dehanın tüm formları içindeki insanî üretkenlikten ayırmayacaktır."[16]

Daha sonra Yeats, Ellmann'ın deyimiyle, "yaşamı hırçınca kabullenme" çerçevesinde yaşamaya başladı. Bu öyle bir andı ki, şiirlerinde yaşamın "Olgunlaşmamış bir adam ve acısı" dediği halden "Düşmanları arasında olgunlaşmış bir adam" dediği hale kadar çeşitlilik gösterdiğini kabulleniyordu.

Milliyetçiliğinden vazgeçmemişti. Artık yaşamı, eseri ve ülkeyi "ayrılmaz bir bütün halinde" kaynaştırmak istiyordu.[17] Daha sonra çeşitli Hint gurularını keşfetti (okült arayışının son bir veçhesi) ancak bu dönemdeki şiiri, "Byzantium'da" zorluklardan kaçınmayan güçlü bir yaratıcı eserde, insan imgelemini yüceltmektedir:

> Yıldızla ya da ayla aydınlanan kubbe küçümser
> İnsanın tüm varoluşunu,
> Tüm karmaşıklığını,
> Damarlarındaki öfkeyi ve balçığı.

Yeats'in bizim için önemi, Ellmann tarafından çok iyi ifade edilmiştir: "Tanrı'ya karşı savaş en yüksek kahramanlıktır ve Yeats'teki tüm kahramanlıklar gibi yenilgiyle sonuçlanır. Ancak Yeats'in durumunda buna ek olarak bir de babasıyla olan savaşı vardır, ki bunun sonucunda "erkekliğe din, ahlâk ya da politika olmadan olarak adım atmış, ancak babasına ve zamanına karşı bir isyan duygusuyla ayakta kalmıştır." Bu isyanla birlikte, "şairin bilgi formu, rahibin ya da bilim insanın bilgi formundan farklıdır" şeklindeki, pek de kulak asmadığı babasının sözlerini dikkate alması da biraz zaman almıştı.[18]

Yeats'in en çok milliyetçiliğinde başarılı olduğu söylenebilir. Tutkulu bir milliyetçiliğin iyi olduğunu, hatta belki de gerekli olduğunu düşünüyordu ama salt iktidarsız bir İngiliz Düşmanlığına dönüşüp yozlaşmaması kaydıyla. Yeats, Dean Inge'nin başka bir bağlamda söylediği gibi, "şüphecilik ve batıl inanç arasında" yaşamıştı. Mit ve gerçeği yeni bir din ya da kendi deyimiyle "kutsal bir drama" içinde bir araya getirme umudundan asla vazgeçmedi; ancak doğrusunu söylemek gerekirse, ileri yaşlarında "cevapları gençliğindeki kadar kolay bulamıyordu." Son şiiri "The Black Tower"ın ruh hali

kahramanca bir umutsuzluktur.[19] Ölümünden iki yıl önce, bir mektubunda şöyle yazmıştır: "Kabul edebileceğim başat bir görüş yoktu."[20]

İşte Yeats'in bizim için önemi budur. On dokuzuncu yüzyılın maddî dünyasından, parçacık fiziğinin dünyasından, evrimden ve Kutsal Kitap'ın yapısökümünden nefret ediyordu; ama ne kadar çabalarsa çabalasın, gidecek başka bir yer bulamıyordu; doğaüstü dünya, hangi okült pratiğe yönelirse yönelsin, kendisini ona göstermeyi kararlılıkla reddediyordu. W.H. Auden ona karşı epey sertti. "Yeats'in yeteneklerine sahip bir adam nasıl olur da böyle bir saçmalığı ciddiye alabilir?" T.S. Eliot, Yeats'in doğaüstü dünyasının "yanlış doğaüstü dünya" olduğundan yakınırken pek de nazik sayılmazdı. Bu, spiritüel önemi olan bir dünya değildi... daha ziyade son derece sofistike olan düşük düzeyden bir mitolojiydi, adeta şiirin zayıflayan nabzına kısa süreli bir uyarıcı sağlamak üzere çağrılan bir doktor gibiydi, öyle ki, ölmek üzere olan hasta son sözlerini söyleyebilsin.

Babası onu psikolojiye yönlendirdiğinden, içgörü için başka yerlere bakmıştı. Şiirleriyle başka bir dünya yaratmak için muhteşem bir şekilde, kahramanca çabaladı ve zaman zaman, milliyetçi şiirlerinde olduğu gibi, görkemli bir şekilde başarılıydı. Ancak Yeats, asıl amacı olan, materyalist olmayan o diğer âlemi keşfetme, tarif etme ve onunla iletişimde olma konusunda başarısız oldu ve Auden'ın dediği gibi, bunu yapma girişimleri bize absürt geliyordu. *A Vision*, sayfalarının önemli bir bölümünü "okuyucuları geometrik sembolizm aracılığıyla evrenin tuhaf açıklamasıyla karşılaşmak için bir hazırlığa" ayırmıştı.[21]

Yeats'in kendi imgelemi, söz gelimi Wallace Stevens'ın aksine, hiçbir zaman yeterli olmamıştı; gerçek hareket her zaman başka bir yerde, asla bulamadığı bir yerde devam ediyordu. Yeats "insanın damarlarındaki öfke ve balçıktan" asla kaçamamıştı.

Amerika'nın Gölge Kültürü

Yukarıda Yeats için söylenenlerin hiçbiri haksız sayılmasa da o, Auden'a epey absürt gelen bu inançları benimseyen tek kişi değildi. Aslında Harvard psikiyatri tarihçisi Eugene Taylor, Amerika Birleşik Devletleri'ne ilişkin olarak, iki yüz yılı aşkın bir süredir alternatif dinler ve "pop-psik" hareketlerden oluşan ve bütün olarak "gölge kültür" olarak ifade ettiği bir kültür tanımlamıştır. Ana akım psikiyatri ve ana akım kiliselerin dışında duran bu hareketler, Nietzsche'den önce ve sonra, Hıristiyanlık sonrası dünyada yaşamaya yönelik çeşitli girişimleri ihtiva ediyordu. Taylor bunu hem "vizyoner" bir gelenek olarak nitelemekte hem de "yüksek bilincin deneyimsel yorumuna"

odaklanarak "kaçık edebiyatı", "halk psikolojisi" ve "psikospiritüel gelenek" olarak adlandırmaktaydı.[22] Taylor'ın bu araştırması, belirsiz olan bir dünyaya net bir açıklama sunuyordu.

Taylor, bu gölge kültürün "ana akımdan farklı yaşayan ve düşünen ama onun günlük etkinliklerine katılan" farklı bireylerden oluşan, örgütlenmemiş geniş bir yelpazeyi kapsadığını belirtmiştir.[23] Bu geleneğin izini, on sekizinci yüzyılın ilk yarısında Amerika'da yaşanan Birinci Büyük Uyanış'a kadar sürmüştür; bu dönemde kuzeydoğuda Evanjelik bir dalga yayılmış ve Kalvinist inancın dışında 250 yeni duygucu kilise kurulmuştur. Conrad Beissel ve Ephrata Mistiklerinin oluşturduğu gibi gruplar, Shakerlar ve diğer vizyoner topluluklar, Tanrı'nın insanla Doğa aracılığıyla konuştuğuna dair "tekabüliyet" kavramına sahip Swedenborgcular ve anlamanın Doğanın temaşası yoluyla gelebileceğine inanan Transandantalistler –bunların hepsi de sezginin akıldan daha yüksek bir yeti olduğu görüşünü paylaşıyordu.

Homeopati, frenoloji, mesmerizm, hidroterapi, şamanizm ve Oryantalizm modaları ve hevesleri on dokuzuncu yüzyılda gelip geçti, bazıları diğerlerinden daha büyük dalgalar yarattı, ancak hepsi de iz bıraktı. Emerson, Thoreau ve Margaret Fuller gibi figürlerin hepsi, 1849'da Amerika Birleşik Devletleri'ne gelen ve diğer başarılarının yanı sıra Nevada'daki Büyük Kanyon'u ve Arizona'daki Taşlaşmış Orman'ı Doğal Parklar olarak korumasıyla övgüyü hak eden İskoçyalı bir serseri olan John Muir ile birlikte spiritüel niteliklere sahip ilham verici liderler olarak kabul edildi.

Taylor, bu heveslerin birçoğunun yükselişine ve düşüşüne rağmen, on dokuzuncu yüzyılın son otuz yılının "spiritüel tedavilere adanmış, kapsamı ulusal, hatta uluslararası olan tam teşekküllü organizasyonlar ürettiğini" ileri sürmüştür.[24] Bunun nedenlerinden biri, der Taylor, vizyoner geleneğin "pozitivist bilimin yükselen dalgası nedeniyle" Amerikan yüksek kültürü içinde yavaş yavaş bastırılmış olmasıdır.

Taylor'a göre ütopik sosyalizm vizyoner geleneğin bir diğer parçasıydı ve burada Mormonlar, Yedinci Gün Adventistleri, yakınlık deneyimini değiştirmeyi amaçlayan karizmatik dinler ve alternatif bilinç formları da yer alıyordu. Spiritüalizm, teosofi, Yeni Düşünce ve Hıristiyan Bilimi güçlerini ölümden sonraki yaşama duyulan ilgiden almış, onun deyimiyle "otomatik konuşma", masaya vurma, tahtaya yazma ve "kapı tıklatma ve çalma" gibi konulara paralel bir ilgi yaratmıştır. *The Divine Law of Cure, Ideal Suggestion through Mental Photography* ve *Esoteric Christianity and Mental Therapeutics* gibi başlıklara sahip kitaplar çoğalmıştı. 1881 yılında Hıristiyan Biliminin kurucusu Mary Baker Eddy tarafından patoloji, "terapi", ahlâk bilimi ve metafizik

öğreten the Massachusetts Metaphysical College kurulmuştu. 1885 yılında da the American Society for Psychical Research kuruldu. Taylor, birçok deneye rağmen, "psişik araştırmacıların ölümden sonra yaşamın gerçekliğine dair herhangi bir kanıt bulamadıklarını" açık bir dille ifade etmektedir. Aslında yaptıkları bir şey vardı: "bilinçdışının gerçekliğini kanıtlamak."

Kulağa etkileyici gelen Boston School of Psychopathology, William James, nörolog James Jackson Putnam, Richard Clarke Cabot ve nöropsikolog Morton Prince'in de aralarında bulunduğu gayrı resmî bir araştırmacılar grubundan oluşuyordu. Üyelerinin çoğunun "Emerson ve Concord transandantalistleri tarafından kendilerine miras bırakılan sezgisel karakter formasyonu psikolojisiyle, doğuştan ya da yetiştiriliş biçiminden gelen doğrudan bağları vardı" Boston Okulu kendinden öncekilerden çok daha bilimseldi, zira Darwin'den çok fazla etkilenmişti. Yine de James, "gelecekte bilimin şeklini bile değiştirecek olanın, psişik fenomenler olduğunu" savunuyordu.

Taylor, 1900'lerden sonra Amerika'da psikoterapinin dramatik bir şekilde yaygınlaştığını, insanların "spiritüelliğin kişinin zihinsel sağlığında kilit bir rol oynadığını" kabul etmeye başladığını belirtiyor. Taylor'a göre mistik haller burada kilit öneme sahipti, ancak bunlar "normal günlük uyanıklık halinden" o kadar farklıydı ki "bunlarla nasıl başa çıkacağımızı bilmiyorduk" Emmanuel hareketi 1906 yılında Worcester, Massachusetts'teki Emmanuel Kilisesi'nde "modern bilimsel psikoterapiyi Hıristiyanlığın ahlâkî karakter gelişimi doktrinleriyle kaynaştırmak amacıyla" başlatılmıştı.[25] Haftada iki kez beş yüz kişinin katıldığı bu toplantılar "ahlâk klinikleri" olarak adlandırılır hale gelmişti.

Buna ek olarak, Dünya Dinler Parlamentosu'nun Yeni Dünya'nın keşfinin dört yüzüncü yıldönümü münasebetiyle Kolomb Sergisi'nin bir parçası olarak Amerika'da toplandığı 1893 yılından itibaren, bir dizi Hintli swami ve Japon Zen spiritüel ihtiyarın yanı sıra Beyaz Rus mistik G.I. Gurdjieff, beğeni toplamak için üniversitelerde konuşmalar yaparak Amerika Birleşik Devletleri'ni gezmişti. Bu etkinlikler ayrıca Vedanta topluluklarının kurulmasıyla da sonuçlanmıştı.

Son derece pozitivist olan Harvard mezunu Taylor, yine de hayalci vizyoner ana akım geleneklerden daha açık fikirli olduğunu, bilinçdışını Freud'dan bağımsız olarak ve belki de ondan önce keşfettiğini ileri sürerek sempatik bir açıklama yapmıştı ve buna göre kökeni açısından mistisizm, bir patoloji değil, deneyimin hakiki bir veçhesi ve yaşamımızı tatmin edici bir şekilde yaşayacaksak ciddiye almamız ve anlamaya çalışmamız gereken bir şey olarak kabul ediliyordu. Bizim bakış açımıza göre ise Taylor'ın

çalışmasının temel savı, "yanlış doğaüstü dünyayı" benimsemiş olsa da Yeats'in bu konuda hiçbir şekilde yalnız olmadığını doğrulamaktadır. 1900'den sonraki yirmi otuz yıl boyunca Atlantik'in her iki yakasında da çok sayıda insan Yeats gibi düşünmüştür.

Bir Okült Salgını

Avrupa'da birçok spiritüalist, ana akım dinî uygulamaları ve inançları reddeden ancak pozitivizmin kesinliklerinden, davranış yasaları arayışından soğuyan özgür düşünceli kişilerdi. "Bilimi, deizmi ve sosyalizmi uzlaştırmanın bir yolu olarak spiritüalizme yönelme dürtüsü vardı. Bu ütopik proje, otokinezinin [nesneleri düşünce yoluyla hareket ettirme] keşfinden otomatik yazmaya ve ruh çağırma seanslarına kadar birçok form aldı."

Victor Hugo, Tennyson, Alfred Russel Wallace, Faraday gibi çok sayıda seçkin yazar, halka mal olmuş kişi, akademisyen ve hatta bilim insanı bu konuları ciddi çabalar olarak ele alıyordu. Roma Katolik Kilisesi bu hareketi defalarca lanetlemişti; spiritüalist yazılar yasaklı kitaplar listesine eklendi ve Papalık tarafından özellikle kınandı (örneğin 1898'de ve 1917'de). Jay Winter, entelektüel arka planın şöyle açıklar: "Yirminci yüzyılın başlarında spiritüalizme karşı az da olsa bir inançsızlık gösterenler bunu çok farklı nedenlerden ötürü yapıyorlardı. Bazıları geleneksel teolojiyi ya da insanın yaşamda kalmasına ilişkin kadim metaforların şiirselliğini, deneysel bilimin diline tercüme etmeye çalışmıştı. Uzaktan iletişimin görünmeyen ama gerçek fenomenleri olarak manyetizma, elektrik ve radyo dalgalarını gösteriyorlardı. Düşünce dalgaları ya da diğer insanî hissetme ve ifade biçimleri de muhtemelen aynı şekilde görülüyordu."[26]

Winter, bu spiritüalist yaklaşımın "köktenci Hıristiyanlığın zihinsel ortamından olabildiğince uzak" olduğunu söyler. Bilgeliğin kaynağı Kutsal Kitap değil, gözlemdir. Fransa, Britanya ve Amerika'daki pek çok dergi spiritüalist fenomenlerin araştırılmaya değer olduğu ihtimaline açıktı. Bu görüşleri paylaşanlar arasında Liverpool Üniversitesi'nde fizik profesörü, sonra Birmingham Üniversitesi'nin müdürü ve daha sonra da The Society for Psychical Research'ün başkanı olan Sör Oliver Lodge; fizikçi Sir William Barrett; Oxford'da ve Harvard'da psikolog William McDougall; Oxford'da klasikçi Gilbert Murray; William James ve Cambridge'de Cavendish Fizik Profesörü ve 1914'te Nobel Ödülü kazanmış olan Lord Rayleigh vardı. İtalya'da kriminolog Cesare Lombroso ruh çağırma seanslarına katılmış, Almanya'da Kayzer spiritüalizmle ara sıra ilgilenmiş, Thomas Mann ise *The*

Magic Mountain (1924) [Büyülü Dağ] adlı eserinde ruh çağırma seanslarını (hiç kuşkusuz ironik olarak) anlatmıştı. Rusya'da da St. Petersburg Üniversitesi'ndeki zooloji ve kimya profesörleri teosofik harekete katılmış ve bazıları spiritüalizm üzerine makaleler yayımlamıştır.[27]

Sanatta Spiritüel Olan Üzerine

Sanatçılar da bu gelişmelerden muaf değildi. Örneğin pek çoğu teosofiyi cazip buluyordu: Mondrian, 1909'da bu topluluğa katılmıştı, besteciler Scriabin, Stravinsky ve Schoenberg, Madame Blavatsky'nin çalışmalarına aşinaydı ve Paul Klee, teosofist olduğunu kesin bir dille reddetse de şöyle yazıyordu: "Elim tamamen uzaktaki bir gücün aracıdır. Yöneten benim müdrikem değildir, farklı bir şey, daha yüksek, daha uzak bir şey –başka bir yerde olan bir şeydir. Orada büyük dostlarım olmalı, parlak ama aynı zamanda karanlık dostlarım."

Klee'nin teosofiye olan ilgisi, muhtemelen Wassily Kandinsky ile olan ilişkisinden kaynaklanıyordu. Kandinsky, yaşamı boyunca içine doğduğu Rus Ortodoks inançlarına bağlı kalmıştı; ancak teosofik temalar üzerine, özellikle de yaklaşmakta olduğuna inandığı "evrensel felaket" üzerine de defalarca meditasyon yapmıştı; bu inancı, Rus arkadaşı bale emprezaryosu Sergei Diaghilev ile de paylaşıyordu.[28]

Kandinsky'nin teosofiye ilgisi, en çok yazılı iki eserinde kendini gösterir: 1912 tarihli *Blaue Reiter Almanağı* ve 1909'da yazıp iki yıl sonra yayımladığı *Concerning the Spiritual in Art* [Sanatta Ruhsallık Üzerine]. Sanatçı arkadaşı Bavyeralı Franz Marc ile hazırladığı ilk eserin amacı, belirli bir zamanda tüm Avrupa'da sanatta neler olup bittiğini göstermekti. Makalelerin çoğunda Teosofi'nin gölgesi vardı. Marc'a ve Klee'ye yakın olan Vestfalyalı Dışavurumcu ressam August Macke, Yeats'in de uygun bulacağı "Maskeler" üzerine bir deneme yazmıştı. "Form bizim için bir gizemdir" diye yazmıştı Macke, "çünkü gizemli güçlerin ifadesidir. Yalnızca onun aracılığıyla gizli güçleri, 'görünmez Tanrı'yı' hissederiz." Franz Marc, Cézanne ve El Greco üzerine yazdığı bir makalede benzer bir temayı ele almış ve onları "içteki mistik yapının" ustaları olarak tanımlamıştır. "Tüm yeni sanatsal üretimin gizli bir bağlantısı" olduğunu söylüyordu ve *Der Blaue Reiter* olarak bilinen grubun fikirlerinin ardında yatan şey de bunun farkındalığıydı. "Grubun amacı, henüz bu spiritüel gelişmelerin farkında olmayan dünyaya seslenmekti. Rus sanatçı David Burliuk, yurttaşı şair Andrei Bely hakkında "Rudolf Steiner'in teosofisinin bir takipçisi" diye yazıyordu.

Kandinsky, sanatta spiritüel olanın ateşli bir savunucusuydu. *Almanak*'taki makalesi insanın "içinde yaşayan yeni değeri" araştırıyordu. Bu arayışın yücelmeye, "işitilebilen" bir vahye yol açtığını söylüyordu: "Dünya'nın sesi vardır. Ruhsal olarak etkili varlıklardan oluşan bir kozmostur. Ölü madde bile yaşayan ruhtur." Materyalizmin işitme kapasitesi olmadığında ve değiştirilmesi gerektiğinde ısrar ediyordu: "*Nihaî* hedefe (bilgiye) insan ruhunun hassas titreşimleriyle ulaşılır. Jay Winter'ın da vurguladığı gibi, bu görüşler Steiner'in ve Blavatsky'nin teosofik sistemlerinin veçheleri ile "tamamen tutarlıydı"

Concerning the Spiritual in Art'ta Kandinsky, sanatçının bir üçgenin zirvesinde yer aldığını, çoğu zaman yalnız olduğunu, çoğu zaman da şarlatan ya da deli olarak küçümsendiğini söylüyordu. Oysa, resim ve sanatın "belirsiz, geçici ve yalıtılmış bir üretim değil, insan ruhunun gelişmesine ve incelmesine –aslında spiritüel üçgenin yükselmesine– yönlendirilmesi gereken bir güç" olduğunu ekliyordu. Bu da tıpkı sanatçı gibi, durugörü sahibini de "düşünce ve duyguların fiziksel düzlemdeki nesnelerle hiçbir benzerliği olmayan örüntüler oluşturduğu yüksek maddeyi" ayırt edebilen biri olarak gören teosofik unsurlarla tutarlıdır.[29]

Burada, dışarıdan bakan biri için karmaşık, tutarsız ve hatta absürt olan pek çok şey vardır. Ancak bu sanatçıların hiçbiri perilere inanmaya varacak kadar Yeats'in ardından gitmemişti ve Kandinsky Batı sanatında soyutlamayı icat eden –ya da keşfeden– adam olmuştu. Bunu yaparken de spiritüel olanla bilinçdışını harmanlıyordu ya da öyle olduğunu düşünüyordu. Muhtemelen bu, Yeats'in gittiği yönden daha bereketliydi.

Kandinsky, soyutlamayı bir bakıma kazara keşfetmişti; elbette anlattığı şu hikâyeye inanacak olursak: Bir gün eve geldiğinde stüdyosunda "gerçek güzellikte" bir resim görür, ancak tanımlanabilir hiçbir şekle sahip değildir –ta ki bunun şövalenin üzerinde yan yatmış duran kendi resimlerinden biri olduğunu fark edene kadar. Ne yaşanmış olursa olsun, Kandinsky'nin soyutlamaları, fiziksel dünyanın –nesnelerin, şeylerin dünyasının– önemini yitirdiğine dair teosofik inanca uyuyordu; aslında, nesneler dünyasının ardındaki büyük spiritüel dünyayı görmemizi engelliyor ve böylece bizi geriletiyordu. Ruh açığa çıktığında tarihin –insanî olayların olumsal örüntüsünün– sona ereceği ve yeni bir düzenin kurulacağı ya da açığa çıkacağı fikri teosofinin merkezinde yer alıyordu.

Kandinsky'nin soyutlamaları, güzelliğin dünyevî formlara, şeylerin tanınabilir şekillerine ihtiyaç duymadığını; altında ve başka bir yerde bir

gerçeklik olduğunu göstererek bu yeni durumun meydana gelmesine yardımcı olacaktı. Son zamanlarda yapılan araştırmalar, Sartre'ın *Les petites heureuses*'ünün habercisi olan *Little Pleasures* [Ufak Hazlar] (1913) adlı tablosunun, Aziz Yuhanna'nın Kıyamet'inin teosofik bir yeniden yorumu olduğunu göstermiştir; bu yorumda, bu dünyaya ait şeyler, maddî gerçeklik, ki onun küçük değeri tablonun adında ima edilmiştir, yeni düzen gelmeden önce soyutlamalara dönüşerek dağılmaktadır. Kandinsky, renklerin sembolizmi ve sinestetik nitelikleri (sesleri "görmek" ve renkleri "işitmek") hakkında bazı incelikli fikirlere çok değer veriyordu; bunların hepsi, şeylerin görünüşünün ardında, nakletme sorumluluğunun kendisine ait olduğu gizli bir gerçeklik olduğuna dair inancının bir parçasıydı. Onun için soyutlama dünyayı anlamanın, ruha yaklaşmanın yeni bir yoluydu: Spiritüel varoluş –esrime– soyuttu, yaygın olarak anlaşıldığı haliyle de şekilsizdi.

Romanyalı heykeltıraş Constanin Brancusi de bir teosofistti ama Kandinsky'e göre de daha çok fenomenologdu ve gerçek formların yapısını ve gelişmesini araştırıyordu. Bir noktaya kadar Rus ressamın tam tersi yönünde ilerlemişti. Yumurta şeklinde mermer bir heykel olan *The Beginning of the World* [Dünyanın Başlangıcı] (1924) gibi eserlerinde Brancusi, bize tenin, yapının dışavurumsal niteliklerinin bir parçası olduğu ama aynı zamanda geri kalanından da ayrılamayacağı, tamamen kendinden müteşekkil bir eser vermeye çalışıyordu. Teosofistler "ruhun" tüm maddede yaşadığını düşünüyordu ve bu yüzden böyle bir heykel, mermerdeki ruhu özgürleştirmek olarak görülebilirdi. Ama o kadar uzağa gitmemize gerek yoktur. Brancusi'nin mükemmel formlarının sadeliği ve zekâsı bize bu hususta, örneğin mermerin temsil etmesi için yapılabileceği herhangi bir şey kadar anlamla dolu olabileceğini, yaşamın amacının kendinden müteşekkil olduğunu; dünyaya "mükemmel bir ten" sunmak için tamamen doğamızın içinde, onun niteliklerini *ve* sınırlamalarını kabul ederek yaşamaya –*olmaya*– ihtiyaç duyduğumuzu ve büyük soyutlamalarda olduğu kadar ayrıntılarda da anlam olduğunu söyler. Brancusi bunu, aynı formları farklı malzemelerle yaparak da vurgulamıştır -örneğin *Bird in Space* [Boşluktaki Kuş] (1925) siyah mermer, beyaz mermer ve parlak metalden yapılmıştır. Her basit formun deneyiminin radikal biçimde farklı olması, ayrıntının nasıl aslî olabileceğini, anlamı yönetebileceğini gösterir. Anlam, küçük olabileceği gibi büyük de olabilir.

Önemli teosofik sanatçılardan üçüncüsü, sanatın amacının "spiritüel aydınlanma" olduğuna inanan Piet Mondrian'dı. Aynı şekilde maddenin spiritüel aydınlanmanın düşmanı olduğuna ve Helen Blavatsky'nin temel fikirlerinden biri olan maddî varoluşun tüm formlarının sona ermekte

olduğuna inanıyordu. "Soyutlamadan başka hiçbir şey ruhun yaklaşan şafağının hakkını veremezdi."[30]

Mondrian, 1909'da Kübizmin revaçta olduğu sırada ve Kandinsky'nin soyutlamaya yöneldiği dönemde teosofiye yaklaşmıştı. Klasik, orijinal kübizm şehirde, metropol deneyiminde temellenmişti, ancak Mondrian, ilk ızgaralı resimlerinde doğayı –ağaçları, okyanusları ve gökyüzünü– keşfediyordu; bu resimlerde ana konu, o zamanlar bilimin başlıca ilgisi olan *enerji*ydi (Einstein'ın $E=mc^2$'sinin gösterdiği gibi, parçacıklar enerjinin formlarıydı ve enerji maddede kilitliydi); teosofistler için enerji, gerçekliğin esas temeli olan ruhun bir formuydu.

Mondrian'ın ızgara resimlerinin gösterdiği şey de budur: Ağaçların enerjisi ve arka planı oluşturan gökyüzüne dahil edilen dalların gelişigüzel deseniyle ağaçları çevreleyen enerji. Aynı şey *Pier and Ocean* [İskele ve Okyanus] (1915) için de geçerlidir; Hollanda'nın Kuzey Denizi kıyısındaki Scheveningen'de bulunan köhne bir iskele, yalnızca minimal bir geçişle çevresindeki denize dahil edilmiştir. Dolayısıyla, iskeleler ve okyanuslar aynı güçlerin farklı biçimlenişleridir. Mondrian'ın en bilinen eseri olan *Broadway Boogie-Woogie*, İkinci Dünya Savaşı'ndan dolayı New York'a taşınmasının ardından 1942-3 yıllarında üretilmişti. Izgara stili Manhattan sokaklarının desenine uygundu, fakat bu ikonik resmin en önemli unsuru harekettir, yani enerjidir.

Mondrian'ın imgeleri de Brancusi'nin imgeleri kadar sarsak, gergin ve huzursuzdu. 1920'lerde teosofi gözden düşerken, onun yerini Alfred North Whitehead'in "süreç felsefesi" alıyordu. Buna göre evren hem geçmişte hem de şimdi, bir dizi olayla farklı biçimler alan devasa bir enerji alanıdır. *Olaylar* doğanın yapı taşlarıdır –dünya bu şekilde, bir dizi tezahür, farklı biçimler alan enerji düğümleri olarak anlaşılmalıdır. Bunun birçok sonucu olmuştu, bunlardan biri de eylemlerin –olayların– düşünceler kadar dünyada değişim yaratabileceğiydi. Bu da zaman içinde varoluşçuluk felsefesine yol açacaktı. Mondrian, bir varoluşçu değildi, en azından klasik bir varoluşçu değildi, ancak enerjiyi ve yüzeyin altındaki huzursuzluğu keşfetmesi, bir yerlerde farklı bir âlemin, daha üstün bir âlemin ve daha gerçek bir âlemin var olduğuna dair özünde Platoncu olan fikri canlı tuttu.

İKİNCİ BÖLÜM

Bir Uçurumdan Diğerine

9

Savaşla Kurtuluş

Günümüzde Birinci Dünya Savaşı, Holokost, Stalin'in tasfiyeleri, Hiroşima ve Nagazaki ve Doğu Asya'nın Ölüm Tarlalarının yanı sıra yirminci yüzyılın belirleyici dehşetlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çatışmalardan sadece bir örneği kendimize hatırlatalım. Somme Muharebesi 1 Temmuz 1916'da sabah 7.30'da başlamıştı; o Cumartesi sabahı on üç millik Cephe boyunca saldırıya geçen 110.000 İngiliz askerinden en az 60.000'i ilk gün ya ölmüş ya da yaralanmıştı –bu *hâlâ* bir rekordur. "Hatlar arasında 20.000'den fazla ölü yatıyordu ve siperler arası bölgedeki yaralıların feryatlarının dinmesi günler sürmüştü."[1]

1914 Fenomeni

Fakat bu, 1916 yılıydı. 1914'ün yazı ve sonbaharı ise çok farklıydı. Bugünkü bildiklerimizle, insanların savaşı selamlama biçimlerini kabul etmek güçtür. Burada bizi ilgilendiren iki unsur vardır. Bunlardan biri, Londralı bir kitapçının savaşı "Avro-Nietzscheci savaş" olarak ilan etmesiydi. Bu kişi, savaşın patlak vermesiyle birlikte Nietzsche'nin eserlerinin satışında gözle görülür bir artış yaşanmasının (kendisi için) şaşırtıcı olduğundan söz ediyordu. Bunun nedeni, kısmen Almanya'nın düşmanlarının birçoğunun, Alman filozofun esas kötü adam olduğunu, savaşın müsebbibi olarak asıl suçlanması gereken ve zaman geçtikçe de savaşın acımasızlığının sorumlusu olduğunu düşünmeleriydi.

Kanadalı bir felsefe profesörü olan H.L. Stewart, *Nietzsche and the Ideals of Germany* adlı kitabında, Birinci Dünya Savaşı'nı "vicdansız Nietzscheci bir ahlâksızlık" ile "Hıristiyan itidal ilkeleri" arasında bir savaş olarak tarif etmekteydi. Thomas Hardy de benzer şekilde öfkelenmiş ve birkaç İngiliz gazetesine şöyle dert yanmıştı: "Tarihin başlangıcından bu yana bir ülkenin tek bir yazar tarafından bu kadar ahlâkının bozulduğu bir örnek yoktur sanırım." Almanya, Romain Rolland'ın deyimiyle "Tanrı'nın kırbacı" haline

gelmiş bir üstinsanlar milleti olarak görülüyordu.[2] Birçokları için uçurumun dibi boylanmış, Nietzsche'nin yüksek sesle duyurduğu Tanrı'nın ölümü nihayet çoğu insanın öngördüğü kıyameti getirmiş gibi görünüyordu.

Almanya'da ilahiyatçı ve tarihçi Theodor Kappstein, Nietzsche'nin dünya savaşının filozofu *olduğunu,* çünkü bütün bir kuşağı "yaşamı tehlikeye atan bir dürüstlük, ölümü hor görüp bütünün sunağında kurban etmek, kahramanlık ve sessiz, neşeli azamet" için terbiye ettiğini itiraf etmişti.[3] Daha iyi tanınan bir filozof olan (ve daha sonra II. Papa John Paul'ün gözdesi olan) Max Scheler bile *The Genius of War and the German War* (1915) adlı eserinde çatışmanın "soylu" yönlerini övmüştü. Savaşı "insan varoluşunun organik köklerine bir dönüş" olarak hoş karşılamış ve şöyle demişti; "artık eskiden olduğumuz gibi değildik –yalnızdık! Birey-halk-millet-dünya-Tanrı zinciri arasında kopmuş olan canlı bağlantı bir anda yeniden kurulmuştu."[4] Scheler'e göre komünal "biz", "bilincimizde bireyselleşmiş benlikten önce geliyordu", bireyselleşmiş benlik "kültürel geleneğin suni bir ürünüydü ve tarihsel bir süreçti".[5]

Nietzsche'nin etkisi ile ilgili lehte ve aleyhte olan iddialar abartılmış olsa da temelsiz değildi. Almanya'da, Goethe'nin *Faust*'u ve Yeni Ahit'in yanı sıra *Böyle Buyurdu Zerdüşt,* okur-yazarların "ilham ve teselli için" savaşa götürdükleri en popüler eserlerdi. Dahası, Steven Aschheim'a göre, savaş zamanı için özel olarak yapılan dayanıklı baskının 150.000 kopyası birliklere dağıtılmıştı. Başta Robert Graves ve Gabriele d'Annunzio olmak üzere, Alman olmayan bir iki okur-yazar asker bile kitabı yanlarında götürmüştü. Arşidük Franz Ferdinand'ın katili Gavrilo Princip'in 1914 krizini başlatan eyleminde Nietzsche'nin *Ecce Homo*: "Doymak bilmez bir alev gibi yakıp kül ederim kendimi"[6] şiirini okumayı sevdiğini de unutmamalıyız.

Tüm bunlardan ne anlam çıkarırsak çıkaralım, yine de alışmamızın biraz zaman alacağı ikinci bir nokta vardır. Bu, 1914'te pek çok insanın savaşı *hoş karşıladığı* gerçeğidir. Bunun da bazı Nietzscheci imaları vardı; savaş, kişinin kahramanlık niteliklerinin en büyük sınavı, bir irade sınavı ve esrime deneyimi için eşsiz bir fırsat olarak görülüyordu. Ama bundan daha fazlasıydı –çok daha fazlası. Birçokları için savaş *kurtarıcı* olarak görülüyordu.

Ama neyden kurtaracaktı? diye sorulabilir. Aslında adaylar da yok sayılmazdı. 1914'ten önce, Nietzsche'nin cazibesi, insanların her yerde gördüğü çöküşe getirdiği genel eleştiride yatıyordu. Stefan George, daha önce gördüğümüz gibi, *Der Stern des Bundes*'da savaşın spiritüel bakımdan can çekişen bir toplumu "arındıracağını" savunurken, Alman drama yazarı Erwin Piscator da savaşa giden kuşağın "spiritüel olarak iflas etmiş" olduğunu iddia ederek bu fikri paylaşmıştı. Stefan Zweig, Freud'un "içgüdüsel olanın" serbest

kalmasının sadece akıl tarafından kontrol altına alınamayacağı argümanına atıfta bulunarak, çatışmayı bir tür spiritüel emniyet supabı olarak görmüştü. Karakteristik bir tarzda, Dışavurumcular da "küllerinden daha asil bir dünyanın doğacağı" burjuva toplumunun ölümünü dört gözle bekliyorlardı.[7]

John Buchan'ın 1910 tarihli romanı *Prester John*'da, bin yıldan fazla süredir devam eden Batı uygarlığının yok edilmesinden bahsedilir. Karakterlerden biri şöyle der: "Uygarlığın iliğini kuruttuğum için meyvesinin acılığının farkındayım. Daha basit ve daha iyi bir dünya istiyorum." Gabriele d'Annunzio 1913'te Fransız romancı ve Dreyfus karşıtı Maurice Barrès'e "büyük bir millî savaşın, Fransa'nın demokratik yozlaşmadan, yüksek kültürünün avamlar tarafından istila edilmesinden kurtulması için son şans" olduğunu söylemişti.[8] Barrès'nin yurttaşı Henri Bergson, savaşın "Avrupa'nın ahlâkî yenilenmesini sağlayacağını" düşünüyor ve Almanları "ruhsuz mekanik adamlar" olmakla suçluyordu.[9] Fransız şair Charles Péguy de 1913'te savaşın "yenilenme getirdiği için" değerli olacağına inanıyordu. Fütüristler, 1909 gibi erken bir tarihte yayımladıkları manifestolarında savaşın "dünya için tek temizleyici" olacağını savunuyor ve başka bir yerde: "Mücadeleden başka güzellik yoktur" diyorlardı.[10] Rupert Brooke'un savaş öncesi şiirlerinde de arzuyu tatmin edecek büyük bir kurtarıcı haklı gerekçeye duyulan özleme rastlanır:

> Dönmek, berrak sulara atlayan yüzücüler gibi,
> Yaşlı, soğuk ve yorgun bir dünyadan memnun olarak,
> Bırak onur uğruna çarpmayan hasta kalpleri,
> Ve yarım adamları ve onların kirli ve kasvetli şarkılarını,
> Ve tüm küçük beyhude sevdaları.[11]

Alban Berg, Alexander Scriabin ve Igor Stravinsky, savaşın "insanların ruhlarını sarsacağı" ve "onları spiritüel şeylere hazırlayacağı" görüşünü benimsemişlerdi. Özellikle Almanya'da ticaret dünyasının "kahramanlar için bir kenara atıldığı" düşünülüyordu.[12] G.K. Chesterton'ın sözleri daha tekdüze olsa da en az onlar kadar statükoyu lanetliyordu ve *hem* dinî hem de politik ideallerin çökmekte olduğunu ilan ediyordu: "İnsanın bu iki büyük ilham kaynağı onu tamamen hayal kırıklığına uğrattı" diyordu.

Bu da o dönem için şimdi olduğundan çok daha büyük ve ihtilaflı konulardan biriydi. Roland Stromberg, *Redemption by War: The Intellectuals and 1914* adlı kitabında "şiddet yoluyla kendini keşfetmenin" o zamanların entelektüel dekorunun bir parçası olduğunu ve Ağustos 1914'te savaş patladığında bunun pek çok kişiye "ruhun madde karşısındaki bir tür zaferi" gibi göründüğünü belirtmektedir. Arnold Bennett, Sigmund Freud, Henry

James ve Marcel Proust gibi isimler bile daha önceki can sıkıntısından sonra yaşamı yeniden ilginç bulduklarını söylemişlerdir. "Komünitenin yeniden kurulması için, değersiz ve önemsiz bir yaşam biçiminden kaçış olarak savaş, bugün muhtemelen kurtuluş olarak savaştan daha anlaşılırdır" der Stromberg. "Yine de Ağustos şokunun uyandırdığı en yaygın imgeler temizleyici yangın ya da sel veya Ernst Jünger'in deyimiyle "dünyayı yeni bir şekle sokacak demirci" idi. "Yıkım ve kendini gerçekleştirme hakkı bir aradaydı." Ya da savaşta ölecek olan İngiliz şair Isaac Rosenberg'in yazdığı gibi: "Kadim kızıl lanet" "Geri verecek evrene/El değmemiş saflığını."[13] Amerikalı Rusya tarihçisi Hans Rogger, Moskova ve St. Petersburg'daki pek çok yazar ve istihbaratçının savaşı "Rusya'yı dar görüşlülükten ve küçük şeylerle uğraşmaktan kurtardığı ve büyüklük üzerine yeni bakış açıları açtığı için" hoş karşıladığını bildirmiştir. "Bazılarının savaşı spiritüel bir uyanış olarak gördüğünü" de eklemiştir.[14] Hugo von Hofmannsthal de Avusturya'da "tüm halkın dönüştüğünü, yeni bir kalıba girdiğini" rapor etmiştir.

Bu tür duygular, entelektüeller arasında, ruhun savaştan öncesinde sağlıksız bir durumda olduğu genel görüşü yansıtıyordu; materyalizme yönelik bir takıntı, "zihne ait şeylere" karşı da bir ilgisizlik vardı. Hatta savaş sırasında, katliamın boyutları ortaya çıktıkça, bu duygular belirli bir noktaya kadar devam etti. Danimarkalı büyük besteci, orkestra şefi ve keman virtüözü Carl Nielsen, 1916'da prömiyeri yapılan ve iki davul seti arasında bir "muharebe" sahnesi içeren *Inextinguishable Symphony*'de, ölümde bile kendini sürekli yenileyen ve "müsrif bir bolluğa hücum eden" yaşam gücünü saygıyla selamlıyordu.[15]

Komünite: 1914'ün Yaygın Teması

Tüm bunlara paralel olarak milliyetçilik ve yurtseverlikte de bir artış yaşanmıştı; bunlar savaştan önce kozmopolit ve enternasyonalist olmakla övünen pek çok kişiyi (özellikle de sosyalistleri) şaşırtan ikiz duygulardı. Roland Stromberg, çömlek sanatçısı ve sanat tarihçisi Quentin Bell'den alıntı yaparak milliyetçiliğin bazı açılardan dinin ikamesi olduğunu söylemiştir: "Cambridge, milletin büyük çoğunluğu gibi milliyetçilik dinine geçmişti; bu güçlü, korkunç ve zaman zaman çok güzel bir büyüydü."[16] Stromberg'e göre milliyetçilik, "1914'ün yaygın teması olan bir komünitenin üyesi olma arayışıyla örtüşüyordu" Edmund Gosse, "Savaşın güzel sonuçlarından biri de kalplerin birleşmesidir" diye yazmıştı.[17] Şair ve sanat eleştirmeni Herbert Read, mevzideyken "Kralım ve ülkem için ölmek istemiyorum, eğer ölürsem,

bu kendi ruhumun kurtuluşu için olacaktır" diye yazmıştı. Başka bir yerde de şöyle diyordu: "Savaş sırasında aramızda gelişen bu yoldaşlığın barış geldiğinde yeni bir toplumsal düzene yol açacağını hissederdim. Bu, barış zamanında var olmayan bir insanî ilişki ve gerçeklikti. Bütün o sınıf, rütbe ve eğitim ayrımlarını aşıyordu (ya da göz ardı ediyordu). Ona sevgi demiyorduk; varlığını kabul etmiyorduk, adeta kutsal bir ayindi ve bu nedenle de kutsaldı." Stromberg'in de saptadığı gibi, savaşların bu en edebî olanında, kutsallık neredeyse her savaş romanının arka planında geziniyordu.[18]

Artık pek çok entelektüel, entelektüel olmayan pek çok kişinin nihayet "kırpılmış ve kısıtlanmış yaşamlarından" kurtulma şansına sahip olduğunu ve bunun da komünite duygusunun yeniden tesis edilmesine yardımcı olacağını düşünüyordu. Ancak Almanya'daki George çevresi farklı bir bakış açısına sahipti: George'un yorumu, "kutsal savaşta on binlerce kişi helâk olmalı" şeklindeydi. Gundolf'a göre ruhun hastalığı ancak bu şekilde tedavi edilebilir ve Alman milletinin spiritüel evrimi ancak bu şekilde sağlanabilirdi. Alman tarihçi Karl Lamprecht, "millî ruhumuzun bu muhteşem yükselişini ne mutlu böyle bir zamanda yaşamış olanlara" diye göklere çıkarıyordu. Émile Durkheim, savaşın uzun zamandır aradığı "komünite duygusunu yeniden canlandırma" hedefini gerçekleştireceğini düşünüyordu. Alman ilahiyatçı Ernst Troeltsch, savaşın, yurttaşlar arasında "Tanrı'nın ilahi gücüne dair inançla eşdeğer" olan *Deutschtum* –Almanlık– duygusunu arttırdığına inanıyordu. "Ağustos ayının muazzam önemi," diye eklemişti, "tehlikenin [savaşın] etkisi altında tüm halkı daha önce hiç olmadığı kadar içsel bir birlik içinde bir araya getirdi."

Savaşın başka bir etkisi de "sosyal hizmetler dininin" her yerde vicdan azabı çeken zenginleri yoksullukla boğuşmak –ya da en azından kendilerini tanımak– için gettolara itmesiydi. "Yaşamı öldüren bir egoizmden kurtulma dürtüsü çoğu zaman kişinin büyük toplumsal bütünlük ile organik bağını onaylamasına yol açtı."[19]

Tüm bu kurtarıcı komüniteler söyleminin altında yatan muhteva, Avrupa devletlerinin birçoğunun etnik ve dilsel olarak çeşitlilik göstermesiydi.[20] Ortak bir hukuk ve yönetim altında yaşayabilirlerdi, ancak aynı dili konuşmaları ya da aynı gelenekleri miras almaları gerekmiyordu. Bu durum özellikle Rusya ve Avusturya-Macaristan için geçerli olmakla birlikte, daha az ölçüde olsa da Büyük Britanya, Belçika, Almanya ve Fransa için de geçerliydi. Tehlikenin doğurduğu yeni kutsal birlik, en azından bir süreliğine tüm farklılıkların üstesinden geldi, ancak Hannah Arendt daha sonra bu yeni komüniteleri aldatıcı olarak nitelendirmişti (ve gerçekten de öyle olduğu kanıtlandı).[21]

Ayrıca savaşın kazanımlarının ne olacağı konusunda kuşkuları olan, içinde Max Weber, Gaetano Mosca ve Vilfredo Pareto'nun bulunduğu sözde elitist ekol de vardı. Weber, modern toplumda "kaybolan bütünlüğe yönelik adeta karşı konulamaz bir nostalji" olarak adlandırdığı şeyi pek çok kişiyle paylaşsa da "halkın asla hükmedemeyeceği, devletin asla yitip gitmeyeceği, iktidarın herhangi bir şiirsel büyüyle dünyadan kovulmayacağı" görüşünü de savunuyordu. Hıristiyan etiğinin gerçekleşmesinin 'insan toplumunda mümkün olmadığı' sonucuna varmıştı."[22]

Elbette sonunda bıkkınlık baş gösterdi ve çok geçmeden de büyü bozuldu. Ressam Lowes Dickinson savaş sırasında yapılan tartışmalardaki çeşitliliğin eksikliğini kınıyordu. "Savaşı kazanmak ya da kazananlar arasında güvenli bir şekilde muhafaza etmek tek meşguliyet haline geldi. Yurtdışında sadece silah sesleri duyuluyordu, yurtiçinde ise hakikate tamamen kayıtsız bir propagandanın bitmek bilmeyen patırtıları." Quentin Bell, Bloomsbury Grubu için "hiçbiri, deyim yerindeyse, savaşa 'inanmıyordu' ve bu konuda inançlı olmayı da tereddütsüz reddediyorlardı" demişti. D.H. Lawrence ise ikircikliydi. "İnsanlığın budanmaya ihtiyacı olduğunu", "ölümün büyük macerasının" bir roman için uygun bir konu olduğunu düşünüyordu ve "gerçek bir komüniteye" susamıştı. Ancak onun için savaşta komünite yoktu: "Savaş mücadele değil; cinayetti."

Gustave Le Bon, kendisinden sonra pek çok sosyoloğun yaptığı gibi, "savaşın anomi ya da çöküşün panzehiri, dayanışmanın onarıcısı" olduğunu savunmuştu. Belki de bu, entelektüellerin başlangıçta neden savaştan yana olduklarını açıklamaktadır: Eğitimleri ve ilgi alanları nedeniyle genellikle toplumun geri kalanından ayrılan insanlar için savaş, onları diğerleriyle "yeniden birleştirme" avantajına sahip olabilirdi.

Stromberg, 1914'teki durumun daha önce hiç var olmamış ve bir daha da olmayacak benzersiz bir niteliğe sahip olduğunu belirtir: "Bilincin gelişiminde bir aşamaydı"; en önemli motif, komünite duygusunun yeniden ortaya çıkışının "ham gerçekliğiydi". Pek çok kişi için savaşın psikolojik kökenlerinin kötücül olmadığında ısrar ediyordu: bu kökenler, daha ziyade, "kimliğe, komüniteye ve amaca yönelik güçlü bir susamışlık – saptırılmış ve yanlış yönlendirilmiş, ancak menşei itibariyle zehirlenmemiş, olumlu ve kendi içinde değerli hedefler" içeriyordu.[23]

1914 yılının ruhu, "yakın geçmişin kentsel, kapitalist ve teknolojik gibi etkili güçlerinin ilkel bağları parçalaması ve insanları toplumsal bir ilişki krizine sürüklemesiyle ortaya çıkan anomiye karşı bir panzehirdi".[24] Ancak bu panzehir beraberinde çok yüksek bir bedel getirdi; öyle ki, bu yüzden hâlâ geçerli bir alternatif aramaktayız.

Kurtuluş ve komünitenin yeniden inşası temalarının önemi ve siper savaşlarının kısa sürede dönüştüğü korkunç kâbus göz önüne alındığında, Birinci Dünya Savaşı'nda bizi özellikle ilgilendiren şu iki unsurun ön plana çıkması belki de şaşırtıcı değildir. Bunlardan biri şiir, diğeri ise sosyalizmdir. Bir ikame din olarak sosyalizm bir sonraki bölümde ele alınacaktır. Şiir ve savaşın ne denli iç içe olduğu ise sıra dışı ve manidar olmuştur.

İRONİ VE MASUMİYET

"Yirminci yüzyılın hiçbir döneminde şiir, Birinci Dünya Savaşı sırasında (en azından İngiliz dilinde) olduğu kadar hâkim bir edebî biçim olmamıştır" diyen Bernard Bergonzi gibi, İngiliz şiirinin "Birinci Dünya Savaşı'nı asla atlatamadığını" savunanlar da vardır. İngiliz şair-eleştirmen Francis Hope'tan alıntı yapacak olursak, "Pek de retorik olmayan bir anlamda, 1918'den bu yana, yazılan tüm şiirler savaş şiiridir." Yine geriye dönüp bakıldığında bunun neden böyle olması gerektiğini anlamak zor değildir. Cepheye giden genç erkeklerin çoğu iyi eğitimliydi ve bu, o günlerde İngiliz edebiyatına aşina olmayı da içeriyordu. Cephedeki yoğun ve belirsiz yaşam, daha kısa, daha keskin, daha derli toplu bir şiir yapısına uygundu ve bol miktarda çarpıcı ve canlı imgeler sunuyordu. Ayrıca, yazarın ölümü gibi talihsiz bir olay karşısında ince cilt bir kitabın melankolik doğası yadsınamaz bir romantik çekiciliğe sahipti. Kriket sahasından doğruca Somme ya da Passchendaele'e giden pek çok genç vasat şairlere dönüştü ve kitapçılar başka koşullarda asla yayımlanmayacak şiirlerle dolup taştı. Ancak bu şairler arasında bazıları öne çıktı ve bunlar bugün herkesçe tanınmış isimler haline geldi.

Dahası, Nicholas Murray'nin *The Red Sweet Wine of Youth: The Brave and Brief Lives of the War Poets* adlı kitabında belirttiği gibi, bu şairler yüz yıl sonra bile hiçbir zaman bugün oldukları kadar popüler olmamıştı. Şöyle yazıyordu: "Savaş şiiri şu anda Britanya'daki her okulda okutuluyor. Millet olma mitolojisinin bir parçası olmuş ve hem tarihsel bilincin hem de politik vicdanın bir ifadesi haline gelmiştir. Savaş şiiri okuma –ve belki de ona saygı gösterme– şeklimiz, bir millet olarak ne olduğumuz ve ne olmak istediğimiz hakkında bir şeyler söyler."[25] Web siteleri artık savaş şairlerine adanmış durumdadır ve eski Şair Laureate Andrew Motion'ın da dediği gibi, onların çalışmaları artık "kutsal bir millî metin" oluşturur.

Pek çoğu konumuzla doğrudan bağlantılı değildi. Siegfried Sassoon ve Wilfred Owen kendi itiraflarına göre kilise karşıtıydı. Sassoon, kendisini "çok yetersiz ve pratiği olmayan bir Hıristiyan" olarak tanımlıyordu ve şöyle diyordu: " Kiliseler bana Batı cephesinde yaşananlara hiçbir çözüm

sunmuyor gibi görünüyordu... Hatırlayabildiğim kadarıyla cephede hiç kimse benimle din hakkında konuşmamıştı. Papazlar da yanımıza hiç gelmemişti –birini gömmek dışında."[26] "Christ and the Soldier" adlı şiiri Fransa'da yol kenarındaki bir Calvary* hakkındaydı ve "çoğu asker için dinin, kıyım ve felaketle başa çıkmadaki yetersizliğini hatırlatıyordu". Edward Thomas da Tanrı'nın "taş gibi sağır ve kör" olarak aşağıya baktığını söylediği, "February Afternoon" (1916) adlı şiirinde, dinde pek de teselli bulmuyordu. Owen ise, 1912'nin ortalarında Evanjelik dinden kurtulduğunu söylemişti: "Tüm Teolojik ilimler benim için giderek tatsızlaşıyor."[27] Edmund Blunden'in en iyi şiirlerinden biri olan "Report on Experience" adlı şiiri şu dizeleri içerir:

> Gördüm ki erdemli olandan yüz çevrilmiş,
> Sağlığı, onuru ve vasfı elinden alınmış.

ve ironik bir şekilde "Tanrı hepimizi korusun" ile sona erer.[28]

İroni. Paul Fussell, *The Great War and Modern Memory* adlı klasik kitabında şöyle der: "Modern anlayışın hâkim bir formu var gibi görünüyor; bu anlayış esasen ironiktir ve büyük ölçüde zihnin ve hafızanın Birinci Dünya Savaşı olaylarına uygulanmasından kaynaklanır."[29] Ne demek istediğine dair örnekler vermektedir. Birinci Dünya Savaşı'nın diğerlerinden daha ironik olarak görülmesinin bir nedeni, başlangıcının daha masum olmasıdır. Britanya bir yüzyıl boyunca büyük bir savaş yaşamamıştır. Yaşamının baharında olan hiç kimse savaşın nasıl bir şey olduğunu bilmiyordur. Ernest Hemingway'in de belirttiği gibi, "şan", "onur", "cesaret" gibi soyut kelimeler, "köylerin somut isimlerinin, yolların sayılarının, nehirlerin isimlerinin, alayların numaraları ve tarihlerinin" yanında içi boş ve yakışıksızdır. Fussell, yaşananların etkisini azaltmaya çalışan propaganda amaçlı edebî güzellemeleri sıralamıştır: arkadaş, *yoldaştır*; at, *küheylandır;* tehlike, *göze almaktır*; savaş, *mücadeledir;* şikâyet etmemek, *mert olmaktır;* genç erkeklerin kanı, "Gençliğin kırmızı/ Tatlı şarabıdır" (Rupert Brooke). Görünen o ki, savaş ilk başta bazıları tarafından adeta bir oyun olarak görülüyordu, 1915'teki Loos Savaşı'nda 18. Londra Alayı'nın 1. Taburu saldırıya geçerken düşman hatlarına doğru bir futbol topu fırlatmıştı.

Savaş hakkında anlatılan hikayelerin birçoğunun sonu –ve bu hikâyelerin en anlam bulduğu nokta –ironiktir. Fussell, Edmund Blunden'in *Undertones of War* adlı kitabından, yazarın siperlerde çay yapan genç bir onbaşıya rastladığı bir bölümü aktarır. Blunden ona afiyet olsun diyerek yoluna devam etmiştir. Birkaç dakika sonra siperde bir top mermisi patlamış ve kıdemsiz onbaşı "kapkara bir et parçasına" dönüşmüştür. Blunden

* İsa'nın çarmıha gerilmesini temsil eden heykel vb. (ç.n.)

bunları hazmetmeye çalışırken, "kıdemsiz onbaşının kardeşi savunma hattının etrafından dolaşıp gelmiştir."

Jay Winter'ın bildirdiğine göre, cephede rapor edilen psişik olayların yelpazesi çok genişti, ancak savaşın korkunç stresi altında pagan veya rasyonellik öncesi düşünce biçimlerinin ortaya çıkması kimseyi şaşırtmamalıdır. Birçok asker üzerlerinde uğurlu amblemler taşıyan kartlar taşıyor, farklı kartlar farklı ceplerde taşınıyordu. Diğerleri ise kendi köylerinden toprak, yerel kilise veya şapellerinden toz taşıyordu. Aberdeen'den bir papaz şu yorumu yapmıştı: "İngiliz askeri kesinlikle dini bütündür; ancak bunun Hıristiyanlık olduğundan o kadar da emin değilim."[30] Sorun, "siper deneyiminin geleneksel teolojik (ya da başka herhangi rasyonel) terimlerle kolayca açıklanamamasıydı"

Spiritüellik en çok yerleşik Kiliselerle güçlü bağları olmayanlar arasında yayılmıştı. Fransız Charles Richet cephede dikkate değer bir araştırma yapmış ve sonuçlarını 1917 yılının ocak ayında *Bulletin des armées dela République*'de yayımlamıştır. Sıradan askerler, doktorlar, subaylar olmak üzere çok sayıda katılımcının yer aldığı araştırma, sadece savaşanların arasında değil, ailelerinin geride kalan üyeleri arasında da en yaygın olarak ölümle ilgili doğru önsezilerin kaydedildiğini ortaya koymuştur.

Britanya'da Hereward Carrington, ölmüş askerlerin yas tutan sevdiklerine umut ve teselli mesajları gönderdiği vakaları inceleyen *Psychical Phenomena and the War* adlı bir çalışma ortaya koymuştur; hem Fransa'da hem de Britanya'da ölen askerlerin anma törenlerine katıldığına dair pek çok hikâye vardır. Bazıları ise savaş alanında melekler, hayalet süvariler, "ışık yayan sisler" görmüştür. Winter, münasip bir şekilde gömülmenin hiçbir şekilde garanti edilmediğine, hatta istisna olduğuna dikkat çeker ki bu da söz konusu raporların çoğunu açıklamaya yardımcı olsa gerektir. Winter'ın "spiritüel ayartma"dediği şeyi besleyen de kişinin yakınlarını kaybetmesinin bu evrenselliği olmuştur. Tüm bunlar elbette anlaşılabilir, ancak bundan herhangi bir anlam bulunup çıkarılmak zorundaysa, bu da dört yıllık katliamın ardından ortaya çıkan tiksinti, hayal kırıklığı ve kinizmden daha fazlası değildi.

Fussell, Philip Larkin'in 1960'ların başında yazdığı "MCMXIV" adlı şiirini "Never Such Innocence Again" başlığı altında alıntılar; Fussell'in ana fikri de budur, ironi dünyaya *anlam,* hatta kurtuluş olarak girmiştir. Ancak ironi yalnızca küçük, paradoksal anlamlar sunar –hatta anlam *karşıtı* ve kesinlikle aşkınlık *karşıtı* olduğu söylenebilir.

Fussell'in ne demek istediği anlaşılabilirdir. "Büyük" Savaş'tan sonra, "büyüklük" kavramı –büyük projeler, büyük motifler, büyük fikirler –suya düşmese bile derin bir şüphe altındaydı. Belki de bu yüzden şiir, savaş zamanının

hâkim sanatsal formuydu: yaşam –iyi yaşam, kötü yaşam, siper yaşamı, ev yaşamı (ailenizden ayrı kaldığınızda) – şairlerin gözlemlediği küçük şeylerden, ironik bir şekilde olmasa da çoğu zaman anlamlı gibi görünen çok önemli ayrıntılardan oluşur. Şairlerin ve onlardan önce fenomenologların ve pragmatistlerin söylediği gibi, yaşamdaki hazzın tümü küçük şeylerdedir. Birinci Dünya Savaşı'nın bir anlamı da budur. İroni, imgeleme girdiğinde, savaşın ilk zayiatı hakikat değildir; masumiyettir. Bu, inanç dünyasında bir depremdi. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra insanlar artık inanca güvenmiyordu.

Teosofi ve Spiritüelliğin, dine, Hıristiyanlığın sahip olmadığı "bilimsel" güvenilirlik kazandırarak onu kurtarmaya çalıştığı düşünülebilir.[31] H.R. Rookmaaker'ın *Modern Art and the Death of a Culture* adlı kitabında belirttiği gibi, "Mondrian ve diğerleri spiritüel insanlık için çok formel, çok rasyonel olan güzel bir kale inşa ediyorlardı ... bunu, içine bakmaya cesaret edemedikleri çok derin bir uçurumun kenarında yapıyorlardı."[32] Ancak Rookmaaker'a göre, tam da bu uçuruma bakan başka bir ekol ortaya çıkmıştı: Sürrealizm.

Sürrealistlerin ilk öncüsü Giorgio de Chirico'ydu. 1913 tarihli oto portresinin başlığı *And What Shall I Worship Save Enigma?* idi. Diğer bazı resimleri de bu temayı sürdürüyordu: *The Enigma of a Day* (1914), *The Mystery and Melancholy of a Street* (1914) ve *The Disquieting Muse* (1916). Bunların hepsi, onun sıradan olanın ortasında rahatsız edici derecede tuhaf olana, tuhaf ışıklandırmaya, kaynağının gösterilmediği uzun gölgelere ilgisini göstermektedir.[33] Çalışmaları hakkındaki kendi yorumu, tarih öncesinden beri var olan bir "önseziyi" tanımlamaya çalıştığı yönündedir. "Bunu", der, "evrenin mantıksızlığının ebedî bir kanıtı olarak düşünebiliriz." Bu tekinsiz his, dolaylı olarak, dinî sezinin kaynağıdır.

André Breton, *Surrealist Manifesto*'da (1924) [Birinci Sürrealist Manifesto] bu konuyu ele almış ve Sürrealistlerin amacının, bilinçdışının irrasyonel güçlerini ortaya çıkarmak için Yeats'in karısıyla yaptığı türden "serbest" (veya otomatik) yazı gibi yollarla rasyonel olandan kurtulmak olduğunu belirtmiştir. Bu anlamda Sürrealizm, bilim tarafından kutsallıktan arındırılmış bir dünyayı kendi bilinciyle yeniden büyülemeye çalışmıştır ve bu ölçüde esasen terapötiktir.

Sürrealizm, modern sanat formları arasında teknik açıdan son derece başarılı olmasıyla farklılık gösteriyordu (bu da popüler olmasına yardımcı oldu), rüyalarla ve onların sembolizminin bilinçli yaşamın altında "daha derin" bir gerçekliği temsil etme olasılığı ile ilgilendiği için, düzenin sadece yüzeyde olduğunu ve altında farklı bir anlam yattığını dile getirdiği için de farklıydı. Breton manifestosunda "rüyanın her şeye kadir olduğunu" ve

ayrıca keşfedilmeyi bekleyen "belirli üstün formlar" olduğunu, bunların hepsinin işaretinin irrasyonellikleri olduğunu vurguluyordu. Sürrealizm, "akıl tarafından uygulanan herhangi bir kontrolün yokluğunda, düşünce tarafından dikte edilen her türlü estetik veya ahlâkî kaygıdan muaf bu gizli formları ortaya çıkarmaya çalışıyordu."[34]

Aklın bu şekilde reddedilmesinde elbette savaşın tahribatının ve artık yeni bir yaşam tarzına ihtiyaç duyulduğu hissinin payı büyüktü. Bu durum, Max Ernst tarafından otobiyografisinde şöyle özetleniyordu: "Max Ernst 1 Ağustos 1914'te öldü. Büyücü olmayı ve zamanının mitlerini bulmayı arzulayan genç bir adam olarak 11 Kasım 1918'de dirildi."[35] Yeni mitlerin eskisinin yerini alması amaçlanıyordu ve bu en açık şekilde Ernst'in *The Virgin Mary Spanking the Infant Jesus before Three Witnesses* (1926) tablosunda gösteriliyordu; tanıklar Ernst'in kendisi, Breton ve Paul Éluard'dı. Bu tablo Yüksek Rönesans figürlerini ve pagan motiflerini parodileştirmektedir. Paul Delvaux ve Joán Miró'nun Sürrealist çalışmalarında yaptığı gibi, Ernst de birkaç başka resminde Hıristiyanlık dışı kaynakları takdim ediyordu.[36]

Ancak bizi bilhassa her şeyden çok etkileyen, Sürrealistlerin teknik ustalığı ve bilinçdışının rahatsız edici dünyasını tasvir etmeye yönelik çetin girişimleridir (Gerçi Freud, örneğin Dali'nin eserlerinin ne kadar düşsel olurlarsa olsunlar, yine de bilinçli zihnin ürünü olduklarını gözlemlemiştir). Teknik ustalık sadece tesadüfi bir şey değildir. Méret Oppenheim da bir Sürrealist olarak tanımlanmıştı –*Fur Breakfast* heykeli kürkten yapılmış standart bir fincan, tabak ve kaşıktan oluşur. Bu da saf bir fenomenolojidir; fincanların, tabakların ve kaşıkların gündelik niteliklerine, bu gündelikliğe basit bir müdahalede bulunarak dikkat çeker. Sürrealistler, gerçekliğin düşündüğümüzden daha fazlası olduğunu, kaos ve absürtlüğün, akıl kadar insanlık durumunun bir parçası olduğunu, irrasyonalizmin rahatsız edici bir güç olduğunu, eşit ölçüde gizem, korku ve merak yarattığını ve gerçeküstü ile doğaüstü arasında bir fark olduğunu göstermeyi amaçlamışlardı.

Belki de en önemli Sürrealist çalışma René Magritte'in *The Human Condition*'dır. Teknik açıdan son derece başarılı olan bu resim, kendisi de kumsalda bulunan bir şövale üzerinde deniz ve kumdan oluşan bir tabloyu gösterir, böylece tuval üzerindeki görüntü, ötesindeki "gerçek" manzaraya doğru akar. Rahatsız edicidir, ancak rahatsız edilmenin hiçbir "anlamı" olmadığı fikrini başarılı bir şekilde aktarır. Din, insanlık durumunun bir parçası olan rahatsız edici veya korkutucu bir duyguya, hiçbir anlam ifade etmeyen bir gizeme verilen yanıttır.

Sürrealizm, genellikle takdir edildiğinden çok daha ciddi –ve daha başarılı– bir sanat formuydu.

10

Bilimsel Ateizm Uğruna Bolşevik Haçlı Seferi

Bir önceki bölümde, pek çok insanın savaşı coşkuyla karşıladığı 1914'ün "yaygın temasının", "komünite" olduğunu, modernizmin güçleri tarafından yok edilmeden önceki mevcut komünite yaşamını geri kazanma arzusu olduğunu görmüştük. Böylesi bir entelektüel/duygusal iklimde ve çatışmanın getirdiği toplumsal çalkantılarla birlikte, dönemin ve belki de tüm zamanların en canlı ikame dinlerinden biri olan sosyalizmin, deyim yerindeyse, kargaşadan faydalanmaya hazır bir şekilde tetikte beklemesi beklenebilirdi. Ancak, pratikte işler böyle yürümedi.

Karl Marx ve Friedrich Engels'in, *The Communist Manifesto'da* [Komünist Manifesto] "proletaryanın vatanı yoktur" diye yazmış olmasına, milliyetçiliğe tamamen karşı olup savaşı her durumda emekçi kitlelerin çıkarlarına ters ("kapitalizmin sefil ömrünü uzatmak için yasadışı kârlar enjekte etmek") olarak görmesine ve Marx'ın savaşı "devrimin ebesi" olarak gördüğünü söylemesine rağmen, Birinci Dünya Savaşı, nispeten yeni sosyalist partilerin de herkes kadar büyük bir hevesle benimsediği milliyetçiliğin büyümesini teşvik etmişti. Görünüşe göre milliyetçi duygular her yerde enternasyonal-sosyalist duyguların önüne geçmişti. "Sosyalist liderler, aşağıdan kendiliğinden yükselen bir yurtseverlik dalgası hissetmiş ve buna karşılık vermişlerdi."[1]

Tüm dünyanın bildiği gibi, her yerde durum böyleydi fakat Rusya hariç. Orada, Birinci Dünya Savaşı sürdükçe ve kayıplar arttıkça, devrim aylardır bekleniyordu. Yeni tip kitlesel savaşta sivil cephe de dışarıda bırakılmadı ve birbiri ardına gelen hükümet skandallarının da katkısıyla acılar daha da yoğunlaştı. Bununla birlikte, çarlık rejiminin sonu şaşırtıcı derecede hızla geldi ve 1917 Şubat Devrimi (Eski Sistem'de 26-29 Şubat / Yeni Sistem'de 8-11 Mart) "ikili iktidar" ile sonuçlandı. Resmi olarak, seçimler yapılana ve bir kurucu meclis toplanana kadar ülkeyi yönetecek geçici bir hükümet işbaşındaydı. Ancak gayrı resmî bir güç merkezi de vardı: Petrograd İşçi ve Asker Vekilleri Sovyeti. Bir süre için gerçek güç burada yatıyordu. Yılın ilerleyen zamanlarında askerler kitleler halinde cepheden firar etmeye, köylüler

soyluların topraklarını ve işçiler de fabrikaların kontrolünü ele geçirmeye başladı. Bolşevik Devrimi (Eski Sistem'de 26-27 Ekim /Yeni Sistem'de 7-8 Kasım), ilk hedefi Bolşevik iktidarını sağlamlaştırmak ve ülkeyi savaştan çıkarmak olan bir "proletarya diktatörlüğü" kurmuştu.

Bu başarının bir bedeli vardı. 1918 yılının mart ayında, Rus Hükümet, Alman şartlarını kabul etti: Brest-Litovsk Antlaşması, hükümete Baltık devletlerini, (o zamana kadar Rusya'nın tahıl ambarı olan) Ukrayna'nın geniş bölgelerini, Bielorussia'yı, Polonya'yı ve Transkafkasya'nın büyük bölümünü kaybettirdi ve altın olarak bir tazminat ödemek zorunda kalması da cabasıydı. Alman birlikleri bir sonraki Kasım ayına kadar (ancak Batı cephesindeki ateşkesin neticesinde) geri çekilmedi ve bu, "Kızıl" ve "Beyaz" orduların kanlı iç savaşa girdiği bir iktidar boşluğu yarattı.[2] Bu düşmanlıklar sona erdiğinde, ekonomi fiilen durma noktasına gelmişti ve çoğu savaşın bir sonucu olarak olmasa da açlık ve salgın hastalıklardan en az on üç milyon insan ölmüştü. Beş milyon kişi daha 1921-2 kıtlığında ölecek, bunun sonucunda milyonlarca yetim veya terkedilmiş çocuk kırsalda dolaşarak yaşamda kalabilmek için hırsızlık yapmak zorunda kalacaktı.

Birinci Dünya Savaşı'nın Rus Devrimi'ne yol açan entrikalarının ve manevralarının geri kalanı bizi ilgilendirmiyor. Bizi ilgilendiren şey, Marksizmin doğasıdır ve bunun en az iki nedeni vardır. Birincisi, Marksizmin birçok yönden alternatif bir dinî yapı olarak tasarlanmış olması; ikincisi ise, Tanrı'yı ortadan kaldırmak için şimdiye kadar yapılmış en kararlı girişime yol açmış olmasıdır.

İnsanlığın Gelişiminde Yeni Bir Aşama

Bruce Mazlish, Marx'ın, erken dönem sosyalizmin Essenilerinden* biri olduğunu söyler. Bu, belli bir dinî ve münzevi niteliği ima etmek için kullanılır, ancak aslında Marx, kolayca karakterize edilebilecek biri değildir. Zaman zaman kendisini bir bilim insanı olarak görmüş, Darwin'in adını anarak onun "doğal teknoloji" yasalarını keşfetmesi ile kendisinin "insan teknolojisi" yasalarını keşfetmesini benzeştirmiştir. Romantik dönemin sonunda, 1830'lar biterken Marx, şiirler yazmış, Heinrich Heine, Ferdinand Freiligrath ve Georg Herwegh ile dostluklar kurmuştur.Mazlish'in de belirttiği gibi, Marksizmin yayılması Hıristiyanlık ve İslam'ın yayılmasına benzemektedir. Dolayısıyla Marksizmin ilk olarak kapitalist endüstrileşmenin

* Esseniler, MÖ 2. asırdan MS 1. asra kadar olan dönemde gelişmiş olan Yahudiliğin İkinci Tapınak Dönemi'ne denk gelen bir mezhep. (ç.n.)

henüz var olmadığı geri kalmış ve çok dindar bir ülke olan Rusya'da başarıya ulaşması şaşırtıcı olmamalıdır.

Mazlish'e göre Marx, Luther'in Kutsal Kitap çevirisinde kullandığı dile de kayıtsız değildi. "Bazıları Marx'ın insanlığa etkili bir şekilde seslenen büyük Yahudi peygamberlerin geleneğinin mirasçısı olduğunu iddia eder. Ancak Marx, inançlı bir Hıristiyan olarak yetiştirilmesinden sebep bu geleneği Lutherci biçimiyle almıştır. Luther'in komünizmin öncüsü olmadığını söylemeye gerek olmadığı gibi, Marx'ın da inançlı bir Hristiyan olarak kalmadığını söylemeye gerek yoktur. Paylaştıkları şey retorik bir yapı, yani tahakküm ve baskının orijinal durumundan, mükemmel komünitenin doruk noktasına adım adım ilerleyen ... vahiy geleneğinin karakteristik ifadesidir."

Militan bir ateist, "'Mesih'le birleşme' ile alay eden biri" olmasına rağmen, dinin işlevi ve psikolojimizdeki yeri Marx için merkezî bir önem taşımaya devam etmiştir.[3]

Marx, her zaman bir ekonomist olduğu kadar bir filozof da olmuştur. *Das Kapital*'de doruk noktasına ulaşan temel iddiası, işçinin "ne kadar çok zenginlik üretirse o kadar yoksullaşmasıdır". İşçinin "daha iyi ücret alsa bile" yabancılaşmadaki artış nedeniyle daha yoksul olduğunda ısrar eder –işçi, *bir insan olarak* yoksullaşmıştır. Böylece Marx, yabancılaşma kavramını geliştirerek bunun emekten kaynaklandığını ve dört belirleyici veçhesi olduğunu savunur: (1) kapitalizmde emek artık işçinin değildir –ona hükmeden yabancı bir varlıktır; (2) üretim faaliyeti işçiyi kendi doğasına yabancılaştırır –bir insandan daha azı haline gelir; (3) pazarın –ve fabrikanın– ihtiyaçları insanı diğer insanlardan ve (4) çevresindeki kültürden uzaklaştırır. Marx, bu yabancılaşma etkilerinin yeni bir psikoloji ürettiğine inanıyordu.

İlk başarısı, insanlığın gelişiminde yeni bir aşamayı ortaya çıkaran yeni bir bilim keşfetmişçesine yazmak olmuştur. Tarihin, endüstri ve mübadele tarihi olduğunu ilk kavrayan ve ekonomi tarihini, merkezî hale getiren Fransız ve İngilizlerin hakkını teslim etmiştir. Ancak, siyaset tarihini reddeder; Rousseau'da olduğu gibi bir toplumsal sözleşme yoktur; sadece ekonomik ilişkiler "insanı insana bağlar" Böyle bir görüş siyaset biliminde derin bir devrime işaret ediyordu.[4]

Marx, bu ekonomik iş bölümünün devletin "ortaya çıkışının" temelini oluşturduğunu da ileri sürmüştür. Devlet, gerçekte aldatıcı birkomünal yaşam sunmaktadır. Aileler ve sınıflar vardır ve belli bir kimlik sunarlar, ancak "bundan şu sonuç çıkar: Devlet içindeki tüm mücadeleler, demokrasi, aristokrasi ve monarşi arasındaki mücadele, imtiyaz için mücadele, vs. sadece farklı sınıfların gerçek mücadelelerinin birbirleri arasında yürütülen aldatıcı biçimlerdir" Politik yaşam, iş bölümü ve özel mülkiyete dayalı "gerçek

mücadeleler" için bir peçeden başka bir şey değildir ve ayrıca yabancılaşmanın da başka bir nedenidir. Bu da Marx'ı, bir toplumdaki "egemen fikirlere" değinen ünlü bir pasaja götürür: "Egemen sınıfın fikirleri her çağda egemen fikirlerdir; yani, toplumun egemen *maddî gücü* olan sınıf, aynı zamanda onun egemen *entelektüel* gücüdür. Bu nedenle, insanların "kitlesel ölçekte" (daha iyiye doğru) değişimi ancak bir eylemle, bir *devrim* ile sağlanabilir. "Yalnızca devrim faaliyetinin kendisinde insan kendini yeni bir insan haline getirir, temizlenir ve arınır."[5]

Peki *Kapital* kuru bir ders kitabı olarak mı okunmalı? Elbette değil. *"Kapital*'i hiç okumamış olan işçiler bile artık sömürüldükleri duygusunun bilimsel bir dayanağı olduğuna güvenebilirlerdi."[6] *Kapital*'in amacı, Engels'in anladığı gibi, devrimi ateşleme kampanyasının bir parçası ve işçilerin Kutsal Kitap'ı olmaktı. Bu konuda da nihayetinde başarılı olmuştu.

Çelik, Çekiç ve Taş

1918'de iktidarı ele geçiren Bolşevik liderler, örgütlü dini, Rus yaşamından çıkarmak için hızla harekete geçti. İlk girişimlerden biri, Ortodoks Kilisesi'nin öne sürdüğü tatil dönemi konusunda insanların kafasını karıştırmak amacıyla, takvimi Jülyen takvimden Gregoryen takvime çevirmek oldu. Ayrıca sürekli olarak dinî tatillerle çakışan çalışma programları oluşturup sonunda yedi günlük haftanın yerine altı günlük bir hafta koydular –beş gün çalışma ve altıncı gün tatil. Esasında, inananların Pazar ayinine katılmalarını engellemek için Pazar gününü kaldırmışlardı.[7]

1920'lerde Komünist Parti, "bilimsel ateizm" olarak adlandırılan Marksizm- Leninizm doktrinini yaymak için tasarlanan Militan Ateistler Birliği'ni kurdu. "Genel olarak bilimsel ateizm, sosyalist ütopyacılığa olan inancı, ateizm mesajını yaymak için etik bir görevle birleştiriyordu. Militan Ateistler Birliği'nin rolü, popüler teolojilerin ahlâkî doktrinlerinin yerine bilimsel ateizm etiğini öğretmekti. Dinî doktrinlerin, Nietzsche'nin terimini kullanırsak, pasifliği ahlâkî iyilik sanmaları için dinî inanca sahip insanları kandıran bir 'köle ahlâkı' yarattığını savunuyorlardı."[8] Amaçlarını ilerletmek için Birlik, kırsal komünitelerde yaşayanların ateizm hakkında bilgi edinebilecekleri ve dinin yanlışlığı hakkında tartışabilecekleri bir sistem olan ateist "hücreler" veya evler kurdu. Bir ateist bülteni, *Bezbozhnik*, hazır hale getirildi.

1932'de kabul edilen din karşıtı propagandaya ilişkin Beş Yıllık Plan, sonunda bu türden hücrelerin sayısının bir milyona ulaşacağını öngörüyordu; bu da eski dinî bölgelerin sayısını altmışa bir oranında aşıyordu.

Rus Ortodoks kiliselerinin sayısı 1914'te 54.000 iken 1928'de 39.000'e (ve 1941'de 4.200'e) düşürüldü. Üstelik darbe yiyen sadece Hıristiyanlık da değildi; 1922'de 220 olan İslam mahkemelerinin sayısı beş yıl sonra sadece yediye düşürüldü. İlk komünistler özellikle dindeki doğaüstü unsurlardan nefret ediyorlardı. Onun yerine, Marx'ın ve Engels'in onlar için ilahi vahiy statüsünde olan, ekonomik ilişkileri ve değiş tokuşu inanç sisteminin merkezine yerleştiren "kutsal" yazıları sayesinde, Marksizm-Leninizm'in hakikate ayrıcalıklı erişime sahip olduğunu kabul ediyorlardı.

Bilimsel ateizme kısa bir süre sonra geri döneceğiz, ancak önce Nietzsche'ye dönmemiz gerekiyor, çünkü son zamanlarda yapılan çalışmaların da gösterdiği gibi Erken dönem Sovyet entelektüel, toplumsal ve politik ortamı, Marx, Engels ve Lenin tarafından dönüştürüldüğü ölçüde Alman filozoftan da etkilenmiştir. Bu alanda en önde gelen akademisyen olan Fordham Üniversitesi'nde tarih profesörü Bernice Glazer Rosenthal, Sovyet döneminin büyük bir kısmında "[Nietzsche'nin] adının ya anılamaz olduğunu ya da sadece aşağılayıcı bir ifade olarak kullanılabildiğini" ve 1920'den itibaren kitapları Halk Kütüphanelerinden kaldırılmış olsa da, hepsinden kaldırılmayıp bireysel olarak sahip olunan kopyalarının elden ele dolaştığını, bunun yüzyıl ilerledikçe Doğu Avrupa'da gelenek haline gelecek bir uygulama olduğunu söyler.[9]

Buna rağmen, Nietzsche'nin, Rusya'da bilinen adıyla "çekiçli filozofun", derin, kültürel bam teline bastığını dile getirir. Dostoyevski bir dereceye kadar Rusya'yı Nietzsche'ye hazırlamıştı ve Alman filozofun fikirleri pek çok açıdan Marksizm ile uyumluydu veyahut Marx ve Engels'in ihmal ettiği konuları ele alıyordu. Nietzsche'nin dilin şekillendirilebilir oluşuna dair görüşleri, "eski sözcükler" olarak adlandırdığı sözcükleri küçümsemesi ve İncil'den esintiler taşıyan "yeni sözcükleri" benimsemesi, Rosenthal'ın Nietzscheci Marksistler olarak adlandırdığı Aleksandr Bogdanov, Anatoly Lunacharsky ve Maxim Gorky gibi kişileri etkiledi. Nietzsche ve Marksizmin ortaklaştığı başka bir alan da filozofun bireyciliği yermesiydi: Onun deyişiyle dünya "paramparça olmuş ve bireyselleşmeye savrulmuştu" ki bu onun için tüm kötülüklerin kaynağıydı. Nietzsche, "bir topluluk içinde kendini gerçekleştirme" olarak bireyselliğin farklı bir biçimini destekliyordu.[10] Bolşevikler de onun "tek sabitin kör istenç olduğu" irrasyonel bir yer olarak evren görüşünü ve yaratıcılıktan ziyade "sırf yaşamda kalmayı" vurguladığı için bilimin, özellikle de Darwinciliğin insanı küçümsediği ile ilgili fikirlerinden hoşlanmışlardı.

Rosenthal, Dostoyevski'nin Rusya'yı Nietzsche'ye hazırladığı gibi, Rus aydınlarının, yani *entelijansiyanın* da kendisini Nietzsche'ye hazırladığını

söyler. Bu, on dokuzuncu yüzyılın ortalarında doğmuş, o zamanlar endüstrileşme ve kentleşme açısından çok geri kalmış bir ülke olan Rusya'yı dönüştürmeye niyetli, çoğunlukla soyluların oğulları ve kızlarından oluşan bir hareketti. Birçoğu ateist olmasına rağmen, daha "ileri" Batı Avrupa ülkelerinden ithal edilen fikirlerin topraklarını dönüştürebileceğine inanarak fedakârlık, alçakgönüllülük ve sevgi gibi kenotik değerleri benimsediler. Rosenthal'a göre bu esasen bir ikame din, bir kurtuluş ideolojisiydi.[11] Hatta Nietzsche'nin etkisinin, bazı Bolşeviklerin, özellikle de Stalin (Josef Djugashvili), Molotov (Viacheslav Skriabin) ve Kamenev'in (Lev Rozenfeld) takma adlarında bile var olduğunu öne sürer; bu adlar Rusça'da sırasıyla "çelik", "çekiç" ve "taş" anlamına gelir ve Nietzsche'nin "Sert ol!" öğüdünü hatırlatır.[12]

Rosenthal, daha dar anlamda kültürel terimlerle, ikame-dinsel ve Hristiyan sonrası yönelimli sayılabilecek, Rus Sembolizmine, Fütürizme, Prolekült'e ve özellikle de Dmitry Merezhkovsky, Viacheslav Ivanov, Lev Shestov, Anatoly Lunacharsky, Maxim Gorky, Aleksandr Bogdanov ve Sergei Eisenstein gibi isimlere odaklanmaktadır. "Rus sembolizmi," diye yazar, "bir sanat dini olarak başlamıştır ... Estetik yaratıcılık yaşama anlam verir sanat yüksek hakikatlere götürür."

Sembolizm kısmen kaba kitle kültürünün reddi olarak başlamıştır. "Sembolist eserler, doğrudan psişeye hitap etmek için müdrikeyi atlar ve bilinçdışı çağrışım zincirlerini ve gizemli, uhrevî olan hali uyandırmak için ustalıkla işlenmiştir. Şiir, yer yer esrarlı ya da kâhince bir dil kullanarak, ifade etmekten ziyade telkin eder." Merezhkovsky "tarihsel Hıristiyanlığın" modasının geçtiğini düşünmüş ancak insanların yiyeceğe olduğu kadar dinî inanca da ihtiyacı olduğunu savunmuştu. Goethe, Puşkin ve Tolstoy gibi figürleri örnek alarak "yeni bir dinî bilinç" arayışına girmişti, birçok ayrıntıda onlarla anlaşmazlığa düşse de Tolstoy'un Rus Kilisesi tarafından aforoz edilmesi sırasında onunla aynı safta yer almıştı. Merezhkovsky, St. Petersburg Religious-Philosophical Society'nin kurulmasına yardımcı olmuş ancak cemiyet sonunda kapatılmıştı, çünkü din adamları ve meslekten olmayan entelektüellerin eşit şartlarda müzakere etmesi ve cinsiyet rolünü açıkça tartışması, müzakerelere kalabalık kitleler halinde katılan insanlar için fazla sarhoş edici olmuştu.[13]

Sobornost ve Yaratıcılık: "Tanrı'dan Kurtulmak"

Rosenthal tarafından "Nietzscheci bir Hıristiyan" olarak tarif edilen Viacheslav Ivanov da benzer şekilde bir Dionysosçu, mistik esrime ile ortaya çıkan "kendini kaybetmeye" ve Hıristiyanlık tarafından bastırılan "tutku ve

içgüdülerin" özgürleşmesine inanan biri olarak anlaşılıyordu. Güzellik ve yaratıcılık onun için "duygusal özgürleşme" ile birlikte hâkim erdemlerdi. Ayrıca Ivanov, "mistik anarşizm" olarak adlandırdığı, kişiselözgürlüğü "sevgi dolu bir komünitenin" üyeliği ile birleştirmeyi amaçlayan bir doktrini benimsemişti. "Dünyayı kabul etme" sloganına sahipti ve bu, Tanrı'nın yarattığı dünyayı kabul etmeyi reddetmek ve bunun yerine özgürlük, güzellik ve sevgi ile karakterize edilen "yeni bir organik toplum" tasavvur etmeyi seçmek anlamına geliyordu.

"Mistik anarşizm" gerçekte hem yıkımı hem de yaratıcılığı vurgulayan politikleştirilmiş bir Dionysosçuluktan başka bir şey değildi ve dolayısıyla açıkça Nietzscheciydi. Ancak Rosenthal, Ivanov'un Nietzsche'nin "güç istencini" reddettiğini; bunun yerine güçsüzlüğü, hiçbir insanın bir diğerine hükmetmeyeceği, "tahakküm ve itaatin sona ereceği" yeni bir toplumu vurguladığını söyler. Toplumsal olanın harcı, sevgi, mit ve fedakarlığın içsel ve görünmez bağları olacaktır. Ivanov Hıristiyanlığı tamamen reddetmemiş ama ona eklemeler yapılması ve bazı alanlarda değiştirilmesi gerektiğini düşünmüştü. Örneğin, Dionysosçu tiyatro kiliselerin, "içsel deneyim" de dogmanın yerini almalıydı. Orijinal Dionysosçu tiyatroda seyirci olmadığını, her katılımcının bir "arınma orgy'si" haline gelen "eylem orgy'sinde" yer aldığını iddia etti. "Koro, mistik bir varlıktı, katılımcıların ayrık oluşlarından sıyrılarak Ivanov'un toplumun geneline yaymayı umduğu "yaşayan bir birlik durumuna" ulaştığı *sobornost'un* somutlaşmış haliydi. Koro, yeni bir Duma yaratmak değildi, halkın gerçek sesiydi. Ivanov, bilinçdışına yönelen ve "mistik esrime" içinde "kendini unutmaya" neden olan bir tiyatronun "zorlamanın olmadığı bir toplumun gerektirdiği egoist olmayan, komüniter psişeyi" geliştireceğini iddia ediyordu.

Dionysosçu tiyatro, Ivanov ve diğerlerinin umduğu kadar tutmadı, ancak insanlar "tiyatro istenci" hakkında konuştular ve sahneyi ortadan kaldıran, yazar-seyirci diyaloğunu deneyen Dionysos tiyatro-kafeleri kuruldu. Daha sonraları ise Ivanov, "Rusya'da Dionysos tehlikelidir" görüşüne varmıştı.

Lev Shestov da Dostoyevski, Tolstoy ve Nietzsche'nin yeni yorumlarını sunan kitaplarıyla adını duyurmuştu. Temel fikri "Tanrı'yla mücadele etmemiz" gerektiğiydi, yani dogma, etraflıca incelenmeden asla kabul edilmemeli, bazen ise hiç kabul edilmemeliydi; aynı şekilde, felsefî sistemlere de (Hıristiyanlık dahil) saldırdı çünkü bunların dünyaya var olmayan bir bütünlük dayatmaya çalıştıklarını ve esas olarak yaşamın dehşetli taraflarını örtbas ettiklerini dile getirdi (Dostoyevski ve Nietzsche bunu yapmamıştı ama Tolstoy yapmıştı). Shestov, Ütopya'ya ya da komüniteye inanmıyordu

–ona göre acı her zaman bireyseldi ve bu nedenle, o dönem için skandal sayılabilecek bir şekilde, felsefenin ebedî hakikatleri aramaktan vazgeçmesi ve bununyerine "insanlara belirsizlik içinde yaşamayı öğretmesi" gerektiğini savunuyordu.[14]

Nikolai Berdyaev ise, ilk olarak *The Meaning of the Creative Act*(1916) [Yaratıcılığın Anlamı] adlı eserinde ana hatlarını çizdiği bir yaratıcılık dini önermişti. Bu çalışmasında, yaratıcı deneyimin yeni bir deneyim türü olduğunu ve "yaratıcı esrimenin" "başka bir dünyaya dalmak" olduğunu açıklamıştı. Yaratıcılık onun için en yüksek özgür eylemdi ve insanların sonunda Tanrı'dan ya da Mesih'ten kurtulduğu eylemdi. Yaratıcılık, özgürlük ve bireysellik birdi, bir tür Hristiyan sonrası teslisi olmakla birlikte üçü de fedakârlık ve acı çekmeyi içeriyordu. Onun deyimiyle "biçimsel özgürlük", yani politik özgürlük, pozitif özgürlük olan yaratıcılığın aksine boş ve negatifti. Yeni dünyada "'tehlikeli yaşamak' bir erdem, güzellik içinde yaşamak ise bir emir olarak kabul edilecekti ... güzellik büyük bir güçtür ve dünyayı kurtaracaktır".[15]

Nietzscheci Marksistler, ki bu Amerikalı filozof George Kline tarafından bulunan bir terimdir, hem burjuva hem de Hıristiyan ahlâkını küçümsüyorlardı. Ayrıca Kline'ın deyimiyle "geleceğe yönelik doymak bilmez bir istençleri" vardı; bu istenç "yaşayan bireyleri gelecekteki bir amaç için araçlara indirgemeye ve bu amaç uğruna esenliklerini ve hatta yaşamlarını feda etmeye hazır olmayı" içeriyordu. Aleksandr Bogdanov, gerçekten bilimsel bir toplumda insanların, bir mühendisin köprü tasarlarken benzer normları takip etmesi gibi, "yararlılık normlarını" gönüllü olarak takip edeceğine inanıyordu. Bu normlar emek, eşitlikçilik, kolektivizm ve "yoldaşça iş birliği" gibi "yeni toplum" değerlerini yansıtacaktı. Bogdanov, diğer "Thou shalts" ve "Thou shalt nots"ın* yerini almak üzere "On Yararlılık Normu" sıralamıştır:

1. Sürü içgüdüsü olmayacak.
5. Mutlak normlar olmayacak.
6. Atalet olmayacak.
7. Amacın saflığı ihlal edilmeyecek.

Nietzsche'nin, sosyalizmin Hıristiyanlık gibi bir "köle ahlâkı" olduğu yönündeki eleştirisinden endişe duyduğu için "yaratıcılık" ile "ataleti" karşıtlaştırmıştır.[16]

* İngilizcede eski kullanımda "yapacaksın" ve "yapmayacaksın" anlamlarına gelir. (ç.n)

Plan: "Yukarıdaki" İdeal Değil, "İlerideki" İdeal

Kline'ın sözünü ettiği başka bir Nietzscheci Marksist Anatoly Lunacharsky, adil ve uyumlu bir toplum fikrinin estetik bir ideal olduğunu ve *ilerideki idealin*, yalnızca "pasif mistisizmi ve bencilliği" teşvik eden *yukarıdaki idealden* daha motive edici bir güç olduğunu savunmuştur. . . Politik aktivistin görevi, insanların daha iyi bir geleceğe ulaşma gücüne olan güvenlerini geliştirmek ve buna giden rasyonel bir yol aramaktır. Sanatçının görevi ise bu geleceği tasvir etmek ve insanları bu gelecek için mücadele etmeye teşvik etmek, onlara "trajedi duygularını, mücadele ve zafer sevincini, Prometheusçu özlemleri, inatçı gururu, amansız cesareti aşılamak, kalplerini Üstinsan için ortak bir duygu selinde birleştirmektir." Lunacharsky, Wagner'in operalarını bile Nietzscheci terimlerle anlamıştır: Onun inancına göre, "Tanrı öldüğüne ve evren anlamsız olduğuna göre artık güzel illüzyonlar gereklidir." *Art and Revolution* adlı makalesinde Wagner'in sanat ve toplumsal hareketlerin aynı amaca sahip olduğu görüşünü, yani "güçlü, güzel [yeni] bir insanın yaratılmasının ona devrimin gücünü ve sanatın güzelliğini vereceği" görüşünü desteklemiştir.[17]

Bu sözler kulağa hoş gelebilir, ancak Nietzscheci Marksistler de sınıf düşmanına karşı "her şeye müsaade edileceği", hatta "normalde suç sayılan" eylemlere bile müsaade edileceği görüşünü benimsemişlerdi. Lunacharsky'nin *Religion and Socialism* kitabında (iki cilt, 1908 ve 1911) yazarlardan biri şöyle der: "Tanrımızı değiştirmemiz gerekiyor Yeni bir iman icat etmek zorundayız; herkes için olan bir Tanrı yaratmak zorundayız. Lunacharsky için bu yeni iman, bu yeni ideal, insanın dünyayı yeniden inşa edeceği bir *planıdı.* "Emekte, teknolojide [yeni adam] kendini bir tanrı olarak buldu ve iradesini dünyaya dikte etti. Lunacharsky dinin beş aşamasını ayırt etmişti: kozmizm (animizm), Platonculuk, Yahudilik, Hıristiyanlık ve sosyalizm. Sosyalizm "emeğin dini" ve "ilerleme" idi.

Nietzscheci Marksistlerin üçüncüsü, Sovyetler Birliği'nin "1 Numaralı Yazarı" ve Stalin'in büyük favorisi Maxim Gorky, tüm bunlara "yeni kadını" da dahil ederek kendini farklı kıldı. Ona göre kadın da kahraman ve bağımsız olabilirdi ve Bogdanov'un ütopik bilim-kurgu romanları *Red Star* [Kızıl Yıldız] *(*1908) ve *Engineer Menni*'de [Mühendis Menni] (1913) kadınlar, erkeklerden neredeyse farksızdır; istihdama, enformasyona ve Nietzsche'nin öğütlediği gibi "doğru zamanda ölmeyi"seçebilecekleri hoş intihar odalarına eşit erişimleri vardır.[18]

Fütüristler –yeni-sanatçı-insanlar– özellikle bu yeryüzündeki yaşamı, somutluğu ve bireye yapılan vurguyu olumluyorlardı. Sadece fizikteki yeni

teknolojiye değil, hava taşıtlarında değişimin hızlanmasının altında yatan yeni teknolojiye de takıntılıydılar ve bu da "her şeyin geçici bir durum olduğu" inancını besliyordu. Fütürist opera *Victory over the Sun* (Pobeda nad solntsem, 1913) konsept olarak hem Wagnerci hem de Nietzscheciydi. "Operanın ve genel olarak fütürist estetiğin alt metni, Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümünü ve bunun sonuçlarını –hiçbir içsel düzeni ya da anlamı olmayan bir dünyayı– duyurmasıdır. Başlıktaki güneş, Apollo'dur, rasyonalite, açıklık ve mantık tanrısıdır ve dolayısıyla Rosenthal'ın deyimiyle "ütopyacıların ve vizyonerlerin" baş düşmanıdır. "Onun ele geçirilmesi insanlığı zorunluluğun kısıtlamalarından kurtarır. Koro şöyle söyler şarkısını: 'Özgürüz/ batan güneş / Yaşasın karanlık!' Uyumsuz imgelerin yan yana gelişi, dünyada içkin bir anlam, düzen ya da amaç olmadığının altını çizer."[19]

Fütüristlerin güneşi yakalayan "yeni adamları" her zaman Nietzsche'nin "barbarlarının" erkek ya da androjin "ama kesinlikle kadın olmayan" varyantlarıdır. Devasa boyutlarda, muazzam güçte, sağlam, sağlıklı ve serttirler. İsimleri geneldir ("havacı", "sporcu") ve yüz hatları asla belirtilmez – ve bu da "insan yüzünü Hıristiyan kişiliğinin somut örneği olarak gören" Ortodoks teolojisinden keskin bir kopuştur.

Malevich, Kübizm'in insanlığı, doğayı taklit etmede "köle" olmaktan kurtardığını düşünüyordu –yeni dünyanın yeni biçimlerden yaratılacağını söylüyordu. Süprematizm ile (Tam bir Nietzsche'ci yeni terim olurdu), onun amacı, doğa, akıl ve hatta içerik tarafından "sınırlandırılmamış" bir şekilde, "doğa ve nesneler dünyasının ötesindeki saf spiritüel bir gerçekliği tasvir etmek adına, dördüncü boyuta, ölümün ötesindeki bir âleme geçiş yaratmaktı. *Black Square* [Siyah Kare] (1915) adlı tablosu "şekilsizliği, uçurumu" sembolize ederken, *White on White* [Beyaz Üzerine Beyaz] (1918) saflığı temsil ediyor ve "sanatçılar tarafından inşa edilecek" yeni bir dünyanın şafağını müjdelemeyi amaçlıyordu. Süprematizm'i "Yeni İncil" olarak adlandıracak kadar ileri gitmişti.[20]

Ortodoks dine karşı erken dönem Nietzscheci alternatifler, vaatlerini yerine getirmemişti. Mistik anarşizm, Georgy Chulkov (1879- 1939) tarafından "uydurulmuş" (Rosenthal'a göre), kişisel özgürlüğü sevgi dolu bir topluluk içinde birleştirmeyi amaçlayan bir doktrindi ama aslında Nietzsche, Alexander Herzen, Bakunin ve Merezhkovsky, Ibsen, Byron, ütopik sosyalizm, Tolstoy ve Dostoyevski'nin "karman çorman bir karışımıydı" Tanrı'nın yarattığı düşünülen dünyaya dair kabulü reddetmeyi içeriyordu ve yıkım ile yaratıcılık arasındaki bağı vurgulayan politik bir Dionysosçulukla ittifak halindeydi. Tüm gelenekler yok edilmeli ve kendi hak ve çıkarlarında ısrar eden egoist "ampirik insan" yerine başkalarıyla birlik arayan "mistik

insan" fikrine dayanan "yeni bir organik toplum" yaratılmalıydı. "Tanrı inşası", insanları pasif izleyicilerden her konuda aktif katılımcılara dönüştürmeyi içeriyordu. Yaratıcılığın herkesin içinde olduğu, "yaşam yaratımının" varoluşun amacı olduğu ve sevgi dolu, demokratik bir komünite içinde herkes için özgürleşmenin mümkün olabileceği fikrini somutlaştırıyordu.

Meydan Okunan Tanrı

Bu eğilimler, Aydınlanmayı eleştirenlerin haklı olduğunu –insanın, doğalında rasyonel ya da iyi olmadığını– gösteren Birinci Dünya Savaşı ile desteklendi. Böyle bir durumda, maddî ve spiritüel devrim birlikte ilerledi. 1918'de Lenin, "Tanrı'ya meydan okuyan" kuleler olarak bilinen ve diğer yapılar da dahil olmak üzere bir dizi "anıtsal propaganda" projesinin yaşama geçmesini emretmişti (Tatlin'in Kulesi en ünlüsüydü, ancak sadece bir maket olarak kaldı ve hiçbir zaman inşa edilmedi). Lunacharsky ve Ivanov, kitlesel festivalleri sanatçı ile halkın bütünleşmesi olarak görüyordu; bu festivaller yalnızca yaşam deneyimini daha canlı hale getirmekle kalmıyor, aynı zamanda yeni toplumun ve yeni spiritüelliğin kendisi olmaksızın var olamayacağı bir "güç istenci" aşılıyordu. Bu, özellikle Genç Komünistler Birliği (Komsomol) için geçerliydi. Katılık, cüret ve istenç, Lenin, Buharin ve Troçki tarafından Marksizm ve Nietzscheci düşüncenin kaynaştırılmasında düstur haline geldi. "Düşmanlara karşı acımasız olmak kutsal bir ödev halini almıştı."[21]

Lenin, gizli bir Nietzscheci miydi? Rosenthal'ın dediği gibi, kesinlikle güç istencinin kişileştirilmiş haliydi. Kremlin'deki ofisinde *Zerdüşt*'ün bir kopyasını ve kişisel kütüphanesinde *Tragedyanın Doğuşu*'nu bulunduruyordu; ayrıca Hegel, Clausewitz, Darwin ve Machiavelli'nin etkileri daha doğrudan olsa da devrimci ahlâk tanımazlığı ve elitizmi klasik Nietzscheci pozisyonlardı.

Lenin, bu konuda Almanya ve Avusturya'da yaşamış olan Bolşeviklerin en bilgini Nikolay Buharin tarafından destek görmüştü. Buharin yeni toplum ve yeni insan yaratma konusunda hevesliydi; "komünist insanlığın" "kapitalizmden arta kalan insan malzemesinin" "işlenmesiyle yaratılabileceğini" düşünüyor, proletaryayı "Prometheusçu sınıf" ve yeni kültürü de "proleter avangard" olarak yeniden tasarlıyordu. Özellikle Nietzsche'nin "acımasızlığı yeniden düşünmeli ve gözlerimizi açmalıyız... 'Yüksek kültür' dediğimiz neredeyse her şey, acımasızlığın spiritüelleştirilmesine dayanır" görüşünü destekledi. Ona göre komünizm, burjuva kültüründen daha yüce bir kültüre yol açacaktı. Bunlar "acımasız zamanlardı" ve toplumsal sınıflar arasında

barış imkansızdı. Troçki ise daha bariz bir post-Nietzscheciydi, "üstinsan" fikrinden, yani çağdaş dönemin, kolektivizmin zaferinin halkın "istencini" yansıtacağı bir kaos dönemi olacağı fikrinden çok etkilenmişti.

"Daha Yüce Bir Sosyo-biyolojik Tip"

Şimdi konumuzla da doğrudan ilgili olan bir dizi farklı kültürel gelişmeyi tartışmamız gerekiyor. Bunlardan biri, deneme yazarı ve şair Ivanov-Razumnik (gerçek adı Razumnik Vasilievich Ivanov, 1891-1981) tarafından tasarlanan bir ideolojinin takipçileri olan İskitlerin ortaya çıkmasıydı. Ivanov-Razumnik eski teosofist Rudolf Steiner tarafından kurulan antroposofi okült doktrininin birçok takipçisine ev sahipliği yapan Free Philosophical Association of Petrograd'ın (St Petersburg Religious-Philosophical Society'nin halefi) kurulmasına yardımcı olmuştu.

İskit ideolojisi "devrimci sosyalizm" ile "kültürsüz sosyalizm" arasında ayrım yapıyordu. İskitler kendilerini yeni bir tip olarak, "orijinal İskitlere benzer bir şekilde, Devrim'den sonra Fransa'da olduğu gibi bir tür burjuva düzenine asla yerleşmeyecek olan sanatçı-insanlar" olarak görüyorlardı. Ivanov-Razumnik'in tasavvur ettiği İskitler, bozkırlarda çılgınca dört nala koşan bir "sürüden" oluşuyordu. Bu "köylü-şairler, kırsalın şehir üzerindeki hakimiyetini vurgulamakla birlikte katı bir şekilde entelektüel karşıtıydılar." "Halkın barbar potansiyelini" övüyorlardı. "Acımasızlığı yüceltmedilerse de bunu spiritüel arınma ve kültürel yenilenme sürecinin bir parçası olarak kabul etmişlerdi. Yazıları da "uçurumu geçme istenci" gibi " istenci" formülasyonlarıyla doludur."[22]

Proletkült işçi kulüpleri, fabrika komiteleri, işçi tiyatroları ve eğitim derneklerinden oluşan daha genel bir koalisyondu. 1920'de zirveye ulaştığında yarım milyon taraftarı olan Proletkült'un misyonu, açıkça yeni bir insan ve kültür yaratmaktı. Gayrı resmî teorisyeni Bogdanov'du, ancak merkez komitede yer alan Nadezhda Krupskaia (Lenin'in eşi) idi. Bir tiyatro adamı ve yayımcı olan Pavel Kerzhentsev, "proletkültlerin görevini, insan ruhunun tüm alanlarını –bilim, sanat ve günlük yaşam– içeren bağımsız bir proleter spiritüel kültürün geliştirilmesi" olarak tanımlamaktaydı.[23]

Nietzsche, Proletkült yazarlarını neredeyse Marx kadar etkilemiş, proletaryayı muazzam başarılara, hatta "mucizelere" muktedir üstinsanlar olmaya teşvik etmişti. Pavel Bessalko'nun (1887-1920) bir oyununda işçiler Tanrı'dan korkmayanlar olarak tasvir edilir, çünkü "bizim Tanrımız, yargıcımız ve yasamız kendimiziz." Vladimir Kirillov'un *The Iron Messiah* adlı eserinde

ise İsa, bir endüstri işçisidir. Çeşitli Proletkult şiirleri bestelenmiş ve "devrimci ilahiler haline gelmiştir." Lunacharsky, Proletkult'u sınıfsız bir toplumda "kilise militanı" olarak yüceltirken, diğerleri onun "spiritüel kölelik" ve "spiritüel boyunduruktan" kurtulma girişimlerini övmüştü; bu, zihinsel ve fiziksel çalışma arasındaki farkın ortadan kaldırılmasıyla başarılacaktı. – "en parlak bilim insanı bile aynı zamanda el emeği konusunda yetenekli olmalıdır."[24]

Özetle, Rus Devrimi sırasında Marksizmin doğasında var olan Prometheusçuluk, propagandacıların dine olan imanın yerine "bilim ve teknolojinin mucizeler yaratan güçlerine" olan imanı koymaya çalıştıkları Nietzscheci fikirlerle (ve hatta bazı okült fikirlerle) uyumlu hale getirildiğini söyleyebiliriz. Bilimin sınırlarında yarı-okült bir doktrinin taraftarları olan kozmistler, ölümün ortadan kaldırılmasını, uzay yolculuğunu ve her şeyi yapabilecek ölümsüz bir Üstinsanı öngörüyorlardı."[25]

Bernice Glazer Rosenthal, "Sovyet toplumuna tüm bu kanallardan giren Nietzscheci fikirlerin kümülatif etkisinin muazzam olduğu" sonucuna varmıştır. Yeni Sovyet insanı, insanların yeniden yaratılabileceği, "insan mükemmelliğinin mümkün olduğu ... insan türünün kendi özelliklerine göre kendini (yeniden) yaratacağı" fikrini somutlaştırıyordu. Troçki sosyalizmin "daha yücebir sosyo-biyolojik tip", yani "nehirleri ve dağları yerinden oynatmayı öğrenecek bir üstinsan" üretmesini bekliyordu (ya da beklediğini söylüyordu). "Ortalama insan tipi, bir Aristoteles, bir Goethe ya da bir Marx'ın bulunduğu zirveye yükselecektir [Goethe'yi *ortalama* olarak hayal edin!] Bu yüksek düzeyin üzerinde de yeni zirveler ortaya çıkacaktır."[26] Eisenstein'ın filmlerinin özünün bu olduğu söylenebilir; bu filmlerde bir kahraman, büyük bir başarıya imza atmak için korodan (saflardan) ayrılır ama yine de "bizden biri" olarak kalır.

Yazar ve sanatçı Sergei Tretiakov için fütürist –arketipik yeni sanatçı-insan– bir "kışkırtıcı-ajitatördü". Şöyle yazıyordu: "Bu yeni işçi tipi örgütsüz, âtıl, kaotik, yerleşik ve taşralı olarak geri kalmış her şeye karşı temel bir nefret duymalıdır. Sık çam ormanlarından, işlenmemiş bozkırlardan, bizim düzenimize göre akmayan şelalelerden tiksinir elementlerin ve âtıl maddenin üstesinden gelmek, onlara boyun eğdirmek ve hâkim olmak için tasarlanmış her insan ürünü nesnede büyüklük bulur."

Komünizmin Kilisesi

Bunlar yine kulağa hoş gelen kelimelerdir, ancak ... Devrimden sonraki ilk yıllarda, Sovyet liderleri çoğunlukla dinî inancın topluma zarar verdiğini ve insan psişesinden silinip atılabileceğini düşünüyordu –tek gereken doğru

teşvikler ve eğitimdi. Görünen o ki, pek çok kişi, yeni ve daha eşitlikçi ekonomik düzen ortaya çıktığında dinin basitçe "buharlaşacağını" düşünmüştü. İlk zamanlarda "yenileştirici" hareket, dinî kanallar aracılığıyla devrimci toplamaya çalıştı ancak bu başarısız olunca ve yeni ekonomik düzen de dini ortadan kaldırmayı başaramayınca hem Hıristiyanlığa hem de İslam'a karşı artan bir düşmanlık ortaya çıktı. Bu durum en sonunda dine karşı ateist bir alternatifin kasıtlı olarak yaratılmasına yol açtı ve bu alternatifin üç ana unsuru vardı: Bunlar, tüm dinî politika konularını denetleyen Din İşleri Daimî Komisyonu, "dinin bilimsel olarak yanlışlanabilir olduğu" mesajını yaymak için Militan Ateistler Birliği (daha önce bahsedilmişti) ve yeni nesil entelektüelleri eğitmek için bir dizi ateist üniversiteden oluşuyordu.

Birlik, bu yapının en aktif parçasıydı. 1925'ten 1941'e kadar varlığını sürdürdü ve Leon Troçki'nin yerini Stalin'in yaveri Emelian Yaroslavsky'nin almasından sonra, dinî kültürel ifade terk edilmedikçe sekülerleşmenin gerçekleşemeyeceğinin varsayıldığı bir politika izlendi. Böylece dinî ifadeyi bastırmak ve yerine bilimsel ateizmi koymak için bir dizi haçlı seferi benzeri fikir savaşı başladı. Stalin tarafından teşvik edilen "Sovyet dönemi boyunca büyüyecek olan" "vaftiz, kabul töreni, dinî evlilikler ve cenaze törenleri için Sovyet alternatiflerinin yaratılması" gibi "geniş ve karmaşık bir törensel sistem şekillenmeye başladı" Sözgelimi, bir Sovyet ("Kızıl") vaftizinde görevli, bebeğin üzerinde aşağıdaki duayı okuyordu:

> Yaşam daha parlak daha güzel şimdi
> Daha coşkun harika akışı
> Sovyet ailemizde birdenbire
> Küçük bir insan doğdu.
> Bugün geleceğin sahibinin onuruna kutlama yapıyoruz
> Ve ona diyoruz ki
> "Selam sana, büyük Sovyet devletimizin yeni yurttaşı."[27]

Paul Froese, Sovyet sekülerleşme deneyi üzerine yaptığı çalışmada, Rusların, dinî inancı cehaletin bir ürünü olarak –ritüel faaliyetin bir meyvesi, toplumsal kurumların bir toplamı, bir dizi toplumsal ödül ve kurtuluş teşvikleri sunan bir şey ya da devletin bir yönü olarak– gördüklerini söylemektedir. "Cehalet" argümanı güçlü bir şekilde savunuluyordu; birçok Komünist Parti lideri, bilimin bulguları ve teknolojinin meyvelerinin doğaüstü inançlarla tamamen çeliştiğinden, bu bilgi yayıldığında dinî inancın da kaybolacağını düşünüyordu.

Parti entelektüelleri, Fransız sosyolog Émile Durkheim'ın din nosyonunu iyi biliyordu: Dinin gücü kısmen "kolektif coşku" hissinden, duygu üreten *ritüellere katılımdan* kaynaklanıyordu. Gördüğümüz gibi buna kendi yeni ritüelleriyle karşı koymaya çalışmışlardı. Fakat aynı zamanda, yeni ritüellerin herhangi bir etki yaratabilmesi için Ortodoks Kilisesi'ni yok etmeleri gerektiğini de fark ettiler. Böylece tüm geleneksel dinî kurumları –kiliseler, manastırlar, şeriat mahkemeleri, dinî okullar– yok etmeye yönelik kitlesel –ve nihayetinde acımasız– girişimler başladı.

Yaroslavsky, çok doğrudan bir hamlenin geri tepeceğinden emindi – ve bunu Stalin'e de söylemişti– bu yüzden vahşet hemen başlamadı. Aslına bakılırsa, Militan Ateistler Birliği 1920'lerde ve 1930'ların başında bir tür Komünizm kilisesi olarak hizmet etti, ateist gazeteler dağıtıp ateist konferanslar verdi, insanların katılmaya zorlandığı toplantılarda vaazlar verip dinî kurumları taklit etti: Teorik Komünist metinlere kutsal kitap muamelesi yapıldı, Sovyet liderleri aziz gibi gösterildi, tarihsel materyalizm doktrini cennetin artık bu yeryüzünde, bu yaşamda elde edilebilir olduğunu açıklamak için kullanıldı. Gelecek nesillerin, bu "ilk nesli" yeni toplumda çığır açanlar olarak hatırlayacağını ve böylece bu ilk –aslında altın– neslin insanlığın kolektif hafızasında "sonsuza kadar yaşayacağını" savunan bir "Sovyet zamanı" kavramı vardı: Burada ölümsüzlüğün seküler bir biçimi vardı. Buna ek olarak, dine inananlar "inançsızlar" olarak yani Sovyet sistemine inanmayan, aslında "daha yüce" bir toplum biçimi için verilen mücadelede savaşmayanlar olarak damgalandılar.

Özellikle Lenin, din konusunda çok sertti. "Her dinî fikir, her Tanrı fikri, hatta Tanrı fikri üzerine düşünmek bile, en tehlikeli kötülüklerden, en iğrenç "bulaşıcı hastalıklardan" biridir. Milyonlarca günah, çirkin davranış, şiddet eylemleri ve bulaşıcı hastalık ... en akıllı 'ideolojik' kostümler giymiş, ince, spiritüel bir Tanrı fikrinden çok daha az tehlikelidir ..." diyordu. Öyleyse bu açıdan Lenin'in tahnit edilmesini görmek daha da ironiktir, zira her şey bir yana, bu, kutsal kadavraların sıradan ölümlülerinkinden daha yavaş çürüdüğü Rusya'daki manastırlarda, Ortodoks inancına göre azizlerin cesetlerinin sergilenme biçiminin kasıtlı bir taklidiydi.[28]

Ama bu sertlik hiçbir şekilde sadece Lenin'e özgü değildi. Bolşevikler, 1917 devriminin hemen ardından ve onu takip eden iç savaşta kiliseleri, manastırları ve din adamlarını "potansiyel devrim karşıtı faaliyet kaynakları" olarak hedef almaya başlamışlardı bile. Kilise mülklerine el konulmuş ve bu süreçte keşişler, rahipler ve rahibeler sık sık öldürülmüştü. 1922 yılında Patrik Tikhon, Lenin'e bir protesto mektubu yazarak binlerce din adamının öldürüldüğünden ve yüz binden fazla inananın kurşuna dizildiğinden

şikâyet etmişti. Protestosu dikkate alınmadı, kendisi sürgüne gönderildi ve on yıl sonra o da kurşuna dizildi.

Bunu başka korkunç olaylar da izledi. Kiev Metropoliti Vladimir hadım edilip kurşuna dizildi, St. Petersburglu Veniamin dondurucu soğukta suyla ıslatılarak buzdan bir sütuna dönüştürüldü, Tobolsk Piskoposu Germogen bir buharlı geminin çarkına bağlanarak dönen bıçaklar tarafından parçalandı, Perm Başpiskoposu Andronnik ise diri diri gömüldü.[29] St. Petersburg'daki Kazan Meryem Ana Katedrali, diğer faaliyetlerin yanı sıra dinin "akıl dışılığını" gösteren sergiler düzenleyen Din ve Ateizm Tarihi Müzesi'ne dönüştürüldü. Mimari açıdan eşsiz olan Kurtarıcı İsa Katedrali havaya uçuruldu ve yerine Lenin için bir tapınak yapılması planlansa da sonunda bir yüzme havuzu yapıldı. Kilise çanları eritildi ve ikonaların mücevherli süsleri söküldü.[30]

Bölge kiliselerinin yerine kurulan binlerce yerel "hücrede" ateizm hakkında tartışmalar düzenleniyordu ve bu tartışmaların ana konusunu bazen "din değiştirenlerin," yani ışığı görmüş, dinî inançlarını terk etmiş ve bilimsel ateizmi benimsemiş insanların anlatımları oluşturuyordu. Her fabrikaya, devlet dairesine veya okula, kırsal kesimde ise her kolektif çiftliğe veya traktör istasyonuna "en az bir hücre" yerleştirildi. Gördüğümüz gibi, Birlik ülke genelinde bir milyon hücre öngörmüştü ancak bu sayıya hiçbir zaman ulaşılamadı.[31]

Dualara Karşı Traktör

Fabrika, teorisyenler tarafından "komünite, iman ve amaç mekanları olarak" kiliselerin uygun ikamesi olarak görüldüğünden, kentsel fabrikalar kiliselere alternatif olarak kullanıldı. Büyük bir makine parçası, "Tanrı karşıtı endüstriye" hizmet eden bir tür güvenli sunak olarak, genellikle komünal toplantıların odak noktası olarak kullanıldı. Fabrikanın ortak amacının, ibadetin ortak amacının yerini alması bekleniyordu. İşçilerden, daha önce ibadet için harcadıkları zamanı çalışarak geçirdikleri zamana ekleyerek yeni imanlarını göstermeleri bekleniyordu. Fabrikalarda ve kırsal kesimde teknoloji "mucizeler yaratmanın" bir yolu olarak sunuldu –fakat mucizelerin Tanrı'nın değil insanların işi olduğu gösteriliyordu. Bir propaganda afişinde, toplumda değişim ve gelişim yaratmanın alternatif yolları olarak "Ya dualar ya traktör" yazıyordu.

Dine karşı diğer bilimsel girişimler arasında kutsal suyun mikroskop altında incelenerek hiçbir özelliğinin olmadığının gösterilmesi de bulunuyordu. Din ve Ateizm Tarihi Müzesi'ndeki bir sergi, Nuh'un Gemisi'nin o zamanlar yeryüzünde var olduğu bilinen tüm hayvanları taşıyamayacağını

göstermişti.[32] Ev ödevi olarak, okul çocuklarına bazen aile üyelerini bilimsel ateizme ikna etme görevi verilmişti. Üniversite derslerinde fizik, kimya, matematik ve biyolojinin dinin yanlış olduğunu nasıl gösterdiği dikkatle anlatılıyordu.

Troçki 1920'lerin başından itibaren insanların düzenli aralıklarla teatral ve duygusal çıkışlara ihtiyaç duyduklarını fark etti ve böylece Bolşevikler iktidarı ele geçirdikten sonra aslında yeni bir ayin yaratmaya başladılar. Takvimi hiç gecikmeden Jülyen'den Gregoryen'e çevirmenin yanı sıra, 18 Mart "Paris Komünü Günü" (1918'de tanıtıldı); 5 Mayıs "Basın Günü" (1922); haziran ayının ilk pazar günü "Uluslararası İş Birliği Günü" (1923); ve 7 Kasım "Büyük Ekim Sosyalist Devrimi'nin Yıldönümü" (1918) gibi olayları kutlayan yeni bir törenyılı tanıtıldı.

KGB, dinî gazeteleri yayımlamadan önce güvenlik incelemesi yapılmasında ısrar edip piskoposları ve rahipleri meslektaşlarına karşı muhbir olarak kullanıyordu. Bu ve diğer taktikler Sovyet kontrolünün ilk yıllarında Ortodoks Kilisesi'ni zayıflatmış, ancak uzun vadede ise Kilise'nin ömrünü uzatmıştır. Bununla birlikte, Sovyet liderliğinin itme-çekme yaklaşımı, 1920'lerin ortalarından İkinci Dünya Savaşı'nın başlangıcına kadar Rusya'da kiliseye devam oranlarının yüzde 50'den yüzde 20'nin altına düşmesi ve aynı dönemde çocukların kiliseye gitme oranlarının ebeveynlerinden yaklaşık yüzde 10 daha az olması açısından bir dereceye kadar işe yaradı.[33] Aynı zamanda, gizli olarak toplanan daha küçük dinî gruplara bir dönüş oldu.

Ancak, bunun Sovyetler Birliği'nin genelini kapsayacak şekilde tek tip bir değişim olduğu izlenimini vermek yanlış olur. Polonya dinî inançları konusunda son derece dirençliydi, tıpkı insanları işlerinden "uzaklaştırdığı" düşüncesiyle kiliselerde mikrofonların yasaklandığı ve Sovyetlerin yerel halkın bir dizi haç diktiği bir tepeyi buldozerle yıkmasının ardından ünlü "Haçlar Tepesi" olayının yaşandığı Litvanya gibi. Buldozerlerle yıkılmasının ardından bir gecede başka bir haç dizisi ortaya çıkmış ve bu durum buldozerler pes edene kadar birkaç kez tekrarlanmıştı. Ancak Orta Asya'da durum farklıydı. Orada, Stalin'in tasfiyelerinin ardından dindar Müslümanların sayısı büyük ölçüde azalmıştı: Hem Lenin hem de Stalin Orta Asya Müslümanlarını "ilkel" olarak görüyordu ve Stalin'in dediği gibi İslam yok edilmeliydi. Ayrıca Müslüman kadınları başlarını açmaya zorlamak için *hujum* olarak bilinen bir kampanya başlatıldı. Birçok kadın bunu memnuniyetle karşılamış ve kampanyaya uymuş olsa da erkekler bu politikayı ılımlılıkla karşılamadı ve kadınlar, eylemleri nedeniyle saldırıya ve hatta tecavüze uğradı.

Militan Ateistler Birliği, 1926'da 100.000 olan üye sayısının 1932'de 5,5 milyona çıktığı iddia etmiştir, bu eğer doğruysa etkileyici bir gelişmedir

(bazı bilim insanları kayıtların tahrif edildiğini ileri sürmüştür). İşte burada gerçek bir yorumlama sorunuyla karşılaşıyoruz. Zira Stalin'in tasfiyeleri 1930'larda yoğunlaşmış ve yaklaşık 1937'de dinî inançla ilgili bir nüfus sayımı yapıldığında, bu sayım "dinî inanç ve faaliyetin Sovyet imparatorluğu genelinde hâlâ oldukça yaygın olduğunu" göstermiştir. Bu, fazlasıyla nahoş karşılanmıştı, öyle ki, "dinî ısrar, Sovyet ideolojik makinesinin günah keçisi haline gelmiş" ve saldırganların üzerine daha önce hiç olmadığı kadar vahşet yağdırılmıştı. Son araştırmalar, binlerce kişinin dinî suçlar nedeniyle idam edildiğini ve yüz binlercesinin çalışma kamplarına ya da psikiyatri kliniklerine kapatıldıklarını göstermektedir.[34] Dinî inanç sahibi olanların öldürülmesi ancak İkinci Dünya Savaşı arifesinde, Sovyet rejiminin dış güçler tarafından işgal tehdidiyle burun buruna gelmesi nedeniyle durdurulmuştur. Savaş süresince ateizme yönelik din değiştirme askıya alınmış ve Birlik dağıtılmıştır.

Fakat her şey bitmemişti. Savaştan sonra Bilgi Topluluğu adında yeni bir örgüt kurularak çalışmalara devam edildi ve Tanrı'yı ortadan kaldırmak adına tarihteki en büyük kampanya yeniden başlatıldı.

11

Yaşamın Örtüklüğü ve Varoluşun Kuralları

1919 yılının başlarında Alman sosyolog Max Weber, Münih'te "bilime içsel çağrı" üzerine bir konferans verdi (İngilizceye genellikle "Bir Meslek olarak Bilim"* olarak çevrilir). O dönemde Münih'te, Almanya'nın diğer birçok büyük şehrinde olduğu gibi devrimci bir ayaklanma hali vardı; aslında iç savaş çok uzakta değildi ve Bavyera'da sonucunda "aydınlık, güzellik ve akıl diyarına" ulaşılması umulan bir Sovyet Cumhuriyeti kurulacaktı. Weber, "anlamı ve mutluluğu tesis etmesi gibi beklentilerle politikaya aşırı yüklenilmesini", "sorumsuzca" bularak bu tür fikirleri reddetti. Ne var ki, anlam ve mutluluk derslerinde işlediği ana konulardı.

Savaşta yaralanmış, savaşın yıkıcı gücünü tecrübe etmiş ve İtalyanlar tarafından esir alınmış olan filozof Karl Löwith de o gün Münih'teki dinleyiciler arasındaydı. Daha sonra yazdığına göre, bir yıldan az ömrü kalan Weber "aşırı kalabalık salonu yararak kürsüye doğru solgun ve yorgun bir şekilde yürümüştü" Şöyle devam ediyordu; "dağınık bir sakalla çevrili yüzü bana Bamberg Katedrali'ndeki peygamber figürlerinin kasvetli ışığını hatırlattı. Bıraktığı etki çarpıcıydı. Liberal eylemcilerin sayısız devrimci konuşmalarından sonra Weber'in sözleri bir kurtuluş gibiydi."

Weber'in Belirsizlik İlkesi

Alman tarihçi Rüdiger Safranski, bu konuşmanın kamuoyunda şiddetli bir tartışmayı tetiklediğini dile getirir. "Mesele görünürde bilimlerin ethosu ile ilgilidir, ancak temelde Weber, modern 'rasyonelleştirilmiş' uygarlığın demir kafesi içinde anlamlı bir yaşam arzusunun yine de nasıl gerçekleştirilebileceği sorusunu ele almaktadır."[1] Weber, bilimin öz farkındalığa katkıda bulunabileceğini, ancak yaşamlarımızı nasıl yaşayacağımız konusunda vereceğimiz kararlardan bizi muaf tutamayacağını savunmuştur. Weber'e göre

* "Science as a Vocation" (ç.n)

uygarlığımız "rasyonaliteye olan inancı o kadar derin ve kapsamlı bir şekilde benimsemiştir ki, bu durum bireyin kendi karar verme yeteneğine olan güvenini sarsmaktadır." Dahası, bilimlerin teknik konularda getirdiği kesinlik, değer yaşamında, etik yaşamında ve anlam arayışında da aynı kesinliği ve nesnelliği talep etmemize/beklememize yol açmaktadır. "Sonuç, bilimsel kisveye bürünerek güvenimizi kazanan ideolojilerde bir patlamadır." Bu durum, onun "akademik peygamberler" (*Kathederpropheten*) olarak adlandırdığı ve "rasyonalizm tarafından büyüsü bozulmuş bir dünyanın kayıp gizemine, ona kalan son büyüyü –bireyin kişiliğini ve özgürlüğünü– yanlış bir şekilde rasyonalize ederek tepki veren" kişilerin ortaya çıkışını beraberinde getirmektedir. "'Akademik peygamberler', gizemi halihazırda var olduğu yerde –bireyin ruhunda– bırakmak yerine, büyüsü bozulmuş dünyayı kasıtlı olarak yeniden büyülemenin alacakaranlığına batırırlar."[2] Buna karşın Max Weber bunların birleştirilmemesini savunur.

Weber, bilim ve teknoloji tarafından yaratılan dünyada Tanrı'nın öldüğünden hiç şüphe duymuyordu. Ya bunu kabul etmeliyiz, diye ısrar ediyor ya da sanat üstatlarını örnek alarak, onların kendi yeteneklerine olan inançlarıyla yaşadıkları gibi inançla yaşamak için aklı feda eden "inançlı üstatlar" olmalıyız. Ona göre, "mistik yaşamın aşkın âlemi" asla bilimsel terimlerle açıklanamaz ve asla bu ikisini birleştirmeye çalışmamalıyız. Mistik yaşam hakkında bilimde mevcut olan türden bir kesinlik de asla olamaz, ancak inananların "kardeşliğinden" ve bu kardeşlik içinde mevcut olan ilişkilerden teselli bulabiliriz.[3]

Safranski, Weimar Almanya'sının neredeyse her büyük kentinde, o dönemde Almanya'yı içinde bulunduğu kargaşadan kurtarmaya hevesli, kendi deyimiyle "azizler enflasyonu" olduğunu ifade etmişti. "Karlsruhe'de kendisine 'Temel Burgaç' adını veren ve takipçilerine kozmik enerjiden pay vaat eden biri vardı; Stuttgart'ta bir 'İnsan Oğlu', takipçilerini vejetaryen bir Son Akşam Yemeği'ne davet ediyordu; Düsseldorf'ta yeni bir Mesih, dünyanın sonunun eli kulağında olduğunu vaaz etmiş ve Eifel dağlarına çekilme çağrısında bulunmuştu. Berlin'de büyük salonlar, orijinal komünizm anlamında 'en tutarlı İsa ahlâkını' talep eden, özgür sevgiyi yayan ve kendisini bir 'führer', 'milletin, Reich'ın ve insanlığın daha yüksek bir gelişiminin tek umudu' olarak tanıtan 'spiritüel hükümdar' Ludwig Haeusser tarafından dolduruluyordu."

Safranski bu eksantrik olayları, Birinci Dünya Savaşı sonrası Almanya'sında o günlerin devrimci heyecanının "sapıtmaları", "dünyanın yenilenmesinin karar merciîleri, abuk sabuk metafizikçiler ve ideolojiler, ikame dinlerin gösteriş pazarının fırsatçıları" olarak nitelendirmektedir.[4]

Açığa Vurulmamış Gündelik Bolluk

Bu görüş ve doktrinlerin kirli atmosferi içerisinde (Weber'den ayrı olarak) bir kişi öne çıkıyordu: Martin Heidegger modern dönemin en önemli ve ihtilaflı filozoflarından biriydi–ve bu, Nazi bağlantısı olmasaydı bile doğru olurdu. Baden-Württemberg'deki Messkirch'te bir Katolik olarak doğan Heidegger'in kaderinde aslında Kilise vardı; ancak imanını tamamen kaybetmeden önce Protestanlığa geçmiş, yaşamının sonlarına doğru Katolikliğe dönüş yapmıştı.

Heidegger, pek çok akademisyenin de kabul edeceği gibi, yorumlanması kolay bir yazar değildir ve bu kısmen onun genellikle tumturaklı ve anlaşılmaz üslubuyla ilgilidir. Ancak dürüst olmak gerekirse, bu aynı ölçüde, hatta daha fazla, daha önce tam olarak aklındaki haliyle kelimelere dökülmediğine inandığı fenomenleri kelimelere dökmeye çalışmasıyla ilgilidir. O bir şair değildi, ama aslında şairlerin yaptığını yapmaya çalışıyordu – yeni koşullara uygun bir dille daha önce tanımlanmamış deneyimin veçhelerini tanımlamak ve adlandırmak. Bir yazısında şöyle diyordu: "Düşünceler bize gelir; biz onları icat etmeyiz. Düşünmek bir armağan ya da lütuftur, bizi ansızın yakalayan bir olaydır."[5] Bu onu Rilke'ye ve şiirlerin ona "gelmiş" olduğu fikrine bağlar (bkz. s. 214 vd.). Heidegger sorar: "Gerçekliği bilimsel ve değer biçen bir yaklaşımla yada bir dünya görüşünün yaklaşımıyla kendimiz açımızdan düzenlemeden önce nasıl deneyimleriz?"[6]

Bizim amaçlarımız açısından Heidegger'in temel fikirleri, en önemli yayımları olan *Being and Time* (1927) [Varlık ve Zaman], *What Is Metaphysics?* [Metafizik Nedir?] (1929), *The Origin of the Work of Art* [Sanat Eserinin Kökeni] ve *Hölderlin and the Essence of Poetry* (her ikisi de 1936), *The Question of Technology* (1953) ve *Gelas- senheit* (Composure, 1955) adlı eserlerinde şu başlıklar altında toplanır: "Varlık", "Ölüm", "İhtimam" ve "Otantiklik"

Heidegger'e göre kendi seçmediğimiz koşullarda dünyaya "fırlatılmışızdır"; öyle ki, bu dünya zaten sürüp gitmekte olan bir dünyadır ve elimizden geldiğince ona uyum sağlamalı, açık olanlar kadar örtük olan kuralları da öğrenmeli, aynı zamanda dünyanın asla tamamen fethedemeyeceğimiz "açığa vurulmamış bir bollukla" dolu olduğunu kabul etmeliyizdir. İnsan doğası, insanın özü diye bir şey yoktur ve biz, bu öz eksikliğiyle yüzleşerek ve kuralları öğrenerek –öğrendiğimiz kadarıyla– bir gün öleceğimizin de farkına varırız. Bu koşullar, yaşamın en önemli ilkelerinden birinin kararlılık olduğu, düşüncelerimizin ürünü olduğumuz kadar (hatta daha fazla) kararlarımızın ve eylemlerimizin de ürünü olduğumuz anlamına gelir. Heidegger'in felsefesinin büyük bir kısmı *şiddetli yoğunlaştırma* fikrine, yaşamı

yoğun bir şekilde –bizim yaşadığımızdan daha yoğun, mümkün olduğunca yoğun bir şekilde– yaşamanın, elde edeceğimiz ya da edebileceğimiz anlama en yakın şey olduğu fikrine ayrılmıştır.

Heidegger'in Varlık kavramı burada devreye girer. Bu sözcük İngilizcede dikkat çekmek için genellikle büyük harfle yazılır (zira, Almanca yazılışta tüm isimler büyük harfle yazılır). Buna karşılık gelen Almanca kelime *Dasein* (*da,* "orada" ve *sein,* "olmak" kelimelerinden oluşur), Heidegger'in aslında vurgulamak istediği şeyin Varlığın aslında *orada-Olmak* olduğunu, yani belirli bir yerde ve dolayısıyla belirli bir zamanda olduğunu vurgulamak için İngilizce yazan filozoflar tarafından artık rutin olarak kullanılmaktadır. Heidegger, 1918-1923 yılları arasında, Freiburg Üniversitesi'nde asistanlığını yaptığı Husserl'i takip ederek fenomenlere teorik bir yaklaşıma karşı çıkmış ve teorinin (bilimin temel dayanak noktasının) bizi yaşamın gündelik bolluğundan uzaklaştıran soyutlamalar içerdiğini belirtmiştir.

Teslimiyet Hediyesi

Heidegger, Varlığın farklı formları, farklı düzeyleri olduğunu ve bunlardan bazılarının diğerlerinden çok daha iyi olduğunu düşünüyordu. Gürültüsü, koşuşturması ve hızıyla modern yaşamın, düşünmek için zamanın olmadığı, inisiyatif almak ya da düşünerek karar vermek için çok az fırsatın bulunduğu bir "gündeliklik" yarattığını; bilimin yönlendirdiği varoluşun ise dünyanın tadını çıkarmaktan ziyade onu manipüle ve kontrol etmeye dönüştüğünü düşünüyordu. "Otantik olmayan" bir yaşamla kastettiği buydu.

Buna karşılık, dünyanın aşılmaz aşırı bol çokluğu karşısında kendi sonumuzu itidalle (*Gelassenheit* kavramı) kabul eden otantik bir yaşamı hedeflememiz gerektiğini düşünüyordu. Dünyaya karşı duruşumuz, yüksek Varlık duygumuz, dünyayı, burayı ve şimdi bu dünyayı, "mesken tutarak" elde edilmelidir ve "mesken tutmak" ile çevremiz ve komşularımızla "evde olmayı" kastediyordu; modern şehrin yaşamının hızla hareket eden anonim doğası, tam anlamıyla Varlık değildi.

Heidegger, *Gelassenheit*'ın başka bir yönü olan, dünyaya "*ihtimam göstermemiz*" gerektiğini; çevreyi kontrol etmeye, manipüle etmeye ve sömürmeye çalışmak yerine "şeyleri olduğu gibi bırakmamız" gerektiğini düşünüyordu. Burada şiire başvurmuştu. Hölderlin'i herkesten çok severdi ve bir şiirle karşılaştığımızda (ya da Seamus Heaney'nin bir zamanlar dediği gibi "bir şiire binip gittiğimizde" ona "teslim olmamız" gerektiğine inanırdı; onunla savaşamayız, onu kontrol edemeyiz, onu sömüremeyiz. Bir şiir, bazı

açılardan dünyaya bir armağandır ve onu bu şekilde kabul etmeliyiz. Elbette bazı hediyelerden diğerlerinden aldığımızdan daha fazla keyif alacağız, ancak dünya bu tür hediyelerle doludur –şiirler ve başka şeylerin aşırı bolluğu.[7]

İçimizde Bildiğimiz Şey

Bunun da ötesinde, Heidegger sadece "halihazırda içimizde bildiğimiz" şeyi gün ışığına çıkarmaya çalıştığını; yaşamda (Freudcu ya da Jungcu) bilinçdışı değil ama tarihin, daha önce yaşananların ve insanların yaşama biçimlerini nasıl geliştirdiklerinin bir sonucu olarak hepimiz tarafından paylaşılan bir örtüklük olduğunu dile getirmişti. Onun felsefesi örtük ve önemli olanı sarih hale getirmekti.

O halde Heidegger için "Varlığın anlamı" tanım gereği bir soyutlama olamazdı. Bu *Gelassenheit* pratiğiydi, dünyaya ihtimam göstermek, onun bolluğuna boyun eğmek, şeyleri olduğu gibi bırakmak, "istememeyi istemek"; aynı zamanda "Ben" diye bir şey olmadığını kabul etmek, ki eğer bununla her yeni günü aynı şekilde karşılayan değişmez bir varlığı kastediyorsak. Heidegger için *Varlık ve Zaman*'ı yazdığı 1927 yılındaki "olmak" ile Nazi Partisi'ne katıldığı ve Leipzig, Heidelberg ve Tübingen'de propaganda konuşmaları yaptığı 1933 yılındaki "olmak" hiç de aynı şey değildi. Ne de 1936-40 yılları arasında Nietzsche üzerine verdiği birkaç konferansta Nasyonal Sosyalizmin "güç düşüncesini" eleştirdiği ve Gestapo tarafından gözetim altına alındığı zamanki ile aynı şeydi.

Heidegger, Freud, Nietzsche ve Weber'i takip ederek ilerliyordu. Özellikle de "ortalama gündeliklik" olarak adlandırdığı şeye dikkat çekmiş ve burada benliğin bir nesne olmaktan çok, ortaya *çıkan bir olay ya da oluş,* bir tezahür, "yaşam ve ölüm arasında uzanan bir yaşam seyrinin hareketi" olduğunda ısrar etmişti. Ayrıca bir "onlar" kavramına, gündelikliğin arka planına, varoluşun ilkel fenomeni olarak adlandırdığı şeye, sadece diğer insanlara değil, "birlikte olan" diğer insanlara da sahipti. Bu tezahürler, varlığın başka iki veçhesini de beraberinde getirir: Birincisi, "-e doğru-varlık", yüzümüzü geleceğe dönmek, farklı olacağını, her zaman değişeceğini bilmek ve değişime *hazır* olmamız, onu öngörmemiz, her şeyden önce ondan zevk almamız gerektiği. İkincisi, "sona-doğru-varlık" ya da "ölüme-doğru-varlık", "yaşamın bütünü için olasılıkların nihaî bir düzenlenişinin gerçekleştirilmesi."

Bu, Rilke'nin "iyi ölüm", "bireysel ölüm" fikrini akla getirir (bkz. s. 219), ancak Heidegger aynı zamanda, tatmin olmuş hissetmek, bir bütünlük duygusu hissetmek için, ölümün bir son *olduğu,* sonraki yaşamın olmadığı

fikrini çok sıkı bir şekilde benimsememiz gerektiğini söylüyordu; ve yaşam olayımızın, yaşam tezahürümüzün neye benzemesini istediğimize dair bir nosyon geliştirmeli ve sonra bu karara göre hareket etmeliyiz, her zaman sonlu bireyler olduğumuzun ve her şeyin mümkün olmadığının farkında olarak.

Radikal Pastoralizm

Heidegger aynı zamanda "marjinal pratikler" fikrine de sahipti, "önemsiz şeylerin kurtarıcı gücü" dediği arkadaşlık, vahşi doğada sırt çantasıyla gezmek ve arkadaşlarla yerli şarap içmek gibi pratikler. Bu onun "radikal pastoralizm" fikriydi.[8] Tüm bu şeylerin marjinal kaldığını, çünkü "tam da *verimliliğe direndiklerini*" iddia ediyordu (italikler eklenmiştir). Öyle ki, bu pratikler, modern tutumunun menzilinin dışında –ötesinde– kalırlar. Elbette bu, tam olarak doğru değildir –sırt çantasıyla gezmek, sağlık ve eğitimle ilgili kaygılarımız için kullanılabilir ve bizi bu şekilde daha verimli hale getirebilir. Ancak, Heidegger'in "marjinal pratiklerden" kastı, onların modern yaşamdan kaçılacak sığınaklar olmasıdır ve bunları kendi yaklaşımı için metafor olarak kullanmıştır.

Heidegger'in paradigmasını özetleyecek olursak, dünyayı şiir *olarak* ve şiir *aracılığıyla* deneyimlemektir. Şiir, dünyanın tükenmez bolluğunu ve çoğulluğunu konu edinir, şeyleri, bilimin ya da tektanrıcı inançların yapmaya çalıştığı gibi tek bir boyuta indirgemez; dünya, biz yaklaştıkça önümüzde daima uzaklaşan ufuklardan oluşur; hiçbir "anlam rejimi" yoktur. Heidegger, her şiirsel sözcüğün "tükenmez bir dizi karmaşık [semantik] rezonans alanına" ait olduğunu iddia etmiştir. Bu, ona göre, dünyadaki tek aşkın fenomendir. "Dolayısıyla, şiirsel deneyimde ya da şiir dolayımlı deneyimde, yaşamlarımızı 'kavranamaz olanın karşısında' yaşanmış olarak 'kavrarız', Varlığın 'gizemi' ile, onun 'müthişliği' ile yüz yüze geliriz."[9] Bu, dünyanın nasıl "mesken tutulacağı", onun içinde nasıl "evde" olunacağıdır. Dünyada evde olmak yaşamın amacıdır.

Heidegger'in zayıf yazım tarzı, Nazilerle olan ilişkisi, Edmund Husserl ve Hannah Arendt'e karşı utanç verici muamelesi, onu, tarafsız bir şekilde yargılamayı zorlaştırmaktadır. "Tanrı'nın ölümü" sonrasında oluşan entelektüel iklime paralel bir kaygı da pek çok kişinin yaşamını nasıl yaşayacağı, hangi değerleri ve ahlâkî tutumları benimseyeceği, nasıl davranacağı gibi kaygılarına bilimin sunduğu açıklamaların ilgisiz olmasından doğan bir memnuniyetsizlik olmuştur. Heidegger, Husserl'den varoluşçulara, karşı kültüre ve pragmatik düşünceye (ki bunu daha sonra inceleyeceğiz) uzanan

ve yirminci yüzyıl boyunca devam eden güçlü düşünce akımında –fenomenoloji düşüncesinde– sağlam yere sahiptir. Onun *Gelassenheit,* yani dünyaya ihtimam gösterme –onu olduğu gibi bırakma, bolluğuna boyun eğme, onu şiirsel olarak deneyimleme, gündelik olandan kopma, dünyayı "mesken tutmaktan", onun içinde evde olmaktan hoşnut olma– fikirleri aradan geçen yıllar boyunca epey ileri görüşlü olduğunu kanıtlamıştır.

Esas Makul İnsanî Faaliyet

Heidegger, Rilke'nin şiirine hayrandı, fakat filozof için önemli olan aynı zamanda onun şair olma *biçimiydi.*

"Rilke belki de kendisinden önce ya da sonra gelen herkesten daha hususî bir şairdi. Goethe de dahil olmak üzere, başka hiçbir Alman yazar Rilke kadar önemsiz bir şekilde yazmaya başlayıp mükemmel bir şekilde bitirmemiştir." Wolfgang Leppmann, Rilke biyografisinde böyle demiştir ve bu hiç de azımsanacak bir şey değildir. Bu sözler ne kadar doğru olsa da ve Rilke'nin nitelikleri Heidegger'e ne kadar çekici gelse de ilginç ve yerinde olan şu gerçeği göz ardı edemeyiz: Rilke, çok seyahat eden (en azından Avrupa çevresinde) ve Gerhart Hauptmann, Hugo von Hofmannsthal, Stefan George, Paul Valéry, Paula Modersohn-Becker, Sergei Diaghilev gibi birçok çağdaş aydını tanıyan ve onlarla dostane ilişkiler kuran biriydi. Leo Tolstoy ile tanıştığı yer olan Rusya'yı birkaç kez ziyaret etmişti; Picasso'nun resmettiği *saltimbanques* (gezgin akrobatlar) ile tanıştığı ve onlar hakkında yazdığı Paris'te birkaç ay geçirmiş ve biyografisini yazmadan önce de August Rodin'i ziyaret etmişti.

İlaveten, Nietzsche'nin evlenme teklifini reddetmesiyle ünlü, Rus asıllı, güzel Alman yazar ve psikanalist Lou Andreas-Salomé ile ilişkisi vardı (Nietzsche, Wagner'in tanıdığı en "dolu" insan olduğunu, Lou'nun ise "en akıllı" insan olduğunu söylemişti). İki roman yazmış, Nietzsche'nin ilk biyografisini kaleme almış ve Berlin Üniversitesi Şarkiyat Bölümü'nde öğretim görevlisi olan Friedrich Carl Andreas'la evli olmasına ve hatta düğün geceleri olmasına rağmen onunla beraber olmayı reddetmişti; daha sonra, aralarında muhtemelen onu *Earth-Spirit*'teki doyumsuz, baştan çıkarıcı Lulu'nun prototipi olarak kullanmış olan Frank Wedekind'in de bulunduğu, her zaman kendisinden daha genç birçok sevgili edinmişti.

Şairin biyografisinde Leppmann, Rilke'nin yerinde duramayan hallerini yıl yıl anlatır ve yirmili yaşlarının başından itibaren yılda iki ya da üç kez, bazen daha fazla, bazen çok daha fazla ikametgâhını değiştirdiğini belirtir. Leppmann, Rilke'nin *yalnızca* bir şair olduğunu söylerken esnek

davranıyordu– ya da kelimeyi çok dar bir anlamda kullanıyordu. Büyük bir mektup yazarı olan Rilke, daima zamanının büyük sorunlarıyla ilgilenmişti. Pek çok kadın arkadaşı vardı, aralarında da oldukça popülerdi ve dolayısıyla bir münzevi sayılmazdı. Ya da en azından başlangıçta değildi. Rilke'nin yaşamındaki kayda değer dönüşümlerden biri, güzel kadınların arkadaşlığını, kafelerdeki sohbetleri ve gazete yazı işlerinin bilgi akışı koşturmacasını seven genç bir şehirli adamdan, yalnızlığı ve uzak manzaraları kendileri uğruna takdir eden birine dönüşmesiydi.

Ama gerçekten olağanüstü bir şairdi. Dinî bir terbiye almış ve yaşamı boyunca biraz mistik kalmış, ancak Hegel ve Nietzsche'nin etkisiyle imanını kaybetmesiyle birlikte okullardan dinî eğitimin kaldırılmasını istemişti. Leppmann'a göre, "melankolik bir ateist, vicdan azabı çeken bir inançsızdı."[10] Rusya'ya yaptığı ilk gezilerde köylülerden, özellikle de onların Tanrı kavramından etkilenmişti (onları daha iyi tanıyan Tolstoy'dan daha fazla), Batı'dakinden çok daha belirsiz ve daha az gösterişli olduğunu düşünüyordu. Ona göre, bu kavram "bilincin parçalanmasından henüz etkilenmemiş her şeyde mevcuttu"

Özgün gözlem, Rilke'nin olgunlaştıkça hem şiirsel hem de spiritüel anlamda geliştirdiği hedefiydi ve bunlar onun için hemen hemen aynıydı. "Yaşama [yani şairin yaşamına] anlam katan şey geçici mutluluk değil, 'söyleme' eylemidir," diyordu Rilke, "işlevsel olan ve makineler tarafından yönetilen bir uygarlık tarafından lüzumsuz hale getirilme tehlikesiyle karşı karşıya olan her şeyi içselleştirme ve dönüştürme eylemidir": "Acilen istediğin şey dönüşüm değil de nedir? Yeryüzü, aşkım, işte ben bunu yapacağım."[11] Rilke, kendisine göre Hıristiyanlığın en büyük suçu olan, insan ve doğa arasındaki parçalanmayı ortadan kaldırmayı yaşamda kendi kendine üstlendiği bir görev olarak görüyordu, çünkü İsa, Yeryüzünü olabildiğince tam olarak deneyimlememizi engelleyen bir tür bilinç yaratmıştı ve "yaşama anlam" veren bu deneyimin geri kazanılmasıydı. Bu, *Varlık ve Zaman*'daki Heidegger'i anımsatan doğaya "teslim olma" fikriydi.

Rilke'nin bunu yapma girişimleri, Michael Hamburger'in deyimiyle onun "estetik temaşa inancı", en açık ve başarılı şekilde sonraki başlıca eserlerinde, özellikle de *Sonnets to Orpheus* (1922) [Orpheus'a Soneler] ve *Duino Elegies*'de (1923) [Duino Ağıtları] ortaya çıkar.[12] Bir anlamda, şiirde yapmaya çalıştığı şey, Cézanne'ın resimde yapmaya çalıştığından farklı değildir; doğaya dolayımsız bir şekilde yaklaşmak, Yeryüzünün –ki o var olan her şeydir– sunduğu şeylerin gerçek anlamda takdir edilmesini engelleyen geçmişin birikmiş uygulamalarından kurtulmaya çalışmak. Bunun bir parçası

olarak Rilke, kendisini şiirlerinin yaratıcısı olarak değil, bir "alıcısı" olarak görüyordu.

Rilke'ninki gibi göz kamaştırıcı şiirler hakkında düzyazıda söylenecek her şey, deneyime müdahale etmeye mahkûmdur ama yine de denemek zorundayızdır. En başarılı dizeleri, tıpkı "The Passing" sonesinde "hudutsuz içsel gökyüzünden" söz ettiğinde ya da beklenmedik ama arzulu bir şekilde en yeni müspet bilimi mahrem yaşama taşıdığındaki gibi, psikolojimize usul usul işlenmiş Yeryüzünün –doğal dünyanın– imgeleriyle oynar:

> Yıldızdan yıldıza, ne kadar da uzak; ama yine de,
> çok daha zordur hesap etmek, burada rastlanan uzaklıkları,
> Biri –mesela bir çocuk ve sonra ikincisi…
> Hangi karanlık madde ayrı tutar onları.

Bu son dizenin de gösterdiği gibi, Rilke, en şaşırtıcı soruları sorabilir ve bunları halihazırda yaşadığımız yaşamda tüm spiritüel merakı yaymak için kullanabilir. Don Paterson'ın sone dizisini incelerken ileri sürdüğü gibi, Rilke, başlıca iki dinî yanlışı reddeder. "Birincisi, hakikatin, hikmetinden sual olunmaz bir kesimin elinde olduğunu ve bu kesimin de yalnızca kendilerine malum olan bilgi ve niyetlere sahip olduğunu düşünmektir." Aslında, der, "evrenin bu kısmında" gerçekleştirilen tek düşünme edimi bizim tarafımızdan gerçekleştirilmektedir; bu da "hakikatin" belirlenmediği, ancak bilimsel şekilde geçici olarak *kararlaştırıldığı* anlamına gelir. "Soneler, evrene karşı en dürüst duruşumuzu yapılandırmanın bir yolu olarak esas makul insanî faaliyet olan salt merak ile yapılan araştırmada ısrar eder."[13]

> Ey artık tatile giren yeryüzü bütün sevincinle
> Oyna Çocuklarla. Dilediğimiz neşenle yakalamaktır
> Seni.*

"İkinci hata, herhangi bir sonraki yaşamı ya da geçireceğimiz bir reenkarnasyonu, kendimizi evvela burada keşfetmekten daha olağanüstü bir şey olarak düşünmektir." Rilke, kendimizi ölümümüzün ötesinde bir gelecekte tasavvur ederek, *bu* yaşamdaki davranışlarımızı çarpıttığımıza ve gezegeni paylaştığımız kişilerle olan ilişkilerimizin yanı sıra şimdi ve burada olana dair sorumluluğumuzu da zayıflattığımıza inanıyordu. Rilke'ye göre din,

* Çeviri: Ahmet Cemal, *Rainer Maria Rilke: Bütün Şiirlerinden Seçmeler*, Türkiye İş Bankası Yayımları. (ç.n)

mucizevi olanın telif hakkına sahipmiş gibi davranıyordu. Ama burada olmak, diyordu Rilke,

> bir kaynaktır
> Binlerce pınar başıyla; saf güçten bir ağ
> kimsenin dokunamadığı ve huşu içinde diz çökmediği.

"Bir Tanrı tarafından verilen teselli ile ne yapacağımızı bilemeyeceğimizi" savunuyordu; çünkü en ilahi teselli insanın kendisinde "bulunuyordu": En dolaysız deneyimlerimizden daha ikna edici teselliler elde etmek için gözümüzün biraz daha görür, kulağımızın daha işitir hale gelmesi, meyvenin tadını daha eksiksiz almamız, kokuya daha fazla dayanabilir olmamız ve daha fazla zihinsel varlık göstermemiz gerekiyordu."

Rilke, insanların, kendi ölümleri hakkında bilinçli bir önbilgiye sahip olmaları bakımından memeliler arasında büyük olasılıkla tek olduğunu düşünüyordu. Tam da bu ölüm, bize bir yaşam anlatısı fikrini dayatıyordu; bir anlamı olan ya da olacak olan bir anlatı, bir sonu olduğu için (ve biz bunu önceden bildiğimiz için) baştan sona şekli olan bir anlam: ölüm, yaşamın olay örgüsünü yönlendirir. Üstesinden gelinmesi gereken bu çıkmazdır. Bu, bilincin, bazı filozofların tanımladığı gibi, "doğaya karşı işlenmiş bir suç" olduğunun tanınması demektir.

Bu çift yönlü –ya da parçalanmış– durum, bu çıkmaz, en iyi *şarkı söyleyerek* halledilebilir, uzlaştırılabilir ve keyif alınabilir hale gelebilirdi. Şarkı söylemek, der Rilke, insanlara özgüdür. Bir insan olarak şarkı söylemek, bir kuş olarak şarkı söylemek değildir; kuşlar nasıl şarkı söylüyorsa, insanlar da öyle konuşur. "Müzik [bir şarkıda] süreksiz şimdiki zaman boyunca bir çizgi örer ... lirik, seslerinin tekrarı yoluyla birbirlerinin mevcudiyetine geri çağırarak kelimelerimizin zamana dayalı olaylarını birleştirir. Lir, bizi sürekli olarak bir önceki ana geri döndürerek, bizi ölümümüze taşıyan zamanı aldatır. Sonsuz nehir akmaya devam eder, ama şarkı aracılığıyla akıntıya karşı kürek çekebilir ve kendi ilerleyişimizi bir süreliğine durdurabiliriz."[14]

Rilke için şarkı söylemenin başka bir anlamı daha vardır. Şarkı söylemek Yeryüzünün bizzat yaptığı şeydir ve bu da "söylemek" ile "şarkı söylemenin" örtüştüğü anlamına gelir. Buna iyi bir örnek, genç bir adamın çayırlar boyunca kendisini çağıran bir genç kızı takip ettiği "Acı Şehri" kavramıyla Onuncu Duino ağıtıdır. Ancak söz konusu olan yalnızca bir genç kız değil, bir alegoridir –genç bir Ağıt'tır ve kısa süre sonra onu daha yaşlı bir Ağıt'a teslim eder: "Biz eskiden, der, büyük bir aileydik, biz Ağıtlar." Genç

kız, adamı duyguların jeolojik ve biyolojik fenomenlere dönüştüğü bir 'yas manzaraları' boyunca gezdirir –burada "ilkel acının parlak külçesi", başka yerde "öfkenin taş kesilmesi", başka bir yerde 'hüznün çiçek açmış çayırları" ve "keder sürüleri" vardır. Bunlar Yeryüzünü yeniden anlamlandırma, onu merak etme ve ondan yeni yollarla zevk alma, kendimizi yeni deneyimlerle, duyguları ifade etmek için yeni metaforlarla çevreleme, "tasarlanmamış alanları" fark etme girişimleridir.

Merak etmek için Yeryüzünden onun şarkı söyleme biçimlerini çekip almamız gerekir; Rilke'nin yolu yeni görme biçimlerini, yeni kavramları, yeni yan yana getirişleri adlandırarak, yeni varoluş biçimleri önermekti. Bu aynı zamanda, yanıltıcı olduğunu düşündüğü bölünmez benlik fikriyle başa çıkmanın da bir yoluydu; "varlığın" durağan ve değişmez bir şey olarak anlaşılmasından ziyade "bir akış olarak" anlaşılması gerektiğine kanaat getirmişti.[15]

Yaşamın Kestirme Yolları

Ayrıca, incir ağacıyla ilgili şiirinde olduğu gibi, her zaman kısa yollar sağlayan metaforlar arayışındaydı. Anlamlı bir biçimde, incir ağacı çiçek açmadan doğrudan meyve durumuna geçer. Rilke, burada tanıdık olan bu botanik metaforu kendi yaşamlarımızda da kabul etmek zorunda olup olmadığımızı sormaktadır: Çiçeklenme güzel bir süreç ve hoş bir kelime olabilir, ancak özünde verimsiz, geçici bir bekleme süresi ve bu anlamda bir zaman kaybı, kestirme yolun tam tersi değil midir? Başka bir yerde, bazı insanların "*Ganze geborne*," "bütünün içine doğmuş", deneyimin bütünsel birliğinin bilgisiyle doğmuş olup olmadığını sorar. Şiir, buradan mı gelmektedir?

Tüm bunlar Rilke'yi, ölümün, yaşamın mantıksal doruk noktası olması gerektiğini, "düşmanca adımlarla onu istila eden bir şey olmaması" gerektiğini savunmaya yöneltmişti.[16] Burada, kırılırken şangırdayan etkili bir cam imgesini, kendi yoğunluğuyla kendini yok eden, hiçliğe şiirsel bir yolculuk yapan bir imgeyi sunuyordu.[17] Buna da ölümün "kişiye özgülüğü" kavramını eklemişti.

> Sadece yaprak ve deriden ibaret olduğumuzdan sebep,
> Her birimiz içimizde taşırız kudretli ölümü,
> İşte budur her şeyin etrafında dönüp durduğu çekirdek.

"Kudretli bir ölüm", bir ömür boyu Yeryüzü hakkında yeni biçimlerle şarkı söyledikten sonra bireysel bir ölüm (onun deyimiyle "hazır" bir ölümle

sıvışıp gitmek değil), Rilke'nin aradığı varoluş kurallarına yakındır. Ölümünüzü anlamlı bir olay haline getirmeye çalışın.

Leppmann'a göre, Rilke, bir şair olarak ölmüştür zira "ölüm karşısında bile kendi imgelemi onun için gerçeklikten daha önemli ve daha gerçektir. Tıpkı şiirini oluşturan iç dünyası uğruna kariyer, zenginlik, evlilik gibi yaşamın tüm alanlarına kendini kapattığı gibi, eli kulağında olan ölümünü kabul etmeyi de reddetmiştir." Doktoruna göre, çok acı çekmesine rağmen ağrı kesicilere başvurmadan idare etmeyi tercih etmiş ve hastalığının ne olduğunu hiç sormamıştır.[18] Hakikaten de kudretli bir ölümdür bu.*

"Dünyada Olmanın İki Yolu"

Robert Musil'in dört ciltlik tamamlanmamış *The Man without Qualities* [Niteliksiz Adam] kitabı, uzunluğuna rağmen Kafka'nın *The Castle*'ı [Şato], Proust'un *À la recherche du temps perdu*'su [Kayıp Zamanın İzinde], Virginia Woolf'un *The Waves*'i [Dalgalar] ya da James Joyce'un *Finnegans Wake* eseri gibi, diğer bazı modernist romanlar kadar radikal bir biçim almaz; ancak diğer bazı eserlerde olduğu gibi, yazarın yaşamıyla doğrudan bir ilişkisi vardır.

Musil, 1880 yılında Avusturya'da Klagenfurt'ta doğmuştu. Babası eski aristokrat bir aileden gelen bir mühendisti ve kendisi de 1917'de, Avusturya'daki soyluluğun ilgasından sadece bir yıl önce soylu ilan edilmişti. Ailesi Robert'in askerî bir kariyeri benimsemesini umuyordu, ancak o, savaşta üstün hizmet vermesine rağmen çeşitli teknik üniversitelere gitmeyi seçmişti, daha sonra felsefe, doğa bilimleri ve matematik üzerine bir doktora tezi vererek fizikçi ve filozof Ernst Mach üzerine bir inceleme yazmıştı. İlk başlarda bilime, kendi deyimiyle "kesinliğin kutsal aurasına", onun tekniklerinin "ağırbaşlılığına" ve bilimsel araştırmada illüzyon olmamasına hayranlık duyuyordu. Ancak, hevesi çok sürmedi: birçok deneyin rutin doğası, mühendislerin ve teknisyenlerin profesyonel ve kişisel yaşamları arasında gözlemlediği fark –iş yerinde uyguladıkları standartları evde sürdürmedeki başarısızlıkları– onu hayal kırıklığına uğratmış ve yazmaya yönelmişti. Çeşitli zamanlarda edebiyat dergisi *Die Neue Rundschau*'nun editörlüğünü ve tiyatro eleştirmenliği yapmıştı ve hem evliliğinden hem de bilimsel çalışmalarından hayal kırıklığına uğrayan bir psikoloji profesörünü konu alan *Die Schwärmer* adlı oyunuyla hem Kleist Ödülü'nü hem de Gerhart Hauptmann Ödülü'nü kazanmıştı.

* Rilke lösemi hastasıydı.

1920'lerde Musil, *Niteliksiz Adam*'a başlayıp neredeyse her gün üzerinde çalışmıştı. Georg Lukács, Walter Benjamin ve Virginia Woolf gibi, romanın kendi kuşağının felsefî konumuna uygun bir üslupta olduğuna ve "irrasyonel bir dünya karşısındaki o korkunç merakı" somutlaştırdığına inanıyordu. Romanlar –en azından onun romanları– bir figürün aynı anda hem profilden hem de tüm yüzünden görülebildiği, Einstein'ın ya da Picasso'nunkilerle eşdeğer bir tür düşünce deneyiydi. J.M. Coetzee *Niteliksiz Adam*'ı "yazımı sırasında tarih tarafından aşılmış bir kitap" olarak tanımlamıştı. Bu, en azından bir anlamda kesinlikle doğrudur: İlk üç bölüm yayımlandıktan sonra, 1930 ve 1933'te Musil, ki eşi Martha bir Yahudiydi, İsviçre'de sürgüne zorlanmıştı ve Hitler'i "yaşayan meçhul asker" olarak nitelemesi de hafızalara kazınmıştı.

Kitap, 1913 yılında, Birinci Dünya Savaşı'nın arifesinde, efsanevi Kakania ülkesinde geçmektedir. Kakania, açıkça Avusturya-Macaristan'dır; *Kaiserlich und Königlich* ya da K.u.K. Macaristan Krallığı ve Avusturya İmparatorluk toprakları anlamına gelmektedir. Uzunluğu ürkütücü olsa da pek çok kişi için yirminci yüzyılın başlarındaki gelişmelere verilen en dahice edebî yanıttır ve "aşırı yorumun mümkün olmadığı" bir avuç eserden biridir. Bergson sonrası, Einstein sonrası, Rutherford sonrası, Bohr sonrası, Freud sonrası, Husserl sonrası, Picasso sonrası, Proust sonrası, Gide sonrası, Joyce sonrası ve Wittgenstein sonrası olarak tanımlanmıştır. Hıristiyanlık sonrası olarak da tanımlandığını ise söylemeye gerek yoktur.

Dağınık bir anlatı sağlayan iç içe geçmiş üç tema vardır. İlk tema olarak, Viyanalı bir asker ardından mühendis ardından matematikçi ve ardından da entelektüel olan ve Nietzsche'nin "sağlam spiritüel cesaretini" model alan ana karakter Ulrich von'un bir arayışı vardır. Modern yaşamın anlamına nüfuz etme arayışı onu, genç bir fahişenin katili olan Moosbrugger'in zihnini anlamaya yönelik bir projeye yönlendirir. Ulrich, otuzlu yaşlarının başında ve bekârdır; yurtdışında geçirdiği birkaç yıldan sonra Viyana'ya yeni dönmüştür. Zihni hâlâ bir bilim insanınınki gibi çalışsa da (Musil'in kendisi gibi) artık bilimsel yaklaşımdan ilham almamaktadır–aslında, tutku büyük ölçüde yaşamını terk etmiş ve savaş öncesi Viyana'nın kısmen toplumsal, kısmen entelektüel dünyasına katılmıştır. İkinci olarak, Ulrich'in çocukluğunda iletişimini kaybettiği kız kardeşi Agathe ile olan ilişkisi (ve aşk ilişkisi) vardır. Üçüncü olarak, kitap, dönemin Viyana'sı üzerine toplumsal bir hicivdir. Musil, 1942'de İsviçre'de neredeyse yoksulluk içinde öldüğünde, devasa eserinin dördüncü bölümünü henüz tamamlamamıştı. (İğneleyiciliğini hiç kaybetmemişti: "Bugün bizi görmezden geliyorlar," dedi bir arkadaşına. "Ama öldüğümüzde bize sığınma hakkı verdikleri için övünecekler.")

Musil, kitabı için adeta bilimsel bir araştırma yapmış ve Viyana hapishanesindeki bir katile ulaşmıştı. Bir keresinde Ulrich'e, katilin uzun boylu, geniş omuzlu olduğunu, "göğüs boşluğunun direğe gerilmiş bir yelken gibi kabardığını", ancak zaman zaman kendisini etkileyen bir kitap okuduğunda "suda yüzen bir denizanası" gibi küçük ve yumuşak hissettiğini not ettirir. Tek bir tanım, tek bir karakteristik özellik ya da nitelik ona uymaz. İşte bu anlamda o, nitelikleri olmayan bir adamdır: "Artık iç sesimiz yok; akıl, yaşamlarımızı zorbaca yönetiyor. Tanrı'ya inanmayan, sadece kendi başına çözebildiği şeylere inanan Moosbrugger, yaşamını kendisini cinayete götüren ölümcül bir mantığa göre (diğer insanlar "sadece ayağına dolanmak için" vardır) yönetir.

Dolayısıyla kitabın asıl teması, bilimsel bir çağda insan olmanın ne anlama geldiğidir. Eğer inanabileceğimiz tek şey duyularımızsa, kendimizi ancak bilim insanlarının bizi tanıdığı gibi tanıyabiliyorsak, Viyana Çevresi filozoflarının söylediği gibi (bkz. 14. bölüm), tüm genellemeler ve değerlerden, etikten ve estetikten bahsetmek anlamsızsa, nasıl yaşayacağız? Bu yazı, iğneleyici, özgün ve zekice tespitlerle dolu bir *tour de force*'tur: "Gelecek zamanlarda, daha fazla şey bilindiğinde, 'kader' kelimesi muhtemelen istatistiksel bir anlam kazanacaktır." "Normal bir insan ile deli olan arasındaki fark tam da normal insan aklın tüm hastalıklarına sahipken delinin sadece birisine sahip olmasıdır." "İnsan bir fikri, bir kadını sever gibi sevmeli; ona kavuşmaktan büyük mutluluk duymalıdır."[19]

Yine de Musil, bu umudun ne kadar zor olduğunu fark etse de bir gün bilim ve teknolojideki gelişmeleri ve hatta askerî kesinliği spiritüel âleme taşımanın bir yolunun bulunabileceği umudundan asla vazgeçmedi. "Deneyimlerini şüphe, tereddüt ve tahmin etme olmadan yorumlamak artık kimsenin tasarrufunda değil –şu anda sahip olduğumuz tüm bilgi birikimiyle, fenomenlerin açıklamaları sanki kalpleri sökülüp atılmış gibidir: Nezaket, bencilliğin hususî bir şekli; duygular, salgı bezlerinin salgılarıdır; bir insanın onda sekizi ya da dokuzu sudan oluşur; ahlâkî özgürlük, serbest ticaretin otomatik bir yan ürünüdür; doğum veintiharların istatistiksel grafikleri, en mahrem kişisel kararlarımızın programlanmış davranışlar olduğunu gösterir. [Ulrich] her zaman haklıdır, ama asla üretken değildir, asla mutlu değildir ve belirli anlar dışında asla meşgul değildir."[20]

Musil, insanların düşündüğü eski kategorilerin –ırksalcılığın ya da dinin "yarı yolda kalan" fikirlerinin– artık işe yaramadığını kabul eder, ama bunların yerine ne koyacağız? Rilke gibi o da teslim kavramını karakterlerinden biriyle, Ulrich'in yabancılaştığı çocukluk arkadaşıyla evli olan Clarisse aracılığıyla öne sürer. Clarisse, "eğer bir illüzyona sahip olma lütfuna

erişmişse, kişinin kendini ona teslim etmek zorunda olduğuna" karar verir. (Bu, Atlantik ötesinde Eugene O'Neill'ın oyunlarında yankısını bulacaktır (bkz. bir sonraki bölüm)). *Niteliksiz Adam*'da hiçbir şey açık değildir, ancak bu fikir –yani seküler bir lütuf biçimi olarak görülebilecek olan, modern dünyada pek çok alternatif arasından sadece biri olduğunu bilerek, büyük ve baskın tek bir fikirle istikrarlı bir ilişki kurabilme fikri– bir tür sonuç olarak alınabilir. Henry James'in "müşterek kurguları" bu fikirde yankı bulur.

Öteki Durum

Musil ayrıca, dünyada var olmanın iki yolu olduğu görüşünden kaynaklanan "belirli bir heyecan durumu" olarak özel –seküler– bir ruh tanımı kullanmıştır –ve bu iki yol *Niteliksiz Adam* boyunca incelenmiş, büyüsü bozulmuş bir dünyada nasıl yaşayacağımıza dair bir fikir vermiştir. Onun deyimiyle "normal durum" bilim dünyası, iş dünyası ve kapitalizmdir, "şeylere karşı bilimsel tutumdur, ki bu da şeyleri sevgisiz görmek anlamına gelir."[21] "Olguların, eylemlerin, iş dünyasının, güç politikasının karşısında ... sevgi ve şiir durur. Bunlar, dünyanın işlemlerinin üzerinde yükselen koşullardır.

David Luft, Musil'e göre Eros'un sanat gibi olduğunu, çünkü "dikkati bir yöne topladığını; soyutlama yaptığını, hipnotize ettiğini ve dünyayı büyülü yollarla etkilemek için varoluş durumlarını değiştirdiğini" söyler. Musil, bilim ve kapitalizm çağının benliğin bu bastırılmış yanının izini kaybettirdiğine inanıyordu. "Normal durum yararlı olana, öteki durum ise geliştirici olana ayarlıydı." Demek istediği, bildiğimiz gündelik gerçekliğin önemsiz olduğu değil, klişeler içine hapsedildiği ve "yaratıcı bir şekilde sorgulanmadığı" idi.[22] Ruh âlemindeki anlayış eksikliğinin çağdaş ıstırabın kaynağı olduğunu savunuyordu, ancakbelirtildiği gibi ona göre ruh, bir heyecan biçimiydi ve sanatçının "dinî" ve "etik" görevi, ister entelektüel ister duygusal olsun, insanı geleneğin katılığından kurtarmak ve böylece deneyimi daha fazla motivasyon yaratmak –ve geliştirmek– için kullanmaktı.[23]

Musil için asıl zorluk, insanlığın bir bireyin öteki durumda geçirebileceği süreyi en üst düzeye çıkarmanın yollarını bulmasıydı (buna "öteki durum" diyordu zira o kadar tanımsızdı ki, daha spesifik bir terim kullanmayı doğru bulmuyordu). Ona göre bir romanın asıl amacı felsefî tartışmalara katılmak değil, "spiritüel âleminin kurulmasına" yardımcı olmaktı. Duyguların dili modern gelişmelere ayak uyduramamıştı.[24] 1920'lerdeki sıradan bir insanın "genellikle düşündüğünden çok daha fazla metafizikçi" olduğunu düşünüyordu. "Garip kozmik durumuna dair donuk ve ısrarcı bir his

onu neredeyse hiç terk etmez. Ölüm, yeryüzünün önemsizliği, güvenilmez benlik illüzyonu, varoluşun anlamsızlığı, ki bunlar yıllar geçtikçe daha da zorlayıcı hale gelmiştir: bunlar sıradan insanın alay ettiği, oysa onun, yaşamı boyunca karanlık bir odanın duvarları gibi kendisini çevrelediğini hissettiği sorunlardır."[25]

Musil, tüm büyük dinlerin "öteki durumdan" doğduğuna, ancak klişeleştiklerine, iskelet gibi "katı, sert ve yozlaşmış" olduklarına ve edebiyatın –tüm sanatın– işinin bu öteki durumu yeniden kazanmak olduğuna inanıyordu. *Niteliksiz Adam*'ın üçüncü bölümünün karşı karşıya olduğu şey de buydu: Ulrich ve Agathe arasındaki aşkın "durum."[26] Musil'e göre, modern kültürde daha fazla kadınsılığa ihtiyaç vardı ve kadınların "yaşamın bozulmamış içindelik durumu" olarak tabir ettiği öteki duruma daha açık olduğunu düşünüyordu. [Ulrich] bir şey *için* değil, bir şeyin *içinde* yaşamak ister, içindelik çoğu zaman 'sözcüklerin olmadığı bir dünya'dır."[27] Ulrich ve Agathe, yoğun aşk ilişkilerinde dünyayla ilişki kurmanın öteki yoluna duyarlı hale gelirler, "spiritüel bir birlikteliği deneyimlerler. Ego ve ego olmayan arasındaki sınırın bu eriyişinde [onlar] dünyaya katılma duygusunu, daha yüksek bir üst yoğunluğa ulaşmayı deneyimlerler. Bu tatil deneyimi, kiliselerin ve ahlâkçıların zorbalığının ötesinde, yaşamlarında eksik olan içindelik duygusunu sağlar."[28]

Musil, bu lütuf halinin, yani öteki durumun asla bir norm haline getirilemeyeceğini ve bunu denememiz gerektiğini söylerken epey gayret sarfetmiştir. "Normal insan modeli, bir varlık durumundan ötekine seyahate çıkmaktır." Böyle bir lütuf halinde olduğumuzu, normal durumdaki düşüş hissi yerine yükselme hissini deneyimlediğimizde anlayacağız, der. Bunun gerçekleşmesi bizi "Tanrısız olmaktan çok Tanrı'dan bağımsız" yapar.[29]

Bu silsiledeki her bir şahsiyet –Heidegger, Rilke, Musil– Weber'den çok daha yaratıcı olmuştur. Dünyayı yeniden büyülemek, sadece büyüsünün bozulmasının yasını tutmaktan çok daha olumlu bir faaliyettir.

12

Kusurlu Cennet

Flapper"ların,* merdiven altı içkilerin ve gürültülü caz gruplarının, "Çarliston" dansının çağıydı. Bu çağ, sessiz filmlerin yıldızlarının, artan oranlı gelir vergisinin olmadığı ve şimdiye kadar yapılmış en uzun, en parlak otomobillerin çağıydı. F. Scott Fitzgerald, Birinci Dünya Savaşı'nın sona ermesi ile 1929'daki borsa çöküşü arasındaki birkaç yıllık kısa süreden bahsederken şöyle yazmıştı: "Caz Çağı artık kendi gücüyle ilerliyor, büyük para dolum istasyonları tarafından destekleniyordu." Fitzgerald'ın 1920 tarihli romanı *This Side of Paradise*'ın [Cennetin Bu Yakası] genç otobiyografik kahramanı Amory Blaine şöyle demişti: "Şu anda daha ziyade paganım. Sadece, benim yaşımda dinin yaşam üzerinde en ufak bir etkisi yok gibi görünüyor." Roman da şu sözlerle sona ermektedir: "İşte, uzun günler ve geceler boyunca bir dalgınlık içinde eski sloganları haykıran, eski inançları öğrenen yeni bir kuşak vardı; nihayetinde sevgiyi ve gururu takip etmek için o kirli, gri kargaşaya gitmeye yazgılıydı; yoksulluk korkusuna ve başarıya tapınmaya daha fazla adanmış yeni bir kuşak; bütün Tanrıları ölü, bütün savaşları verilmiş, insana dair bütün inançları sarsılmış olarak büyüyüp yetişen bir kuşak." Fitzgerald'ın dönemin ruh halini yakalaması o kadar isabetliydi ki Gertrude Stein, *This Side of Paradise*'ı genç kuşak için Kutsal Kitap olarak nitelendirmişti.[1]

Para Tanrı'nın Yerini Alıyor

Yukarıdaki cümlelerin birçoğunun yazarı olan Henry Idema, sekülerleşmenin, kuşkusuz Amerika'da, 1920'lerde hızlandığını savunmaktaydı. 1933'te Büyük Buhran'ın doruk noktasında roman yazarı Sherwood Anderson bir arkadaşına şöyle yazmıştı: "Biliyorsun canım, bu sadece açlık ve yoksulluk

* İlk olarak İngiltere'de ortaya çıkmış bir kelimedir. Hem moda hem yaşam tarzı açısından bir başkaldırı döneminde kadınlar için kullanılır. "Aykırı davranışlarda bulunan genç kadın" anlamına gelir. (ç.n)

değil –Amerika'da bir şeyler yitip gitmiş durumda–eski iman kayboldu ama yenisi gelmedi." Eleştirmen ve tarihçi Van Wyck Brooks ise, savaş sonrası kuşağın kendilerini "yaşamda kalma mücadelesinde tüm spiritüel kaynaklarını tüketen ve bolluk içinde mücadele etmeye devam eden bir kuşağın içine doğmuş bulduklarını çünkü yaşamın kendisinin artık bir anlamı olmadığını" söylemişti. Idema, bu dönemde üç şeyin aynı anda gerçekleştiğini tespit etmişti: insanların geleneksel olarak yerleşik Kiliselerde yaşadığı rahatlığın yokluğu nedeniyle nevrozda artış; dinin "özelleştirilmesi"; ve dinî geleneklerden uzaklaşarak zenginliğe ve materyalizme doğru bir kayma.[2]

Chicago Üniversitesi'nde din ve psikoloji alanında doktora yapmış olan Episkopal din adamı Idema (bkz. 18. Bölüm)sekülerleşmenin psikolojik kökenleri olduğunu düşünüyordu. Ona göre geleneksel din, Freud'un dediği gibi, gücünü aileden alıyordu –ödipal öncesi durumdaki küçük çocuk, annede koruma buluyor ve daha sonra disiplin ve otoriteye saygıyı da babadan alıyordu. Idema'nın deyişiyle iki ebeveynli aile, çocuğun duygusal olgunluğa erişmek için müzakere etmeyi öğrendiği Freudcu bir aşk üçgeniydi, koruma ve otorite gibi temel ailevî psikolojik işlevlerin çoğu kiliseler tarafından devralınıyordu. Bununla birlikte, annelerin giderek artan bir şekilde işe gittiği ve uzun süreler boyunca evde bulunmadığı, babaların ise genellikle uzak bir fabrikada, toplumsal olmayan saatlerde çalışarak belki de daha da yok olduğu modern dünyada, küçük çocuk artık ebeveyn değerlerini geleneksel şekilde içselleştiremiyor ve bu nedenle artık Kilise'ye yönelmiyordu.

Idema, Robert ve Helen Lynd tarafından yapılan ve daha sonra Indiana'daki Muncie olarak ortaya çıkacak olan, ayrıca yeni endüstrilerin ortalama bir Amerikan kasabası üzerindeki etkisini, özellikle de radyonun, film projektörünün, fonografın, telefonun, kozmetiğin ve hepsinden önemlisi otomobilin rolünün etkilerini kaydeden, sosyolojik bir dönüm noktası olan *Middletown* araştırmasında argümanlarına destek buldu. *Echoes of the Jazz Age*'de [Caz Çağı Öyküleri] Scott Fitzgerald tam da bunu anıyordu: "Daha 1915'te küçük şehirlerin kavalyesiz gençleri, genç Bill'e on altı yaşında 'özgüvenli' olması için verilen bir otomobil ile hareket edebilen bir mahremiyet alanı keşfetmişlerdi. İlk başlarda, sevişmek böylesine elverişli koşullar altında bile riskli bir maceraydı, ancak kısa süre sonra sırlar paylaşılmış ve eski kurallar yıkılmıştı."[3] Bir Middletown yargıcına göre, otomobil "tekerlekli bir genel ev" haline gelmişti, "Pazar günü araba kullanmak" ise kasabanın papazları tarafından ayıplanıyordu.

Bunun sorumlusu kısmen Birinci Dünya Savaşı idi. Fitzgerald'ın Princeton'daki sınıf arkadaşı John Peale Bishop kesinlikle böyle düşünüyordu:

"Savaşla ilgili en trajik şey, bu kadar çok ölü insana yol açması değil, ölümün trajedisini yok etmesiydi. Savaşta sadece gençler acı çekmekle kalmadı, aynı zamanda onlara güç veren ve saygınlık kazandıracak her türlü soyutlama da zarar gördü. Savaş geleneksel ahlâkı kabul edilemez hale getirdi; onu yok etmedi, onun doğrudan yetersizliğini ortaya çıkardı. Böylece savaşın sonunda yaşamda kalanlar, yapabildikleri ölçüde, değerlerin olmadığı bir dünyayla yüzleşmek zorunda kaldılar."

Hemingway'in *The Sun Also Rises* [Güneş de Doğar] ve *A Farewell to Arms* [Silahlara Veda], Sherwood Anderson'ın *Beyond Desire, Winesburg, Ohio* [Winesburg, Ohio], *Dark Laughter* ve *Windy McPherson's Son,* Fitzgerald'ın *The Great Gatsby* [Muhteşem Gatsby] ve *Tender Is the Night* adlı eserleri başta olmak üzere dönemin Amerikan romanlarında özellikle din konusunda bir hayal kırıklığı öne çıkmaktadır. Edmund Wilson'ın Fitzgerald'ın *The Beautiful and Damned* kitabı hakkında belirttiği gibi: "Erkek ve kadın kahraman, kendilerini vahşi sefahatlere veren ve kitabın başından sonuna kadar tek bir ciddieylemde bulunmayan amaçsız ve yöntemsiz garip yaratıklardır ama bir şekilde, deliliklerine rağmen, en rasyonel insanlar oldukları izlenimini edinirsiniz ... ortak yaşama dokundukları her yerde, insanî kurumlar beyhude ve absürt olanın rezil bir maskaralığı gibi görünür Buradan çıkan sonuç, böyle bir uygarlıkta en mantıklı ve güvenilir şeyin, anın cazıyla yaşamak ve insan faaliyetlerini unutmak olduğudur.

Otomobilden sonra ve hatta belki de ondan önce, eğitimin, özellikle de yüksek öğretimin yaygınlaşması, en azından Lynds tarafından, en sekülerleştirici güç olarak görülüyordu. "Eğitim," diye yazıyorlardı, "bir iman, bir dindir." Eğitim, bu etkiyi kısmen yaratmıştı çünkü yüksek öğrenim, gençleri üniversiteye götürerek evlerindeki geleneklerden kopmalarına yardımcı oluyordu. Ama sadece bu da değildi. Şöyle devam ediyorlardı: "Eğitimin sıklıkla özel içeriği için değil, bir sembol olarak arzulandığı görülür." Birçok insanın zihninde geleneksel (dinî) değerlerin alternatiflerine açık olmak anlamına geliyordu ve bu şekilde "yaşama dair en anlamlı rehber olarak dinin yerini alıyordu." Fitzgerald da "Benediction" adlı öyküsünde bunlardan bazılarını yakalamıştı: Lois, Roma Katolik rahibi ve keşişi olan erkek kardeşine şöyle bir açıklama yapar: "Seni şok etmek istemem Keith, ama Katolik olmanın ne kadar uygunsuz olduğunu sana anlatamam. Artık geçerli değil gibi görünüyor. Ahlâkî değerlere gelince, tanıdığım en vahşi çocuklardan bazıları Katolik. Ve en zeki çocuklar –yani çok düşünen ve okuyanlar, artık pek bir şeye inanmıyor gibi görünüyorlar."[4]

Bilim de önemliydi. Lynd çifti evrim konusunda Fitzgerald ile hemfikirdi. Amory Blaine, *This Side of Paradise*'ta [Cennetin Bu Yakası] eski kuşaktan "Dr. Darwin'in neyle uğraştıklarını öğrendiklerinde ürpermişlerdi" diye bahseder. Middletown'da Lynd'ler, "evrim teorisinin yüzyıllardır hüküm süren teolojik kozmogoniyi sarstığını" keşfetmişti. Bunun yanı sıra, modern psikoloji de yükselişe geçmişti. Amerikalı tarihçi ve *Harper's* dergisinin editörü Frederick Lewis Allen, 1931 yılında yayımlanan *Only Yesterday* [Sadece Dün] adlı kitabında bu durumu şu şekilde ifade etmiştir: "Tüm bilimler arasında halkı en çok büyüleyen ve dinî inanç üzerinde en yıkıcı etkiye sahip olan, en genç ve en az bilimsel olanıydı. Psikoloji kraldı. Freud, Adler, Jung ve Watson'ın on binlerce taraftarı vardı."[5]

Idema, 1920'lerde Amerika'yı etkisi altına alan değişimlerin şüphesiz cazibesine rağmen, bir bedel ödenmesi gerektiğini söylemeye devam etti. Nevrozda, boşanmalarda, cinsel ve duygusal çatışmalarda "olağanüstü bir artış" olduğunu ve bunun hem dönemin edebiyatına hem de yazarların kişisel yaşamlarına yansıdığını dile getirdi.Sherwood Anderson'ın *Beyond Desire* kitabının adı da aslında "No God" olacaktı. Bir çağdaşı Fitzgerald için "Scott, ayine gitmeyi bıraktığında içmeye başladı" diyordu.[6]

Idema, Anderson'ın kitaplarının esas olarak geleneksel dinî uygulamaların zayıflamasına eşlik eden "Amerikan yalnızlığını" kaydettiğini ve aynı şeyin bir dereceye kadar Ernest Hemingway'in kitapları için de geçerli olduğunu savunur. John Peale Bishop ise, "İnsan ruhunu dramatize etmek Hawthorne'a verilmişti," diye yazmış ve "bizim zamanımızda Hemingway onun kayboluşunun dramını yazdı" diye eklemişti. Bununla birlikte Idema, Hemingway'in özellikle dinî komünitelerin çöküşüyle ve gençlerin bunların yerine kendi seküler ritüellerine sahip yeni komüniteler kurmasıyla ilgilendiğini söyler.

Örneğin Idema, *Güneş de Doğar*'da başkahraman Jake Barnes'ın "kilisede bulamadığı huzuru" alabalık avında ve boğa güreşinde bulduğunu belirtir. "Romanda," diye yazar, "din, artık Jake ve yaşıtları için işlevini yitirmiştir. Alabalık avı ve boğa güreşi onun seküler ikameleri haline gelir. Kilise ritüelleri *gibi* işlev görürler ve böylece onların yerini alırlar. O halde, önemli bir açıdan, *Güneş de Doğar,* alabalık avını ve boğa güreşini seküler (hatta pagan), psiko-mantıksalve kişiye özel olarak tasvir eder –dinî olarak değil."[7] Idema devam eder: "İster kutsal ister seküler olsun, etkili bir ritüel, düşünceleri duygularla bütünleştirir. İkinci olarak, ritüel, bireylerin kaygılarını yatıştırır.

Eleştirmen Irving Howe, Anderson'ın Winesburg sakinleri hakkında şunları söylemiştir: "Onlar bir tören, bir toplumsal değer, bir yaşam biçimi,

bir şekilde duygu akışını ve alışverişini yeniden tesis edebilecek kayıp bir ritüel arayışında olan perişan iletişimcilerdir." Hemingway'in *Güneş de Doğar* adlı kitabının önsözü olan "Big Two-Hearted River" [Büyük İki Yürekli Nehir] adlı erken dönem öyküsünde, ana karakter Nick Adams alabalık avına hazırlanmak için bir dizi ritüel gerçekleştirir –bir çam levhayı kesmek, çadırını kurmak, yem için çekirgeleri *usulünce* toplamak. Princeton'da edebiyat profesörü olan Carlos Baker, Hemingway'in babasının en sevdiği kelimelerden birinin "usulünce" olduğunu söylemiştir. "Oğluyla açık havaya çıktığında, ateş yakmak, olta kamışını bağlamak, oltaya yem takıp onu atmak, silah kullanmak, ördek ya da geyik eti kızartmak gibi her şey usulüne uygun yapılmalıydı."

Henry Idema, tüm bunları Lynd çiftinin Middletown'da gözlemledikleri ile karşılaştırır: "Din, düşüşe geçmeye başladığında, insanlar, seküler 'spiritüel' faaliyet merkezleri aramaya başladılar. Lynd'ler, Rotary Kulübü'nün ve hatta kasabanın (çok başarılı) basketbol takımının "hizmet" ve "sivil sadakat" ahlâkından bahseder. Middletown'daki bir Pazar Okulu çalışanı "Rotary ve onun büyük Hizmet ideali benim dinimdir" der. "Kiliseden elde ettiğimden çok daha fazlasını elde ettim."[8]

Death in the Afternoon'da Hemingway, boğa güreşini Kilise ritüeliyle bağdaştırırken daha kesin ve apaçık davranır. Her ikisinin de antik kökenleri üzerinde ısrar etmiş, matadorları papaz yardımcısı çocuklar ile karşılaştırmış ve boğa güreşinin "insanı kendinden geçirdiğini ve ona kendini ölümsüz hissettirdiğini," "anlık olsa da herhangi bir dinî esrime kadar derin bir esrime verdiğini" yazmıştır. Boğa güreşi, aynı zamanda bir komünite yaratır, der, "güreş alanındaki tüm insanları bir araya getiren ve ilerledikçe duygusal yoğunluğu artan" geçici bir komünite.[9]

Ancak Idema'ya göre, 1920'lerden 1980'lere, sekülerleşmenin en belirgin etkisi, Amerika'nın zenginliğe ve onun sembollerine olan saplantısıdır. Sherwood Anderson, *Winesburg, Ohio*'da bu sorunla yüzleşmiştir; burada ana karakter Jesse'nin yaşamında birleştirici sembol olarak Tanrı'nın yerini para almış, ancak Jesse yine de sinirsel yıkıma uğramıştır. Ancak bu yeni ikame dini en iyi tanımlayan kişi Scott Fitzgerald olmuştur. Fitzgerald, kendisi de bir Katolik olarak yetiştirilmiş ancak güvenliğin kaynağı olarak dini değil, parayı görmeye başlamıştır. "A Diamond as Big as the Ritz"de bir karakter, memleketi hakkında şöyle der: "Hades'te hüküm süren basit dindarlık, inancının ilk maddesi olarak zenginliklere içtenlikle ibadet eder ve saygı duyar –eğer John onların önünde alçakgönüllülükten başka bir şey hissetseydi, ailesi bu şirk karşısında dehşet içinde geri dönerdi.

Tanrı ile Hiçbir İlgisi Olmayan Muhteşem Bir Şey

Bir de *Gatsby* vardı. Bir noktada kısa bir öykü olan "Absolution", kitabın ilk bölümünü oluşturacaktı ve Gatsby'nin yaşamının ilk döneminin bir resmini çizecekti. Son versiyonda yer almayan bu öykü, Minnesota'nın St. Paul şehrinde büyüyen ve katı bir Roma Katolik olan babası tarafından yerel bölge kilisesi rahibine yalan söyleme günahını itiraf etmeye zorlanan genç bir çocuğun, Rudolph Miller'ın hikâyesini anlatır. Çocuk, bu karşılaşmadan korkmaktadır, ancak rahibin kendisinin daha da kötü bir durumda olduğunu gösterecek insanlığa sahip olduğunu fark edince hayrete düşer ve "havada dönen ışıklardan yapılmış" bir dönme dolabı olan bir eğlence parkı hakkında lafı dönüp dolaştırarak onu gidip görmesi için teşvik eder. "Bütün bu konuşmalar Rudolph için özellikle garip ve korkunçtu, çünkü bu adam bir rahipti. Orada oturmuş, yarı dehşet içinde, güzel gözlerini kocaman açmış, Peder Schwartz'a bakıyordu. Ama dehşetinin altında kendi içsel kanaatlerinin doğrulandığını hissetmişti. Bir yerlerde tarif edilemez derecede muhteşem bir şey vardı ve bunun Tanrı ile hiçbir ilgisi yoktu."

Fitzgerald, bu temaya birkaç kez geri dönmüştür, bir keresinde "A Diamond as Big as the Ritz"de kurgusal bir kasaba olan Fish'deki bir grup adam, her akşam Chicago'dan gelen kıtalararası saat yedideki ekspres trenin geçişini izlemek için toplanır: "Fish insanları her türlü dinin ötesindeydi – Hristiyanlığın bile en kaba ve en vahşi ilkeleri bu çorak kayalıkta hiçbir yer edinemezdi –bu yüzden ne sunak, ne rahip, ne de kurban vardı; sadece her akşam yedide baraka deponun yanındaki sessiz meydanda, loş, anemik bir merakla dua eden bir komünite –burada da Tanrı ile hiçbir ilgisi olmayan muhteşem bir şey vardı."[10]

İmandan Sonraki En Büyük Güç

Kariyerinin bir noktasında Wallace Stevens, Key West'te Ernest Hemingway ile sarhoşken kavga ettikten sonra sağ elini iki yerden kırmıştı, Hemingway'in çenesini kırarken kendisi de yere serilmişti. Başka bir sefer de karısı tarafından alkol içmekten caydırılınca, bir çay eksperine dönüşmüştür. Tüm bunlar Stevens'ı renkli bir bohem gibi gösterebilir, ancak bu adam, 1916'dan yaklaşık kırk yıl sonra, 1955'teki ölümüne kadar Hartford Connecticut'taki Accident and Indemnity Company'de teminat ve güvenilirlik talepleri departmanının başında olan, takım elbise ve kravat giyen bir iş adamıydı. Stevens'ı bir kalıba sokmak kolay değildir ve bu kesinlikle onun sanatsal faaliyetleri için de geçerlidir.

Yirminci yüzyıl boyunca yeni filizlenen bir sanat formunun en iyi temsilcilerinden biriydi –büyüleyici ve zarif düzyazılar yazan bir şairdi. Düzyazılarını her şeyden önce sanat ve edebiyatı açıklamak için kullanmıştı. Başlıca argümanlarından biri, Tanrı'nın öldüğü bir çağda, genel olarak sanatın ve özellikle de şiirin görevi devralması gerektiğiydi –çünkü Tanrı da şiir gibi imgesel bir yapıdır ve yaşamdan alınacak en büyük tatmin, imgelemin keşfedilmesinde ve kullanılmasında yatmaktadır. Ayrıca modern dünyada, Tanrı'nın yerini alacak iki rakip fenomenin şiir ve psikoloji olduğunu herkesten daha açık bir şekilde savunuyordu. Şiirin daha iyi bir seçenek olduğu konusunda ise son derece kararlıydı.

Stevens yavaş bir başlangıç yapmıştı. Anneleri, o ve kardeşlerine her gece Kutsal Kitap okurdu, Pazar akşamları da piyanonun başına oturup ilahiler çalınıp söylenirdi. 1890'ların başında, Reading Erkek Okulu'nda poker ve futbol aktiviteleri nedeniyle sınavlarda başarısız olmuştu. Ancak kısa sürede kaybettiği zamanı telafi edip ödüller kazanmış ve okulda bir ödül konuşması yapmıştı. 1897'de, Harvard'a girdi (burada George Santayana ile tanıştı ve ondan ders aldı) ve birkaç ay sonra, Ocak 1898'de ilk şiirini yayımladı. Sonunda ise Pulitzer Ödülü, Bollingen Ödülü, Milli Kitap Ödülü ve Yale'den onursal derece ("bir Harvardlı için en büyük ödül") kazanacaktı.

Stevens düzyazılarında son derece açık sözlü olmuş ve şiiri yaşamın merkezine yerleştirmeyi kararlılıkla savunmuştu. Hıristiyanlığı "tükenmiş bir kültür" olarak görüyor ve "iman kaybının gelişme" olduğunu düşünüyordu. Çekinmeden itiraf ettiği gibi, dünyanın büyük bir sanat eserinin "içinde ve aracılığıyla" dönüştürülebileceğine dair "büyük bir önermeye" sahipti. "Tanrı ve imgelem birdir. İnsan Tanrı'ya olan inancını terk ettikten sonra, şiir yaşamın kurtarıcısı olarak onun yerini alan özdür."[11]

Çalışmaları, konumuza doğrudan hitap eden duygularla doludur:

> Şiir
> Müziği aşarak almalı yerini
> Boş cennetin ve ilahilerinin.

Ve:

> İlahilik nedir ki ortaya çıkıyorsa
> Yalnızca sessiz gölgelerde ve rüyalarda?
> Huzur veren güneşte

Keskin meyvelerde ve parlak, yeşil kanatlarda ya da
Yeryüzünün şifalı bir rayihasında ya da güzelliğinde,
Cennet düşüncesi gibi el üstünde tutulacak şeyler bulunamaz mı?

Kanımız tükenecek mi? Yoksa bu,
cennetin kanı mı olacak? Ve yeryüzü,
büsbütün bildiğimiz cennet gibi mi görünecek?
Gökyüzü artık o zaman çok daha cana yakın olacak...[12]

"Bugün, resim ve şiir arasındaki, modern insan ve modern sanat arasındaki en yüce ilişki basitçe şudur: İnanmamanın bu kadar yaygın olduğu ya da inanmamanın değilse bile inanç sorunlarına karşı kayıtsızlığın bu kadar yaygın olduğu bir çağda, şiir ve resim ve genel olarak sanat, kaybedilmiş olanın bir ölçüde telafisidir. İnsanlar imgelemin imandan sonraki en büyük güç olduğunu hisseder, öyle ki, o, tahta geçen prenstir. Dolayısıyla imgeleme ve onun eserlerine duydukları ilgi hümanizmin bir aşaması olarak değil, benlikten başka hiçbir şeyin kalmadığı bir dünyada, eğer kalırsa, yaşamsal bir benlik iddiası olarak görülmelidir Zihnin kaplamının, zihnin menzilinin ötesine uzanması, gerçekliğin, gerçekliğin ötesine yansıtılması, her ne olursa olsun her yeri kaplama kararlılığı, sınırlandırılmama kararlılığı,heyecanın ve ilgi yoğunluğunun yeniden yakalanması, spiritüel olanın her zaman, her şekilde genişlemesi, işte halihazırda başlıca olarak özetlenmesi gereken birlikler, ilişkiler bunlardır."[13]

"İnanmama çağında, büyük ölçüde hümanist (hemen hemen aynı şey) olan bir zamanda, şu ya da bu anlamda, inancın tatminlerini sağlamak şairin görevidir Ben bunu son derece ciddi bir rol olarak görüyorum. Bir kere bu, spiritüel bir roldür Tanrıların havada bulutlar gibi dağılıp yok olduğunu görmek en büyük insanî deneyimlerden biridir. Sanki bir süreliğine yok olmak üzere ufukta kaybolmuşlar ya da daha büyük güce ve daha derin bilgiye sahip başka tanrılar tarafından alt edilmişler gibi değildir. Basitçe boşa çıkmışlardır En olağanüstü olan şey ise arkalarında hiçbir hatıra ne taht ne mistik yüzük ne toprağa ne de ruha ait hiçbir metin bırakmamış olmalarıdır. Sanki yeryüzünde hiç yaşamamışlar gibiydi. Ne de geri dönmeleri için yakarış vardı. Unutulmadılar, çünkü yeryüzünün görkeminin bir parçası olmuşlardı. Aynı zamanda, hiç kimse bu gerçek dışı figürlerin geri getirilmesi için içten bir dilekte bulunmadı. Her insanın içinde gittikçe insanî olan bir benlik daima vardı; bu benlik katılım göstermeyen gözlemci ve ihmalkâr kalmak yerine giderek her şey olan ya da bu nedenle öyle görünen

bir şey haline geldi Tanrıların ölümü hakkında düşünmek, düşünenin zihninde tekil fikirler oluşturur. Bu fikirlerden biri de klasik mitolojinin tanrılarının, yalnızca estetik yansıtmalar olduğudur. Onlar, inanç nesneleri değillerdi. Onlar zevk ifadeleriydi Gerçekliğin yalnızlığında ve yalnızlığın değersizleştiriciliği içinde, yüzeysel olarak açıklayıcı olmasa da en azından şeylerin sırrıyla dolu olduğu varsayılan, söylediğim gibi, biraz da devasa yoldaşlar yaratmak insanlığın normal faaliyetlerinden biridir ... Tüm bunlar ne olursa olsun, bu ilahların göksel ortamları, nihaî uzak göksel ikametgâhları tesadüfi meseleler değildir. Onların temel ihtişamı, ona ihtiyaç duyan, onu yaratan, kimliğini çok fazla araştırmadan onu yücelten erkeklerin ve kadınların temel ihtişamıdır. Tanrıları rahipler değil, insanlar yaratmıştır."[14]

Stevens, daha sonra bir konferans sırasında şunları söylemişti: "Bu sabahki amacım şiiri yaşamın en önemli değerlerinden biri seviyesine yükseltmek ve tartışma uğruna onu tanrılar ve insanlarla eşitlemektir. Tanrılar, imgelemin en uç noktasındaki yaratımlarıdır Şiir yazarken de tanrıları yaratırken kullandığımız aynı yetileri kullanırız ...[15] Tanrı inancının yokluğunda zihin, kendi yarattıklarına yönelir ve onları yalnızca estetik açıdan değil, ortaya çıkardıkları, geçerli ve geçersiz kıldıkları şeyler ve verdikleri destek açısından inceler. Tanrı ve imgelem birdir."[16]

Bu, modern edebiyatta Tanrı olmadan yaşamanın bir yolunu bulmaya yönelik en uzun soluklu girişimlerden biri olsa gerektir. Stevens "büyük" meseleler üzerine düşünmekten korkmuyordu; *iştahın* tatmin edici bir yaşam için çok önemli bir bileşen olduğunun farkındaydı. Bu yüzden de sanat için büyük iddialarda bulunurken ve bahsettiği o "büyük önermeyi" kucaklarken, şiirin ne olduğunu, yaşamımızdaki tam yerini, bize nasıl yardımcı olduğunu ve neler başarabileceğini ortaya koyma konusunda da aynı derecede iddialıydı. Hem şiirsel hem de herkesin dikkatini çekmek için tasarlanmış bir ifade ile "bir şair dünyaya bakar," diyordu, "bir erkeğin bir kadına baktığı gibi." Onun için şiir:

> Ansızın doğruluklar içinden geçen seslerdir
> Derine inemeyen zihni zapt eden

Şairin rolü, "insanların yaşamlarını yaşamalarına yardımcı olmaktır" diye ısrar ediyordu. "Şiir, imgelemin etkinliği aracılığıyla gerçekliğin baskısına karşı direnç sağlamalıdır." Elitist içerimlerden de korkmuyordu. "Bu, bizimkinden daha geniş bir duyarlılık yelpazesine, şiirsel bir duyarlılığa sahip biri tarafından bize sunulan olguların dünyasıdır. Bu olguların *genişletilmiş*

bir dünyasıdır, "zekânın kor haline gelişidir." Işık gibidir, sunduğu tek şey, kendisidir. Bu ışığın sıcaklığına yakın olduğumuzda, daha yoğun yaşadığımız söylenebilir.[17] "Büyüleme, kelimenin tam anlamıyla, dünyayı varoluşa şarkı söyleyerek getirmek olarak anlaşılmalıdır." En iyi haliyle şiir, "dünyanın bir meditasyon olarak deneyimlenmesini, zihnin şeylerin önünde yavaşlamasını, zihnin imgelemin minimal dönüşümleri aracılığıyla gerçekliğin baskısına karşı geriye itilmesini sağlar." Ona göre, şiir aracılığıyla bir tür "iç huzuru" elde edilebilirdi.[18]

Bir şairin şeyler hakkında yazdığını ve kelimelerinin "kelimeler olmaksızın var olmayan şeylere ait olduğunu" dile getirdi. Aynı zamanda Valéry gibi, o da "zihnin arzusunun her zaman şiirin gerçekliğe getirebileceği güzelliği aşacağının" farkındaydı. Onu şiire çeken şey (örneğin bilimden ziyade), insan doğası gereği "kişinin tikel şeylerden daha iyi tatmin olmasıdır." "Şiirsel değer içsel bir değerdir. Bilginin değeri değildir. İmanın değeri değildir. İmgelemin değeridir."[19]

Stevens, Tanrı'nın, imgelimin bir eseri olduğunu söylerken –tıpkı şiir ya da herhangi bir başarılı sanat eseri gibi– birçok metafizik ve felsefî fikrin de özünde şiirsel olduğunu, yani imgelemin ürünü olduğunu düşünüyordu. "Sonsuzluk" fikri, tıpkı Hegelci devlet fikri ve belki de bu kitap için en uygun olan, insanların çok önemli bulduğu "nihaî neden" ve "bütünlük" fikirleri gibi esasen şiirseldi (buna 'kozmik şiir' der). (Şiirin "nihaî nedeninden" bahsetmek mantıklı mı? diye sormuştu.) Bir şiirin yaşamlarımızı aniden "genişletebilmesinin", içimizde kıştan doğruca bahara geçmek gibi bir değişim yaratabilmesinin yolu, anlamın yaratılmasıdır; –kısa bir süreliğine de olsa– bir bütünlük hissine yaklaşmaktır. "Anlam gibi kanat yoktur" diyordu ve "dünyanın kendini her gün bir şiire göre tanzim etmediği" gerçeğini aklımızda tutmalıyız.

"Şair, daha güçlü bir yaşamdır. Şair, her şeyin şiirselliğini *bol bol* hisseder. Dil, bir gözdür ama göz, dilin söylediğinden daha azını görür ve dil, aklın düşündüğünden daha azını söyler." (Valéry ile karşılaştırın.) "Şiir, bazen mutluluk arayışını taçlandırır. Kendisi de bir mutluluk arayışıdır." "Şiirin amacı yaşamı kendi içinde tamamlamaktır." "Gerçeklik bir klişedir/ Metaforla kaçtığımız."[20]

Burada Stevens'a itiraz etmek isteyeceğimiz hiçbir şey yoktur. Şiirin üstünlüğüne dair açık iddialarda bulunurken, argümanlarını genişleten, güçlendiren ve örnekleyen metaforlara kaçmayı başarır. İlaveten, iddialarını genel olarak yaşama ve imgelemin yaşamdaki rolüne genişletmek için uygun anları seçer. Burada bir şairin dile ve imgeleme hakimiyetini hem genel hem

de özel olan ve adeta Kutsal Kitap'a ait gözlemlere ya da *aperçus*'a* taşır: "Kusurlu olan bizim biricik cennetimizdir."[21] "Ne verirsek onu alırız/ Ve doğa yalnızca bizim hayatımızda yaşar."[22] Şeyler basitçe vardır ve insanî bir amaca göre kalıplara sokulamaz.

Başka bir yerde de "doğanın "rağmenliğinden" söz eder. "İmgelem, şeylerin imkânları üzerindeki zihin gücüdür." "Yaşam, hakkındaki önermelerin bir bileşimidir." "Düşünce temelinde yaşanan hayat, düşüncesiz yaşanan hayattan adeta daha fazla hayattır."

Belki de Stevens'ın, Valéry'nin temel meselesiyle örtüşen ve onu genişleten en önemli gözlemi de budur: "Asla entelektüel olarak erişemeyiz. Ama duygusal olarak sürekli erişiriz (şiirde, mutlulukta, yüksek dağlarda, manzaralarda eriştiğimiz gibi)."[23] Bu ayrımı bir kez anladığımızda, der Stevens, asla entelektüel ya da felsefî olarak bütün hissetmeyeceğimizi kabul ettiğimizde, devam edebilir ve bize sunulan duygusal (sanatsal, imgesel) bütünlüklerin, "ansızın doğrulukların" tadını çıkarabiliriz.

Bir Süreliğine Çok Mutlu

1929 yılının ekim ayında Wall Street'in çöküşünü takip eden Buhranın ortasında, Broadway'deki seksen altı yasal tiyatrodan sadece yirmi sekizi hâlâ açıktı, ancak Eugene O'Neill'ın *Mourning Becomes Electra* oyunu için altı dolarlık en pahalı koltuklar bile satılmıştı. O'Neill'ın, "ABD'nin en büyük oyun yazarı, gerçek Amerikan tiyatrosunun kendisiyle başladığı adam" olarak kabul edilmesi 26 Ekim 1931'de prömiyeri yapılan *Mourning'den* çok önceydi.[24] Ancak ilginç bir şekilde, O'Neill'ın ellilerine geldiği bu on yıllık sürenin sonuna kadar iki büyük başyapıtı *The Iceman Cometh* ve *Long Day's Journey into Night* yazılmamıştır. Aradan geçen yıllar "Sessizlik" olarak bilinir. Bu yakıştırmanın ne kadar yanlış olduğunu göreceğiz.

Bazı biyografik detaylar onun çalışmalarını anlamak için çoğu sanatçı için olduğundan çok daha önemlidir. Babasıyla birlikte ayine gitmeyi reddettiği ve Katolik okulundan seküler bir okula geçmekte ısrar ettiği 1903 yazında dinî inancını kaybetmişti.[25] Bundan sonra yaşamında her zaman "seküler bir boşluk" olduğunu hissetmiş ve bir yetişkin olarak kendisinden düşkünlerden biri olan, siyahî bir ruha sahip "Siyahî İrlandalı" olarak bahsetmişti.

Henüz on dört yaşına gelmemişken, kendi doğumunun, annesinde morfin bağımlılığına yol açtığını öğrenmişti. Ayrıca anne ve babasının, ikinci oğulları Edmund'a kızamık bulaştırdığı için ilk oğulları Jamie'yi suçladıklarını

* Aperçus (fr); nazar, bakış, kavrayış, hülasa (ç.n)

ve Edmund'un on sekiz aylıkken bu hastalıktan öldüğünü de öğrenmişti. 1902'de, Ella O'Neill, morfini bitince intihara teşebbüs etmişti; bu da o zamanlar ergenlik çağında olan Eugene için aşırı içki içtiği ve kendine zarar verici davranışlarda bulunduğu bir dönemi başlatmıştı; yine bu dönemde tiyatrolarda takılmaya da başlamıştı (babası bir aktördü). Başarısız bir evliliğin ardından 1911'de ucuz bir pansiyonda aşırı doz alarak intihara teşebbüs etti ve ardından birkaç psikiyatriste göründü; bir yıl sonra da tüberküloz teşhisi kondu. 1921'de, babası kanserden trajik bir şekilde öldü ve bunu 1922'de annesinin ölümü takip etti; kardeşi Jamie ise bundan on iki ay sonra, henüz kırk beş yaşındayken, bir alkol psikozunun ardından gelen felçten öldü.

O'Neill, Princeton'da fen bilimleri okumayı planlamıştı, ancak üniversitede keşfettiği (kendi deyimiyle "edebî idolü") Nietzsche'den büyük ölçüde etkilendi ve biyografi yazarının "bilimsel mistisizm" olarak adlandırdığı bir yaşam yaklaşımını benimsedi. Çok az derse katıldığı için sonunda dersten atıldı. Yazmaya 1912'de gazeteci olarak başladı, ancak çok geçmeden oyunlara yöneldi. Otobiyografisi bir yana, dramatik felsefesi Amerika Birleşik Devletleri hakkında verdiği hükümden çıkarılabilir: Amerika, "en başarılı ülke olmaktansa dünyadaki en büyük başarısızlıktır. En büyük başarısızlıktır, çünkü ona her şey verilmiştir, diğer tüm ülkelerden daha fazla ... temel fikri, kendi ruhuna sahip olmayı kendisi dışındaki bir şeye sahip olarak başarmaya çalışmanın sonsuz oyunudur."

Politik olarak O'Neill, anarşizme yöneldi, "kısır bir materyalizmi," insanları "her şeye sarılmaya ama hiçbir şeyi sıkıca tutmamaya" teşvik eden ve "zihni uyutan" bir açgözlülüğe davetiye çıkaran kapitalizme karşı her zaman makul bir küçümsemeyi sürdürdü.[26] Ne de demokrasiye tamamen inanıyordu; kapitalizmle birleştiğinde Amerika'yı insanların "istediklerini almakta" özgür hissettikleri, arzunun "sınır tanımadığı" (ve dolayısıyla "ruhun huzur bulmadığı"), aslında "demokrasinin arzunun ifadesi" olduğu, insanın "onda birinin ruh, onda dokuzunun açgözlülük" olduğu bir arzu ülkesi haline getirdiğini düşünüyordu. "Başarı hâlâ yaşayan tek gerçek dinimizdir" diye yazıyordu.[27]

Fakat hâlâ yolun yarısındayız. J.P. Diggins'in açıkladığı gibi, "O'Neill açısından, modern filozof için olduğu gibi, varoluşun bir anlamı olmayabilir, ancak yaşamaya olan öfke yaşam nedeninden daha güçlüdür. Arzu, bir hatanın intikamını alma ihtiyacı, toplumsal tanınma talebi, bir mülk parçası için açgözlülük, bir başkasının bedenine duyulan şehvet anlamına gelebilir, ancak O'Neill, gücü arzunun nihai biçimi olarak görmüştür. Yine de ve politik çıkarlarına rağmen, gücü, politik faaliyetten çok kişisel ilişkilerle

ilgili olan kontrol etme ve hükmetme arzusunun bir ifadesi olarak düşünmüştür.[28]

İşte bu nedenle, *Dynamo* (dine karşı bilim), *Lazarus Laughed* (ölüm korkusu) ve *Days without End* [Sonu Gelmeyen Günler] (ateizm, sosyalizm, anarşizm) olmak üzere açıkça din hakkında üç oyun yazmış olmasına rağmen, muhtemelen en çok dikkatimizi çeken iki geç dönem başyapıtıdır (*The Iceman* genellikle dinî bir oyun olarak nitelendirilmiştir). Bu eserler yazarın "günümüzde kendisiyle birlikte yaşanacak hiçbir değer kalmadığı" yönündeki görüşünü yansıtmaktadır. Tüm karakterler daha iyi günler görmüştür ve ellerinde kalan tek şey "gerçek olmaktan çok imgelenen bir geçmişe dönüş olarak" gelecek hakkında hayal kurmaktır. "İnsanın sadece yaşadığı için yaşama mahkûm edilebileceğini" anlamak için rehberliğe ihtiyaçları yoktur.

O'Neill, "günlük yaşamın tek düzeliğini anlam ve önemle doldurmak" adına James Joyce ile küçük şeylerde daha büyük anlamlar bulma tutkusunu paylaşıyordu. George Moore ile de "bir insanın tüm ilgi alanlarının kendine yakın olanlarla sınırlı olduğu" inancını paylaşıyordu.[29] Tiyatronun, bir tapınak olduğunu söylemekten hoşlanıyordu; tiyatro, yaşayanların maskeleri arasında birer maske olarak var olmak için ruhu bunaltan bir debelenme içinde spiritüel olandan mahrum kalmış insanlara, şiirsel yorum dininin ve yaşamın sembolik kutlanışının tebliğ edildiği bir tapınaktı.

Ancak her şeyden önce –ki oyunlarındaki dramın yattığı esas yer de burasıdır– arzunun ve onun hoşnut olmadığı şeylerin bir körlük biçimi olabileceğini biliyordu. Onun oyunları, kimlikleri *sabit* olan (örneğin Shaw'un aksine), kendi duygularını netleştirmeye ve kendi nedenlerini bilmeye yönelik girişimlerini zorlaştıran karakterleri, "bahaneleri açıklama olarak kabul etmeyi reddeden" insanlar olarak gösterir.

Hem *The Iceman Cometh* hem de *Long Day's Journey* birkaç saat sürer ve her ikisi de çok az aksiyon içeren konuşma oyunlarıdır. Karakterler ve seyirciler, konuşmanın kaçınılmaz olduğu tek bir odada sıkışıp kalırlar.

The Iceman'de karakterlerin hepsi Harry Hope'un barının arka odasında toplanır, burada içki içer ve birbirlerine her gün aynı hikâyeleri, aslında asla gerçekleşmeyecek umutlar ve hayallerle ilgili hikayeleri anlatırlar. Adamlardan biri, polis teşkilatına geri dönmek, bir diğeri, yeniden politikacı olarak seçilmek, üçüncüsü ise, sadece evine dönmek istemektedir. Seyirci, zaman geçtikçe, söylenen birçok şeyden bu karakterlerin istisna olmaktan uzak amaçlarının bile illüzyon olduğunu kavrar –O'Neill'ın deyimiyle bunlar boş hayallerdir. Daha sonra, bir şeyleri gerçekleştireceğine, kurtarıcıları

olacağına inandıkları gezgin bir satıcı olan Hickey'i bekledikleri anlaşılır (Hickey bir vaizin oğludur). Ancak Hickey, nihayet ortaya çıktığında, onların hayallerini birer birer boşa çıkarır.

O'Neill, gerçekliğin her zaman acı olduğu gibi basit bir noktaya değinmez. Söylemek istediği şey, gerçekliğin olmadığıdır; kesin değerler, nihaî anlamlar yoktur ve bu yüzden hepimizin boş hayallerimize ve illüzyonlarımıza (ya da kurgularımıza da denilebilir) ihtiyacı vardır. Hickey, "dürüst" bir yaşam sürer; çalışır ve kendine hakikati ya da hakikat olduğunu düşündüğü şeyi söyler. Ancak, karısını öldürdüğüortaya çıkar çünkü onun, kendisinin sayısız sadakatsizliğini "basitçe" kabullenmesine dayanamamıştır. Karısının, yaşamını kendine nasıl açıkladığını (gördüğümüz gibi, yaşamlarımızı kendimize nasıl açıkladığımız çok önemlidir), ne tür illüzyonlara sahip olduğunu ve kendini nasıl ayakta tuttuğunu asla bilemeyiz. Ama fark ediyoruz ki bu da hayatî bir önem taşır: Bunlar onu ayakta *tutmuştur.*

The Iceman elbette ölümdür ve Samuel Beckett'in *Waiting for Godot* adlı oyunu [Godot'yu Beklerken] ile benzerliklerine vurgu yaparak oyunun adının "Hickey'i Beklerken" olabileceği sık sık dile getirilmiştir (beklemek kavramına ve ne anlama geldiğine de tekrar döneceğimiz için bu konuya sonra değineceğiz).

Long Day's Journey, O'Neill'ın en otobiyografik eseri, "gözyaşı ve kanla yazılmış eski bir keder oyunudur" Oyun dört perdeden oluşur; olaylar tek bir odada, günün dört vaktinde, Tyrone ailesi üyelerinin bir araya geldiği kahvaltı, öğle yemeği, akşam yemeği ve yatma vaktinde geçer. Daha önce de belirtildiği gibi, büyük aksiyon sahneleri yoktur, ancak iki olay vardır: Mary Tyrone uyuşturucu bağımlılığına geri döner ve Edmund Tyrone (Eugene'in ölen kardeşi) tüberküloz olduğunu keşfeder. Gün ilerledikçe, dışarıdaki hava daha karanlık ve sisli hale gelir ve ev giderek daha izole görünür. Karakterler kendileri hakkında daha fazla bilgi verdikçe ve daha önce diğerleri tarafından anlatılan olayların kendi versiyonlarını anlattıkça, çeşitli bölümler konuşma sırasında tekrar tekrar gözden geçirilir.

Oyunun özünde, O'Neill'ın yaşama dair karamsar "garip determinizm" görüşü yatar. "Hiçbirimiz yaşamın bize yaptıklarına engel olamayız," der Mary. "Yaşam bunu siz farkına varmadan yapar ve bir kez yaptıktan sonra da size başka şeyler yaptırır, ta ki sonunda her şey, sizi olmak istediğiniz şeyden uzaklaştırana ve gerçek benliğinizi sonsuza dek kaybettirene kadar. Başka bir yerde, bir kardeş diğerine "Seni senden nefret ettiğimden çok daha fazla seviyorum" der. En sonunda da üç Tyrone erkeği, Mary'nin kocası ve iki oğlu, onun derin bir rüyada, kendi sisinde odaya girişini izlerler. Mary'nin

şu şekilde yakınmasını izlerler: "Bu son senenin kışıydı. Sonra, baharda bana bir şey oldu. Evet, hatırlıyorum. James Tyrone'a âşık oldum ve bir süreliğine çok mutlu oldum."

Normand Berlin'in de yazdığı gibi, oyunun son üç kelimesi olan "bir süreliğine" kelimesi çok yürek parçalayıcıdır. O'Neill'ın yakınları oyundan nefret etmiştir. Ona göre, bir insanın nasıl âşık olabileceği, aşkının nasıl son bulabileceği ve nasıl sonsuza dek kapana kısılabileceği bir muammaydı. Böylesine yıkıcı yollarla, diyordu, geçmiş şimdiki zamanda yaşamaya devam eder ve bu öyle bir şeydir ki, bilimin bu konuda söyleyeceği hiçbir şey yoktur.[30]

Spiritüel Orta Sınıf ve Yaşam Yalanı

Berlin'in de söylediği gibi, O'Neill'ın "uçurumları seyre dalan biri" olduğu gerçeğini kabul etmeliyiz. Nietzsche gibi o da Yunan tragedyasını, sanat *ve* dinin eşsiz bir örneği olarak görüyordu. Ona göre trajedi, "yaşamın anlamıdır –ve umuttur. En asil olan, ebedî olarak en trajik olandır. Başarılı olan ve daha büyük bir başarısızlığa sürüklenmeyen insanlar, spiritüel orta sınıflardır." Amsterdam Üniversitesi'nden Egil Törnqvist'in belirttiği gibi, "Nietzsche'nin ideal insanının kendini bir üstinsana (*Übermensch*) dönüştürme mücadelesi, O'Neill'in ana karakterinin de mücadelesidir. Oyun yazarının ilk dönem röportajlarından birinde söylediği gibi: 'İnsan ulaşılamaz olanın peşinden gittiğinde kendi yenilgisini ister. Ama *mücadelesi* onun başarısıdır!'" Şöyle devam eder: "Nietzsche için trajik ruh, dinî bir inanca eş değerdi. Eski Tanrı'nın ölümünden sonra varoluşu meşrulaştırma ihtiyacından, acıyı içsel gelişme için bir zorunluluk olarak sıcak bir şekilde karşılayan ve Yunan tragedyasındaki ana karakterler gibi ızdırap çekerek spiritüel erişime ulaşan insan, üstinsan kavramı doğdu."[31]

O'Neill, Nietzsche'nin argümanını kabul etmiş ve sıklıkla alıntılanan bir ifadesinde şu yorumu yapmıştır: "Bugünün oyun yazarı, hissettiği şekliyle bugünün hastalığının köklerine inmelidir –eski Tanrı'nın ölümü, bilimin ve materyalizmin ise yaşamda kalan ilkel dinî içgüdünün yaşama bir anlam bulması ve ölüm korkusunu rahatlatması için tatmin edici herhangi yeni bir alternatif vermedeki başarısızlığı."[32] Başka bir yerde, bugünün hastalığının tek tedavisinin "yaşamın coşkulu bir şekilde kabul edilmesinden geçtiğini" söylemiştir.

Ona göre bu, aile içinde bile, *bilhassa* aile içinde ızdırabın kabul edilmesi anlamına geliyordu ve bu da beraberinde "yaşam yalanının" zorunluluğunu, bir insanın kendisi hakkında illüzyonlar olmadan yaşayamayacağı

fikrini getiriyordu. O'Neill'a göre, sorunlarımızı ister psikolojik ister metafiziksel olarak görelim, yaşam bilmecesi çözümsüzdür; esasen yaşamın anlamını aramak, ızdırap çekmek için bir gerekçe bulmakla eşdeğerdir.[33] Simon Harford, *More Stately Mansions* (1930'ların sonunda yazılmış ancak 1952'ye kadar basılmamıştır) adlı eserinde, Paul Valéry'yi yankılayarak insanların yaşamlarının "hiçbir anlamı olmadığını" iddia eder "insan yaşamı aptalca bir hayal kırıklığı, bir yalancının vaadidir her gün umutla beklediğimiz huzur ve mutluluk dolu günlük bir randevudur."[34]

Profesör Berlin, *The Iceman Cometh'in* 1946'daki ilk gösteriminde New York'ta pek bir ilgi uyandırmadığını, ancak on yıl sonra Samuel Beckett'in *Godot'yu Beklerken* oyunundan iki hafta sonra gösterime girdiğinde çok daha başarılı olduğunu belirtir. Berlin'in haklı olarak söylediği gibi, iki oyun aynı metafizik zeminde yer alır. O'Neill'ın kendisi de *Iceman* ile çok şey başardığını düşünüyordu. Lawrence Langner'a yazdığı bir mektupta şöyle diyordu: "Öyle anlar var ki, bir adamın ruhunu aniden çırılçıplak soyuyor, zalimlikle ya da ahlâkî üstünlükle değil, onu yaşamın ve kendisinin ironilerinin kurbanı olarak gören anlayışlı bir şefkatle. Bu anlar benim için trajedinin derinliğidir, söylenebilecek başka bir şey yoktur."[35] İroni ve trajedi: Bunlar tam da Paul Fussell'in Birinci Dünya Savaşı hakkındaki kitabında (bkz. 9. Bölüm) vurguladığı hususlardı.

Aile İçinde Bağışlama ve İman

O'Neill, hayatın yaşanabilir olması için illüzyonların paylaşılması –ve paylaşılabilir olması– gerektiğine inanıyordu; hepimizde illüzyonlar vardır ve bunlar utanç verici değildir (gerçi bir noktada filozoflardan "aptalozoflar"* diye söz eder).

Daha önce de belirttiğimiz gibi, psikolojinin, insanların yaşamında dinin yerini aldığı ya da almaya çalıştığı bir dönemde, O'Neill'in herkes kadar ve çoğu insandan çok daha fazla, "karmaşık, derin ve tutkulu olan, önemli ölçüde deneyimin" merkezî olarak aileye odaklandığını belirtmek gerekir. "Aile içindeki sevgi–nefret, yakınlık–uzaklık, birliktelik içindeki yalnızlık, suçluluk ve bağışlanma ihtiyacı, sevilen birini tanıma ve tanımama, gizemli bir determinizm karşısındaki şaşkınlık –işte insanlık durumu budur." *Uzun Gün* sona ererken ve Mary, üç oğlunun yaşamının merkezi olan odaya girdiğinde umudun yitimini paylaşmaktadırlar; ama buna göğüs gererler ve insanî bağlar "sahneyi aşıyor gibi görünür."[36]

* O'Neill, "philosophers" yerine "foolosophers" der. (ç.n)

O'Neill'ın son dönem oyunlarının tümü, insanî deneyim için daha yüce bir zemin arayan, bu çağdaş deneyime aşkın bir anlam kazandırmayı uman karakterleri göstermekte, materyalist açgözlülük ile spiritüel aşkınlık arzusu arasındaki (O'Neill'a göre özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nde keskin olan) çatışmayı vurgulamaktadır.[37] *Dynamo*'da (1929) "Tanrı'nın yerini alacak şeyler" arayışı (O'Neill'ın ifadesiyle) Püritanizm ile Bilim'i (elektrik) karşı karşıya getiriyordu ve O'Neill de bunu aynı ölçüde beyhude buluyordu. Amerika'da sanatın bile bir iş etiği tarafından ele geçirildiğini ve kendi uğuruna yapılan bilgi arayışının bile araştırma hibelerinin cazibesiyle yozlaştırıldığını düşünüyordu. Para ve zenginlik, sahte tanrılardı ve Amerika "maddî zenginlik birikimi ya da bilgi birikimi yoluyla güç illüzyonu ile zaman kaybetmek" yerine spiritüel sağlığına bakmalıydı.

Gerçekte O'Neill, bu arayışın başarıya ulaşması şöyle dursun, sürdürülebileceğine bile pek umutla bakmıyordu; ancak, insanlık durumunun "doğuştan çelişkili", ızdırap çekmenin de bunun büyük bir parçası olduğunun ve bunun bir çaresi olmadığının, lakin ızdırap çekme kapasitemiz olduğunun ve trajedinin doğası gereği "hem yıkıcı hem de canlandırıcı" olduğunun kabul edilmesi bir başlangıç noktası sağlamaktaydı.[38]

Yine, bu kendini anlama ölçütü ailenin arka planı karşısında geliştirildiği görülmelidir. O'Neill için aileler, her şeye rağmen anlayış ve affediciliğin bulunması gereken özel alanlar, sırlar ve gizlemelerle doludur. Ailenin önemi –Freud'un aksine– kişinin yaşamını ilk yıllarda etkileyip karakterini şekillendirmesinde yatmıyordu; aile yaşam boyunca önemini *sürdürüyordu* çünkü aile üyeleri birbirlerini fazlasıyla iyi tanıdığı için illüzyonlarımız devam ettirilemiyor, mazeretler de asla açıklama olarak sunulamıyor ya da kabul edilemiyordu. Aile, samimiyetin ödüllendirici olduğu kadar acı verici de olabileceği kabul edildiği takdirde, her şeye rağmen karşılıklılığın sağlanacağı yerdir.

Mutluluk da tatmin olmak gibi nihaî bir durum değildir. Tek "nihaî" durum kendini anlamaktır ve bir yaşamda daha önce olup biten şeylere bağlı olarak bunun ne olabileceğini söylemek mümkün değildir. Olumlu olabileceği gibi olumsuz da olabilir. Başka bir şey beklememeliyiz.

13

Olguya Göre Yaşamak

Virginia Woolf'un, "Mr Bennett and Mrs Brown" (1924) adlı kitabında yer alan en ünlü ifadelerinden biri, "1910 yılının Aralık ayında ya da takriben bu tarihte, insan doğasının değişmiş" olduğudur.[1] Bu denemenin ilk versiyonu, Arnold Bennett'in iyi bir kurgunun temelinin "karakter yaratmaktan başka bir şey olmadığını" savunduğu ve Woolf'un karakterlerinin "zihinde canlı bir şekilde yaşamadıklarını çünkü yazarın özgünlük ve parlak zekalılık gibi ayrıntılara takıntılı olduğunu" iddia ettiği bir makaleye cevap olarak yazılmıştı. Virginia Woolf'un sözleriyle kastettiği şey, eş zamanlı olarak çok fazla kültürel değişimin yaşandığı; öyle ki, bunların doğada olan bir değişim olarak deneyimlendiğiydi. Şöyle ekliyordu; "Tüm insan ilişkileri yön değiştirdi –efendiler ve hizmetçiler, kocalar ve eşler, ebeveynler ve çocuklar arasındaki ilişkiler. İnsan ilişkileri değiştiğinde aynı zamanda dinde, yönetimde, politikada ve edebiyatta da bir değişim olur."

Sözleri kısmen resme, resmin yazıdan farkına, psikolojiye ve özellikle de psikanalize duyduğu ilgiden kaynaklanıyordu. Eşi Leonard ile 1917'de kurdukları Hogarth Press, 1920'lerin başında Freud'un eserlerinin çevirilerini yayımlamaya başlamıştı. Virginia, yazının doğrusal olmasına karşın resmin, ayrıntıları eşzamanlı olarak sunma kudretinden ve ek olarak –Kübizm ve Dışavurumculuk'da keşfedilen– bir nesneye farklı bakış açılarından bakma ve bu süreçte genellikle görüntüleri çarpıtma kudretinden de etkilenmişti. Güncel bilimin de insan algısının doğasında var olan çarpıklıklar üzerinde durduğunu biliyordu.

Psikanalize olan ilgisi (yaşamı boyunca deliliğe sürüklenmesinin de körüklemesiyle) ona, Arnold Bennett'in hikayelerinin ima ettiği gibi, insanların nadiren doğrusal yollarla *düşündüğünü* göstermiştir. Oysa, onun deyimiyle "sıçramalar" halinde düşünürüz, doğrusal olmayan "duygu girdaplarını" yansıtan sözel sıçramalar olarak. Çalışmalarında ifade etmeye çalıştığı bir diğer şey de buydu.

Çevresinde meydana gelen değişimlerin farkında olması, uzun vadede Woolf'un en büyük gücü oldu –gerçekten de değişime olan ilgisinden asla

vazgeçmedi. Muhtemelen en verimli on yılı olan 1920'ler boyunca, bir romancı olarak kendi kendine verdiği görevlerden biri, en azından bir tanesi, "değişim sürecindeki" Tanrı'yı anlatmaktı. Kendi deyimiyle, on dokuzuncu yüzyıl materyalistlerinin ve onların karakterlerinin ruhlarından ziyade olgularla ilgilenmelerinin gayet farkındaydı. James Joyce'un *Ulysses*'inden "spiritüel hissin uygun bir modern biçimini bulma" girişimi olarak övgü ile bahsetmişti (Joyce'un olgulara karşı tutumu için bkz. s. 247).

Karizma ve Gündelik Yaşam

Woolf, Max Weber gibi modern dünyanın "büyüsünün bozulmasının" – onun deyimiyle "karizmanın tekdüzeleşmesinin" – bilincindeydi ve Weber'in en büyük çağdaş meydan okuma olarak gördüğü şeyi, "karizmanın gündelik yaşama geri dönüşünü" gerçekleştirmeye çalıştı. Weber için cevaplardan biri, ayrıcalıklı bireylere (Hitler talihsiz bir örnektir) karizmatik otoritenin, yani duygusal bir gücün tayin edilmesiydi, ancak Woolf sıradan olanda bulunabilecek karizma ile çok daha fazla ilgiliydi. Gündelik olanın –kendi deyimiyle "pamuklara sarılmış" olarak geçirilen zamanın– yanı sıra "var olma anlarının," "deneyimin yüce olana girdiği seküler kutsal anların, onları çevreleyen tüm var olmama anlarını dönüştüren ve onlara enerji veren anların" olduğu bir teori geliştirdi. Sanatın işi de bu anları tespit etmek, mümkün olduğunca akılda kalıcı bir şekilde betimlemek ve onları bu şekilde korumaktı.

Woolf'a göre, bu sayede modern edebiyat, modern uygarlığın "diğer değerler pahasına" maddî konularla meşgul olmasına meydan okuyabilir. Kitaplarında, farklı değer kümeleri birbiriyle rekabet eder ve bu şekilde modern dünyayı– tek değil– birçok tanrıya sahip pagan dünyasına benzetir; her bir tanrı yaşamın bütünlüğünü değil, ancak bir yönünü temsil eder ve yalnızca geçici olarak uzlaştırılabilirdir. "Modern romancı için esas zorluk, kaba olgular dünyasına sahte bir uyum empoze etmeden bu tür uzlaşma anları üretmektir."[2]

Woolf'un tanımladığı değişim, dünyanın artık herkes tarafından aynı şekilde algılanmadığı, artık sabit referans noktalarının, ortak anlaşma zeminlerinin, müşterek inançların ya da ortak deneyimlerin olmadığı anlamına geliyordu –dünya "parçalarına ayrılmış, istikrarsız ve asimetrikti." Dahası, bu durum okurları da bir değişim çağına sokmuştu: "Okurlar olarak bizler, kırık parçaları kendimiz için sentezlemek zorunda kalıyorduk. Kendi uyumumuzu, kendi bütünlüğümüzü yaratmak zorunda kalıyorduk."[3] Bu, Aralık 1910'da gerçekleştiğini düşündüğü değişimle ilgili sözleriyle de örtüşüyordu; ona göre (ve başkalarına göre de öyle olduğunu düşünüyordu)

"gerçeklik, artık kamusal değildi" –özeldi, kişiseldi, duruma ve kişiye özgüydü, öznel olarak tahlil ediliyordu.

Hem Weber'in hem de Woolf'un kabul ettiği gibi, buradan modern dünyada spiritüel deneyimin –katedraller şöyle dursun kiliseler dahi olmadan– sadece samimi alanda bulunabilir olduğu; Tanrı ile birleşme artık mümkün olmadığından, diğer insanlarla samimi bir kucaklaşma içindeki birliğin bunun yerini alan tek şey olduğu sonucu çıkıyordu. "Tam da nihaî ve en yüce değerler, kamusal yaşamdan ya mistik yaşamın aşkın alanına ya da doğrudan ve kişisel olan insan ilişkilerinin kardeşliğine çekilmiştir. En büyük sanatımızın anıtsal değil de samimi olması tesadüfî olmadığı gibi, bugün [1917] yalnızca en küçük ve samimi çevrelerde, kişisel insanî durumlarda, *pianissimo* olarak, eski zamanlarda büyük komüniteleri bir alev gibi saran ve onları birbirine kaynaştıran peygamberane *pneuma*'ya [spirit] karşılık gelen bir şeylerin nabzının atıyor olması da tesadüfî değildir."[4]

Pianissimo belki de buradaki en önemli kelimedir, çünkü Woolf, çağdaşlarının birçoğunun sahip olduğu Birinci Dünya Savaşı'nın materyalizmin ve erkek egemen bir uygarlığın saldırganlığının sonucu olduğu görüşünü paylaşıyordu. Onun daha samimi bir uygarlık, daha spiritüel bir dünya fikri, haliyle erkek değerleri olarak adlandırabileceğimiz değerlerden kadın değerlerine geçişi içeriyordu: beslemek, ihtimam göstermek ve aile yaşamı.

Weber, manastırdan çıkmış ve klasik Viktoryen dönemin sekülerleşmiş bir çilecilik formuna, ödev olarak çalışma fikrine dönüşmüş olan "göreve çağrı" fikrini, "meslek" nosyonu içinde ele alarak Kalvenizm ve kapitalizm arasındaki örtüşmenin ana hatlarını gayet iyi bir şekilde çizmişti. Bu süreçte özellikle kaybolduğunu düşündüğü şey, kutsal emanetlerin varlığı, otoritesi ve aurası ile rahibin "kurmacaya aracılık etmesi" idi. Woolf, modern kurmacanın görevinin, on dokuzuncu yüzyıl boyunca olguların egemen olduğu bir janra, (elbette olgunun kendisi de sekülerleşmenin bir boyutudur) "vizyonu" yeniden kazandırmak olduğunu düşünüyordu ve bu açıdan Weber ile örtüşüyordu. Bu Woolf için daha da önemliydi çünkü o da Weber ile sezgisel olarak on dokuzuncu yüzyılda ve yirminci yüzyılın başlarında, bilimdeki ilerlemelerin dikkate değer olmalarına rağmen aslında "nihai anlamı" ilerletmek için çok az şey yaptığı konusunda hemfikirdi.

Woolf, edebiyatın, dinin bazı işlevlerini devraldığına inanıyordu; çünkü her ikisi de toplumun teamüllerinin dışındaydı ve her ikisinde de din adamının ya da yazarın görevi, rahatsız edici olan ya da olmayan hakikatleri dile getirmek; egemen "materyalizme" karşı çıkan bir dizi "spiritüel" değer için konuşmaktı.[5] Kadınların bu konuda hususî bir yeri olduğunu düşünüyordu. Ayrıca, bu kitapta ele alınan ve daha "metafizik" olan tatmin ve

kurtuluş fikirlerinin yanı sıra, yirminci yüzyılda pek çok kişinin –kadınlar, eşcinseller, ırksal azınlıklar– maddî ve psikolojik koşulları iyileştikçe tatmin duygularında çok daha pratik bir dönüşüm geçirdiğini de kendimize bir kez daha hatırlatmakta fayda var. Woolf, bu değişimlerin farkındaydı ve onların bir parçasıydı.

Yukarıda da belirtildiği gibi hem Weber hem de Woolf, modern dünyayı, Hıristiyanlık öncesi pagan dünyadan farklı görmüyordu; bu dünyada birçok değeri temsil eden, çoğu zaman birbiriyle rekabet eden ve hiçbir biçimde hiçbir zaman uzlaştırılamaz olan birçok tanrı vardı. Dahası, her ikisi de böyle bir sistemde her zaman, insanların adeta diğer her şeyi dışlayarak kendi çıkarlarının peşinden gitme fırsatlarının (ve dolayısıyla tehlikesinin) var olduğunu görmüştür: Bu kişisel açıdan tatmin edici olabilir, ancak daha geniş bir komünite için çok az şey ifade eder. Bu bireysel, tek başına –ve muhtemelen yalnız– bir tatmin biçimiydi.

Weber ve Woolf arasındaki başka bir paralellik de Weber'in, bilimin o zamana kadar kaydettiği ilerlemeler ne olursa olsun, sonuçlarından hiçbirinin insanlığa "nihaî bir anlam duygusu" sağlamadığı yönündeki argümanında yatmaktadır. Woolf'un pek çok karakteri (örneğin *The Waves*'de [Dalgalar] ya da *To the Lighthouse*'da [Deniz Feneri]) sürekli olarak varoluşun anlamına dair bir cevap arar ama çoğunlukla eli boş döner. Aynı zamanda Woolf, kitaplarını *Deniz Feneri*'ndeki ressam Lily Briscoe'nun "günlük mucizeler, karanlıkta beklenmedik bir şekilde çakılan kibritler" olarak adlandırdığı şeylerle doldurur; karakterler, Virginia Woolf'un kendisi gibi, "andan kalıcı bir şey çıkarmayı" umar haldedir –Woolf'a göre bu tutum, "vahiy mahiyetinde" olan bir manifesto anlamına geliyordu. "Anlam arayışı, her şeyi kuşatan büyük bir jestte değil, küçük günlük mucizelerde çözüm bulacaktı."[6]

Başlangıç noktası olarak bu kaygılarla ve arka planda da Weber'le, Woolf, yavaş yavaş, onun için çok önemli olan ve yine onun için ikame din diyebileceğimiz şey haline gelen deneyimin iki yönüne odaklanmaya başlamıştır. Bu iki unsur, yakınlık ve "var olma anlarıdır" O, kendi zamanının ya da herhangi bir zamanın en büyük felsefî/duygusal/entelektüel sorununun, bir zihnin diğerini nasıl bilebileceği, başka bir kişinin düşüncelerini ve değerlerini *anlamanın* nasıl mümkün olabileceği olduğunu düşünüyordu. Pericles Lewis'in dediği gibi, "Woolf için Tanrı ya da Mesih ile bir birlik mümkün değildir, ancak o, benlikler arasında bir çeşit birlik arar. Örneğin, kendisine diğer zihinlerin Tanrı hakkında ne düşündüğünü nasıl bilebileceğimizi sorar.

Bu bizi, "An Unwritten Novel'da" [Yazılmamış Bir Roman] (1920) Wolf'un bir trende "zavallı, talihsiz bir kadının" karşısında oturduğu bölüme götürür. Kadına Minnie Marsh adında uydurma –ve biraz da kaba– bir isim verir ve onu mutsuz, çocuksuz bir kız kurusu olarak imgeler. Daha sonra bu öteki kadının ne tür bir Tanrı'ya dua ettiğini imgelemeye çalışır: "Minnie Marsh'ın Tanrısı, Eastbourne'un arka sokaklarının Tanrısı, öğleden sonra saat üçün Tanrısı kim?" Wolf, sadece siyah frak giymiş yaşlı bir patriği, Yehova'nın zorba bir parodisini, "Boerlerin liderini" andıran birini imgeleyebiliyordur – "Minnie" gibi yaşlı bir kız kurusu kesinlikle "favorileri olan bir Tanrı" isteyecektir. Woolf'un anlatmak istediği elbette hiçbir fikri olmadığıdır ve "Minnie" Eastbourne istasyonunda oğlu tarafından karşılandığında Woolf'un tüm hayalleri boşa çıkar.

Boşa çıkmayan fikri ise, bir kişi, başka bir kişinin Tanrı fikrinin ya da zihinsel yaşamının ne olduğunu imgelemeye başlayamazsa, herhangi bir şeyi nasıl paylaşabileceğimizdir. Söz gelimi, tüm Hıristiyanların aynı Tanrı'ya inandıkları düşüncesi bir kurgu, bir illüzyon olmaya mahkûm değil midir?

Deneyimin merkezi olarak gördüğü ikinci yönüne gelince, elbette tüm hususiyetler aynı değildir. Bazı insanlar gururludur, bazıları zamanlarını kara kara düşünerek geçirir, bazıları ise birbirlerini hor görür, bu da yakınlaşmayı imkânsız olmasa da zorlaştırır. Ancak Woolf'a göre, modern zamanlarda tek hakiki spiritüel deneyim, sanatın özel işinin tanımlamak, korumak ve aktarmak olduğu yoğun vizyon ya da eserime anlarında bulunabilir. Bu "var olma anlarını" "var olmama anları" ile karşılaştırır. "Var olmama anları" sırasında kişi, daha önce de belirtildiği gibi, "yavan bir halde pamuklara sarılmıştır." Kendi durumunda bu anların hepsi çocukluktan gelir: Kardeşiyle kavga etmemek için aniden duyduğu bir arzu ya da bir aile dostunun intiharını bir şekilde bir elma ağacı ile ilişkilendiren bir vizyon.

Bu anlar genellikle bir şok, hatta bir darbe içerir ve genellikle "belirli bir düzende bir vahiy" vaat eder.[7] James Joyce'un "epifaniler" dediği şeye benzerler. Wolf da Rilke'nin adlandırma hakkında söylediklerine benzer bir şey söylemiştir: "Buradan, bir felsefe diyebileceğim bir şeye ulaşıyorum; her halükârda bu benim daimî fikrimdir, pamuklara sarılma, bir örüntüyü gizler; biz –yani tüm insanlar– bununla bağlantılıyız ... görünüşlerin ardındaki gerçek bir şeyin belirtisi ve ben bunu kelimelere dökerek gerçek kılıyorum."

Bir şekilde Rilke gibi Woolf da kendini, hikâyelerine ve karakterlerine örüntüler dayatan bir ikame-Tanrı olarak değil, gözlemlerin bir alıcısı olarak görüyordu. "Bir benliği diğerinden ayıran sınırların silinişini" içeren var olma anlarını, esrime anlarını gözlemlemeye özellikle yatkın olduğunu düşünüyordu.

Bu anlar, on dokuzuncu yüzyıl gerçekçiliğinin pek kullanmadığı yüce olanın yeni bir biçimi olarak görülebilir. Ancak Woolf'un ellerindeki yeni yüce olan, büyük ya da olağanüstü şeylerden çok, beklenmedik dünyaların kapılarını açan, mütevazı, göze çarpmayan, gündelik nesnelerle ilgilidir. Bu anları –birisi uzun zaman önce takılmış bir şapka iğnesi gördüğünde ya da bir öpücüğü hatırladığında– geleneksel olarak dağlar ya da katedraller gibi daha büyük bir şeyle ilişkilendirilen karşı konulmaz bir "okyanus" hissi aracılığıyla bireyler arasında (bazen geriye dönük) samimi bir bağ kurmak için kullanır. Ona göre bu epizodlar, seküler bir dünyada bize sunulan, gerçekten kutsal tek anları oluşturmaktadır ve yazarın görevi de onlara dikkat çekmek, değerlerini vurgulamak ve onları bizim için kalıcı –ölümsüz– bir biçimde muhafaza etmektir.

"Bu esrime epizodlarının her birinin ortaya koyduğu soru, yüce olan anın sunduğu zihinlerin buluşmasının sürdürülebilir bir birlikteliğe yol açıp açamayacağıdır. Woolf için "var olma anı" ... kutsal olanın tek bir ölçüsünün bulunmadığı ve komünitenin rakip değer sistemlerinin her zaman geçici, ironik ve vizyoner birleşiminden kaynaklanmak zorunda olduğu bir dünya için uygun bir tür kutsal varlıktır.

Freud'un İngilizce yayımcısı olarak Woolf, psikoanalitik yaklaşımı benimsemiştir. Dinlerin aradığı ve kendilerine mal ettikleri "okyanus" hissinin ve kendisini çok cezbeden "var olmanın samimi yüce anlarının" kökenlerinin bebeklikte, bebeğin anneden ayrıldığı zamanda, önce rahmin sonra da memenin sıcak kucağında doğduğunu düşünmüştür.

Woolf, spiritüel bir duyguya en yakın olabileceğimiz anın yoğun bir yakınlık olduğunu söyler. Bu nedenle, tanım gereği, bunu en yoğun şekilde ailelerimizle ve arkadaşlarımızla yaşarız. Aslında arkadaşlığın amacı da budur; var olmanın samimi anlarını aramak, yaratmak. Çocukluğumuzdaki saadet anları bir ölçüt oluşturur; yetişkin yakınlığı bu önceki deneyimi hem hatırlatır hem de geride bırakır. Sanatın amacı bu unsurları tespit etmek ve korumaktır, ancak anların kendisi herkes için mevcuttur.

Yıkım Olarak İdealizm

Virginia Woolf ve James Joyce, deneysel romancılar olmaları bakımından, "bilinç akışı" tarzında yazımın kaşifleri olarak sık sık kıyaslanmış –ve çoğuzaman da karşıtlaştırılmıştır. Woolf, günlüğünde *Ulysses*'in "tutuk", "gösterişçi" ve "görgüsüz" olduğunu belirtmiş, ancak dahiyane olduğunu da düşünmüştür.

Aralarındaki en büyük farklardan biri, Woolf'un aksine Joyce'un kendini bir Nietzscheci olarak görmesiydi. 1904'te kendisini "Üstinsan James" olarak tanımlayan Joyce, neopaganizmden, geleneksel limitleri aşmaktan ve acımasızlıktan yanaydı. Nietzsche ve diğerleri, onun, on dokuzuncu yüzyıl burjuvazisinin karakteristik olan totalize edici dinî ve felsefî çerçevelere karşı muhalefetine arka çıktılar. Joyce, eşi Nora'ya yazdığı bir mektupta şöyle diyordu: "Zihnim tüm mevcut toplumsal düzeni ve Hıristiyanlığı reddediyor." Stephen Dedalus da "Mutlak olan öldü" demekten hoşlanıyordu. *Portrait of the Artist* [Sanatçının Bir Genç Adam Olarak Portresi], Stephen'ın Katolikliğini git gide reddedişini anlatır. İmanının, "mantıklı ve tutarlı" olduğunu kabul ederken dinin çekiciliğini hissederiz; ancak Stephan korktuğu şey hakkında şöyle der: "Arkasında yirmi yüzyıllık bir otorite ve hürmet biriktiren bir sembole sahte bir bağlılığın ruhumda oluşturacağı kimyasal reaksiyon."[8] Gordon Graham'ın açıkladığı gibi, "başka bir deyişle umut, teolojik hakikat değil, spiritüel özgürlüktür" Dedalus'un amacı "ruhun kendisini dizginsiz bir özgürlük içinde ifade edebileceği yaşam ya da sanat tarzını" keşfetmektir. Bu, bizzat estetik bir ifade olarak yaşama dair bir vizyondur.[9]

Ama her şeyden önce Joyce'un olguya olağanüstü bir bağlılığı, Christopher Butler'ın deyimiyle "acımasız bir titizliği" vardı; her şeyi olduğu gibi görmek. *Irish Times*'ın sanat eleştirmeni olmadan önce Paris'te yaşamış olan İrlandalı arkadaşı Arthur Power'a kendisini şöyle ifade etmişti: "Gerçekçilikte dünyanın dayandığı olgulara inersiniz; romantizmi yerle bir eden o ani gerçekliğe. Çoğu insanın yaşamını mutsuz eden şey, hayal kırıklığına uğramış bir romantizm, gerçekleşmesi mümkün olmayan yanlış tasarlanmış bir idealdir. Aslında, idealizmin insanın yıkımı olduğu söylenebilir ve ilkel insanın yapmak zorunda olduğu gibi olgulara *göre yaşasaydık*, daha iyi durumda olurduk. Biz bunun için yaratıldık. Doğa romantik değildir. Ona romantizm katan bizleriz, ki bu yanlış bir tutumdur, bir egoizmdir, tüm egoizmler gibi saçmadır. *Ulysses*'te olguya yakın durmaya çalıştım [italikler eklenmiştir]." Böylece, Joyce burada sahte bilincin yeni bir biçimini tanımlamaktadır.

Ayrıca herhangi bir metafizik düzeni de reddetmiştir. Çok muhtemel bir şekilde, hemşerisi Oscar Wilde'ın şu görüşlerini paylaşmaktaydı: "Atalarımızın inanmış olması yeterlidir. Türün iman yetisini tüketmişlerdir. Onların bize mirası, korktukları şüpheciliktir." *Stephen Hero*'da [Kahraman Stephen] Joyce, Katolik mühendis Stephen Dedalus'u iman kaybıyla yüzleşmeye zorlarken, aynı zamanda dinin kelime dağarcığının tüm çerçevesini korur ve sekülerleştirir. Bu durum en açık şekilde onun "epifani" kavramını, (genellikle sıradan) deneyimler, hatıralar ve ihtiraslar topluluğunun yoğun,

çok katmanlı bir patlamada bir araya geldiği seküler bir spiritüel an olarak yorumlamasında görülmektedir.[10]

Bu durum *Dubliners*'da [Dublinliler] çocuk anlatıcı, "Yakınlardaki çarşı [Arap çarşısı] kapanırken, Mangan'ın kız kardeşine [Mangan, onun oyun arkadaşlarından biridir] hediye almak için yeterli parası olmadığını" fark ettiğinde görülür. Bölümün unsurları –tezgâhtar kızın milleti (İngiliz), flörtöz tavrı ve karşılık verememenin pişmanlığı, aslında çarşıda olduğu gerçeği, evdeki sıkıntılı durumlardan kaçmak için orada olması– Joyceçu epifaniyi oluşturur, bu epifani bir hakikati doğrulamaktan çok "kişinin hakikat olarak kabul edip rahat ettiği şeyi altüst eder."[11] Başka bir deyişle, Joyce için epifani, Hıristiyan dünyasındakinin tersyüz edilmiş bir versiyonu gibidir ve bir yükselme hissinden ziyade bir düşüş hissi üretir. Yine bu, olguya göre yaşamaktır.

Buradan da anlaşılacağı üzere Joyce, diğer modernistler (Çehov, Proust, Gide, James, Mann, Woolf) gibi, geleneksel anlamda bir anlatıcı olmaktan çok, belirli bir bilincin "anımsatıcısıdır" (eleştirmen Arthur Danto'nun deyişiyle "basmakalıp olanın şekil değiştirmesidir"). Onun, *Sanatçının Bir Genç Adam Olarak Portresi* (1916), *Ulysses* (1922) ve *Finnegans Wake* (1939) [Finnegan Uyanması] adlı üç büyük eserindeki başarısı, sanatçının genç, orta yaşlı ve yaşlı bir adam olarak portresi olan tek bir kolektif girişim olarak görüldüğünde daha iyi anlaşılır. Bu eserlerin uzun ve zor olması da meselenin bir parçasıdır. Joyce'un görüşünü, onu banal göstermeksizin birkaç kelimeye indirgemek hemen hemen imkansızdır. Bu, yeni bir altın kural ya da kategorik buyruk sunmayı gerektirir. "Sana yapılmasını istediğin şeyi başkalarına yap" yerine şunu önerir: Yaşamınızı öyle yönetin ki, yaşlanıp geriye dönüp baktığınızda, olmak istediğiniz kişi haline geldiğinizi, başkalarının planlarını düşünmeksizin kabullenmeden, olduğunuz benliği etkin bir şekilde seçtiğinizi söyleyebilesiniz; yaşam, anlamını *yaptıklarımızdan* alır, "uzak bir otorite" tarafından bizden talep edilen şeylerden değil (Gide, Rilke, Heidegger ile karşılaştırın).

Joyce'a göre, kendi ellerimizle ördüğümüz ve pişman olmadığımız bir yaşam örüntüsü olmalı; bu örüntü de samimi ilişkiler, yaratma arzusu ve başkalarını etkileyen bir yaratma eylemi içermelidir; kendini adamış bireyci, bir yabancı olma riski taşırken; yani "kendi narsisizmine kilitlenme" riski taşırken, uyum için ödenmesi gereken bir bedel olduğunu –kişinin bir sahtekâr haline geldiğini– fark etmemiz gerekir (aşağıda Kafka ile karşılaştırın). Bu meseleler birbiriyle örtüşüp yaşamımız boyunca bir dizi kimliğe bürünmemize imkân tanır ve hayatı yaşanabilir kılan bir kimlik bulmamız önem taşır. Dahası, bir insan yaşamının kabul edilebilir herhangi bir anlatısı, masumiyetin kaybıyla hesaplaşmak zorunda kalacak ve bu düşüşten ileri gelen eylemlerle, olguya

göre nasıl yaşadığımızla yargılanacaktır (O'Neill ile karşılaştırın). Nihayetinde, yaşamın sunması gereken en büyük tatmin –ve anlam– sadece aşk değil (birçok insanın söylediği gibi), daha doğrusu *kalıcı aşktır*.

Yine de bunu söylediğimizde, yolun olsa olsa yarısını kat etmiş oluruz. Joyce'un dili, kötü şöhretli bir biçimde zordu ama aynı zamanda musikişinas, yaratıcı ve cinaslı idi; insan deneyiminin en büyük imkânlarını, kim olduğumuzun kaosunu ve enfes olumsallığını göstermek için tasarlanmış, gündelik şeylerden almamız gereken zevki kutlamaya çalışmıştır. Büyük ölçekte yaşanmış bir yaşam ile küçük ölçekte yaşanmış bir yaşam arasında önemli bir fark olmadığını, kendi deyimiyle İsa'nın acısının ALP'inkinden (F*innegans Wake'in* ana figürlerinden biri) daha önemli olmadığını gösterir.

Meşhur cinaslar ve "double-entendres"* sadece "pun'ishments"* olarak tasarlanmamıştır, Picasso'nun tabloları gibi bize birimleri –buradaki anlamıyla kelimeleri– deneyimin *neşeli istikrarsızlığının* altını çizmek ve kutlamak için araçlar olarak aynı anda farklı yönlerden gösterirler: Yaşlanan bir kadın "beautifell," sabah gazeteleri "moaning pipers" (Doğu Londralı şivesiyle), güzel bir kalça "beauhind" olarak tanımlanır; Proust tarzında, gençliğinin meyve bahçeleri "evremberried," kelimesi ile ifade edilir; "waged love", bir aşığın genç bir kıza açılmasıdır, Shakespeare'in ise Shopkeeper, Shapesphere ve Shakhisbeard gibi çeşitlemeleri vardır, "Ibscenest nansence" bir tiyatro biçimi, hikâyeler "disselve'dir," bir dua "as it is uneven" biter, bir mektup, yazarın büyük bir "funferall"a katılımını tanımlar ve bir oyunda (Dublin) "Was liffe worth leaving?" sorusu yer alır.***

---

* "Double-entendres"; edebiyatta tevriye'ye benzer bir laf cambazlığıdır, çift anlama gelebilecek bir kelime uzak anlamı kastedilerek kullanılır, bu anlamı ise çoğu zaman müstehcendir. (ç.n)

* "'Pun'ishments"; hem cezalandırma hem de cinaslandırma anlamındadır. (ç.n)

** "Beautifell" kelimesi güzel anlamına gelen "beautiful" ve düşmek anlamına gelen "fell" kelimeleriden oluşur; "moaning pipers", ağlama, inleme anlamına gelen "moan" ve boru ve ya üflemeli çalgı anlamına gelen "pipe" kelimelerinin "morning papers" anlamına gelecek şekilde birleştirilmesinden oluşur; "beauhind", güzel anlamına gelen "beauty" ve kalça anlamına gelen "hind" kelimelerinden oluşur; "ever-berried", "ever-remembered" ve "buried" kelimlerinin birleşiminden oluşur; hep yeşil kalan, ve hep hatırlanan anlamına gelir; "waged love"; "wage" kelimesi genelde savaş ilanı anlamında kullanılır, yazar burada savaş ilanı anlamına gelen kelimeyi "love" kelimesi ile birleştirerek aşk ilanı ile savaş ilanı olarak iki anlamı bir arada verir; "Ibscenest nansence" kelimesi, oyun yazarı "Ibsen", "obscene" (müstehcen) ve "nonsense" (saçma) kelimeleri birleştirilerek oluşturulmuş görünmektedir; "disselve"; Joyce, "dissolve" kelimesini eğip bükerek kullanır; kelime çözülme ve dağılmayı çağrıştıracak anlamında kullanılır; "as it is uneven", eğri büğrü anlamında kullanılır; "funferall" kelimesi muhtemelen "funeral" ve "feral" kelimelerinin birleştirilmesi ile oluşturulmuştur; yabani alışılmadık veya kaotik bir niteliğe sahip bir cenaze'ye atıfta bulunuyor görünmektedir; "Was liffe worth leaving?", "life" kelimesi eğip bükülerek "liffe", "living" kelimesi de "leaving" olarak iki anlamlı bir şekilde kullanılmıştır. Ayrıca, Liffey Dublin'de bir bölge ve nehir ismidir. (ç.n)

Ancak bu cinaslar ve neolojizmler –onlara ne derseniz deyin– sırf laf olsun diye yapılan kelime oyunlarından çok daha fazlasıdır. Dikkatle seçilmiş, yakın gözlem, tefekküre dayanan ve nadiren zekâdan yoksun olan bu sözcükler, aslında dünyanın fenomenleri için yeni adlardır ve bizi tanıdık ve yerleşmiş olduğunu düşündüğümüz deneyimin yeni yönlerini fark etmeye, tanımaya ve adlandırmaya davet edip teşvik eder. Dahası, Joyce bizi tüm bu kimi zaman komik, kimi zaman sıkıcı, kimi zaman aşırtıcı muğlaklıklar ve –bir tür düzenli ve kasıtlı kaos olan– sataşmalardan istikrarlı bir hikâye oluşturmaya zorlar ve nihayetinde, kitabının yoğun biçimi bize nasıl yaşayacağımızı gösterir. Başarılı bir kazanım, *seçilmiş ve kazanılmış* istikrarlı bir kimliktir.

Komik Bir İncil ve Androjin Erkek

Joyce, *Ulysses*'den bahsederken "on sekiz farklı bakış açısından" bir kitap yazma girişimi olduğunu söylemiştir ve bu kesinlikle on sekiz farklı bakış açısını rahatça aşan Joyceçu eleştiriyi özetlemektedir. Bu bolluk arasından iki tanesinin daha ayrı bir yeri vardır.

Brett Bourbon, *Finnegan Uyanması*'nın bizatihi spiritüel bir egzersiz olduğunu, yani antik Yunan felsefesinde "dünya vizyonumuzun dönüşümü ve varlığımızın metamorfozu" amacını güden *askesis*'in modern bir biçimi, bir tür öz disiplin olduğunu öne sürer. Bourbon, *Uyanma*'nın nihayetinde anlamsız, yani genel olarak düşünüldüğünde kasıtlı bir anlamsızlık olduğunu, ancak dünyaya karşı özünde komik bir duruşu ihtiva ettiğini, aslında "komik bir İncil" olduğunu savunur. *Uyanma*'nın bize esasen teolojik bir ders sunduğunu, bizi dünyamızın "karmakarışıklığına," kelimeler aracılığıyla düşünme biçimimize maruz bıraktığını ve bunun da kendi üzerine düşünmeyi uyandırmak için tasarlandığını savunur. "*Uyanma*'da Tanrı'nın yerini alan şey, belirli türden anlamsızlıklardır ... Bu anlamsızlık ya da daha doğrusu anlamsız ile anlamlı arasındaki sınır..."[12]

Bu anlam eksikliği, bireysel ve kolektif olarak anlamı nasıl inşa ettiğimizi inceleyerek bizi kendimize döndürmek için tasarlanmıştır. *Uyanma* bir varlık olarak anlamlı olmadığından, onun yerine işi biz yapmalıyızdır. Özellikle *Uyanma*'da hiçbir *niyet yoktur* ve niyetin olmadığı bir dünyada yaşamanın nasıl bir şey olduğunu göstermek, belki de onun en önemli başarısıdır. Niyet, Tanrı vergisi değildir; önce tasarlanması, sonra da üzerinde çalışılması gerekir. Niyetin eksikliği –yokluğu– bir kurtuluş biçimidir.

Dublin'deki University College'dan Declan Hibberd, tüm bunlara ek olarak, *Ulysses*'teki (orijinal olarak tüm bölümleri Homeros'a özgü başlıklar taşıyan) karakterizasyonun hem geçmişte hem de şimdi belirli bir noktası olduğu fikrini ortaya atmaktadır. Joyce, kahramanlık arayışının bayağı olduğunu, insanın küçüklüğünün "büyüklüğünün kaçınılmaz koşulu" olduğunu düşünüyordu.[13] Keza, İrlanda'nın işgalci gücünün okullarında vaaz edilen "kuvvetli Hıristiyanlığı" ve W.B. Yeats gibi İrlandalı yazarlar tarafından icat edilip yeniden şekil verilen mitlerin "kurtarıcı şiddetini" de küçümsüyordu. Hibberd, *Ulysses*'in ana karakterinin İrlandalı bir Yahudi olduğunu ve "ne bir Faust ne de bir İsa" olmak gibi bir arzusu olmadığını hatırlatır. (İsa asla bir kadınla yaşamamıştır; "Şüphesiz bir kadınla yaşamak bir erkeğin yapması gereken en zor şeylerden biridir ve o bunu asla yapmamıştır.")[14]

Joyce, Ulysses'te bedenin zihin ile eşit derecede tanınmasına imkân tanır, gerçek kahramanlığın asla kendinin bilincinde olmadığını belirtir ve dahası kahramanlığı, acı çektirmekten ziyade katlanma kapasitesi olarak yeniden tanımlar; bir erkeğin "kendi uçurumuna" girmek için büyük bir cesarete ihtiyacı olduğunu, kelimelerin çoğu zaman açığa çıkardıkları kadar gizlediklerini, dilin teknik ilerlemeye ayak uyduramadığını ve iletişimin sınırları olduğunu belirtir. Ama her şeyden önce (bizim) kilise mirasının bir parçası olarak gördüğü şeyin –yanlış erkeklik fikirlerimizin– ötesine geçmemizi ister. Joyce'a göre geleceğin erkeği, dünyaya umut veren karakter tipi, androjin erkek olacaktır – "İrlanda için yeni mesih budur."[15] Artık hiçbir şey özünde erkeksi değildi ve birçok insanın onaylamasa bile bunu kalplerinde bildiğini hissediyordu –bu örtüktü. Hibberd, Bloom'un kendisini Dublin'de asla bir ucube gibi hissetmediğini söyler. "Tam tersine, androjinliği, ona kadınlığa dair eşsiz bir içgörü kazandırır. Bu konuda Bloom'u "o mükemmele yakın androjin" olan Shakespeare'e benzetir ve benzer bir temayı Oscar Wilde, O'Casey, Shaw, Synge ve hatta Yeats'te bulur.

Joyce, deneyimin "çoğulluğundan," insanların çoklu bir benliğe sahip olmasından bahsetmişti, ama bilhassa Bloom "dünya edebiyatında tamamen yeni bir tür erkek özneyi, kadınsı çeşitliliği alay konusu olmaktan ziyade hayranlık uyandırmayı amaçlayan bir erkeği temsil ediyordu. Erkeklerdeki erkeklik duygusu kadınlardaki kadınlık duygusundan daha zayıf olduğu için, çoğu kültürde kadınsı erkeğe karşı eski bir önyargı vardı kadınsı erkeği sıradan hale getiren ve yazarların cinselliği ele alış biçimini sonsuza dek değiştiren Joyce oldu." "Gelecek bir dünyanın kurtarıcı emarelerinin" en orijinalini sunan şey de buydu.[16]

Biyolojik Yakınlık ve Yakın Ötekilik

D.H. Lawrence, Joyce'u pek ciddiye almıyordu. Onun eserlerini "son derece özenti ve tasarlayarak yapılmış, kendiliğindenlikten ya da gerçek yaşamdan tamamen yoksun" olduğu için reddetmişti. Yazar ve eleştirmen Stephen Spender'ın, iki adam arasında fark olduğuna dair hiç şüphesi yoktu. Joyce'un 1957'de yayımlanan mektuplarını incelerken şöyle diyordu: "İlk Hıristiyan Kilise babalarının mektupları gibi, Joyce'un mektuplarında Tanrı kapsamında bir mukabele vardır; Keats ve arkadaşlarının mektuplarında şiir kapsamında bir mukabele vardır; Vincent ve Theo van Gogh'un mektuplarında sanat kapsamında mukabele vardır; D.H. Lawrence ve Middleton Murry'ninkilerde ise öfke kapsamında bir mukabele vardır. Diğer hepsine, yazarın ve muhatap kişinin, her ikisinin de dışında ve ötesinde olan kapsayıcı bir yaşam anlayışını paylaştıkları konusunda her iki tarafta da bir anlaşma vardır. Joyce'ta ise paylaşım duygusu hiçbir şekilde yoktur. Mektupları tam anlamıyla birer "bildiridir" eksik olan şey aşktır. Lawrence ve Murry'nin hırçın yazışmalarında Joyce'un en pahalı bültenlerinde olduğundan daha fazla aşk vardır.

Öte yandan, muhtemelen farklılıklardan daha derin bir benzerlik vardı: "David Herbert Lawrence yaratıcı enerjisinin çoğunu, sahte Hıristiyan felsefesinin ve onun halefi olarak gördüğü bilimin kısır rasyonalizminin yerine geçecek ikinci bir iman tasarlamaya harcamıştı. *Psychoanalysis and the Unconscious* (1923), *The Plumed Serpent* (1926) [Kanatlı Yılan], *The Man Who Died* (1929) [Ölen Adam] ve *Fantasia of the Unconscious* (1930) adlı kitaplarında Hıristiyanlık sonrası psikolojik dünyayı araştırmıştı. Birkaç çıkış noktası vardır. Tüm yaratılışın tekliğinin "temel kavrama" olduğu hususunda mistik bir temayüle sahipti, ancak psikolojik olanlar da dahil olmak üzere tüm soyutlamalara karşı çıkmıştı. Şöyle diyordu: "Yaşama karşı işlenen ilk günah soyut düşüncedir."[17]

Lawrence, kendisinden önce Nietzsche'nin de inandığı gibi, yaşamın kararsız ve irrasyonel olduğuna ve onu aşırı rasyonelleştirme eğiliminde olduğumuza inanıyordu. (Lawrence Almanya'da zaman geçirmiş, Alman birsiyle evlenmiş ve sadece Nietzsche'ninkilerden değil, Alman fikirlerinden de çok etkilenmişti). Ama aynı zamanda, yaşamın temelde erotik olduğunu düşünüyordu. Lawrence'a göre Freud kınanmıştı çünkü psikanaliz, "terapötik bir kılık altında insandaki ahlâkî yetiyi tamamen yok etmeye çalışıyordu." Davasını "içsellikten terapötik bir kurtuluş olarak erotik modun" yeniden canlandırılmasına dayandırdı.[18]

Mistisizmi, bilinçdışı ile bir tutuyordu –ona göre mistik bilgi esasen bilinçdışı olan kendini-bilmedir ve bu nedenle rasyonel değildir. İrrasyonel olanla temastan kaçınan bilim, Lawrence için kendisini "yaşamdan" uzaklaştırıyordu. Hıristiyan Tanrısının 1914'te öldüğünü düşünüyordu; ilaveten, *Kanatlı Yılan*'da keşfettiği, aynı derecede soğuk ve otomatik olan Aztek tanrıları kadar deneyimimizden uzak olan günün dinî geleneklerinden de hoşlanmıyordu. Hümanizmi duygusal buluyor, bilimin, insana büyük resimde "daha mütevazı" bir yer vermesine itiraz ediyor ve Batı'nın "içselliğe kapılmasını" da aynı şekilde olduğumuz kişinin eksilmesi olarak görüyordu. Amacımız "coşkulu ama yine de toplumsal bir yaşam" sürmek olmalıdır. Bilimin, insan tutkularına ilişkin "makinemetaforlarına" karşı çıkarak, bunların tutkuyu toplumsal içeriğinden kopardığını dile getirmiştir.

Yaşamın erotik yönü Lawrence için çok önemli olduğundan, mutlu ve tatmin edici bir yaşamın temelinde yatan şeyin kadın ve erkek arasındaki ilişki olduğuna kanaat getirmişti –bir aşamada, "yeni bir inancın çekirdeğini," müşterek tutkuya "izin verecek" "organik" bir toplumu oluşturacak bir kadınlar ve erkekler meclisi tasavvur etmişti.[19] "Aşkın rasyonel olmayan gücü" onun için soğuk, rasyonel, bilimsel dünyanın antiteziydi ve insanın erotik davranışının daha özgür ifadesi, ilahi olanın bir ifadesiydi.

Kanatlı Yılan, pagan bağnazlığı hakkında bir roman olmakla birlikte konusu, Batılı bir kadının ilkel bir Aztek kültüne geçmesine odaklanmaktadır. Lawrence, insana yönelik ilahi ilginin bir yansıması olarak güneş dansı ritüeline başvurmuştur. Romanın ana karakteri Kate, kültürlü, bilgili ve eğitimlidir ve dahası herhangi bir Batılı ideolojinin esiri değildir. O anki duygularıyla hareket ederek, dinî ödevini, ödevin cinsel içerimleriyle birlikte kabul eder ve kendi isteğiyle kültün baş rahibiyle evlenmeye razı olur. Lawrence'ın işaret ettiği nokta, Avrupa geçmişinin normalde yapmaya sevk edeceği gibi, onun basitçe bir gözlemci, bir yabancı olarak kalmayı değil, "tutkulu bir komüniteye" katılmayı seçmesidir. Philip Rieff, *The Triumph of the Therapeutic* adlı kitabında, "Lawrence'ın ateşli yorumcuları için bile utanç verici olan *Kanatlı Yılan*, Avrupa kültüründe ısrarla ayrı tutulan bu motifleri –cinsel olan, içgüdüsel bilinçdışı olan ve dinsel olanı– bir araya getirir," diye yazar.[20]

Lawrence, *Ölen Adam*'da İsa'nın Mesih olma günahını kabul ettiğini tasvir ederek Hıristiyan tutkusunun sonunu tasavvur eder. İsa'nın kimliği açıkça belli olmasına rağmen hikâyede hiç adı geçmez. Onunla, çarmıha gerilmesi için belirlenen zamandan önce, cennetteki babası tarafından kurtarılmayı bekleyen ve bu nedenle ihanete uğramış hisseden, şaşkın ve korkmuş

bir adam olarak tanışırız. Ayrıca, Romalılar, hayatta kaldığını öğrendikleri takdirde onların "kendisi için geleceklerinden ve yine işini bitireceklerinden" endişe duymaktadır. Artık spiritüel bir figür olmaktan çok uzaktır, fazlasıyla insandır; Mısır'a gider ve orada tanrıça İsis'in tapınak rahibelerinden birini baştan çıkarır. Romalılar onu yakaladığında, bir köleyi kendi yerine geçirerek tekneyle kaçar.

Açıkça ifade edildiği gibi, olay örgüsü muhtemelen Lawrence'ın amaçladığı gibi o zamanlar pek çok insan için ofansifti. (Alternatif olarak, başka bir "utanç".) İsa, dirildikten sonra ahlâkî üstünlüğünü yeniden kazanamayacağını fark eder ve Lawrence için asıl ilahiliği olan şeyi, yani onun "aşk dolu insanlığını," başka bir tanrı kültündeki sarışın bir kul aracılığıyla, doğrudan cinsel bir yolla yeniden keşfeder. Lawrence için bu, bir tür diriliştir –İsa artık bir erkek olarak kimliğini geri kazanmıştır. Burada akla Joyce'un bir erkeğin yapabileceği en zor şeyin bir kadınla yaşamak olduğu ve İncil'deki İsa'nın bunu asla yapmadığı iddiası gelir. Lawrence'ın İsa'sı, kurtuluşun yalnızca yakın ve özel yaşamda yattığını fark eder –ve bu, onun başkalarına yönelik tek dersidir. Lawrence, zamanının en üstün entelektüeli Bertrand Russell'a şöyle yazmıştır: "Tanrı aşkına, düşünme –bir bebek ol ve artık bir alim olma. Artık hiçbir şey *yapma* –ama Tanrı aşkına *olmaya* başla –en baştan başla ve mükemmel bir bebek ol: cesaret adına." Lawrence'a göre düşünmek –müdrike– bir erdem değildir. Her zaman, önce kendimizi düşünmekten vazgeçmeliyiz; itidal ve basirete, yüreklilik ve adaletten daha az ihtiyaç vardır.

Lawrence'ın "hayatı yaşamak için" iki ana kriteri vardır; birincisi, "aşkın dönüşümlü olarak zorlayan ve rahatlatan ilişkisinde bir diğeriyle birleşme ihtiyacı;" ve ikincisi, erotik bağlılıktan ve onun serbest bırakılmasından oldukça ayrı olan "tutkulu amaç" ihtiyacıdır, tutkulu amaç, "dünyada yeni ve daha iyi bir şey" yapmakla ilgilidir. "Eğer tutkulu amaçlar etkili olacaksa, istikrarlı olmalıdırlar ve eğer istikrarlı olurlarsa, doğal olarak "sabit ideallere" dönüşürler. Aynı zamanda, Lawrence her benliğin tek bir amacı olduğuna, yani "kendi varlığının doygunluğuna" ulaşması gerektiğine inanıyordu ve "erotik pota" içinde deneyimlendiği gibi–geçici (kutsal) anlar için de olsa– "ötekilik olgusu" ile birleşebileceğini ve böylece "yaklaşık bir tatmine ulaşabileceğini" düşünüyordu. Lawrence, bu deneyimlerin nesnesinin tam da Freud'un "okyanus hissi" ile kastettiği şey olduğuna inanıyordu –bir noktada "Okyanus Tanrısı"ndan bahsediyordu. *Kanatlı Yılan*'da Kate, Quetzalcoatl adamlarından biriyle dans etmeye karar verdiğinde, ilkel olanı Avrupa için olduğu kadar kendisi için de bir spiritüel yenilenme kaynağı olarak gördüğünde, büyülenmiş bir şekilde "ikinci bilince" geçiş yapar ve

kendini "etrafında yavaşça dönen yeni doğan yaşam okyanusuna kapılmış ve onunla özdeşleşmiş" bulur.[21]

Amacımızın "biyolojik yakınlık" olması gerektiğini düşünüyordu. Ona göre, özellikle biyolojik olarak yakın bir aile; iyi bir ebeveyn olmak, "insanı [ebeveyn ve çocuk] tüm yaşamı boyunca taze ve canlı, gerçek bir birey"olarak korumanın bir yoluydu. Erotik olanın potasında kazandığımız ötekilik duygusunu, çocuklarımızla olan ilişkilerimize aynı erotik anlamda olmasa da "yakın ötekilik" anlamında aktarmalıyız. Lawrence'a göre aşk ve ötekilik ikiz ilahlardır: örnek bir yaşam sürmek istiyorsak bunları göstermeliyiz, her zaman bunun kendini "taviz yamaları" halinde gösterebileceğinin ve (sevilen ötekine) sahip olma arzusunun (ötekinin) özgür olma ihtiyacıyla dengelendiğinin bilincinde olmalıyız. (Meksika'ya gittiğinde, yerel halkın "radikal başkalığını" gerçekten de "son derece düşmanca" bulmuştur.)[22]

Tüm bunların içinde Lawrence için araçlar amaçlardan daha önemlidir, önemli olan eylemlerimizdir –esrik, erotik eylem, *Tragedyanın Doğuşu*'ndaki Nietzsche'nin bir yankısıdır. Lawrence için tutku kutsaldır: "Şiddetin çığlıkları, hoşgörünün sessiz tonlarından daha yaşam doludur." (*Kanatlı Yılan*'ın başında Kate'le birlikte Meksika'ya giden ve boğa güreşinden erken ayrılmayı reddeden Amerikalı Owen, "Yaşamın her şeyi görmek demek olduğuna" inandığı için, "sinsi modern hoşgörü hastalığına" sahip olduğu için kınanır). Yaşamın esas veçhesi eninde sonunda içgüdüyle karşılaşmamızdır ve bu karşılaşmayı nasıl yönettiğimiz çok önemlidir. Tanrı öldüğüne göre, içgüdülerimizle "çarpışırken" kendimizi sevmeyi öğrenmeliyiz; bu da insaniyette belirleyici faktörün müdrike değil irade ya da arzu olduğu anlamına gelir.[23]

Woolf ya da Joyce kadar Lawrence da yazılarında gerek üslup gerekse de konu bakımından, risk almıştır. Ancak diğerleri gibi Lawrence'ın amacı da daha geniş, daha yakın bir yaşam ve kendisine yakın olanlarla birlikte iyi yaşamaktır. Yakınlık ve doğru ayrıntılar anahtar bileşenlerdir.

14

Metafiziğin İmkânsızlığı, Metapsikolojiye Bir Saygı Duruşu

1932 yılının sonlarına doğru, İngiliz filozof A.J. Ayer ve yeni eşi Renée Viyana'ya gelmişti. Orada, başarıları İngiliz ve Amerikan şuuruna yayılmaya başlayan, radikal filozof-bilim insanlarından oluşan Viyana Çevresinin liderlerinden Moritz Schlick'in yanında çalışacaktı.

Ayer'in bulduğu Viyana, birçok açıdan, Birinci Dünya Savaşı öncesindeki kentten çok da farklı değildi. İki milyon nüfusuyla kalabalık ve işlekti yine de hâlâ harika bir mimari vitrindi, hâlâ, bir fincan kahve fiyatına "şık bir salonda üç ya da dört dilde gazete okuyarak bir sabah geçirilebilen" canlı bir kafe kültürüne ev sahipliği yapıyordu.[1] Hâlâ müziği, ucuz dans salonları ve antisemitizmi ile ünlüydü. Freud hâlâ orada çalışıyordu.

Viyana Çevresi, Ernst Mach, Bertrand Russell, Avusturyalı fizikçi Ludwig Boltzmann ve Ludwig Wittgenstein gibi isimlerin başlattığı bir geleneği sürdürüyordu ve *Wissenschaftliche Weltauffassung*, yani "bilimsel olarak kavranan dünya" olarak bilinen bir felsefeyi benimsiyordu. Başlıca üyeleri Avusturyalı ve Yahudi olan Herbert Feigl, Otto Neurath ve Friedrich Waismann ile Alman Moritz Schlick ve Rudolf Carnap'tı; ara sıra Kurt Gödel ve Karl Popper da bu gruba dahil oluyordu. Sadece iki Anglo-Sakson üyeliğe kabul edilmişti: Ayer ve İngiliz meslektaşı ile aynı zamanda Viyana'da bulunan Amerikalı Willard Van Orman Quine. Grubun birçoğu felsefeye yönelmeden önce bilim insanı veya matematikçi olarak eğitim görmüş ve bu da şüphesiz bu eğitim görüşlerini şekillendirmişti.

Çevre, Carnap ve Neurath'ın 1929'da *Wissenshaftliche Weltauffassung: Der Wiener Kreis*'i (The Scientific Conception of The World: The Vienna Circle) adlı kitabını yayımladığında resmen takdim edilmişti. Bu kitabın temel dayanakları, ampirizm ve mantıksal analize olan bağlılıktı ve hem ampirizmin hem de mantıksal analizin, Kant'ın zamanından beri özellikle de Hegelciler arasında yaygın olan, dünya hakkında deneyimden bağımsız olarak bilebileceğimiz bazı ("Mutlak" gibi) metafizik olgular olduğu inancından ayırt edilmesiydi.

Çevre, kendisine iki görev edinmişti. Ayer'in biyografisinde Ben Rogers'ın ifade ettiği gibi, olumsuz anlamda amacı, insanları metafizikten "uzak tutmak" ve özellikle de Almanların, Romantizm ve idealizme olan hayranlığına karşı koymaktı. Aynı zamanda, olumlu amacı ise, bilimin ve sağduyulu gözlemin mantığını açıklığa kavuşturmaktı. Schlick, Neurath, Carnap ve diğerleri için bilim, –sağduyulu gözlemi de kapsayacak şekilde– gerçek bilginin tek kaynağıdır; zira her şey, duyu deneyiminden inşa edilir ve bu nedenle duyu deneyimi ile ilgili olmayan herhangi bir önerme bilgi olma iddiasında bulunamaz. Carnap'ın sözleriyle: "Tüm bilgi tek bir bilgi kaynağından doğar: deneyim –kırmızı, sert, diş ağrısı ve neşe gibi, deneyimin dolayımsız içeriğidir. Bu, Wittgenstein'ın *Tractatus Logico-Philosophicus* adlı eserine ve onun bir ifadenin anlamlı olabilmesinin ancak ve ancak onun doğruluğunu ya da yanlışlığını ifade eden önermenin ampirik gözlemle ya da yalnızca içerdiği terimlerin anlamına bakılarak doğrulanabilmesine bağlı olduğu iddiasına kadar geri götürülebilir. Eğer bir ifade deneysel olarak test edilemiyorsa, Viyana Çevresine göre anlamsızdır. (Karl Popper daha sonra doğrulanabilirlik kavramını yanlışlama kavramı ile değiştirecektir).

Söylenebilecek ve Söylenemeyecek Şeyler

Bunun metafizik için vahim, hatta apokaliptik sonuçları olmuştu. "Viyana Çevresi artık ruh, Tanrı, Mutlak, sonraki yaşam, tarihsel yazgı, millî ruh ya da aşkın değerler hakkındaki önermelere yanlış ya da gereğinden fazla spekülatif oldukları gerekçesiyle saldırmıyordu. Bunun yerine, doğrulanamadıkları sürece kelimenin tam anlamıyla anlamsız olduklarını ileri sürüyorlardı."[2] Test edilemeyen herhangi bir şey sorgulama konusu bile değildi. Çevrenin amacı, –Wittgenstein'ın *Tractatus*'ta yaptığı gibi –dili arındırmak, neyin söylenip neyin söylenemeyeceğini açıklığa kavuşturmaktı.

O dönemde Britanya'daki arkadaşlarına yazdığı bir mektupta Ayer, Çevre üyeleri arasında hakaret addedilen en büyük terimin "metafiziksel" olduğunu yazmıştı. Wittgenstein'a bir tanrı gibi olmasa da (çünkü bu metafizik olurdu), "ikinci bir Pisagor gibi" davranılıyordu.[3] Ayer, yaşamı boyunca varlıkların ya da "gizli nesnelerin bilinemez bir âlemi" olmadığı görüşünü korumuştu –böyle bir fikir, Viyana Çevresi üyelerine göre de olduğu gibi basitçe saçmaydı. 1933 yılının yazında, Viyana Çevresinin fikirlerini İngilizce konuşulan dünyada popüler hale getiren ünlü kitabı *Language, Truth and Logic*'e [Dil, Doğruluk ve Mantık] "metafiziğin imkânsızlığını göstermek" gibi hususî bir amaçla başladı.

Felsefenin, bize bilim ve sağduyu dünyasını aşan bir gerçekliğin bilgisini sağladığı yönündeki metafizik tezi eleştirerek yola çıkmıştı.[4] Ampirik-ötesi herhangi bir şeyin özelliklerine, hatta varlığına ilişkin hiçbir şey meşru olarak çıkarsanamaz. Aşkın bir metafiziğin imkânsızlığı bir mantık meselesidir. O zaman için, Ay'ın uzak tarafında dağlar olduğunu pratikte doğrulamak imkansızdı, ancak prensipte doğrulanabilirdi. Öte yandan, "Mutlak olan, evrim ve ilerleme sürecine girer ama kendisi bundan acizdir" ve ilke olarak bile doğrulanamaz. Bunu doğrulayacak bir gözlem tasavvur edemeyiz.[5] Çoğu ifade yüksek olasılıklı olmaktan asla öteye geçemez – "arsenik zehirlidir," "tüm insanlar ölümlüdür," gibi ifadeler sonsuz sayıdaki durumlarda kesin olarak kanıtlanamaz. Aynı şekilde, geçmişle ilgili ifadeler de hiçbir zaman yüksek olasılıklı olmaktan öteye gidemez.

Yanlış olmak ile saçma olmak arasında bir fark vardır ve genellikle dil yüzünden kafamız karışır. Örneğin, "Tek boynuzlu atlar hayal ürünüdür" ve "köpekler sadıktır" ifadeleri birbirine benzer, ancak tek boynuzlu atlar gibi hayal ürünü nesneler "deneysel olmayan bir anlamda gerçek olacak şekilde" hususî bir varoluş biçimine sahip değildir. Bir şeyin, bir cümlenin öznesi olabilmesi onun var olduğu anlamına gelmez.

Ayer, temel etik kavramların analiz edilemez olduğunu, çünkü "içinde yer aldıkları yargıların geçerliliğini test edebileceğimiz bir ölçüt bulunmadığını" savunur. Bunun nedeni, sözde kavramlar olmalarıdır. "O parayı çalarken yanlış davrandın" derken "O parayı çaldın'" ifadesinden başka bir şey söylemem. Ahlâkî onaylamama dışında başka bir durum mevzubahis değildir. "Sanki belirli bir ses tonuyla 'O parayı çaldın' demişim gibi ... Ahlâkî yargılarda bulunan cümleler saf duygu ifadeleridir ve doğruluk ya da yanlışlık kategorisine girmezler."[6]

Dahası, "ahlâk bilimi diye bir şey olamaz, eğer ahlâk bilimi ile 'gerçek' bir ahlâk sisteminin geliştirilmesi kastediliyorsa." Ona göre ahlâkî davranışın başlıca nedenlerinden biri hem bilinçli hem de bilinçsiz olarak Tanrı'nın hoşnutsuzluğundan ya da toplumun düşmanlığından duyulan korkudur.[7] "Bu nedenle [ahlâk] kendini 'kategorik' emirler olarak sunar. Bunlar da kısmen toplumun kendi mutluluğuna ilişkin koşulları tarafından belirlenir. Özgeciliğin her yerde bencilliğe tercih edilmesinin nedeni budur."

Dinî bilginin olanağı konusunda Ayer şöyle demektedir: "Eğer bir tanrının var olduğu sonucu kanıtlanabilir bir kesinliğe sahipse, o zaman bu öncüller de kesin olmalıdır. Ancak biliyoruz ki hiçbir ampirik önerme olasılıktan öte bir şey olamaz. Mantıksal olarak kesin olan yalnızca a priori önermelerdir. Lakin, a priori bir önermeden yola çıkarak bir tanrının varlığına

karar veremeyiz. Buradan, bir tanrının varlığını kanıtlamanın mümkün olmadığı sonucu çıkar."

"Genellikle fark edilmeyen şey, Hıristiyanlığın Tanrısı gibi bir tanrının varlığının olası olduğunu bile kanıtlamanın hiçbir yolu olmadığıdır. Oysa, bu da kolayca gösterilebilir. Çünkü böyle bir tanrının varlığı olası olsaydı, o zaman var olduğu önermesi deneysel bir hipotez olurdu ... Ama aslında bu mümkün değildir. Bazen doğadaki belirli düzenliliklerin bir tanrının varlığı için yeterli kanıt teşkil ettiği iddia edilir. Ancak 'Tanrı vardır' cümlesi, belirli türden olguların belirli sekanslarda meydana gelmesinden daha fazlasını gerektirmiyorsa, o zaman bir tanrının varlığını iddia etmek, doğada zarurî düzenliliğin olduğunu iddia etmekle eşdeğer olacaktır; 've hiçbir dindar, niyetinin bu olduğunu kabul etmeyecektir.' Tanrı hakkında konuşurken, aşkın bir varlıktan bahsettiğini söyleyecektir Bu durumda 'tanrı' metafiziksel bir terimdir. Eğer 'tanrı' metafizik bir terimse, bir tanrının var olması olası bile olamaz. Çünkü Tanrı'nın var olduğunu söylemek, doğru ya da yanlış olması mümkün olmayan metafiziksel bir ifadede bulunmaktır Bu durum ateistleri ve agnostikleri de etkilemektedir. Ateistin, tanrının olmadığı iddiası da aynı derecede saçmadır."

Dolayısıyla, teistin iddiaları geçerli olamaz ama geçersiz de olamaz. Teist, dünya hakkında hiçbir şey söylemediği için, yanlış bir şey söylemekle haklı olarak suçlanamaz. Ayer'e göre, "ancak teist aşkın bir tanrının varlığını ileri sürerken gerçek bir önerme ortaya koyduğunu iddia ediyorsa onunla aynı fikirde olmama hakkımız vardır."

Şöyle devam eder: "Tanrı'nın sıfatlarına ilişkin olarak ... Bu 'kişiyi' adlandırıyormuş gibi kullanılan bir kelimeye sahip olabiliriz, ancak içinde geçtiği cümleler deneysel olarak doğrulanabilir önermeler ifade etmedikçe, hiçbir şeyi sembolize ettiği söylenemez. Bu durum, aşkın bir nesneye atıfta bulunmanın amaçlandığı kullanımda 'tanrı' kelimesi için de geçerlidir. Sadece adın varlığı, ona karşılık gelen gerçek ya da en azından imkânlı bir varlık olduğu illüzyonunu teşvik etmek için yeterlidir. Ancak Tanrı'nın niteliklerinin ne olduğunu araştırdığımızda, bu kullanımdaki 'Tanrı'nın gerçek bir ad olmadığını keşfederiz. Aynı şey ruh ve sonraki yaşam için de geçerlidir[8]

Bize sık sık Tanrı'nın doğasının insan anlayışını aşan bir gizem olduğu söylenir. Ancak bunu söylemek onun anlaşılmaz olduğunu söylemektir. Anlaşılmaz olan şey önemli ölçüde tanımlanamazdır. Bize Tanrı'nın bir inanç nesnesi olduğu ve bir akıl nesnesi olmadığı söylenir. Bu, belki de kanıtlanamayacağı için Tanrı'nın varlığına güvenilmesi gerektiğinin kabul edilmesinden başka bir şey değildir. Eğer bir mistik, tasavvurunun nesnesinin tanımlanamaz bir şey olduğunu kabul ediyorsa, o zaman onu tanımlarken

saçmalamak zorunda olduğunu da kabul etmelidir ... Dinî deneyimden yola çıkan argüman yanlıştır. Gerçek şu ki, insanların dinî deneyimlere sahip olması psikolojik açıdan ilginçtir, ancak bu hiçbir şekilde dinî bilgi diye bir şeyin var olduğunu ima etmez, tıpkı ahlâkî deneyimlere sahip olmamızın ahlâkî bilgi diye bir şeyin var olduğunu ima etmemesi gibi. Ahlâk kuramcısı gibi teist de deneyimlerinin bilişsel deneyimler olduğuna inanabilir, ancak "bilgisini" ampirik olarak doğrulanabilir önermeler halinde formüle edemediği sürece, kendini kandırdığından emin olabiliriz."[9]

Anglosakson dünyasında Viyana Çevresinin takipçileri olarak adlandırılan mantıksal pozitivistlerin hepsi, Freud'un da düşündüğü gibi (bkz. s. 261 vd.), sadece argümanlarını kullanıma sunarak, kabul göreceklerini ve sonunda da galip geleceklerini düşünüyor gibi görünüyorlardı. Tanrı'nın "yerine" herhangi bir şey koymaya gerek görmüyorlardı. Yaratmayı amaçladıkları en önemli değişim, felsefenin "daha küçük" bir etkinlik haline gelmesi içindi. Ayer, felsefenin mantıksal analizden başka bir şey olmadığını savunmuş ve bu durumda zaman ve mekânın dışında var olan bir varlığın hiçbir anlamı olamayacağı gerekçesiyle, evreni yarattığına inanılan bir Tanrı'nın da hiçbir anlamı olamayacağında ve "zamana aşkın kılındığında, prensipte bile deneyimlerimiz için erişilebilir olma olanağını kaybettiğinde ısrar etmiştir."

Ayer, felsefenin, "Nasıl yaşamalıyım?" sorusuna otoriter bir yanıt verme yetisine sahip olmadığına giderek daha fazla ikna olmuştu. Başka bir deyişle, ampirik hakikatler ile matematik ve mantığın hakikatleri hakkında bilgi sahibi olabileceğimizi, ancak "değerler hakkında bilgi sahibi olamayacağımızı" söylüyordu –ahlâkımız nihaî olarak bize bağlıdır. "İnsanın varoluş amacı, bilinçli ya da bilinçsiz olarak kendini adadığı amaçlar tarafından oluşturulur. Son kertede, her birey seçim yapma sorumluluğuna sahiptir ve bu, kaçılabilecek bir şey değildir."[10]

Teselinin Acımasızlıkları

Mantıksal pozitivistlerin "metafiziğin imkânsızlığı" üzerine odaklandıkları dönemde Sigmund Freud ve Carl Jung'un da psikolojinin Tanrı'yı nasıl ve neden "açıkladığına" dair kendi açıklamalarını ortaya koymaları, modern entelektüel tarihin en acı ironilerinden biridir. Her biri kendisinin bir deneyci olduğunu, teorilerinin deneyimin yakın gözlemlerine dayandığını iddia ediyordu. Bununla birlikte, birçok eleştirmen ürettikleri şeyi "metapsikolojiler" olarak tanımlamıştı. Her biri diğerinden çok farklı, taban tabana zıt sonuçlara varan çok radikal bir sentez oluşturmuştu.

Freud tamamen seküler bir ailede, tarihçi Peter Gay'in deyimiyle "Tanrısız bir Yahudi" olarak, on dokuzuncu yüzyılın son yarısında, gördüğümüz gibi, o zaman için, sofistike seküler kültürü açısından Avrupa'nın mücevherlerinden biri olan Viyana'da yetişmişti: bu dünya tiyatro, opera, mimari, bilim, spor, mutfak ve eğlencenin olduğu –Frederic Morton'un deyimiyle "tedirgin edici bir ihtişam" dünyasıydı. Bu durumun, Freud'un yaklaşımının belirlenmesine yardımcı olduğu söylenebilir: Dinin psikolojik temeli açıklandıktan ve "hataları" ortaya çıkarıldıktan sonra, insanlar dinî psikolojik desteğe daha fazla ihtiyaç duymaksızın ona yüz çevireceklerdir. Viyana Çevresi için olduğu gibi Freud için de dine alternatif bir şeye "ihtiyaç" yoktu. Bu bir kusurdu, insanlık tarihinde yanlış bir yoldu ve artık ilerlemenin zamanı gelmişti.

Freud'un dine yönelik ilk eleştirileri, daha önce gördüğümüz gibi, 1907 tarihli "Obsessive Actions and Religious Practices" "başlıklı makalesi ile *Totem and Taboo* (1914) [Totem ve Tabu] adlı kitabında görülür. Orada, geçmişte birçok kez –örneğin sürgün öncesi İsrail'de veya klasik Yunanistan'da –tanrıların çok fazla yaygara koparılmadan ve çok fazla nahoş etki hissedilmeden öldüğünü veya öldürüldüğünü belirtmiştir. Bu anlamda, tanrının ölümü yeni bir şey değildi. Ama şimdi, Viyana pozitivistleri gardını alırken, o, din üzerine üç kitap daha yazmıştı: *The Future of an Illusion* [Bir Yanılsamanın Geleceği], *Civilization and Its Discontents* [Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları] ve *Moses and Monothesim* [Musa ve Tektanrıcılık]. Bu sayı, onun Tanrı inancına saldırmaya/onu açıklamaya/makul açıklamalarla konuyu savuşturmaya verdiği önemin bir ölçüsüdür.

1927'de yayımlanan *Bir Yanılsamanın Geleceği* topyekûn bir saldırı niteliğindedir; o zamanlar yetmiş bir yaşında olan Freud'un dinin hakikat iddialarını tümüyle reddettiği ve onun devam eden çöküşünü önceden gördüğü doksan sekiz sayfalık bir polemikten oluşuyordu. 1920'lerde, psikanaliz uluslararası alanda yerleşmeye başlamıştı –1924'te Vienna Psychoanalytic Institute kurulmuş, aynı yıl Londra'da Institute of Psychoanalysis açılmış, iki yıl sonra da Paris'te bir ekip oluşmuştu. Daha şahsî bir mesele olarak, Freud 1923'te ağzında iyi huylu bir tümör, sigarayla ilişkili bir lökoplaki tespit etmişti. Ancak bu durum kansere dönüşecekti ve doktoru ilk başta intihar edebileceği endişesiyle kendisini bilgilendirmedi. 1920'lerin sonlarından itibaren Freud hemen hemen her zaman ağrılar içindeydi.

Bir Yanılsamanın Geleceği'nde dinin, kültürel ve psikolojik önemini ele alarak söze başlıyordu. Kültürün temel görevinin, "onun gerçek *raison d'être*'sinin,"* insanlığı doğaya karşı savunmak olduğunu ifade etmekteydi. Tanrı

* "Varoluş nedeni" (ç.n).

ya da antik uygarlıkların tanrıları da aynı üç yönlü göreve sahiptiler: "Doğanın dehşetini defetmeli, insanı kaderin acımasızlığıyla, özellikle de ölümde görüldüğü gibi, uzlaştırmalı ve kültürün komünal yaşamının insana dayattığı acıları ve yoksunlukları telafi etmeliydiler."[11] Freud'un ruh fikrinin devreye girdiği yer de burasıdır. İnsanın kadere yenik düştüğü, doğa tarafından çoğu zaman alt edildiği ve kaçınılmaz olarak öldüğü aşikâr olduğuna göre, yalnızca bedenden ayrılmış bir unsur –ruh– mükemmelleştirilebilir ve ölümden sonra yeni bir varoluş şansı sunar. Ruh teolojik değil, psikolojik bir varlıktır.

Ancak Freud, aynı zamanda "toplumun dinî doktrinleri için öne sürdüğü iddiaların temelinin belirsiz olduğunu çok iyi bildiğini" de iddia etmiştir." Polemiğe başladığı yer burasıdır: Esasen modern toplumda dinlerin ortaya koyduğu iddialarda entelektüel açıdan dürüst olmayan bir şeyler olduğunu savunur. Örneğin, dinî doktrinlerin otantikliğine dair tüm argümanların "geçmişten kaynaklandığı" ve kanıtların mevcut olup olmadığını görmek için günümüze bakmamız gerektiği konusunda ısrar eder. Freud'un Madam Blavatsky, Rudolf Steiner ve diğerlerinin geçici doktrinlerine örtük olarak atıfta bulunarak 'spiritüalistler' diye adlandırdığı kişilerin hiçbiri "ruhlarının görünüşlerinin ve sözcelerinin ortaya çıkışının ve dile gelişinin yalnızca kendi zihinsel faaliyetlerinin ürünü olduğu gerçeğini çürütmeyi başaramamıştır" –aslında onları "aptalca" ve "ne yazık ki önemsiz" gibi ifadelerle küçümsemiştir.

Hakikatlerin "içeriden hissedilmesi" gerektiğini, "kişinin onları kavramasına gerek olmadığını" iddia eden argümanları da aynı şekilde küçümsemektedir. Bunun, tamamen sorundan "kaçma" girişimi olduğunu söylemiştir. "Sanki" felsefesi saçma bir kaçıştır. Zira, bazı insanlar (burada ağırlıklı olarak Hans Vaihinger'in fikirlerine atıfta bulunuyor), dinin "hakikate sahip olmadığı" kanıtlanabilse bile, "herkesin korunması" menfaatine olduğu ve sayısız insan, dinin doktrinlerinde teselli bulduğu için "sanki" sahipmiş gibi yapmamız gerektiğini söyleyecek kadar ileri gitmektedir. Freud, bunun amaçsız bir acımasızlık olduğunu söyleyerek küçümser bir edayla buna sırtını döner; "saçmalığın ya da mantıksızlığın itiraf edilmesiyle birlikte, söylenecek başka bir şey kalmamıştır."[12]

Bu, onu dinî fikirlerin psişik kökenlerini düşünmeye ve şu ifadeye götürür: "Dogma olduğunu iddia eden bu fikirler, deneyimin kalıntısı ya da tefekkürün nihaî sonucu değildir; bunlar illüzyonlardır, insan soyunun en eski, en güçlü ve en inatçı isteklerinin yerine getirilmesidir; güçlerinin sırrı bu isteklerin gücüdür." Bu da Freud'u hatalar ve illüzyonlar arasındaki ünlü ayrımına götürür. Aristoteles'in haşaratın gübreden evrimleştiği inancı bir hataydı, Kolomb'un Hindistan'a giden yeni bir deniz yolu keşfettiği inancı

ise bir illüzyondu, aradaki fark şuydu: "Bir illüzyonun özelliği, insanların isteklerinden kaynaklanmasıdır." İllüzyonlar mutlaka hata olmak zorunda değildir, der. "Fakir bir kız, bir prensin gelip onu evine götüreceği illüzyonuna kapılabilir. Bu mümkündür; böyle bazı vakalar yaşanmıştır." Freud, dinî illüzyonlar konusunda çok iğneleyicidir; zira, bazıları o kadar olasılık dışıdır ki, inşa ettiğimiz bilgiyle o kadar uyumsuzdur ki, kuruntu sınırına ulaştıklarını söyler.[13] İlaveten, "dinî meseleler söz konusu olduğunda insanlar mümkün olan her türlü samimiyetsizlikten ve entelektüel kusurdan ötürü suçludur." Bilhassa da "Tanrı" kelimesinin anlamı "muğlak soyutlamalara" dönüşmüştür.

Bu konuya gittikçe daha fazla odaklanan yazar, kültürün dine karşı mevcut tutumunu sürdürerek büyük bir tehlike yarattığını, dinin neler başarabileceğini göstermek için yeterince uzun süreye sahip olduğunu ve iddia ettiği gibi başarılı olsaydı, insanların bir şeyleri değiştirmeye çalışmayacağını ileri sürer. "Ama bunun yerine ne görmekteyiz? Gördüğümüz şey şudur, korkunç derecede çok sayıda insan uygarlıktan hoşnut değil, onun içinde mutsuz ve uygarlığı silkelenip atılması gereken bir boyunduruk olarak görüyor."

Ona göre bunun nedeni açıktır. Din artık eskisi kadar destek görmemektedir ama vaatlerinin azalmış olmasından ötürü değil, "insanlara daha az inandırıcı görünmesinden." Bunun nedeni de "toplumun üst katmanlarında bilimsel ruhun artmasıdır;" Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği*'nde de bilimi "zihinsel uyanış için fırsatlar" sunan bir şey olarak tanımlamaktadır.[14] Ona göre, "Tanrı'yı tamamen konu dışında bırakmak" ve tüm kültürel yasaların ve kurumların tamamen insanî kökenlerini dürüstçe kabul etmek şüphesiz bir avantaj olacaktır –o zaman insanlar pek çok yasanın katılığının değişmez olması gerekmediğini anlayacak ve bu da "kültürün yüküyle uzlaşmaya giden yolda önemli bir ilerleme" olacaktır.[15] Aslında, dinî inancın önlenemez bir düşüşte olduğunu ve geçmişte dinin tesellileri işe yaramış olsa da ("evrensel nevrozu kabul ederek [insan] kişisel bir nevroz oluşturma görevinden kurtulur"), artık (kültürün gerektirdiği) baskının sonuçlarını "rasyonel zihinsel etkinin sonuçlarıyla," yani bir bütün olarak toplumun psikoanalitik tedavisiyle değiştirmenin zamanının geldiğini düşünüyordu. Her halükârda, "Dinî doktrinlerin içerdiği hakikatler ... o kadar çarpıtılmış ve sistematik olarak gizlenmiştir ki, insanlığın büyük bir kısmı onları hakikat olarak tanıyamaz."[16]

Tahmin edilebileceği gibi, Freud dinî bir terbiyenin çocuklar üzerindeki etkilerini de eleştirmiştir. Ortalama bir çocuğun Tanrı'ya doğal olarak ilgi duymadığını, bu fikrin ebeveynler tarafından aşılandığını ve böylece "sağlıklı bir çocuğun parlak zekasının" "ortalama bir yetişkinin çürük zihniyetine"

dönüştüğünü düşünmüştür. "Bir insanın ilk yılları din ile ilgili düşünce ketlenmesi tarafından etkilendiği sürece ... onun gerçekte nasıl biri olduğunu söyleyemeyiz.[17]

Haz İlkesi

Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği*'ni 1927 sonbaharında bitirmişti. Takip eden iki yıl boyunca, şüphesiz hastalığından olsa gerek, çok az şey üretti. Ancak 1929 yazında bir kez daha "sosyolojik bir konuyu" ihtiva eden başka bir kitaba başladı. Seçtiği orijinal başlık *Das Unglück in der Kultur* (Uygarlıkta Mutsuzluk) idi, ancak *Unglück* daha sonra İngilizceye çevrilmesi zor bir kelime olan *Unbehagen* olarak değiştirildi. İngilizceyi iyi konuşan Freud, başlık olarak "Man's Discomfort in Civilization"ı (İnsanın Uygarlıktaki Rahatsızlığı) önermiş, ancak kitabın adı, çevirmeni olan Joan Riviere'ın adlandırmasıyla bugün bildiğimiz şekliyle: *Civilization and Its Discontent* [Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları] olmuştur.

Kimi açılardan orijinal başlık daha iyi olabilirdi, ancak kitap o yılın Ekim ayı sonunda meydana gelen Wall Street çöküşünün hemen ardından basıldığı için, neden bu kadar çabuk yankı uyandırdığını anlamak zor değildir. Kitabın ana teması, İngiliz editörünün ifadesiyle, "içgüdülerin talepleri ile uygarlığın kısıtlamaları arasındaki onarılamaz antagonizmdir."[18]

Bu kitapta Freud, birçok insanın dinî inançlarının temeli olarak, kendisinin hiç deneyimlemediğini söylediği bir hissi, "okyanus hissini" kabul ettiğini iddia etmiştir. "[Okyanus hissinin] düşünsel içeriğini oluşturan evren ile 'birlik', sanki egonun dış dünyadan kendisine yönelen bir tehdit olarak algıladığı tehlikeyi yok saymanın başka bir yoluymuşçasına, dinî bir teselliye yönelik ilk girişim gibi görünmektedir." İnsan yaşamının amacı meselesi "sayısız kez gündeme gelmiş" ancak henüz tatmin edici bir yanıt bulamamıştır ve belki de bir yanıta da imkân vermemektedir. Freud bazılarının dile getirdiği, yaşamın bir amacı olmaması halinde insanlar için tüm değerini yitireceği düşüncesini kabul etmişse de bunu reddetmiştir. "Kimse hayvanların yaşam amacını sorgulamaz, belki de bunun insana hizmet eden bir şey olduğu düşünülebilir. Aksine, bu soruyu reddetmeye hakkımız varmış gibi görünüyor, çünkü bu soru, başka pek çok tezahürünü zaten bildiğimiz insan küstahlığından kaynaklanıyor gibi görünüyor yaşamın bir amacı olduğu fikri dinî sistemle birlikte ayakta kalır ve yok olur."

Freud'un kendi önerisi ise çok daha gerçekçiydi: "Yaşamın amacına karar veren şey basitçe haz ilkesinin programıdır. Bu ilke, en başından itibaren

zihinsel aygıtın işleyişine hükmeder." Freud, yaşamın "mutluluktan" başka bir amacı olamayacağını düşünür. Darwinci bir görüşü benimseyerek, bunun yaratılış amacı olmadığını söyler ve bu nedenle mutluluk dediğimiz şey, "uygarlıkta büyük ölçüde engellenmiş olan ihtiyaçların anlık tatmin edilmesinden" kaynaklanır ve bu yüzden de doğası gereği "yalnızca epizodik bir fenomen olarak mümkündür. Haz ilkesi tarafından arzulanan herhangi bir durum uzadığında, yalnızca hafif bir memnuniyet hissi üretir. Bizler öyle yaratılmışızdır ki, sadece bir zıtlıktan yoğun bir haz alabilirken, mevcut durumlardan çok az haz alabiliriz. Mutluluk imkânlarımız yapımız tarafından sınırlandırılmıştır. Mutsuzluğu deneyimlemek çok daha kolaydır."[19]

Dört Palyatif

O halde Freud için varoluş bir tür yüktür ve "buna katlanmak için palyatif önlemlerden" –analjezik, kültürel ve psikolojik araçlar ve tekniklerden– vazgeçemeyiz. Spesifik olarak dört palyatif tanımlar: din, sanat, aşk ve sarhoşluk. Sevgi dolu bir tanrıya ve saadet dolu bir sonraki hayata olan inanç, yaşamın sert gerçeklerini yumuşatmaya yarayan "temenniyle yaratılmış inançlar," illüzyonlardır. Ancak, Freud'a göre, "Din bile verdiği sözü tutamaz. Eğer inanan kişi sonunda kendisini Tanrı'nın "esrarengiz hükümlerinden" bahsetmek zorunda görürse, çektiği acılar karşısında son bir teselli ve haz kaynağı olarak kendisine kalan tek şeyin koşulsuz bir teslimiyet olduğunu kabul etmiş olur. Eğer bu kişi, buna hazırlıklı olsaydı, muhtemelen yaptığı *détour*'dan* kendini kurtarabilirdi."[20]

Ona göre sanat daha saygıdeğer bir palyatifti ama herkes için geçerli değildi ve herkes için geçerli olsa bile, hafif bir hazdan başka bir şey olduğunu düşünmüyordu; zira "fiziksel varlığımızı sarsmıyordu." Ona göre aşk, muazzam bir rahatlık ve sekste en yoğun deneyimleri sağlayan, peşinden en çok koşulan palyatifti. Ama aynı zamanda muazzam riskler de taşıyordu, çünkü "acıya karşı hiçbir zaman âşık olduğumuz zamanki kadar savunmasız olmayız, hiçbir zaman sevilen nesneyi ya da onun sevgisini kaybettiğimiz zamanki kadar mutsuz olmayız." Sarhoşluğun (Freud da kokain ve tütün kullanıyordu) acı hissini hafifletmek için "en basit ama aynı zamanda en etkili" yöntem olduğunu düşünüyordu. Tatminimizin tamamını tek bir istekte aramamamız gerektiğini de önemli bir nitelik olarak ekliyordu.

Freud, mutsuzluğumuzun büyük bir kısmının uygarlığın kısıtlamalarından kaynaklandığına inanıyordu ve teknolojik ilerlemeyi reddetmemişti.

* *Détour:* Dolambaçlı yol (ç.n).

Aksine, "teknik ilerlemenin mutluluğumuzun ekonomisi için bir değeri olmadığı" sonucunu çıkarmamamız gerektiğini, insanların geçmişte ne kadar mutlu ya da mutsuz olduklarını ölçmenin zor olduğunu ve uygarlığın en önemli üç özelliği olan temizlik, düzen ve adalet değerlerinin, aile içindeki ilk dönem çocukluk yaşamımızdan kaynaklandığını dile getirmişti.

Assisili Aziz Francis doktrini olarak adlandırabileceğimiz, evrensel aşkın amaç olduğu görüşüne şüpheyle yaklaşıyordu. Freud'un iki itirazı vardı: "Ayrımcılık yapmayan bir aşk, nesnesine haksızlık yaparak kendi değerinin bir kısmını kaybetmek gibi geliyor bana ve ikincisi, her insan da aşka layık değildir." Schiller'in "dünyayı hareket ettiren şey, açlık ve aşktır" derken kabaca doğru söylediğini düşünüyordu. "Açlık, bireyi korumayı amaçlayan içgüdüleri temsil ederken, aşk ise nesnelerin peşinde koşar ve doğa tarafından her türlü desteklen başlıca işlevi de türün korunmasıdır."[21] Ayrıca, o dönemin eğitiminin, çocuklardan cinselliğin yaşamlarında oynayacağı rolü gizlediğini ve komüniteye entegrasyonlarını engellediğini düşünüyordu. Bu komünite, "mutluluk hedefinin gerçekleştirilebilmesi için yerine getirilmesi gereken neredeyse kaçınılmaz bir koşul olarak" görünüyordu.

Freud sözlerini, kendini "uygarlığımızın, sahip olduğumuz ya da olabileceğimiz en değerli şey olduğunu ve onun yolunun mutlaka hayal bile edilemeyecek mükemmellikte zirvelere çıkacağını savunan coşkulu önyargıya" karşı korumaya çalıştığını tekrar vurgulayarak bitirmiştir. Uygarlık Tanrı'nın değil insanın eseridir ve ne gelecekteki mutluluğumuz ne de tesellimiz garanti altındadır.

1939'da yayımlanan *Musa ve Tektanrıcılık* adlı kitabında Musa'nın Yahudi değil Mısırlı olduğunu savunmuştur. Bu teori daha mürekkebi kurumadan büyük ölçüde gözden düşmüştü ancak Michael Palmer'ın da dediği gibi bunun bir önemi yoktur, zira bu argüman Freud'un din ile ilgili diğer kitaplarında da öne sürdüğü, imanın ödipal çıkmazda, her bireyin bir baba figürüne duyduğu ihtiyaçta başladığı tezini doğrular. Yahudi tektanrıcılığı, Mısır tarihindeki belirli bir tektanrıcı dönemden kaynaklanmıştır; bu dönemde halk baba figürüne karşı ayaklanmış, onu öldürmüş ve yeni dinlerini (altın buzağı hikâyesiyle sembolize edilen) terk etmiştir. Bu olayı unutmaya çalıştılar ve Musa'nın kimliğini Medyenli Şuayb ile birleştirdiler, böylece ona Musa adı verildi.[22] Başka bir yerde Freud, Hıristiyanlığı (Yahudilikte olduğu gibi) babaya tapınmanın yerini alan oğula tapınma olarak nitelendirmiştir.

Freud, dinin bir tür çocuksuluk olduğu ya da çocuksu deneyime –çocuğun ebeveyne bağımlılığına– dayandığı görüşünden asla vazgeçmemişti ve tıpkı terapide hastanın (bilinçdışı ile) gerçeklikle yüzleşmeye zorlanması/davet edilmesi gibi, toplum ve uygarlık daha "olgun" hale geldikçe –tıpkı

Marx'ın devletin ortadan kalkacağını düşünmesi gibi– dinin de ortadan kalkacağına inanıyordu. Bir dine bağlılığı, bilinçsiz bir akıl hastalığı olarak nitelendirmek, onu doğamızın kolayca ıskartaya çıkarılacak bir parçasına indirgemek, muhtemelen bir insanın Tanrı'ya karşı yapabileceği en ön cepheden ve saldırgan hücumdu.

Bugünden bakıldığında, Freud'un, dinin toplumda varlığını sürdürme gücünü çok hafife aldığını görebiliyoruz. Bir duygu uzmanı olarak bunu fark etmiş olması gerektiği düşünülebilir. Bazı açılardan –ve bu Freud hakkında söylenebilecek nadir bir şeydir –naif görünmektedir. Ancak, Viyana Çevresinde gördüğümüz ve tekrar göreceğimiz gibi, hatasında yalnız değildi.

Sığınacak Yer Yok

Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları 1929'da yayımlandığında Freud, bir zamanlar muhtemel varisi ve veliahttı olan ama artık en önemli rakibi haline gelen Carl Jung'dan iyice uzaklaşmıştı. Bu kopuş, 1912'de Amerika ziyaretlerinden döndükten ve Jung'un kolektif bilinçdışı fikrini ilk kez ortaya koyduğu *Symbols of Transformation*'ın [Dönüşüm Sembolleri] ikinci bölümünü yayımladıktan sonra başlamıştı. Din, mitoloji ve felsefeyi açıklarken Freud'un daha bilimsel olan yaklaşımından ayrılıp onun statüsünü tehdit ediyordu. Bu ayrılık bir yıl sonra, *Dönüşüm Semboller*'i kitap olarak yayımlandığında açıkça ortaya çıktı.

Totem ve Tabu'da Freud, Jung ile tabiri caizse onun kendi sahasında kapışmıştı, bu yüzden rakibinin de hemen hemen aynı konuda –modern insanın psikolojik durumu– kendi denemesiyle ağırlığını koyması belki de şaşırtıcı değildi.

Modern Man in Search of a Soul, [İnsan Ruhuna Yöneliş] 1933 yılında yayımlandı. Başlığı tam olarak burada değerlendirdiğimiz konuyu ele alıyor gibi görünse de aslında daha geniş bir alana yayılıyordu. Başlangıç olarak Freud'a bir saldırıydı ve bölümlerinden biri Jung'un aralarındaki ayrımı gösterdiğini düşündüğü teorik anlaşmazlıkları ortaya koyuyordu. Kitap, aynı zamanda Jung'un kendi psikoanalitik teorilerinin, özellikle de arketipler teorisinin yeniden ifadesi veya güncellemesi niteliğindeydi. Bu teori o zamana kadar "içe dönük insanlar" ve "dışa dönük insanlar" kavramlarını içerecek şekilde genişlemişti ve ayrıca yaşamın evreleri ("sabah" ve "öğleden sonra"), psikoloji ve edebiyat ve "arkaik insan" üzerine bazı düşünceler içeriyordu. Sadece son iki bölüm, "modern insanın spiritüel olan problemi" ve "Psikoterapistler ya da din adamları" konularına ayrılmıştı. 1937'de, Yale'de

verdiği Terry Derslerinde ve İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra farklı zamanlarda bu konuya tekrar döndü.

Jung'u ilgilendiren şey bilhassa yirminci yüzyıl insanının, atalarına kıyasla, yalnız oluşu, *participation mystique*'den* ve "ortak bir bilinçdışına dalmaktan" uzak olmasıydı. Modern insan, artık geleneğin sınırları içinde yaşamamaktaydı ve bu yüzden "tarihsizleşmiş," daha öncesini bir kenara atmış ve onları aşmıştı. Jung'a göre bu yeni durum, bir yoksulluk biçimiydi ve tarih dışı olmakla birlikte bir "günah içinde yaşama" biçimiydi. Modern bireyler, "insanlık tarihinin doruk noktası, sayısız yüzyılın ikmali ve mahsulü" ve aynı zamanda "çağların umut ve beklentilerinin hayal kırıklığı" olduklarının farkındadır. Birinci Dünya Savaşı, kendimize ve "kendi değerimize" olan inancımızı paramparça ettiği için "derin bir belirsizliğin içine düştük." Buna dünyanın rasyonel olarak düzenlenmesinin imkanına dair inancımızı kaybetmek de dahildir; "barış ve uyumun hüküm süreceği o eski binyıl rüyası sararıp solmuştur."

Ortaçağ'daki kardeşinin tüm metafiziksel belirsizliklerini yitirmiş olan modern insan, onların yerine "maddî güvenlik, genel refah ve insaniyet ideallerini" koymuştur. Ancak Jung'a göre "ilerleme" fikri, imgelemi "terörize" etmeye başlamıştı. "Bilim, içsel bir yaşamın sığınağını bile yok etmişti." Böylece "spiritüalizm, astroloji, teosofi ve benzerlerinin gelişmesinde kendini gösteren her türlü psişik fenomene" yaygın bir ilgi gelişti. "Dünya, on yedinci yüzyılın sonundan bu yana böyle bir şey görmemiştir Sayıca en etkileyici olan modern hareket kuşkusuz Teosofi ve onun kıtadaki kardeşi Antroposofi'dir; bunlar Hindu kılığına girmiş saf Gnostisizm'dir. Bu hareketlerle karşılaştırıldığında bilimsel psikolojiye olan ilgi kayda değer değildir. Bu hareketlere duyulan tutkulu ilgi, "dinin eskimiş biçimlerine artık yatırılamayan psişik enerjiden kaynaklanmaktadır...Bu nedenle, bu tür hareketler bilimselmiş gibi davrandıklarında bile gerçekten dinî bir karaktere sahiptir."[23]

Jung, psişik yaşamımızla ilgili bu yükselen endişenin kaçınılmaz olduğunu düşünse de tüm zamanımızı bunun üzerinde durarak geçirmemiz gerektiğine ikna olmamıştı. Politik enternasyonalizmin ve sporun, psişik yaşamla ilgili fazlasıyla büyük bir takıntıya karşı panzehir olduğunu ve Amerika'nın politik, toplumsal, sanatsal ve psikolojik iyimserliğinin de gelecekteki herhangi bir sistemde bir yeri olduğunu düşünüyordu.

Şimdiye kadar sadece daha eğitimli olanlar psikolojik yardım alıyordu, ancak gelecekte bu uygulamanın "kitlelere" yayılacağını düşünüyordu. Gitgide daha fazla din adamı psikolojik eğitim alıyordu; gerçekten de nevrotik semptomlardan kurtulmaktansa, sadece *hem* psikolojiyi hem de dini içeren

* *Participation mystique* (fr.); "*mistik katılım*", (ç.n).

bir yöntem, çoğu insanın terapiden aradığı aydınlanmayı sağlayabilirdi. Jung, insanların kendisine yaşamlarında anlam bulmak için geldiklerini belirtmiştir. Dolayısıyla, aslında peşinde olduğu şey onları dine geri döndürmektir (fakat ille de belirli bir mezhebe değil). Ancak bu geri dönüş, kendi başına iman yoluyla değil, psikolojik içgörü yoluyla, dinin modern insanda çeşitli psikolojik işlevleri yerine getirdiği ve ancak dini, psikolojik olarak açıklayarak pek çok insanın dine geri dönebileceği içgörüsüyle olacaktır.

"Tanrısız bir Yahudi" olarak büyüyen Freud'un aksine Jung, bir papazın oğluydu. Papazların oğulları Alman felsefesi ve psikolojisinde önemli bir rol oynamıştır –Gotthold Lessing, Johann Herder, Nietzsche, Wilhelm Dilthey ve Jürgen Habermas gibi düşünürlerin hepsi bir papazın oğluydu. Sanki oğul, babanın imanını benimseyememiş ve bunun yerine seküler bir eşdeğerini seçmiş gibidir.

Jung, üniversiteye doğa bilimleri okumak için girmiş, tıp okumaya başlamış ve dördüncü yılında on beş yaşındaki kuzeninin konu edildiği bir seansa katıldıktan sonra psikiyatriye yönelmiştir; kuzeni trans halindeyken Basel aksanını kaybederek resmî Almanca konuşmuş ve ruhlar tarafından kontrol edildiğini iddia etmiştir. Bu olayın anlatımı ilk yayımlanan çalışması ve lisans tezi olan *On the Psychology and Pathology of So-called Occult Phenomena*'nın (1902) başlangıç noktasını oluşturmuştur. Bu, onun hem okült olana hem de bilinçdışına canlı ilgisini kısa ve öz bir şekilde özetlemektedir.

Freud'la temel anlaşmazlıkları, Freud'un nevrozun etiyolojisinde* bastırılmış cinselliğin üstün önemi konusundaki ısrarını reddetmesi ve bilincin ve (kişisel) bilinçdışının altında üçüncü, daha derin bir düzey olan, kolektif bilinçdışının bulunduğuna inanmasında yatmaktadır. Jung, klinik deneyimlerinden, mitler, etnografya ve hayvan davranışları üzerine yaptığı araştırmalardan elde ettiği rakip görüşünün, gözlemlere dayandığını ve "psişik enerjinin" nevroz kaynağı olarak cinsel bastırmadan daha önemli olduğunu tespit ettiğini söylemiştir. Ona göre, bu araştırmalar dünyanın her yerinde –örneğin mitlerde– birbiriyle örtüşen birçok imge ve kalıp olduğunu gösteriyordu ve bu sayede, Jung, bunların "en derin seviyelerde" doğamıza dahil edilmiş çok eski deneyimlerden kaynaklandığı sonucuna varmıştı.

Jung "arketip" terimini birleştirdiği bu kalıplardan en önemli beş tanesini tanımlamıştı: persona, anima ve animus, dışadönüklük ve içedönüklük, gölge, benlik.

Persona, yanıltmak için tasarlanmış, dünyaya sunduğumuz maskedir; anima, erkeklerdeki kadınsı eğilim ve animus, kadınlardaki erkeksi eğilimdir;

* Tıpta hastalık sebepleri i inceleyen bilim dalı. (ç.n)

dışadönüklük ve içedönüklük dünyaya karşı karakteristik duruşlarımızdır ve belki de bu, Jung'un en yaygın biçimde kabul gören yeniliğini temsil eder. Burada bizi en çok ilgilendiren şey, onun Tanrı'nın bir arketip olduğu fikridir. Yani, Tanrı'ya inanmak içimizdeki bir eğilimdir, ancak Jung'un tavrı bu noktada çok müphemdir.

Bir arketipin doğrudan bilinemeyeceğini, sadece çıkarsanabileceğini ya da sezilebileceğini söyler. Örneğin, mitolojide gözlemlenen kalıplar, gerçek "arketip-biçimine" değil, "arketip-içeriklerine" işaret eder. Bu, biraz Moore'un, fikri bozmadan ve sınırlamadan tanımlanması mümkün olmayan "iyi" anlayışına benzemektedir –ya da öyle görünmektedir. Jung, benlik arketipinin Tanrı arketipine çok benzediğini, hatta onunla özdeş olabileceğini ileri sürerek meseleleri daha da karmaşık hale getirir. Kolektif bilinçdışında "bütünlük" ve "mükemmellik" arketipleri vardır (burada İsa figürü vardır); ve yaşamın amacı, "bireyleşme" olarak adlandırdığı süreçte, kişisel ve kolektif bilinçdışını "dengeye" getirmektir, böylece benlik arketipi ve Tanrı arketipi uyum içinde olur.

Bu kesinlikle radikaldir (anlaşılabilir olduğu ölçüde) –ama din ile dost mudur, yoksa tekfir midir? Jung'un problemi de budur. Ona göre, kolektif bilinçdışı kavramı kuantum teorisi kadar önemlidir, ancak birçok insan bunu kavramakta başarısız olmuştur. (Kuşkusuz pek çok kişi kuantum teorisini anlayamaz, bu yine de buna dayalı bir teknoloji inşa etmenin önünde engel değildir.) Eleştirmenler, arketiplerin Platon'un fikirleri kadar metafizik olduğunu ve Jung'dan sonra, Claude Lévi-Strauss ve Noam Chomsky'nin antropoloji ve dilbilimde "derin yapılar" bulmalarına rağmen, kuantum teorisinin yaptığı gibi anlayışımızda bir dönüşüm yaratmadıklarını belirtmektedir.

Jung, modern dünyanın sekülerleşme, materyalizm ve dışadönüklüğün yol açtığı spiritüel bir kriz içinde olduğuna inanıyordu. Ancak Kiliseye bir geri dönüş de aramıyordu, zira örgütlü dini, "spiritüel ölüm" olarak görüyordu. Mitolojik dünyayla yeniden bağlantı kurarak elde edilecek "spiritüel yaşama yönelik büyük bir yeniden yatırıma" ihtiyacımız olduğunu düşünmüştü. Jung, "Mitler, yaşamı bilimden daha kesin bir şekilde dışa vurur" diyordu. "İnsan anlamsız bir yaşama tahammül edemez ... anlam, benliğin dolambaçsız bir şekilde onaylanmasından gelir ... Belirleyici soru şudur: İnsan sonsuz bir şeyle ilişkili midir, değil midir? Kozmik mesele, benliğin temel bir gereksinimidir. Anthony Stevens'ın belirttiği gibi, Jung'un kendisi bilinçdışına, imgeleme, aşkınlığa ve gnosise* (bununla kitaptan öğrenme veya inancı değil, deneyim yoluyla bilgiyi kastediyordu) saygı duyuyordu

* Gnosis: Hikmet (ç.n).

ve başkalarının da aynı deneyimi yaşamasını istiyordu. Erich Fromm'un tanımladığı gibi, Freud'un bilinçdışı, esas olarak insanın zaaflarını içerirken, Jung'unki, esas olarak insanın bilgeliğini içerir.[24]

Aynı zamanda Jung, bir Tanrı arketipinin varlığının teolojik değil psikolojik bir hakikat olduğunda ısrar ediyordu: Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu ve yahut da biçimi hakkında hiçbir şey söylememişti. Jung'un bu kadar tartışmalı olmasının ve çalışmalarının dinî inanca sahip yazarların kafasını bu kadar karıştırmasının nedeni de budur. Fikirleri o kadar müphemdir ki ne demek istediğinden tam olarak emin olamayız. Temelde, insanın doğuştan Tanrı'yı tasavvur etme eğilimine sahip olduğunu (ama ona inanmak zorunda olmadığını) ve bu eğilimle bir şekilde hesaplaşmadan kendimizi asla bütün, eksiksiz ya da dengede hissedemeyeceğimizi; spiritüel olarak sağlıklı olamayacağımızı söyler –ya da söylüyor gibi görünmektedir. Nevrozdan kaçınmak için Tanrı-arketipini ifade etmeye ihtiyaç duyarız.

Jung "metafizikten tiksindiğini" söylüyordu, ancak kendi düşüncesi Freud'unkinden daha metafizikti, deneyciliğe daha az dayanıyordu. Sözlerini Freud'un söylediklerinin tam tersini söyleyerek bitirmişti. Freud, dinin, ödipal ikilemle sarmalanmış olan bastırılmış cinsel enerjiye dayanan bir tür kolektif nevroz olduğunu savunurken, Jung, dinî duyguların nevrozu iyileştirmeye yardımcı olduğunu söylemişti. Ne olursa olsun ve muğlak teorileri ne kadar başarılı ya da başarısız olursa olsun, Jung'un girişimi teoloji ve psikolojiyi evlendirmeye yönelik şimdiye kadarki en ayrıntılı girişimdir.

Bütünlük Miti

Bu kitap katı bir kronolojik yaklaşım izleseydi, bu bölüm Franz Kafka ile başlardı. Ancak onun buraya yerleştirilmesinin bir anlamı var. Ürettiği eserlerin tümü tamamlanmamış olmasıyla ünlüdür; 1924 yılında, kırk yaşındayken veremden öldüğünde üç önemli kitabı tamamlanmamıştı; daha sonra arkadaşı yazar ve besteci Max Brod tarafından sıraya konularak ölümünden sonra yayımlandılar. Bu nedenle, onu her türlü yorumlama girişimi zorluklarla doludur ve ihtiyatla ele alınmalıdır. Bununla birlikte, Kafka'nın niyetlerinin en azından bir kısmını yeniden inşa edebilmemiz için eserinin orijinal halinden yeteri kadar malzeme kalmıştır ve buradan, bu niyetlerin modern zamanların başka yazarlarının niyetlerinden oldukça farklı olduğunu görebiliriz.

W.H. Auden, "Dante, Shakespeare ve Goethe'nin kendi çağıyla kurduğu ilişkinin aynısını bizim çağımızda kurmaya en çok yaklaşmış yazarın

kim olduğu sorulsa, ilk akla gelen Kafka olur" diye yazıyordu. Yorumlama ve özellikle de geleneksel dinin bir mirası, imkânsız bir mirası olduğunu düşündüğü bütünlük arayışımız Kafka'nın esas ilgisiydi.

Tamamlanmamış romanlarının her biri, *Amerika,* ya da *The Man Who Disappeared* [Amerika], *The Trial* [Dava] ve *The Castle* [Şato], ana karakterin kurallardan tamamen habersiz olduğu karmaşık bir toplumsal dünyaya gelişiyle başlar: Karl Rossmann için Amerika, Joseph K. için mahkemeler ve K. için köy ve şato böyledir. Her bir örnekte, çeşitli maceralar birbirini izler ancak bunlar, kahramanları daha büyük bir bilgeliğe ya da anlayışa götürmez. Bunlar, sadece modern anominin örnekleri ya da sembolleri değil, daha geniş anlamda "hepimizin, kendimizi sezgisel olarak anlamadığımız bir mantığa göre başkaları tarafından yaratılan bir dünyayla [bu dünyaya doğmakla] karşı karşıya bulduğumuz" "fıtrat" olarak insanlık durumunun örnekleridir.[25] Karl Rossmann on yedi, Joseph K. otuz yaşında ve K. da otuzlu yaşlarının ortasındadır; hiçbiri çocuk değildir fakat yine hiçbiri toplumsal dünyanın nasıl işlediğine dair olgun bir anlayışa ulaşmamıştır. Hikâyeler boyunca da herhangi bir ilerleme de kaydedemeyeceklerdir.

Bu göze çarpan müphemlik dünyalarında, Kafka'nın öykülerinin en sarih olanı belki de (kaçınılmaz bir niteleyici) *Şato*'dur. Ana karakter K. için kale, büyüdüğü kiliseden daha görkemsiz, uzak ve anlaşılmazdır, tıpkı Yahudi-Hıristiyan Tanrısının uzak ve anlaşılmaz olması gibi. *Şato*'yu modern bürokrasi fenomeninin bir kıssası olarak yorumlamayı tercih etsek bile, o da çoğu zaman uzak ve anlaşılmazdır. Görünen o ki, bu, Kafka'nın seküler bir dünyada yaşamanın temel sorununu tanımladığını göstermektedir–insanlar, kilisenin muhteşem olduğunu düşünen (Freud'un argümanlarını hatırlayarak) çocukluklarının imanına inanamıyor veya onu kabul edemiyorlar, ancak yerine ne koyacaklarını da bilmiyorlardır. Modern dünyada kuralsız yaşıyoruzdur. Temel alabileceğimiz yeterli bilgi olmadan yorumlayıcı yargılarda bulunmaya mecbur kalırız.

İşte meselenin düğüm noktası ve büyük tektanrıcı dinlerin bıraktığı tortu da budur: Tanrı'nın zihni asla bilinemez, biz, Tanrı'nın gizemini asla çözemeyiz, çünkü Tanrı zaten gizemin kendisine verdiğimiz addır. Dolayısıyla yaşamda bize kalan tek şey *yorumdur.* Dünyaya dair kendi yorumlarımızı inşa etmeli ve onlarla yaşamalıyız. Freud'un öngördüğü gibi asla olgunlaşmayız çünkü kuralları bilmeyiz.

Bir Kafka olay örgüsünün özeti, kaçınılmaz olarak aşağı yukarı cansızdır, çünkü onun hikâyelerinin amacı, okuyucuya modern durumun dengesiz, rahatsız edici, şaşırtıcı duygusunu aktarmaktır. Kafka abartır, ama sadece argümanını oluşturmak için bunu yapar. İlaveten, yorumlamanın kendisi

hakkındaki derin şüpheciliğini de önümüze serer. 1970 yılında, Paris Sorbonne'da felsefe profesörü olan Fransız Protestan Paul Ricoeur, "şüphe hermenötiği" adını verdiği şeyi teşhis etmişti. *Freud and Philosophy* [Yoruma Dair Freud ve Felsefe] adlı kitabında Marx, Nietzsche ve Freud'un "şüphenin ustaları" olduğunu çünkü ortak noktalarının "bilincin bütününe öncelikle 'sahte' bilinç olarak bakma kararı" olduğunu söylemişti. Özellikle de hepsi dinî bilince şüpheyle, kuşkucu bir şekilde yaklaşıyordu.

Her biri teorisini ideoloji, ahlâk, sanat, edebiyat ve cinsellik de dahil olmak üzere çağdaş yaşamın çeşitli yönlerine uyguluyordu, ancak temel argümanları, gerek "kitlelerin kendi durumlarının farkına varmasını engelleyen bir afyon olarak anlaşılan [fikirleri nihayet 1920'lerde Sovyet Rusya'da uygulamaya konulan Marx], gerek yüce bireyi sürü ahlâkına tâbi kılan sistematik bir *hınç* biçimi [Nietzsche] olarak anlaşılan, gerekse de uygar insanların kendi bastırılmış içgüdülerini görmezden gelmelerini sağlayan rahatlatıcı bir illüzyon [Freud] olarak anlaşılan mit olarak, dine karşı bir şüphe ile karakterize edilmişti." Ricoeur, "Minotaur'u öldürüp labirentin merkezindeki canavarın kendisi olma suçlamasını göze alarak," bu ustaların her birinin, gizli bir işlevi olsa da dini yalnızca bir mit olması bakımından reddederek aslında kendi alternatif mitolojilerini yarattıklarını söyler. Esasında, onlar kendi yeni kutsal mit biçimlerini kurmuşlardı ve Kafka'nın işaret ettiği nokta da buydu.[26]

Hermenötik, on sekizinci yüzyılın sonları ve on dokuzuncu yüzyılın başlarında ister Yahudi Talmud geleneği ister Hıristiyan alegorik yorumlama geleneği olsun, Kutsal Yazıları, büyük ölçüde Tanrı'nın sözü olarak anlama çabası olarak gelişmiştir. Bu açıklamaya göre, hermenötikteki en önemli unsur, "dünyanın görünürdeki çeşitliliğinin ve heterojenliğinin, yalnızca Tanrı (ya da modern varyantlarda, yetenekli yorumcu) tarafından bilinen *birleşik*, altta yatan bir anlama sahip olduğu şeklinde anlaşılan" tek tanrılı düşüncenin doğal bir sonucu olmasıdır [italikler eklenmiştir].

Kafka'nın en büyük ilgisi de budur, bunun haricinde ise yaptığı şey, iyi bir roman yazarının yapacağı gibi bize argümanını *anlatmak* değil, *göstermektir*; bizi, bu yeni şüpheli âleme götürür, bize yoruma *direnen* bir edebiyat biçimi sunarak geleneksel olduğu kadar modern de olan *tüm* yorumlardan şüphe duymaya davet eder.[27]

Modern Bedel Ödeme

Bazı eleştirmenler *Şato*'yu Kutsal Kitap'a benzetmiş, bazıları ise alegori olarak nitelendirmiştir. K., sadece adının baş harfiyle tanınır, diğer karakterler sadece meslekleri veya uğraşlarıyla bilinir ve mekanlar da –Şato, Han, Okul

Binası– sadece en genel terimlerle çizilir, özel adlar verilmez. Bu genellik, zaman zaman canlı ayrıntılarla kırılır. K.'nın bir hanın barında hasır bir şilte üzerinde uyuması İsa'nın ahırdaki doğumunu anımsatır, ancak hemen yan odadaki köylüler âlem yapmaktadır –gerçekçi ayrıntılar çok farklı bir etki yaratır. "Bunun etkisi okuyucuyu dengesiz bırakmaktır," der Lewis, "sürekli olarak bir üsluptan diğerine kayma tehdidiyle karşı karşıya bırakır, sanki dengeleyici bir düzeyin kavranamayacağını giderek daha fazla hissettirir."

K.'nın seküler bir yabancı olarak konumu, Şato'nun kutsal mistiğiyle olan ilişkisine seküler bir gerekçe getirme görevini de beraberinde getirir. Görevliler bu mistiği kısmen ayrıntılı bir hiyerarşi yoluyla, kısmen de *Dava*'daki bürokratları anımsatan bir gizlilikle sürdürürler. *Şato*'da özellikle bir figür, Tanrı olmaya yakın görülebilir. Bu kişi, zaman zaman baş harfini paylaştığı K.'nın alter egosu gibi görünen, zaman zaman da Samuel Beckett'in Godot'sundan farklı olmayan Klamm'dır. Klamm, bazı açılardan, "üst düzey bir bürokrat olarak imgelenen Tanrı'dır."[28]

Kafka'nın en çok yapmaya çalıştığı şey, hermenötiğe duyduğu şüpheyi göstermekti. Gerçekten de belirtildiği gibi, eserleri yorumlama girişimlerini *boşa çıkarmaktadır.* Sürekli olarak, tek bir anlam verme girişimlerinin tümünü reddeder. Harold Bloom, bu noktada pek çok eleştirmenin görüşünü şöyle ifade etmektedir: "Kafka'nın yazılarında yoruma en çok ihtiyaç duyan ve yorumu en çok gerektiren şey, yorumdan sapkın bir şekilde kasıtlı olarak kaçmasıdır. Çoklu anlamlara başvurması "tek bir gizli hakikat bulma girişimlerine meydan okur ama metinlerinin arkasında duran daha yüce bir vahiy olanağını (asla doğrulanmamış) açık bırakır. Kafka'nın metinlerinin çoğuna kutsal bir otorite havası veren de bu niteliktir."[29]

Dahası, Freud için olduğu gibi Kafka için de yorumlama, bir topluluğa ait olmak için fırsatlar sunuyordu. Her iki yazar da tamamen asimile olmamıştı ve özellikle Kafka, "insanın komünitesi" dışında bir şey olmasının her zaman zor olacağının farkındaydı. Ancak "dengeli" bir yaşamın –şaşkınlıktan uzak, rahatsız edici olmaktan ziyade rahat bir yaşamın– yolunun "yorumlayıcı bir komünitenin" üyesi olmaktan geçtiğini hissetmişe benzer. Bu bir dereceye kadar Henry James'in "müşterek kurgular" fikriyle örtüşmektedir.

O halde Kafka için modern durum bir bedel ödemedir. En hakiki yol, bir yabancı olarak yaşamaktır. Aksi takdirde, kişi, sayıların ve kesinlik illüzyonunun rahatlığını bulduğu, ancak topluluğun inançlarını paylaşmayanlara karşı –ve onlardan gelecek– düşmanlık pahasına yorumlayıcı bir komünitenin üyesidir: Orada mutlu bir orta yol yoktur. Kültür savaşları, din savaşlarının yerini alacak ya da onlara eklenecektir (bu konuda ne kadar da haklıydı).

O zaman Kafka'nın bize gösterdiği şey, dinî inancın kendisinin de bir yorum olduğu, birlik ve gizlilik fikrine, nihaî bir anlam olduğu fikrine odaklanan bir yorum olduğudur. Lakin, bu artık yeterli gelmeyen bir düşüncedir, ayrıntılarında yanlış olduğu için değil (eğer Tanrı'ya ayrıntı denebilirse), temel çıkmazımız "fıtrat," cehalet olduğu için. Varoluşun kurallarını bilmiyoruz, hatta bunların var *olup* olmadığını bile bilmiyoruz. Tek yapabileceğimiz bundan en iyi şekilde yararlanmaktır. Yaşamın diğer yorumları –örneğin Marksizm, Nietzschecilik, Freudculuk– en azından bir süreliğine gerçeklikle başa çıkabilir gibi görünebilir; ancak büyük tektanrıcı dinlerin gerçek mirası, bize gerçekliğin altında yatan bir bütünlük olduğu *kanaatini* bırakmak olmuştur. Kafka'nın hikâyeleri, bize bunun doğru olup olmadığını bilmemizin hiçbir yolu olmadığını *gösterir*, hatta ilkesel olarak bile. Bütünlük diye bir şey yoktur, çünkü bütünlük de bir yorumdur. Görünen o ki, Kafka varoluş kurallarının akıl sır erdirilmez olduğu, rahatsız edici toplumlar yaratmaktan zevk alıyor gibidir.

15

Filozofların İmanı

Sıklıkla işaret edildiği üzere, geçmişte Boethius, Hume, Spinoza gibi filozofların Tanrı'sı, onun (genellikle "o" nun)* her şeyi bilen, her yerde hazır ve nazır, her şeye gücü yeten ya da doğa ile birlikte hükmeden bir varlık olup olmadığı ve ne derece böyle olduğu konusunda, Tanrı'nın ilahiliğine getirilen yorumlarda farklılık göstermiştir. Bu kitap, Edmund Husserl, Amerikan pragmatistleri ve Martin Heidegger gibi isimlerin Nietzsche ve Hıristiyanlık sonrası dünyada temel felsefî kaygıların ne olması gerektiğine dair düşüncelerini zaten araştırmıştı, ancak iki dünya savaşı arası dönemde –Birinci Dünya Savaşı'nın acı hatıraları hâlâ çok canlıyken, Rusya ve Almanya totalitarizme esir düşmüşken ve Batı, bunalımla şekil değiştirmişken– Atlantik'in her iki yakasındaki filozoflar, son politik ve bilimsel gelişmeleri değerlendirmek ve ileriye dönük düşüncelerini sunmak için yeniden bir araya gelmişti.

Dewey'in Ortak İmanı

Vermont, Burlington'da doğan Amerikalı filozof ve psikolog John Dewey, "demokrasinin sohbet ile başladığını" savunuyordu. "Sohbet" incelikli bir kelimedir, fakat zaten Dewey, demokrasinin ne anlama geldiğinin ve nasıl daha iyi uygulamaya konulacağının her şeyi kapsaması gerektiğini düşünen incelikli bir adamdı. Bu da doğal olarak onun Tanrı hakkındaki düşüncelerini de etkilemişti.

Ona göre, doğaüstü herhangi bir şeye metafiziksel bağlılık olmadan dinî duyguları deneyimlemek mümkündü. 1859'da doğmuş, otuz beş yaşına geldiğinde Hıristiyanlığa özgü doktrinlerin çoğundan vazgeçmiş, ancak Hıristiyanlığın etik kaygılarına bağlı kalmıştı. Geleneksel teolojik biçimini terk etmiş olsa da Tanrı fikrinden asla tamamen vazgeçmemişti. Dewey, *A Common Faith*'te (1934) [Ortak İman], doğanın "kendinde", temel metafizik yapısının belirlenebileceği ayrıcalıklı hiçbir bakış açısı (bilim veya teoloji

* Yazar burada "he" eril birincil tekil şahıs zamirini kullanır.

gibi) olmadığını öne sürmektedir. Bizi diğer hayvanlardan ayıran, "değerler," "özgürlük," "amaçlılık" gibi unsurlar "insan doğamıza aittir."[1]

Dewey'e göre, "Bir ideal adına, kişisel kayıp tehdidine rağmen, engellere karşı, genel ve kalıcı değerine yönelik kanı nedeniyle sürdürülen her faaliyet, dinî niteliktedir." "Dinî inanca sahip olan kişi, gerçek dinlerin doğaüstü bağlılıklarından, pragmatik olarak gereksiz olan dogma ve doktrinlerden kurtulmalıdır. Dinî tutuma ait değerler ve idealler hayalî değil gerçektir; bunlar "fiziksel ve toplumsal deneyim dünyasının sağlam unsurlarından yapılmıştır." Bu açıklamaya göre dinî duygu, doğanın doğal bir parçasıdır. Sorunlar doğaüstü olana bulaştığımızda ortaya çıkar. "Din, yeryüzüne aramızdaki "alışılagelmiş" olana indirilmelidir. Doğaüstücülük –özellikle de dinlerin insan ideallerini ilerletmek için doğaüstü araçların tekeline sahip olduğu iddiası– gerçekleştirme gücümüz olan doğal değişimleri takip etmemizin önünde bir engeldir; bu nedenle dinî değerlerin özgürlüğüne kavuşturulması gerekir.

Dewey'e göre meselenin püf noktası, din ve "dinî" kavramları arasındaki ayrımdayatmaktadır. Din, "bir tür kurumsal organizasyona sahip hususî biri inançlar ve pratikler bütünü" iken, bir sıfat olan "dinî", "belirli bir varlığı değil, 'her nesneye ve önerilen her amaca veya ideale doğru alınabilecek tavırları' ifade eder."

Dewey, bireysel olmaktan ziyade ortak bir iman ya da tutum olarak dinî deneyime odaklanmaktadır. "Dinî" kavramı, estetik, bilimsel, ahlâkî ya da politik deneyimin yanı sıra arkadaşlık ve dostlukla da bağlantılı olabilir. Ne zaman yaşamın bolluğunu deneyimlesek, dinî bir tutum, bakış açısı ya da işlev devreye girer. "Dinî nitelikler taşıyan bir toplumsal girişimin paradigmatik örneği, yöntemlerini etkin olarak politik topluma tanıtmaya çalışan bilimdir." "Yönlendirilmiş iş birliğine dayalı insan uğraşı yoluyla hakikatin sürekli olarak ifşa edilmesine olan iman, indirilmiş bir vahye olan imandan daha dinî bir nitelik taşır.

Bilim öncesi vahye dayalı dine geri dönüş olamayacağında ısrar eder. Bunun yerine, imanı, "imgelemin bize sunduğu ve insan iradesinin de arzularımızı ve seçimlerimizi kontrol etmeye değer olarak görüp yanıt verdiği, kapsayıcı ve ideal olan amaçlara bağlılık yoluyla benliğin birleştirilmesi" olarak anlamalıyız. Yine, bu ideal amaçların doğaüstü olmadığının altını çizer. "Dinin nesnelerinin Varlığın bir âleminde zaten var olduğu varsayımı, onların gücüne hiçbir şey katmıyor gibi görünmektedir ve bu iddiayı entelektüel açıdan şüpheli konulara dayandırdığı ölçüde de idealler olarak üzerimizdeki iddialarını zayıflatır." Bizi harekete geçiren amaçlar ve idealler, imgelem aracılığıyla üretilir. Ancak bunlar imgesel unsurlardan oluşmaz.

Fiziksel ve toplumsal deneyim dünyasının sağlam unsurlarından meydana gelirler."[2]

"Fiili olan ile idealin birliğini ifade etmek için 'Tanrı' ya da 'ilahi' kelimelerinin kullanılması, insanı yalıtılmışlık duygusundan ve bunun sonucunda ortaya çıkan umutsuzluktan ya da karşı koymaktan koruyabilir." Başka bir deyişle, insanlar sahip oldukları bu duygu için "Tanrı" kelimesini kullanmak istiyorlarsa, bu, Dewey için sorundeğildir; ancak kendisinin buna ihtiyacı yoktur –bu psikolojik bir meseledir, doğaüstü bir mesele değil.

Daha da önemlisi, Tanrı'yı bu şekilde kavramsallaştırması, onun en yüksek hedefimiz olarak *sürekli gelişme* görüşünü desteklemesini sağlar. Bilimsel araştırmadan kaynaklanan bilginin gelişmesi ya da "doğanın anlaşılmasındaki gelişme," dinî olarak kabul edilebilir ve dinî fikirleri dar doğaüstücülükten kurtardığı ölçüde etik, toplumsal ve politik açıdan yararlıdır. Dewey şöyle devam eder: "Doğaüstü Hıristiyanlığın bağlı olduğu ikiye ayırma kavramından vazgeçmeden, insan ilişkilerinde hayatî bir ahlâkî ve spiritüel ideal olarak demokratik idealingerçekleşmesinin nasıl mümkün olduğunu anlayamıyorum. Mecazî anlamda hepimiz kardeş olsak da olmasak da en azından hepimiz aynı gemideyiz ve aynı çalkantılı okyanusta yol alıyoruz. Bu olgunun potansiyel dinî önemi sonsuzdur."[3]

Burada işaret ettiği nokta şudur: "İdeallerimizin 'zaten varoluş çerçevesinde doğaüstü veya metafiziksel bir anlamda somutlaştığını' varsaymak yerine, ideallerin gerçekleştirilmesi için birlikte mücadele ederek büyüme potansiyeline sahibiz." Dewey'e göre "varoluşun tam çerçevesi" diye bir şey olamaz –bu saçma bir metafiziktir. Dinî duygu, ortaya çıktığında, bu "engin (ama tamamen doğal) kozmosun bir parçası olmaktan duyduğumuz huşu hissinden" kaynaklanır.

"Dışarıda," aşkın bir dünya düzeninde, bir gün dinî deneyim, dogmatik vahiy ya da teolojik safsata yoluyla nüfuz edeceğimiz hazır bekleyen bir ilahi gerçeklik yoktur. Daha ziyade, dinî olarak kavramsallaştırılabilir ideallerin insanî arayışı, "maddî ve toplumsal varoluşun doğal dünyasında iyi için devam eden bir mücadele," –en önemlisi, parçalarının toplamından daha fazlası olduğu– tamamen insanî bir başarı, kendi zekâmız ve imgelemimiz tarafından üretilir. İdeal olan ve fiili olan bir araya geldiğinde elde ettiğimiz uyumu ilahi olarak adlandırmak istiyorsak, öyle olsun, ama onu olmadığı bir şeymiş gibi görmemeliyiz.[4]

Dewey'in vurguladığı en önemli husus, dinin "diğer toplumsal arayışlarımızla samimi bir ilişkiye geri dönmesi" gerektiğiydi. *The Quest for Certainty*'de (1929) Dewey dinî tutumu "varoluşun imkânlarına dair bir his ve o anda verili olanın kabulünden farklı olarak bu imkânların nedenine

içten bağlılık" olarak karakterize etmiştir. Sami Pihlström'ün dediği gibi, Dewey'in "Tanrısı" toplumsal zekâ, demokrasi ve bilimin bir bileşimi gibidir. Dewey bir teist olmamakla birlikte aşkın bir Tanrı fikrini de reddetmiştir. Onun için "Tanrı" olsa olsa "en büyük ilgisi insanın esenliğini hedeflemek olan deneyimdeki güçleri ve değerleri tanımlama amacı taşıyan şiirsel bir semboldür."[5] Şiir gibi, dinî duygu da "yaşamın kendiliğinden açan çiçeklerinden" biri olmalıdır. Teologlar tarafından "imanın sulandırılmış bir versiyonunu" icat ettiği için eleştirilmiş, ateistler tarafından da "Tanrı" ya da "ilahî" gibi kelimeleri kullanmaya neden ihtiyaç duyduğu anlaşılamamıştır.

Dewey'in çalışmalarında en değerli olan şey, bilimsel ve dinî düşünceyi uzlaştırmaya yönelik titiz girişimidir. Konuyu şu şekilde özetler: "Bizim sorumluluğumuz, aldığımız değerler mirasını korumak, aktarmak, düzeltmek ve genişletmektir; öyle ki, bizden sonra gelenler bu mirası bizim aldığımızdan daha sağlam ve güvenli, daha geniş çapta erişilebilecek ve daha cömertçe paylaşılabilecek bir şekilde alabilsinler. Burada mezhep, sınıf ya da ırkla sınırlandırılmayacak bir dinî inanç için gerekli tüm unsurlar bulunmaktadır. Böyle bir inanç her zaman üstü kapalı bir şekilde insanlığın ortak imanı olmuştur. Geriye onu sarih ve azimli hale getirmek kalmaktadır."[6]

Wittgenstein'ın Sözsüz İmanı

Ludwig Wittgenstein'ın din hakkındaki görüşleri, *Tractatus Logico-Philosophicus*'ta dille ilgili ortaya koyduğu resim teorisinden genellikle daha az bilinir. Wittgenstein bu konuda hiçbir kitap yazmamıştı, ancak 1938 yılında Cambridge'de dinî inanç üzerine bir dizi konferans vermişti. Bu dersler hakkında bildiklerimiz, 1966 yılına kadar yayımlanmayan ve *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief* adlı eseri derleyen Cyril Barrett'ın yürüttüğü ilginç bir yayımcılık girişiminden ileri gelmektedir. Barrett'in kitabı, Wittgenstein'ın kendi ders notlarına değil, derslere katılan öğrencilerin notlarına dayanmaktadır. Barrett, bu öğrencilerin ustanın en ateşli takipçileri arasında olduklarını belirterek, "öğretisinin sadık bir kaydını sağladığını güvenle varsayabileceğimizi" dile getirir.[7]

Bu derslerde Wittgenstein bizi özellikle ilgilendiren iki alanı incelemektedir. İlk olarak, karakteristik Wittgensteinci bir tarzda, yanlış anlamaların nasıl ortaya çıktığını, inananların ve inanmayanların nasıl "ayrı telden çaldığını" göstermek için inanç dilini analiz eder. İkinci olarak da mistik fikrini inceler –bunun da dilin kullanımı ve hatalı kullanımı ile ilgili olduğunu dile getirir.

Tractatus'tan aşina olduğumuz, dilin sınırları olduğu, onun aslında dünyamızın sınırı olduğu ve dilin kendine has özelliklerinin "aklı büyülediği"

önermesinden yola çıkar. Örneğin etik alanında, "O, iyi bir adamdır" cümlesi "O, iyi bir tenis oyuncusudur" cümlesine benziyor gibi görünmektedir fakat öyle değildir. Bir erkek ya da kadın, iyi bir tenis oyuncusu olmak isteyebilir ya da istemeyebilir ve bu, üçüncü bir tarafın ilgisini çekmeyebilir. Ancak, eğer birisi "iyi olmak istemiyorum" derse, bu çoğu insan için şok edici bir durum olacaktır. Bu ikinci anlamda iyi olma zorunluluğu, "aracı olabileceği herhangi bir amaca bakmaksızın" kendisi uğruna önemsememiz gereken bir şeydir. Benzer şekilde, "ebediyet" terimini kullandığımızda, dindar olalım ya da olmayalım, bununla "sonsuz zamansal süreyi" kastetmeyiz, "zamansızlığı" kastederiz.

Bu, kılı kırk yarmaktan daha fazlasıdır çünkü Wittgenstein, mistik bir deneyim yaşadığımızı söylediğimizde ne demek istediğimizin temelinde gerçekten de dilin sınırlarının yattığını düşünür. O, doğaüstü anlamda metafizik ya da aşkınlık diye bir şey olduğunu kabul etmemiştir. Daha ziyade, mistik olanın bazı şeylerin "gösterilebilen ama söylenemeyen" olmasından kaynaklandığını düşünmüştür. Canlı bir örnekle düşünürsek, bir ressamın bize kendi resim yapma *tarzının* bir resmini çizmesinin ne kadar imkânsız olacağını belirtir. Her sanatçının kendine özgü bir tarzı vardır (bir Renoir'ın bir Degas ya da Van Gogh'tan ne kadar farklı olduğunu düşünün), öyle ki hiçbir zaman bir imzaya ihtiyaç duyulmaz. "Peki böyle bir sanatçıya, 'Etrafınızdaki dünyada gördüğün herhangi bir şeyin resmini istemiyoruz. İstediğimiz şey sadece senin resim yapma tarzının bir resmi. Bu yöntemin bir örneği değil! O yolun kendisinin bir resmi!' diye bir şey söylediğimizde ne istiyor olabiliriz? Açıkçası, bu hiçbir sanatçının yerine getiremeyeceği bir taleptir. Bir sanatçının resim yapma biçimi her resminde kendini gösterir, ancak (mantıken) hiçbir resminin konusu olamaz."[8]

Başka bir deyişle, deneyimin/dünyanın belirli yönleri vardır; kelimelere dökülemez ya da resmedilemez. Wittgenstein daha genel bir ifadeyle şöyle devam etmiştir: "Felsefe ve mantığın önermelerinin kendileri, mümkün olgu durumlarının resimleri değildir. Söylenemese de dilin yapısının ne olduğunu gösterirler. Wittgenstein, dilin bize bir bütün olarak fakat sınırlı bir bütün olarak bir dünya duygusu verdiği; mistik olanı oluşturan şeyin bu sınır duygusu olduğu ve bu sınırların ötesinde bir şey olduğu sonucuna varmıştır. "Dünyanın anlamı ile ilgili sorulara verilen yanıtlar bizi zorunlu olarak dünyanın (yani,"olan her şeyin") ötesine götürmelidir. Ayrıca, "olan şeyin anlamı ya da değeri (mantıksal olarak) cevaplanamaz. Dünyayı sınırlı bir bütün olarak görmek ya da hissetmek, anlam kurallarının söylenebilecekler üzerine koyduğu sınırların farkında olmaktır."[9]

Wittgenstein mistisizmin, en azından kısmen, dünyayı "merak etmekten," onun var olması gerektiğini düşünmekten kaynaklandığını düşünüyordu.

Ona göre bu da dilin hatalı kullanımıydı, çünkü dünyanın var olmamasının nasıl bir şey olacağını gerçekten *imgeleyemeyiz*. Var olmadığını bildiğimiz bir evi imgeleyebiliriz –ve o arazi parçasının üzerindeki ev olmadan onun neye benzeyeceğini imgeleyebiliriz– ama evrenin ya da dünyanın evrendeki evren olmadan neye benzeyeceğini imgelemeye başlayamayız bile: bu anlamlı değildir, dilin sınırlarıyla karşı karşıya gelmişizdir ve mistik duygunun temellendiği yer de bu mantıksal/semantik sınırlardır.

Wittgenstein'ın mantıkçı pozitivistlerden en çok farklılaştığı yer de burasıdır, özellikle de bu kitabın başında alıntılanan sözlerinde: "*Mümkün* olan *tüm* bilimsel sorular cevaplandığında bile, yaşamın problemlerinin tamamen dokunulmamış kaldığını hissederiz [italikler orijinalinde]." (*Tractatus,* 6.52.)

Wittgenstein, Schopenhauer gibi, ahlâkın akıldan ziyade iradenin kullanımına yönelik bir alan olduğuna inanıyordu. "Dilin dayattığı sınırların dışına çıkabilecek olan yalnızca iradedir. Eğer iradenin iyi ya da kötü kullanımı dünyayı değiştiriyorsa, bu sadece dünyanın sınırlarını değiştirebilir, olguları değil –dil aracılığıyla ifade edilebilenleri değil ... Mutlu insanın dünyası, mutsuz insanınkinden farklıdır."[10]

Ayrıca mistik olanın kendini hem sanatta hem de eylemde gösterdiğini düşünmüştü. Arkadaşı Paul Engelmann ile mistik olanın kendini şiirde nasıl gösterebileceğini tartışıyordu: Bir şiirin sözcüklerin "ötesine" geçmesi, dilin sınırlarını aşması duygusu pek çok kişi tarafından paylaşılır. Wittgenstein da Cambridge'de geçirdiği muhtelif zamanlarda yaptığı öğretmenlikte mistik olanın kendini gösterdiğini düşünüyor, aynı zamanda öğretmenliğin kelimelerin ötesine, olayın gerçeklerinin ötesine geçen yönleri olduğuna ve bunun da mistik bir deneyim olarak kabul edilebileceğine inanıyordu.

Engelmann, Wittgenstein'ın "sözsüz iman" olarak adlandırdığı bir kavrama sahip olduğunu, *Tractatus*'un içerimlerini yaşama geçirmek için bilinçli bir çaba gösterdiğini, yani söylenemeyen ama gösterilebilen şeyi *yaptığını* söyler. Wittgenstein, etikle ilgili olarak, onları kelimelere dökme, bir doktrin haline getirme girişiminin her zaman bir yozlaşma olduğuna inanıyordu. "Yapılması gereken şey etik ya da din hakkında hiçbir şey *söylememek,* sadece eylemde bulunmaktır. (Bu, Moore'un "iyi"nin tanımlanamayacağı fikriyle örtüşmektedir.) Dünyanın anlamının, bizzat dünyanın bir parçası olmasının mantıksal olarak imkânsız olduğunu unutmamalıyız, "çünkü herhangi bir şey, anlamı olduğu şeyin bir parçası olamaz."[11]

Böyle anlaşılan bir mistik olana yönelik ilgi, bir kişiyi Wittgensteinci anlamda dinî inanca sahip yapabilir, ancak bu, onun da iddia ettiği gibi, doktrini olmayan, hatta doktrinel ilkeleri olmayan bir din olacaktır. Tarif ettiği mistik anlamda inanç sahibi olmak ile âşık olmak arasında bazı

benzerlikler görmüştü. Âşık olan hiç kimse bunun amacını sormaz ya da bunun deneyimsel niteliğinin bir kısmını kaybetmeksizin kelimelere dökülebileceğini düşünmez. Bu, Robert Musil'in "öteki durumu" ile bağlantılıdır.

Dolayısıyla, Wittgenstein'ın mistik fikrini kelimelere dökmeye yönelik her türlü girişimin, tanımı gereği kendi kendini yenilgiye uğratacağını her zaman kabul ederek, onun doğaüstü doktrinleri benimsemeyen ideal mistik/inanç sahibi birey tipi, şiirleri, resimleri ya da öğretiyi öylesine seven biri olacaktır, ki sanatında ya da eylemlerinde söylenemeyeni yaratmaya ya da ima etmeye bir ömür adayacaktır. Dilin sınırlarında yaşamak ve bu sınırların farkında olmak, mistik bir yaşamın kıyısında yaşamaktır. Wittgenstein kariyerinin belli noktalarında bu şekilde yaşama dürtüsünü hissetmiş gibi görünmektedir; bu bir şekilde yoğunluğun hususî bir biçimi, bir şekilde "daha yüce" olan bir yaşamdır: "En yüce olan konuşulamaz; sadece yapılabilir."[12]

Wittgenstein, ruh sorununu da ele almıştır. Dinî güçlerin iki psikolojik fenomeni ele geçirdiğini ve bunları birleştirdiğini düşünmüştür. Bunlardan biri, kendimizi başkalarını anladığımızdan çok farklı bir şekilde anladığımız gerçeğidir. Asla başkasının içinde olamayacağımız bir şekilde kendi "içimizdeyizdir." Aynı zamanda, ikinci fenomeni de açıklar: "Kederlendiğimizde, kederimizi nerede hissederiz? Mesela sol kulağımızdan çok sağ gözümüzün üzerinde hissettiğimizi söyleyebiliriz, der ama bunu söylemeyiz çünkü hissettiğimiz bu değildir. Demek istediği, bunca yıllık evrimden sonra bile deneyimin pek çok yönü hakkında konuşacak bir dilimiz olmadığıdır. Müphemliklerin ortaya çıktığı yer burasıdır ve "ruh," kendimizi anlamadaki bu boşluğa verdiğimiz addır.

Ruh kavramı bu nedenle onun tanımladığı mistisizmin bir yönü, belki de sözsüz imanının en kişisel yönüdür. Onun örneğini kullanırsak –kederi, ruhumuzda hissederiz çünkü onu tarif etmenin başka bir yolu yoktur, onu yerleştirecek başka bir yer yoktur.[13]

Whitehead'in Sürece İmanı

Wittgenstein ile Bertrand Russell'ın tanışmaları ve ardından gelen dostluk çok meşhur olmuştu. Wittgenstein Russell'ın Cambridge'deki odasına habersizce çıkageldiğinde, Russell çay içmekteydi. Wittgenstein çok az İngilizce bilmesine rağmen Russell ile Almanca konuşmayı reddetmişti. Bu olumsuz başlangıca rağmen, Russell kısa sürede Wittgenstein'ın bir dâhi olduğunu anladı ve bu Avusturyalı adam Havarilere katılmaya davet edildi (bkz. s. 82).

Wittgenstein gibi Russell da bir aristokrattı. Filozof John Stuart Mill'in vaftiz oğlu olan Russell, Kraliçe Victoria döneminin yarısında, 1872'de

doğmuş ve neredeyse bir asır sonra ölmüştü; bu dönemde o da diğer pek çok kişi gibi nükleer silahları insanlığa yönelik en büyük tehdit olarak görüyordu. Bir zamanlar "aristokrat bir serçe" olarak tanımlanan Augustus John'un portresinde "delici kuşkucu gözlere, sorgulayıcı kaşlara ve müşkülpesent bir ağza" sahip olduğu gösterilmektedir.[14] Bir keresinde "bilgi arayışı, acı çekmeye duyulan dayanılmaz merhamet ve aşka duyulan özlemin" uzun olan yaşamını yöneten üç tutku olduğunu yazmıştır. "[Yaşamı] yaşamaya değer buldum," demiştir sözlerini bitirirken, "ve eğer bir şans verilse seve seve tekrar yaşardım."

Bunun nedeni anlaşılabilir. John Stuart Mill onun tek seçkin arkadaşı değildir –T.S. Eliot, Lytton Strachey, G.E. Moore, Joseph Conrad, D.H. Lawrence, Ludwig Wittgenstein ve Katherine Mansfield çevresindekilerden sadece birkaçıdır. Sovyetler Birliği'ni savunmuş Nobel Edebiyat Ödülü'nü kazanmış (1950'de) ve Roy Campbell, T.S. Eliot, Aldous Huxley, D.H. Lawrence ve Siegfried Sassoon'un kitapları da dahil olmak üzere en az altı romanda bir karakter olarak yer almıştır (bazen onu rahatsız edecek şekilde). Russell, 1970 yılında doksan yedi yaşında öldüğünde, altmıştan fazla kitabı hâlâ baskıda kalmıştır.

Tüm yayınları arasında en orijinal olanı, Isaac Newton'un bir eserinden esinlenerek *Principia Mathematica* adını verdiği ve ilk kez 1910 yılında yayımlanan devasa eseridir. Bu kitap modern zamanların en az okunan kitaplarından biridir. Her şeyden önce matematikle ilgilidir ve herkesin okumayı sevdiği bir kitap değildir. İkincisi, aşırı derecede uzundur –üç cildi iki bin sayfadan fazladır. Ancak bilgisayarın doğuşuna dolaylı olarak yol açan bu kitabın çok az kişi tarafından okunmasının üçüncü bir nedeni daha vardır. Kitap, çoğunlukla özel olarak icat edilmiş semboller aracılığıyla yürütülen, sıkı dokunmuş bir argümandan oluşuyordu. Buna göre, "değil" eğri bir çizgiyle temsil ediliyor; koyu renk ile yazılmış **v** "veya" anlamında geliyor; kare bir nokta ise "ve" anlamına geliyordu. Kitabın hazırlanması on yılı bulmuştu ve amacı matematiğin mantıksal temelini açıklamaktan başka bir şey değildi.

1889 yılının aralık ayında Russell, Cambridge'e gitti –genç adamda gözlemlenen tek tutkunun matematik olması ve Cambridge'in de bu disiplinde mükemmel olması nedeniyle gayet anlaşılır bir tercihti. Russell, matematiğin açıklığını ve kesinliğini seviyordu ve onu, şiir, romantik aşk ya da doğanın ihtişamı kadar etkileyici bulduğunu söylüyordu. Özellikle de konunun "insanî duygular tarafından tamamen kirletilmemiş" olması hoşuna gidiyordu.

Cambridge'de burs kazandığı Trinity College'a devam etti ve burada şansı yaver gitmişti, çünkü sınavı yapan kişi Alfred North Whitehead'di. O zamanlar henüz yirmi dokuz yaşında olan Whitehead nazik bir adamdı (Cambridge'de "melek yüzlü" olarak biliniyordu) ve daha sonra kötü

şöhretine sahip olmasına neden olacak unutkanlığının belirtileri ortaya çıkmaya başladı. Matematiğe tutkusu Russell'dan daha az değildi ancak bu tutkusunu alışılmadık bir şekilde gösteriyordu. Burs sınavında Russell ikinci olmuş Bushell adında genç bir adam, ondan daha yüksek not almıştı. Ancak Whitehead Russell'ın daha iyi olduğuna kanaat getirerek burs için Russell'ı önermeden önce tüm sınav cevaplarını ve kendi işaretlemelerini yakmıştı.

Russell da hayal kırıklığına uğratmadı ve Cambridge'de "wrangler" olarak bilinen birinci sınıf matematik mezunları arasında yerini aldı. Ancak bu onun başarısını zahmetsiz elde edilmiş gibi gösteriyorsa bu yanıltıcı olur. Russell'ın final sınavları onu o kadar yormuştu ki (aynı şey Einstein'a da olmuştu) daha sonra tüm matematik kitaplarını satıp rahat bir nefes alarak felsefeye yönelmişti. Daha sonraları felsefeyi bilim ve teoloji arasında bir tür *tarafsız bölge* olarak gördüğünü söylemiştir. O sıralarda artık iyice arkadaş olduğu Whitehead'in de aynı türden sorunlar üzerinde çalıştığının farkındaydı ve iş birliği yapmaya karar vermişlerdi.

İş birliği yapmaları, birkaç önemsiz konu ile birlikte (Russell'ın Whitehead'in karısına âşık olduğuna inanmak için sebepler vardır) muazzam bir olaydı. Kitap on yıl boyunca her iki adamın da yaşamına yön verdi ve Aralık 1910'da ortaya çıktığında Russell ve Whitehead'in önemli bir şey keşfettikleri açıktı –hepsi olmasa da matematiğin büyük bir bölümünün mantıksal olarak birbiriyle ilişkili bir dizi aksiyomdan türetilebileceğiydi bu. *Spectator*'da bir eleştirmen kitabın, "matematiği evrenin kendisinden daha sağlam hale getirme" girişimiyle "spekülatif düşünce tarihinde bir döneme damgasını vurduğu" sonucuna varmıştı.

Principia'dan sonra iki adamın yolları ayrılmıştı. (Yaşamlarının geri kalanında arkadaş kalacaklardı ancak Russell'ın 1914-18 yılları arasındaki savaş karşıtı faaliyetleri, çatışmalar sırasında oğlunu kaybeden Whitehead'i pek memnun etmemişti).

Her ikisi de artık felsefeye daha sıkı sarılmıştı. Whitehead yirmi beş yıl sonra Cambridge'den ayrılmış ve Londra'daki University College'a geçmişti; dört yıl sonra da Imperial College'a uygulamalı matematik profesörü olarak atandı. Burada on yıl kaldı ve diğer çalışmalarının yanı sıra *The Concept of Nature* [Doğa Kavramı] adlı kitabını ve görelilik üzerine bir kitap yazdı. 1924 yılında felsefe profesörü olarak Harvard'a geçti ve bu da katıldığı ilk felsefe derslerinin kendi verdiği dersler olduğuna dair esprilere neden olmuştu.

Londra'dayken dikkatini bilim felsefesine yöneltti ve onu Tanrı hakkındaki fikirlerini yeniden yapılandırmaya iten de bu oldu. Matematik ve fizik bilgisi onu her nesnenin basitçe zamansal ve uzamsal bir konuma sahip olduğu şeklindeki geleneksel görüşü reddetmeye götürdü. Bunun yerine,

tüm nesnelerin hem uzamsal hem de zamansal kaplamlara sahip alanlar olarak anlaşılması gerektiğini öne sürdü. Argümanını, kütlesi olmayan bir varlık olarak nokta diye bir şeyin olmadığını ileri sürerek örneklendiriyordu. Uzunluğu olan ama genişliği olmayan bir şey olarak anlaşılan bir çizgi de olamazdı. Bunlar soyutlamalardı, somut varlıklar değildi. Bu, onu nesnelerin, şeylerin, (esasen devam eden) süreçlerin sonucu olan olaylar olduğu ve bu sürecin, tözden ziyade dünyanın "temel metafizik bileşeni" olduğu görüşüne götürmüştü. Yaşamın temel gerçeği akıştır: Yıllarca tek bir yerde duruyormuş gibi görünen taşlar ya da çakıl taşları bile yavaş yavaş değişmektedir –tüm dünya sonsuz bir "oluş" halindedir. Whitehead'in 1929'da yayımlanan (1927/28'de bir dizi Gifford Konferansı olarak başlayan) *Process and Reality* [Süreç ve Gerçeklik] kitabının özü buydu.[15]

1920'ler kuantum fiziğinde kayda değer gelişmelerin yaşandığı bir on yıldı: Dalga-parçacık ikiliği keşfedilmiş, Einstein'ın görelilik teorisi deneysel olarak doğrulanmış, belirsizlik ilkesi kanıtlanmış ve Newton'un sabit mekanik evreni kesin olarak yıkılmıştı. Whitehead'in görüşü, bu son keşiflere yanıt olarak, enerjinin gerçekliğin altında yatan ilke olduğu, sürekli olarak oluştuğu ve yeniden biçimlendiği yönündeydi; dahası bunun özellikle dikkat çeken iki sonucu vardı. Birincisi, bu sürecin, akışın, oluşun –adına ne derseniz deyin– aslında mevcut olan tek ilahi varlık olduğu, Tanrı'nın aslında dünyayı harekete geçirdiği; onun, her şeyi fiiliyata dönüştüren akışın kendisi olduğu, ancak sürecin aldığı biçimi doğrudan yönetmediği –enerjinin çeşitli biçimlerini aldığı süreçlerde özgürlüğün mevcut olduğudur. İkincisi, geleneksel dinlerin temel kaygısının, daha önce olanları anlamlandırmak ve ileride olacakları öngörmek amacıyla, süreç akışında bir düzen bulmak olduğudur.

Whitehead'in yazı stili çok yetersizdir, argümanlarını takip etmek her zaman kolay değildir, ancak enerjiyi yaratan bir Tanrı'nın olduğu, daha fazlasının olmadığı ve İbrahim, Yeşaya, İsa veya Muhammed'in kesinlikle bir rolünün olmadığı bir post-Nietzscheci deizm biçimini savunduğu görülür. Belki zayıf üslubu, belki de deizmin inanmaya meyilli kişiler için fazla soyut olması nedeniyle, bilim ve dini evlendirme girişimi hiçbir zaman çok çekici olmamıştır.

Russell'ın Bilgi ve Sevgiye İmanı

Russell'ın mesajı ise çok daha farklıydı. Russell, *Why I am not a Christian* [Neden Hıristiyan değilim], *The Conquest of Happiness* [Mutlu olma Sanatı], *Satan in the Suburbs* [Şeytan Banliyöde], *Behaviourism and Values*, *Eastern and*

Western Ideals of Happiness, The Danger of Creed Wars gibi kitap ve denemelerinde seküler toplumun sorun ve imkânları ile Whitehead'in sahip olduğunun aksine çok daha sade bir dil kullanarak yüzleşmişti. Paul Edwards tarafından "ahlâk ve din alanındaki en büyük sapkınlardan biri" olarak tanımlanan Russell, hiçbir zaman salt teknik bir filozof değildi. Edwards'a göre, "her dinin kendi cevabını verdiği temel sorularla –insanın evrendeki yeri ve iyi yaşamın doğası hakkındaki sorularla– her zaman derinden ilgilenmişti."[16]

Russell'ın tarzı tavizsiz ve mücadeleciydi. Şöyle diyordu: "Dünyanın tüm büyük dinlerinin –Budizm, Hinduizm, Hıristiyanlık, İslam ve Komünizm– hem yanlış hem de zararlı olduğunu düşünüyorum." Hıristiyanlar arasında cehennem inancının artık gerekli olmadığının (inançları giderek "azalıyordu") farkına varmasının ardından insanların Tanrı'ya inanma nedenlerini ciddiye almıyordu. "İnsanları Tanrı'ya inanmaya iten şey entelektüel bir argüman değildir. Çoğu insan Tanrı'ya inanır, çünkü küçük yaşlardan itibaren bunu yapmaları öğretilmiştir ve asıl neden de budur." İsa'nın varlığının şüpheli olduğunu düşünüyordu ve Hıristiyanlığın "dünyaya acımasızlığı getiren ve nesiller boyu acımasızca işkencelere neden olan" bir doktrin olduğunu ifade ediyordu. Dinin insanları erdemli kıldığına dair hiçbir delil görmüyordu –öyle ki ona göre, "dünyada gerçekleşen her ahlâkî ilerlemeye, dünyanın örgütlü Kiliseleri tarafından sürekli olarak karşı çıkılmıştı."[17]

Dahası ne deneyimleri ne de gözlemleri onu, inananların inanmayanlardan ortalama olarak daha mutlu ya da daha mutsuz olduğunu düşünmeye sevk etmişti.[18] "Tüm Tanrı kavrayışı eski Doğu despotizmlerinden türetilmiş bir kavrayıştır ... Öyle görünüyor ki, bu rezil bir durumdur ve kendine saygısı olan insanlara layık değildir İyi bir dünyanın bilgiye, nezakete ve cesarete ihtiyacı vardır." Büyük kozmik felsefeler olarak adlandırdığı şeylerin hepsinin naif bir hümanizm sergilediğini ifade etmiştir: "Doğa felsefesinden bildiğimiz kadarıyla büyük dünya ne iyi ne de kötüdür ve bizi mutlu ya da mutsuz etmekle ilgilenmez. Bu tür felsefelerin hepsi kendini yüksek görmekten kaynaklanır ve en iyi şekilde biraz astronomi ile düzeltilebilir. Bizler değerin nihaî ve inkâr edilemez hakemleriyizdir ve Doğa, değer dünyasının yalnızca bir parçasıdır. Dolayısıyla bu dünyada biz Doğa'dan daha büyüğüz."[19]

Birinci Dünya Savaşı "tamamen Hıristiyan inancından kaynaklanıyordu." Bu savaşa katılan tüm politikacılar "en samimi Hıristiyanlar olarak alkışlanmıştı." Bununla birlikte Russell, komünizmin tehlikeli özelliklerinin "ortaçağ kilisesini andırdığını" savunuyordu. Bu özellikler, bir Kutsal Kitap'ta gömülü doktrinlerin fanatik bir şekilde kabul edilmesi, bu doktrinlerin eleştirel olarak incelenmesi konusundaki isteksizlik ve bunları reddedenlere yönelik vahşi zulümden oluşmaktadır."[20]

Ancak Russell sadece dinlerin yanlışlıklarına ve zararlı etkilerine işaret eden olumsuz bir sapkın değildi. "Bilgi ve sevgi her ikisi de sonsuza dek genişletilebilir" diyordu, "bu nedenle, bir yaşam ne kadar iyi olursa olsun, daha iyi bir yaşam imgelenebilir ve bilgi olmadan sevgi, sevgi olmadan da bilgi iyi bir yaşam üretemez." Sevgi daha temeldi çünkü "zeki insanları sevdiklerine nasıl fayda sağlayabileceklerini öğrenmek için bilgi aramaya yöneltecekti."

"Yeryüzündeki iyi yaşamın tüm betimlemelerinde, hayvanî canlılığın ve hayvanî içgüdünün belirli bir temelini varsaymalıyız; bu olmadan yaşam uysal olur ve ilgi çekici olmaz. Uygarlık buna eklenen bir şey olmalıdır, onun yerine ikame edilen bir şey değil; münzevi aziz ve yalnız bilge bu açıdan tam bir insan olamamaktadır. Bunların az sayıda olması bir topluluğu zenginleştirebilir; ama onlardan oluşan bir dünya sıkıntıdan ölür." En dolu haliyle sevgi, demişti Russell, "iki unsurun, zevk ve iyi dileğin ayrılmaz bir birleşimidir. İyi dilek olmaksızın zevk, zalimce olabilir; zevk olmaksızın iyi dilek kolay bir şekilde yapmacık ve biraz üstün olma eğilimindedir Bu gerçek dünyada zevk, kaçınılmaz olarak seçicidir ve tüm insanlığa karşı aynı duyguları beslememizi engeller."

Tüm insan davranışları arzudan kaynaklandığı için etik kavramların arzuyu etkilemedikleri sürece hiçbir öneme sahip olamayacağından emindi. "İnsan arzularının dışında hiçbir ahlâkî standart yoktur." "Herhangi bir etik argümanın tüm etkinliği onun bilimsel kısmında, yani başka bir davranış yerine belli bir tür davranışın yaygın olarak arzulanan bir amaç için bir araç olduğunun kanıtlanmasında yatar."[21]

Bu süreçte birkaç ilginç "küçük" fikri de olmuştu –örneğin, çocuklara cinselliğin ergenlikten önce, "heyecan verici olmadığı zamanlarda" öğretilmesi gerektiği; vicdanın "yanıltıcı" bir rehber olduğu, "ilk gençlikte duyulan öğütler belli belirsiz hatıralardan oluştuğu için, vicdan sahibinin, bakıcısından veya annesinden asla daha bilge olmadığı;" ve Hıristiyanlığın din değiştirme fikrinin, kurtuluşun aniden gerçekleşebileceği fikrini beslediği ölçüde tehlikeli olduğu gibi. Aksine, ona göre "ister bireysel ister toplumsal olsun, iyi yaşama giden kestirme bir yol yoktu." Bu nedenle, kişisel kurtuluşun "iyi yaşamın tanımına hizmet edemeyeceğine" inanıyordu.[22]

Tam anlamıyla iyi bir yaşam sürmek için, "bir insanın iyi bir eğitimi, arkadaşları, sevdiği çocukları (eğer istiyorsa), kendisini yoksulluktan ve kaygıdan uzak tutacak yeterli bir geliri, iyi bir sağlığı ve ilgi çekici bir işi olmalıdır. Tüm bunlar, farklı derecelerde, topluma bağlıdır ve politik olaylar tarafından ya desteklenir ya da engellenir. İyi bir yaşam, iyi bir toplumda yaşanmalıdır ve başka türlü tam anlamıyla mümkün değildir."[23] Moore'un argümanları Russell'ı ikna etmemişti. "İnsanlara soyut olarak

"iyi" addedilen bir şey vermenin faydası yoktur; mutluluklarına katkıda bulunmak istiyorsak onlara arzulanan veya ihtiyaç duyulan bir şey vermeliyiz. Bilim, zamanla arzularımızı, başka insanların arzularıyla şimdiki kadar çatışmayacak şekilde şekillendirmeyi öğrenebilir; o zaman arzularımızın şu ankinden daha büyük bir bölümünü tatmin edebiliriz. Bu anlamda, ama sadece bu anlamda, arzularımız o zaman "daha iyi" hale gelmiş olacaktır. Tek bir arzu, tek başına ele alındığında, diğerlerinden ne daha iyi ne de daha kötüdür; ancak bir arzu grubu, başka bir grupla karşılaştırıldığında eğer ilk grubun tüm arzuları aynı anda tatmin edilebiliyor, buna karşın ikinci gruptaki bazı arzular birbirleriyle çelişiyorsa, ilk arzu grubu daha iyidir. Sevgi, nefretten bu yüzden daha iyidir."[24]

William James ile bir inancı sınamanın, onun bir "olguya" uygunluğu olmadığı konusunda hemfikirdi, çünkü "ilgili olgulara asla ulaşamayız; sınama, yaşamı teşvik etmedeki ve arzularımızı gerçekleştirmedeki başarıda yatar." Whitehead'in madde hakkındaki görüşlerine, yani tözün bir dizi olay olduğuna dair görüşlerine katılıyordu, ancak düzen ve Tanrı'nın bu konudaki rolü ya da rolünün olmaması konusunda ondan farklı düşünüyordu: "Dünyanın görünüşte parçalara ayrılmış ve karmakarışık doğasını inkâr etmek için hiçbir neden yoktur." Sevginin yanı sıra en önemli şey olarak gördüğü bilgi, her şeye rağmen "mistik bir anlamı ve kozmik bir önemi olmayan, diğerleri gibi doğal bir olgudur."[25]

Din/felsefe alanında Batı ile Doğu arasındaki temel farkın, Doğu'da ilk günah doktrininin bulunmaması olduğu sonucuna varmıştı. Örneğin Konfüçyüs'un, insanların iyi doğduğuna dair bir inanca sahipti. Bu derin bir fark yaratmıştır, çünkü bu durum Doğu'da insanların "akla boyun eğmeye daha yatkın" olduğu anlamına gelmektedir.[26]

1930'larda Almanya'da yaşanan olaylar, herkesin dikkatini daha fazla çekmemiş olsaydı, her biri soylu ve özgün amaçlara sahip olan bu kişiler, acaba daha büyük bir etkiye mi sahip olurdu?

16

Nazilerin Kan Dinleri

Adolf Hitler altı yaşında bir çocukken kısa bir süre Avusturya'daki Lambach Benedikten Manastırı'nda koro şefliği yapmıştı. Daha sonra söylediğine göre, en çok sevdiği şey "kilise festivallerinin vakur ihtişamı" olmuştu. 1919'da otuz yaşında eski bir asker olarak Münih'e vardığında, hâlâ sahip olduğu dinî duygular Katoliklikten oldukça uzaktı. O dönemde Hitler, Paul de Lagarde gibi kişilerin şekillendirdiği *völkisch* hareketinin etkisi altındaydı. Lagarde, Hristiyanlığın, inancın bir tür bozulması ve hem Katolikliğin hem de Protestanlığın, İncil'in "çarpıtılması" olduğunu savunuyordu. Lagarde'a göre bu çarpıtmalar, Hristiyanlığı "Yahudileştirdiğini" iddia ettiği Aziz Pavlus tarafından gerçekleştirilmişti.[1]

Hitler'in bulunduğu o zamanki Viyana'da pek çok nezaketsiz yayın dolaşıyordu, bunlardan birinin başlığı *İsa'ya Doğru! Pavlus Defol! Alman Dini!* idi. Burada da "zehirleyici Pavlus ve *Volk*'unun" "İsa'nın baş düşmanları" olduğu ve "gerçek bir Alman kilisesinin kapılarını açabilmesi" için "onların Tanrı'nın krallığının girişinden uzaklaştırılması gerektiği" iddia ediliyordu. İsa'nın Yahudi olmasının yarattığı zorluk, ya onu "Ari" yaparak ya da Yahudi karşıtı bir mühendisken yayıncı olan Theodor Fritsch'in durumunda olduğu gibi, Celilelilerin aslında Galyalı ve onların da Alman olduğunu savunmak suretiyle çeşitli şekillerde aşılmıştı. (Bunu filolojik olarak kanıtladığını iddia ediyordu.) Tüm bunlar Hitler'in Hıristiyanlığa bakışının merkezi unsuru haline gelmişti, ancak buna ek olarak İsa'da kendisinin bir ayna imgesini, "Yahudilere karşı mücadele eden cesur ve zulme uğramış bir savaşçı" gördüğünü iddia ediyordu.

Bununla birlikte Hitler, yeni gelişen Nazi hareketinin yerleşik dinle karşı karşıya gelmesinden endişe duymuyordu. Genç kızını trajik bir şekilde kaybeden eski bir bilim adamı ve oyun yazarı olan Dr. Artur Dinter, "İsa'nın yaptığı gibi" modernizme, materyalizme ve Yahudilere karşı koyacak "millî bir Alman Kilisesi" çağrısında bulunmuştu (*Richtrunen*'i On Emir'in yerini almayı amaçlıyordu). Hitler, kendisinden önce Nasyonal Sosyalistlere

katılan ve 5 numaralı Parti kartına sahip olan Dinter'e "dinî reform" ile zaman kaybetmeyeceğinive "gelecek tüm zamanlar boyunca" dinî konulardan uzak duracağını söyleyerek onu görevden aldı.[2]

Alman Teolojik Rönesansı

Hitler sözüne sadık kalmamıştı. Naziler iktidarı ele geçirdiklerinde, dinle olan ilişkileri sorunlu olmaya devam edecekti. Görüşleri bazı açılardan basit, bazı açılardan da alaycı ve manipülatifti. Öyle görünüyor ki, Hitler'in kendisi de muğlak bir "kutsal evren" nosyonuna sahipti, ancak Naziler, Almanya'nın o dönemde dinî düşüncede bir rönesans yaşadığı gerçeğini sadece entelektüel anlamda büyük ölçüde görmezden gelmişti.[3] Nasıl ki 1920'lerden 1930'lara geçerken Almanlar fizik, felsefe, tarih ve film alanlarında bir "altın nesil" yetiştirmişse, teolojide de oldukça yaratıcı bireylerden oluşan paralel bir grubun mevcut olduğu büyük ölçüde gözden kaçırılan bir gerçektir. Alister McGrath'a göre, 1986 yılında yazdığı bir yazıda, modern Alman teolojisinin "içsel bir dehaya" sahip olduğunu, ancak İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana "Avrupa'nın üzerine adeta teolojik bir demir perdenin inmiş gibi göründüğünü ve Alman kökenli fikirlerin İngilizce konuşulan dünyanın teolojik forumlarından dışlandığını" belirtmiştir.[4]

Albert Schweitzer, Rudolf Steiner, Karl Barth, Rudolf Bultmann, Martin Buber ve Dietrich Bonhoeffer'den oluşan bu Alman teolojik rönesansı ve dünyanın bu konudaki cehaleti kendi başlarına yeterince ilginç fenomenlerdir, ancak bizi üç nedenden dolayı ilgilendirmektedir. Birincisi, onların çalışmaları erken dönem Hıristiyanlığın oluşumunda Pavlus'a daha belirgin bir rol vermiş ve bu da daha sonra Nazilerin Pavlus'un İsa'nın mesajını bir şekilde saptırdığı yönündeki iddialarına belli bir inandırıcılık kazandırmıştır. İkincisi, bu adamlardan bazıları (özellikle Barth, Bonhoeff ve Buber) Nazilere karşı koyma konusunda çok cesurdu ve aralarında, diğer bulgularla birlikte, Nazilerin Üçüncü Reich'ın ilk aşamalarındaki başlıca endişesinin, organize Hıristiyanlığın kendi otoritelerine yönelik en büyük tehdit olduğunu öne sürmüşlerdi. Bu tehdidin hiçbir zaman gerçekleşmediği olgusu bu kitabın kapsamı dışındadır, ancak yirminci yüzyıl tarihinin çözülmemiş büyük bir muamması ve muhtemelen dinî tutuma yönelik korkunç bir ithamdır. Bizi ilgilendiren üçüncü mesele ise Karl Barth'ın çalışmalarında somutlaşmaktadır.

Barth (1886-1968) kendi yüzyılının belki de Luther'den sonraki en büyük Protestan teoloğu olarak kabul edilmektedir.[5] Babası Fritz'in Yeni Ahit ve ilk dönem Kilise tarihi profesörlüğü ve papazlık yaptığı Basel'de doğan

Barth, Bern, Berlin, Tübingen ve Marburg Üniversitelerinde öğrenim görmüştür. Berlin'de Giessen üniversitesinde kilise tarihi profesörü olan Adolf von Harnack'ın seminerlerine katılmıştır; Harnack, on dokuzuncu yüzyıl boyunca Kutsal Kitap'a dair birikmiş tüm tarihsel eleştirilerin ötesine geçmeye çalışan *The Essence of Christianity* (1900) adlı bir kitaba sahipti. İşte Barth, daha sonra karşı geleceği liberal teolojinin fikirleriyle (özellikle tarihsel İsa arayışı) ilk kez orada karşılaşmıştı. Eğitiminin ardından da İsviçre'ye papaz olarak dönmüştü.[6]

Almanya'daki "yüksek eleştiri" anlayışının, yeni ilmî tekniklerden büyük ölçüde sorumlu olmasına rağmen, yine de meselenin özünü kaçırdığına inanmaya başlamıştı. Tarihsel bir figür olarak İsa ile ilgilenmek, Tanrı'nın vahyedilmiş kelamı olarak İsa'nın üzerini örtüyordu. İnsanlık artık Kutsal Kitap'ı, derleyicilerinin okunmasını amaçladığı şekilde ele almıyordu. Savaşın ortasında Barth, kutsal metinleri tekrar değerlendirmiş ve özellikle 1916 yılında Pavlus'un Romalılara yazdığı Mektubu dikkatli bir şekilde incelemeye başlamıştı. Bu, onun için büyük önem taşıyordu ve 1922'de *The Epistle to the Romans*'ı yayımladı; kitabın ana mesajı, Pavlus'un da söylediği gibi, Tanrı'nın sadece "kendine değil, yalnızca Tanrı'ya güvenenleri" kurtardığıydı.[7] Bu, Barth'ın "Tanrı'nın Tanrılığı" olarak adlandırdığı ufuk açıcı görüşüne yol açtı: Tanrı "bütünüyle ötekidir," insanlardan tamamen farklıdır.[8]

Tanrı'nın "bütünüyle öteki" olduğu fikri, onun diğer teologların ve pek çok inananın dikkatini çekmesine neden olmuştu. O yıl Rudolf Bultmann'ın da aralarında bulunduğu bir dizi teologla birlikte *The Epistle*'ı yayımladıktan sonra *Zwischen den Zeiten* adlı bir dergi kurmuştu ve bu dergi "Kriz Teolojisi" olarak bilinen yaklaşımın (krizden kasıt Birinci Dünya Savaşı ve bunun ispatı olarak görülen "günahkârlık," Tanrı'ya yönelik büyük mesafe) ana çıkış noktasını oluşturuyordu. *Zwischen,* 1933 yılında kapatılana kadar etkili bir güç olarak kaldı.[9]

Dolayısıyla Barth, tamamen yeni bir Tanrı anlayışından sorumluydu; daha soyut ve bir anlamda daha önce hiç olmadığı kadar az bilinen bir Tanrı'ydı bu. Barth'ın anlayışında, Tanrı'nın bilinemezliği ile *tanımlanması* fikri, inananlar ve inanmayanlar arasında muhtemelen daha önce var olandan daha da geniş bir uçuruma neden olmuştu (özellikle Freud, bu fikri küçümsüyordu). Buna ek olarak, Barth'ın "ötekilik" fikri, "Postmodernist Dönüm Noktasının" gerçekleştiği ve "ötekine" odaklanmanın (sadece teolojik anlamda değil) merkezî bir mesele haline geldiği yüzyılın ilerleyen dönemlerinde, çok etkili olacağını kanıtlamıştı (bkz. 26. Bölüm).

Barth'ın teolojisi özellikle Almanya'da öyle bir etki yaratmıştı ki 1933'te Naziler iktidara geldiğinde Barth da kamusal bir figür haline geldi. Daha

sonra, 1934 Barmen Deklarasyonu'nda ifade edildiği üzere, Nasyonal Sosyalistlere karşı kilise muhalefetinin liderlerinden biri *–belki de en önde gelen lideri–* olarak ortaya çıkmıştı.[10] Bir önceki Nisan ayında ise, Nazi etkisi altında "Alman Milletinin Evanjelik Kilisesi" kurulmuş ve antisemitizmi bu yeni dinin temel dayanağı haline getirerek "Almanlar ile Yahudiler" arasında evliliği yasaklayan yol gösterici ilkelerini yayımlamıştı: "Kökleri milliyetimize dayanan bir Evanjelik Kilise istiyoruz."[11]

Buna karşılık olarak Barth, bir Alman Kilisesi kurma girişimini ve özellikle de bunun temeli olarak Nazi "kan ve toprak" kavramını reddeden "İtiraf Kilisesini" kuranlardan biriydi. 1934 yılının mayıs ayında İtiraf Kilisesinin temsilcileri Barmen'de bir araya gelerek, Barth'ın hazırladığı bir taslağa dayanan ve "yaşamımızda İsa Mesih'ten başka bağlı olabileceğimiz başka efendilerin de olabileceği" şeklindeki "yanlış doktrini" reddettikleri bir bildiri yayımladılar. Barth da bizzat Hitler'e kayıtsız şartsız bağlılık yemini etmeyi reddetmişti, ardından görevden alınmış ve Basel'e dönerek Yahudileri destekleyen konuşmalar yapmaya devam etmişti.[12]

Hıristiyanlığın Nazi Biçimi

Hitler göreve geldikten sonra bir süre kiliselere biraz rahatlık sunma konusunda özenliydi. Goebbels'e onlara en iyi davranma şeklinin "şimdilik geri çekilmek ve küstahlık ya da devlet işlerine karışma girişimlerini soğukkanlılıkla boğmak" olduğunu söylüyordu. Gerçekte Führer, Lutherci din adamlarını "önemsiz küçük insanlar" olarak görerek küçümsüyordu. "Ne ciddiye alabilecekleri bir dinleri ne de Roma gibi savunacakları büyük bir mevkileri vardır" diyordu.[13]

Hitler, Katolik Kilisesi'nin kurumsal gücünü tanıyordu ve Papa 1931'de Mussolini'nin faşizm türünü "devletin putlaştırması" olarak kınamış olsa da Führer iki yıl sonra Vatikan ile bir muahede imzalamıştı. Vatikan tarafındaki anlaşma esas olarak, 1920'lerde Münih'te rahiplik yapmış ve Berlin'de yaşamış olan Vatikan Dışişleri Bakanı ve geleceğin XII. Pius'u, Kardinal Eugenio Pacelli'nin eseriydi. Pacelli, yeni rejimin diplomatik olarak tanınması pahasına, Alman *piskoposluğunun* otonomisini ve eğitim üzerindeki kontrolünün bir kısmını korumayı başarmıştı.

Naziler din eğitimi konusunda hızlı hareket etmişti. Yeni düzenlemeler tüm ebeveynlerin çocuklarını dinî eğitime kaydettirmesini şart koşuyordu. Katoliklerin yedi günlük bayramı resmî tatil olarak kabul edilmişti ve Kiliseden ayrılan Nazi Partisi üyelerine yeniden katılmaları emredildi. Alman

* Tartışmalı kariyeri bu kitabın kapsamı dışındadır.

ordusu 1936'ya kadar görevdeki her askerin Katolik ya da Evanjelik mezheplerinden birine mensup olmasını şart koşmuştu.

Ancak geriye dönüp bakıldığında bunların çoğu taktiksel manevralar olarak görülebilir. Pek çok kişi Nazizm'in gerçek kuruluş anının Nietzsche'nin "Tanrı'nın ölümü" fikri olduğunu düşünüyordu. Ancak yakın zamanda Richard Steigmann Gall, Hitler başta olmak üzere Nasyonal Sosyalistlerin hiçbir zaman önceki niyetlerini tam olarak yerine getirmediklerini, özellikle "pagan" fikirleri tanıtma veya yeniden tanıtma konusunda çokça reklamı yapılan girişimlerinin gerçekleşmediğini göstermiştir. Bunun yerine Nazilerin orijinal planı "Pozitif Hıristiyanlık" olarak ifade edilen bir kavramdı ve bu da üç temel fikre sahipti: "Yahudilere karşı spiritüel mücadele, yeni bir toplumsal etiğin yaygınlaştırılması ve Protestan ve Katolik mezhepleri arasındaki inançsal ayrılığı kapatmak için tasarlanmış bir bağdaştırmacılık."

Pozitif Hıristiyanlar Nazizm'i, özellikle de Yahudilere karşı yürütülen mücadele açısından, İsa'nın mücadelesine benzetiyorlardı. Önde gelen pek çok Nazi gibi Hitler de İsa'nın Yahudi olmadığını ve Eski Ahit'in, Hıristiyan öğretisinden çıkarılması gerektiğini savunuyordu.[15] Pozitif Hristiyanlığın ikinci yönü olan toplumsal etik anlayışı ise "kişisel iştahtan önce kamusal ihtiyaç" ifadesinde somutlaşıyordu. Bu akıcı slogan Nazilerin ekonomiyi denetleme konusunda kendilerini etik-ahlâkî bir ışık altında sunmalarını sağlamıştı. Almanya'daki sınıf çatışmasını sona erdirme ve organik, uyumlu bir bütün olan bir "Halk Komünitesi" yaratma ya da daha doğru bir ifadeyle yeniden yaratma arzusunu temel amaçlarından biri olarak ilan edebiliyorlardı.

Pozitif Hıristiyanlığın son unsuru olan "yeni bir bağdaştırmacılık" yaratma girişimi bazı açılardan en önemlisiydi çünkü önde gelen Nazilerin çoğu Katolikler ve Protestanlar arasındaki bölünmeyi, toplumda amaçladıkları değişiklikleri dayatmak için ihtiyaç duyacakları millî birliğin önündeki en büyük engel olarak görüyordu. Bunu en açık şekilde Himmler ifade etmişti: "Her yerde bilincinde olduğumuz yöntemlerle kendi millî dirilişimize karşı çıkmak için Hıristiyanlığı ve onun örgütlenmesini kullanan bir dünya gücüne karşı tetikte olmalıyız." Kendisinin ruhban karşıtı olduğunu ama Hıristiyan karşıtı olmadığını da sözlerine ekliyordu. *Volk*'un, yani milletin mistik, neredeyse ilahi bir varlık olarak yüceltilmesi, mezhepsel bölünmenin üstesinden gelmek için ana araçtı ve aynı zamanda Marx'ın ve Batı'nın materyalist ekonomistlerinin rakip analizleriyle mücadele etmek için politik bir manevraydı.[16]

Pozitif Hıristiyanlık, teolojiden ya da (Himmler'e rağmen pek çok Nazi'nin gülünç bulduğu) paganizmden ziyade, tefekkür yerine *Volk*'a yardım etmek, ailenin kutsallığını korumak, sağlıklı kalmak, anti-Semitizmi

uygulamak, yoksulları doyurmak için kış yardımı programına katılmak gibi şeyleri içeren *aktif* Hristiyanlığı vurguluyordu. Aslında bu faaliyetler temaşayı *engellemek* için tasarlanmış gibi görünüyordu ve bu da Nazilerin Hıristiyanlıkla ilgili asıl kaygısının potansiyel olarak kendilerine karşı en büyük gücü temsil etmesi olduğunu gösteriyor.

"Irklar Tanrı'nın Düşünceleridir"

Weimar yıllarında rasyonalistler –bilim adamları ve akademisyenler– ile Almanya'nın, tarihinin hususî bir yanı olduğuna, kahramanlarının doğuştan var olan üstünlüğüne inanan milliyetçiler, Pancermenler arasında süregelen bir mücadele vardı. Oswald Spengler, *The Decline of the West Oswald'da* [Batı'nın Çöküşü] Almanya'nın Fransa, ABD ve Britanya'dan ne kadar farklı olduğunu vurguluyordu ve Hitler'in hoşuna giden bu görüş, iktidara yaklaştıkça Naziler arasında da yer edinmişti. Hitler zaman zaman modern sanata ve modern sanatçılara saldırıyordu. Diğer önde gelen Naziler gibi o da mizaç olarak entelektüel karşıtıydı; ona göre tarihteki büyük adamların çoğu düşünen değil, yapan kişilerdi. Ancak bu vaziyetin bir istisnası vardı: Alman toplumunda diğer üst düzey adamlardan daha da aykırı olan bir sözde entelektüel.

Alfred Rosenberg'in ailesi, 1918 yılına kadar Rusya'nın Baltık eyaletlerinden biri olan Estonya'dan geliyordu. Çocukken, özellikle de 1909'da bir aile tatilinde, Houston Stewart Chamberlain'in *Foundations of the Nineteenth Century* adlı kitabıyla karşılaştıktan sonra, tarihe hayran kalmıştı. Estonya'daki deneyimleri Ruslardan nefret etmek için ona ne kadar sebep verdiyse, Yahudilerden nefret etmek için de artık o kadar sebebi olduğunu düşünüyordu. Ateşkesten sonra 1918'de Münih'e taşınmış ve kısa sürede yeni kurulan NSDAP'ye (Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei, Alman Nasyonal Sosyalist İşçi Partisi) katılarak saldırgan antisemitist broşürler yazmaya başlamıştı. Yazma yeteneği, Rusya hakkındaki bilgisi ve Rus diline olan hakimiyeti onu Parti'nin "Doğu" uzmanı haline getirmişti; aynı zamanda Nazi Partisi'nin gazetesi *Völkischer Beobachter'*in (Halkın Gözlemcisi) editörü oldu. 1920'lerde Martin Bormann ve Heinrich Himmler ile birlikte *Mein Kampf*'ın [Kavgam] ötesine geçen bir ideolojiye ihtiyaç olduğunu görmeye başladı ve 1930'da Nasyonal Sosyalizm için entelektüel bir temel sağlayacağına inandığı bir kitap yayımladı. Almanca başlığı *Der Mythus des 20. Jahrhunderts* olarak geçer ve genellikle *Yirminci Yüzyılın Miti* olarak çevrilir.[17]

Mythus çalakalem ve tutarsız bir kitaptır. İnsanları, Alman uygarlığına yönelik başlıca tehdit olarak görülen Roma Katolikliğine karşı büyük bir saldırıya yönlendiren, yedi yüz sayfadan fazla bir metinden oluşmaktadır. Üçüncü bölüm "Yaklaşmakta Olan Alman Devleti" başlığını taşır; diğer bölümler ise "ırksal hijyen," eğitim, din ve uluslararası ilişkiler konularını ele almaktadır. Rosenberg, İsa'nın Yahudi olmadığını, mesajının Aziz Paul tarafından saptırıldığını, aristokrasi ve ırk fikirlerini görmezden gelerek ilk günah, sonraki yaşam ve cehennem gibi "sahte" doktrinleri yaratarak Hıristiyanlığı bilinen kalıbına sokanın onun Pauline/Roma versiyonu olduğunu savunanlardan biriydi –Rosenberg tüm bu inançların "sağlıksız" olduğunda ısrar ediyordu.[17]

Amacı –bugünden bakıldığında da cüreti nefes kesicidir– Almanya için ikame bir iman yaratmaktı. Almanlara bir "ırk-ruhu" taşıyan hâkim bir ırkın üyeleri olduklarını söyleyen bir "kan dinini" savunuyordu. Nazilerin baş akademik ırksalcısı,* antropolog H.F.K. Günther'in "sözde Nordik-Aryan ırkının tanımlayıcı özelliklerini bilimsel bir temele oturttuğunu" iddia eden çalışmalarından alıntılar yapıyordu. Hitler ve ondan öncekiler gibi Rosenberg de Hindistan, Yunanistan ve Almanya'nın antik yerlileriyle bir bağlantı kurmak için elinden geleni yapıyordu; öyle ki NSDAP'yi Alman geçmişine dayandırıp tamamen sahte ama yine de kahramanca bir tarih üretmişti, bunu da Rembrandt, Herder, Wagner, Büyük Frederick ve Aslan Henry gibi isimleri devreye sokarak yaptı.

Rosenberg'e göre ırk –kan dini– parçalanmanın ana motorları olarak gördüğü bireycilik ve evrenselcilikle mücadele edebilecek tek güçtü. "Ekonomik insanın bireyciliği", yani Amerikan ideali, Rosenberg açısından "Yahudi zihniyetinin, insanları kendi sonlarına sürüklemek için uydurduğu bir palavra" olarak görülüyordu.

Görünen o ki, Hitler, *Mythus* hakkında karışık duygulara sahipti. Rosenberg'in teslim etmesinden sonraki altı ay boyunca taslağı elinde tutmuştu ve Nazi Partisi'nin seçimlerde kazandığı sansasyonel zaferin *ardından* 15 Eylül 1930'a kadar yayımlanmasına izin verilmemişti.

Büyük ihtimalle Hitler, kitabı yayımlamak için Parti'nin Roma Katoliklerinin desteğini kaybetmeyi göze alacak kadar güçlenmesini bekliyordu ki bu da kitabın yayımlanmasını takiben gerçekleşmişti. Bu durumda, gayet gerçekçi davranıyordu; zira Vatikan, Rosenberg'in argümanı karşısında öfkeye kapılmış ve 1934'te *Mythus*'u yasaklı kitaplar listesine almıştı. Köln Başpiskoposu Kardinal Schulte, yedi genç rahipten oluşan bir "savunma ekibi" kurarak metindeki birçok "hatayı" listelemek için gece gündüz çalışmış

* Metinde hem "racist" hem de "racialist" olmak üzere iki farklı şekilde kullanım vardır. "Racist" kelimesini "ırkçı", racialist" kelimesini ise "ırksalcı" olarak çevirmeyi uygun bulduk. (ç.n.)

ve düzeltmeler Gestapo'dan kaçmak için anonim broşürler olarak beş farklı şehirde yayımlanmıştı. Rosenberg yine de Hitler'in gözdesi olmaya devam etmişti ve savaş başladığında Rosenberg'e sanat eserlerini yağmalamakla görevli Einsatzstab Reichsleiter Rosenberg ya da ERR adlı kendi birimi verildi.

Böylesine kötü bir şöhrete sahip olacak kitap *Mythus* neredeyse hiç tutarlı olmamasına rağmen, Nazilerin Alman uygarlığında neyin yanlış olduğunu düşündükleri konusunda hiçbir şüpheye yer bırakmamıştı.[18] Hem hazırlanışı hem de üslubu açısından çok yetersizdi; öyle ki Rosenberg'in Münih'teki meslektaşlarından biri bu kitapta yer alan en az 850 belirsiz kelime ve ifadeyi içeren bir sözlük yayımlama ihtiyacı hissetmişti. Bir Alman ilahiyatçı bunu "zırdelilik" olarak nitelendiriyordu. Yine de Hitler, kitabın yayımlanmasını onayladıktan sonra, İmparatorluktaki tüm okullar kitabı sipariş etmek zorunda kalmış ve Rosenberg zengin bir adam haline gelmişti.

Kitaptaki tutarsızlıklardan biri, Rosenberg'in, Hıristiyanlığı Nazilerin Almanya'yı yeniden oluştururken karşılaştıkları entelektüel sorunun bir parçası olarak tanımlamasına rağmen, fikirlerini "Nordik sis" olarak adlandırılan bir örtüyle gizlemiş olmasıydı. Almanya'da astroloji ve diğer batıl inançların yaygınlaşmasına saldırıyor ve Steiner'in antroposofisine karşı çıkarak bunu mason localarının ilkelerine paralel olarak değerlendiriyordu. Yine de Wotan kültünün öldüğünü ilan ederken, önceki kimi Naziler gibi ortodoks bir dinsiz* değildi. Ama kendisini ateist de saymıyordu. Nazilerin kiliselere duyduğu nefret büyük ölçüde politik temellere dayanıyordu, çünkü Hitler'in destekçileri, eğer isteselerdi (ki çoğunlukla istemediler) kiliselerin Nazi ideolojisine karşı en güçlü muhalefeti yapabileceklerini fark etmişlerdi. Resmî olarak ve görünürde herkes, devletin amaçlarına engel olmadığı sürece (askerlik hizmetini reddeden Yehova Şahitlerinin inançları gibi) istediğine inanmakta özgürdü.

Rosenberg, yazılarında İsa Mesih'ten kahraman bir tarihî figür olarak saygıyla bahsetmiş olsa da Mesih'in tanrısallığını reddeden Aryan sapkınlığını da (ilk Lombardlar ve Gotlar arasında popüler olan bir görüş) onaylıyordu. Robert Cecil, Himmler gibi Rosenberg'in de "dinî sapkınlığın tüm ifadelerinden zevk aldığını" söylemiştir. Ayrıca ilk günah doktrinini –en azından Almanlara uygulandığı ölçüde–, sonraki yaşam fikrini ve "cehennem acılarının kasvetli tasvirlerini" de reddetmişti. Nürnberg hapishanesinde yazdığı hatıratında görüşlerini açıkça ortaya koyuyordu: "İnsanın varoluşu sadece çocuklarında ya da işinde ölümsüzleştirilir." İdamından önce tüm dinî teferruatları reddetmişti.

Öte yandan, Rosenberg Hıristiyanlığın çöküşünden üzüntü duyuyordu çünkü ona göre bu çöküş ya Yahudiler ya da Marksistler tarafından

* "Heathen" (eng); cermen neopaganizmine inanan kimse, İncil'de Yahudi olmayanlar, semavî dine inanmayanlar anlamındadır. (ç.n.)

doldurulacak entelektüel/duygusal bir boşluk bırakıyordu. *Mythus*'daki ikame iman anlayışını Paul de Lagarde'ın aforizmalarından birine dayandırıyordu: "Irklar Tanrı'nın düşünceleridir." Bu da doğrudan (daha önce de belirtildiği gibi) her ırkın kendi dinini geliştirdiği ve kendi "ırk-ruhuna" sahip olduğu "kan dinine" götürüyordu –"ırk, ruhun dış biçimiydi."[19] Bireysel ruh, fiziksel bedenin ölümünden ancak ırkın yaşamda kalmasıyla kurtulabilirdi. Bir konuşmasında şöyle demişti: "Bu gizli çekirdekten ırksal karakteristik [*Volkstum*] ve ırk kültürü dediğimiz şey gelişir."

Rosenberg, 1327 yılı gibi uzun bir süre önce sapkınlık suçlamalarına cevap vermek üzere Papa ve Curia'nın önüne çıkmak zorunda kalan Ortaçağ Dominiken rahibi Meister Eckhart'ı keşfettiğinde ondan çok etkilenmişti. Kendini, Meister Eckhart'ın Roma'nın yavan skolastisizmine ve rahiplerin zorbalığına karşı bir Alman iman biçimini savunduğuna inandırmıştı. Bu şekilde, kendisinin yaptığı şey adına (Alman bir) tarihsel emsal bulmayı başardı. Eckhart'tan Luther'e ve ırk teorisyeni H.S. Chamberlain'e uzanan net çizgi, Rosenberg'e Almanya'nın sürekli olarak Roma'dan uzaklaşmaya çalıştığını, teolojik açıdan bir şekilde özel olduğunu kanıtlıyordu.

Öncüler arasında en çok işe yarayan kişi Chamberlain'di. Bu şaşırtıcı değildi, zira o sırada hâlâ hayattaydı ve Nazilerle aynı entelektüel geleneğin bir parçasıydı. Chamberlain kitaplarında Ari ırk olarak gördüğü şeyi kabul ediyordu. Fakat, dil dünyasının dışında bunun bir kurgu olduğunu ve anatomiyle hiçbir ilgisi olmadığını da biliyordu. Bu durumun üstesinden, bir kişinin kendisini Aryan olarak hissettiğinde ya da Aryan olma deneyimine sahip olduğunda Aryan olduğunu söyleyerek gelmişti. Bu da Rosenberg'in geçmişten pek çok etkileyici figürü Aryan başarıları arasında saymasına imkân tanıyarak hepten sunî olan bir kavramı daha da pekiştirdi. Bu inşanın son dayanaklarından biri de Hindistan'dan Yunanistan'a ve oradan da Almanya'ya uzanan bir çizgide Nordik-Aryan insanının ırksal özelliklerini bilimsel bir temelde tanımladığını iddia eden H.F.K. Günther'in (daha önce takdim edilmişti) çalışmasıydı; bu, Yunanistan ve İtalya'dan Fransa'ya uzanan "klasik" versiyonla karşılaştırılabilecek bir kuzey istikametiydi.

Tarihsel olarak, Rosenberg milletlerin, kültürlerin ve uygarlıkların ırksal saflıklarına göre yükselip çöktüklerini göstermeyi amaçlıyordu. İlaveten, Hıristiyanlığın ırksal kapsayıcılığının Almanya'da başarılı olamayacağını ve uygulanamayacağını ima etmiş, hatta ima etmekten de öteye gitmişti. "Örneğin, doğaya uygun yaşama, güzel fiziğe ve erkeksi güzelliğe kıymet verme yönündeki Cermen ideali, Hıristiyanlığın "beden" karşıtlığı, kusurlu çocukların yaşamlarını koruma, suçluların ve kalıtsal hastalığı olanların kusurlarını yaymalarına izin verme konusundaki duygusal fikirler tarafından

baltalanmıştı. Onun ifadesiyle, milletler Hıristiyanlığın bireycilik ve insanlık sevgisi doktrinlerini özümseyerek ne kadar "zayıf" hale gelirlerse, Roma tarafından o kadar kolay yönetilebilir ya da tahakküm altına alınabilirlerdi. İlk günah doktrininden kaçınılmasının nedeni de buydu. Rosenberg Nürnberg'de düzenlenen bir mitingde halka şunları söylemişti: "Alman halkı günah içinde değil, asalet içinde doğmuştur."[20]

Rosenberg'e göre daha sonraki düşman, kökleri İngiltere, Fransa ve İtalya'ya dayanan, bireyciliği ve ardından demokrasinin "atomizasyonunu" teşvik eden Masonluktu. Bu şekilde Alman onur ve aristokrasi geleneği, sadece tüm Avrupalıların değil, tüm ırkların eşitliği gibi daha "Batılı" kavramlarla rekabete sokuluyordu. Ancak Rosenberg bununla yetinmemişti: Onun için en tiksindirici olanlar (genellikle aynı kişiler olan), ekonomik insana "Yahudi zihniyetinin bir vehmi" olarak ulaşmamıza neden olan Yahudiler ve Marksistlerdi.

Tüm bu güçlere karşı Rosenberg'e göre tek kurtuluş yeni bir imandı. "Irk bağı içinde insan 'çağın materyalist baskısı altındaki bireysel yaşamın hezimetinden' kaçabilirdi. Bu iman olmadan insan hüsrana ve umutsuzluğa mahkumdu."[21]

Nazizm'in altında yatan cazibe de buydu: "birlikte durmak, güçlü hissetmek, kahramanca davranmak." İnsanlar sadece Alman olarak doğdukları için kendilerini seçilmiş, potansiyel kahramanlar olarak hissedebiliyorlardı, "yüceliğe yazgılıydılar," tüm muhalifler ise "Doğa kanunlarını hiçe sayıyorlardı." Her Alman aslında (ve bu Nietzscheci bir fikirdi) bir "üstinsandı" "Kan," tüm diğerlerine karşı savunulması gereken ilahi özdü.

Bu fikir neden bu kadar güçlüydü? Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Almanya'nın mevcut politik atmosferle, entelektüel anlamda bilime, felsefeye, müziğe, tiyatroya ve diğer edebiyat türlerine öncülük etmiş olması fakat şimdi ise tükenmiş olması gerçeğiyle çok ilgisi vardı. Nietzsche'nin de savaştan çok önce öngördüğü gibi, statüsündeki bu değişime karşı öylesine bir hınç duygusu vardı ki, *Mythus*'taki tutarsızlıklar, mantıksız ifadeler ve hatalar önemli bir yorum yapılmadan geçiştirilmişti. Hıristiyan sembolleri değiştirildiği sürece (ki değiştirildi) Rosenberg'in ana fikirlerinin çoğunun aslında Hıristiyan fikirleri olması da önemli değildi. "Gelecek çağın adamları, kahramanların savaş anıtlarını ve anma yerlerini yeni bir dinin hac yerlerine dönüştürecek; orada Almanların kalpleri yeni bir mitin peşinde sürekli yeniden şekillenecekti.

Yeni dinin bir geleneğe ihtiyacı vardı ama İkinci Reich'ın bu konuda yetersiz olduğu düşünülüyordu. Bu yüzden Rosenberg ve Himmler geçmişe, Saksonya dönemine bakmaya karar vermişti. Rosenberg, Charlemagne'ın

putperestliği bozguna uğrattığı Aşağı Saksonya'daki Verden'de öldürülen her Sakson için bir tane olmak üzere 4.500 taştan oluşan bir anıt yapılmasını istedi. 1934 yılının mayıs ayında, bütün bir komünitenin Katolik bir piskopos tarafından sapkın olarak itham edilerek infaz edildiği Altenesch savaşının yedi yüzüncü yıldönümü için anma töreni organize etti. Daha sonra Rosenberg, kırk bin kişiden oluştuğunu iddia ettiği ve çoğunluğu köylü ve çiftçilerden oluşan bir kalabalığın önünde "büyük alkışlar eşliğinde" şunları söylüyordu: "Almanlar için Kutsal Topraklar Filistin değildir Bizim Kutsal Yerlerimiz Ren nehri üzerindeki bazı kaleler, Aşağı Saksonya'nın güzel toprakları ve Prusya'nın Marienburg kalesidir."[22]

Rosenberg'in işi, Hitler'in fanatik takipçileri sayesinde bir ölçüde kolaylaşmıştı –pek çok Alman onu bir Mesih olarak görüyor ve ona doğaüstü güçler atfediyordu. Ancak başka gelenekler de icat edilmişti. Bunlardan biri 1923 yılının kasım ayında, Münih darbesinde Feldherrnhalle önünde öldürülen on altı Nazi'nin kanıyla boyandığı söylenen "kan bayrağıydı". Bu bayrak bundan böyle diğer bayrakların ithaf edileceği bir bayrak olarak kullanılacak ve havarilerin soyunu yansıtacaktı. 1934'te ölen darbecilerin naaşları ailelerinin izni olmadan kaldırılarak Münih'te yeni bir "Onur Tapınağına" yerleştirildi. Hitler her tabut getirildiğinde bir isim seslendi ve Hitler Gençliği'nden bir müfreze "Burada!" diye cevap verdi. Bundan böyle ölen Naziler, "tüm Nazi kahramanlarının en nahoş olanı" ve Parti marşının söz yazarı Horst Wessel'e izafen "Horst Wessel'in sancağına çağrıldı" diye anılacaktı.

Almanya'daki geleneksel Kiliseler, on dokuzuncu yüzyılda milliyetçilik, anti-sosyalizm ve anti-Semitizm ile lekelenmiş olmaları nedeniyle bir şekilde taviz vermiş ve bu nedenle NSDAP'ye karşı çıkmakta zorlanmışlardı, ancak Katolikler, en azından Hitler iktidara gelene kadar, Protestanlardan daha fazla direnmişti. 1918 yılının kasım ayında Kayzer'in tahttan çekilmesi, Evanjelik Kiliselerin seküler önderlerini kaybettikleri ve "yirmi sekiz Bölgesel Kiliselerin zayıf bir iştirakine dönüştükleri" anlamına geliyordu. Dahası, Tanrı'nın tarihte kendisini bir kez değil, Mesih'in şahsında defalarca gösterdiğine inanan Lutherciler, bir eleştirmenin ifadesiyle, "acı verici bir şekilde zamanın coşkusuna maruz kalmışlardı." Bir tanesi "Mesih bize Adolf Hitler aracılığıyla geldi" diyordu.[23]

Ancak Rosenberg çok fazla dinî örgüt istemiyordu. Hitler ve Himmler ile birlikte, eğer bunu yapmayı seçerse (ki daha önce de belirtildiği gibi yapmamıştı), örgütlü Kilise'nin Nasyonal Sosyalizm için tek gerçek tehdit haline gelebileceğinin farkındaydı. Lagarde'ın da dediği gibi, Rosenberg'e göre "devlet bir din yaratamazdı," çünkü din insan ile kendi ruhu arasında ya da "eğer Alman olma şansına erişmişse, kendisi ile halk ruhu arasında" bir şeydi.

Yirminci Yüzyılın Miti büyük bir okuyucu kitlesine sahip olmuştu. Protestan bir papaz olan Heinrich Hueffmeier, 1935'te *Mythus*'a yönelik kendi reddiyesini yayımlamış, yine de kitabın "entelektüel gelişim iddiasında olan herkes tarafından" okunduğunu itiraf etmiştir.[24] Bu da Rosenberg'in Nuremberg'deki sanık arkadaşlarından hiçbirinin kitabı okuduğunu neden itiraf etmediğini açıklayabilir.

Dünyanın "İnkâr Edilemez Katılığı"

Rosenberg'den sonra en büyük ihtiraslara sahip ilahiyatçı, German Faith Movement'ın kurucusu Jakob Wilhelm Hauer idi (1881-1962). Tarihçi ve antropolog Karla Poewe'ye göre, Hauer'in, aralarında Mathilde Ludendorff, Dietrich Klagges, en çok satan roman yazarı Hans Grimm ve antropoloji üzerine popüler bir yazar olan H.F.K. Günther gibi aydınların da bulunduğu milyonlarca takipçisi vardı.[25]

Bazı akademisyenlere göre Hauer'in aklında politik bir din yaratmak vardı, çünkü Rosenberg gibi o da fikirlerinin Nasyonal Sosyalizmin ideolojik temeli olmasını istiyordu –ancak hiçbir zaman üst düzey Nazi figürlerinin ilgisini çekemedi. Rudolf Steiner ve onun yeni bir spiritüel yaratıcılık çağını müjdelediğini düşündüğü antroposofi hareketinden çok etkilenen Hauer, Rosenberg ile aynı entelektüel ve kültürel ortamda yaşıyordu. *Volk*'a, ortaçağa ve Hint-Cermen geleneğine dair mistik kavramlara sahipti; bu gelenek Budizm ve Hinduizm'den başlayıp Yunanistan üzerinden ortaçağ Almanya'sına, oradan da Edda'lara, sagalara ve İzlanda mitlerine kadar uzanan bir tesir hattını izliyordu.

Buna ek olarak, birbirine bağlı üç kavramı vardı: kutsal olan tarafından "kavranmış olmak," güçlü bir kişilik tarafından yönetilmek ve zamanın ihtiyaçlarını anlamak. Bunların, kendi zamanına ve yerine, yani etnik olarak belirli bir kategoriye doğuştan bağlı olan dinî/politik bir dehada bir araya gelmesi gerektiğini düşünüyor ya da umuyordu. Buna, dünyanın "inkâr edilemez katılığının" takdir edilmesi gereken bir sosyal Darwincilik (ve bir Nietzschecilik) eklendi –kazandığımız ve kaybettiğimiz, neşe ve acıyı, ıstırap ve mutluluğu deneyimlediğimiz, yaşama iradesi ve ölmeye hazırlıklı olma durumunu bize yaşatan yaşamın savaşındaki çatışma ihtiyacı ve bununla bağlantılı kahramanlık duygusu." Bir *Volk,* kan ve toprak dini (Almanların aşina olduğu bir kavram) aracılığıyla, Hıristiyan kurtuluş fikriyle kendini yenileyemezdi. Bunun yerine, yenilenmesini kendi psikolojik merkezinden gelen bir şey olarak gerçekleştirmek zorundaydı.[26]

Hauer, Almanların hakikati bulmasına sadece politik-dinî bir liderin yardımcı olabileceği fikrinin yanı sıra, Alman İmanı için "somut içeriğe" dair birkaç spesifik unsur ortaya koymuştur: Alman tarihinin büyük figürlerinin peygamber olduğu, Alman topraklarının vahyin gerçekleştiği yer olduğu, Tanrı'nın Almanları ve Alman tarafını kayırdığı, Alman iradesinin vahyedilmiş tanrısallığın hususî bir biçimi olduğu, savaş ve trajedinin insanın ebedi yasası olduğu ve Tanrı'nın Alman vatanını "cennete herhangi bir yeryüzü cennetinden daha yakın" kıldığı. "Lidere itaat en büyük servet ve en saadetli huzurdu."[27] Esasen pagan olan imanı kendi sembollerini geliştirmişti ve ana birleştirici gücü Hıristiyanlığa karşı aralıksız bir yıpratma savaşıydı.[28] Hauer, "sekülerleşmiş Hıristiyanlık" dediği şeyi yok etmek ve yerine Üçüncü Reich imanını koymak istiyordu.

Onun çevresinde, aralarında Mathilde Ludendorff'un, amacı belirli kaidelere sıkı sıkıya bağlı kalarak "ırkın ya da milletin ölümsüzlüğü" olan aşırı bir milliyetçilik biçimini savunan Society for God Knowledge'ın da bulunduğu bir dizi başka neopagan mezhep vardı –özellikle de ölüm kaçınılmaz olduğundan, *Volk*'un yararına çalışmak için bir gün bile boşa harcanmamalıydı. Bu türden başka bir mezhep de Sigrid Hunke'nin Üniteryenleri idi; bu mezhep herkesin spiritüelliğinin farklı olduğunu, ancak yine de insanların sürekli olarak inançlarına meydan okuyan topluluklarda yaşamaları gerektiğini ve bu inançların yaşam boyunca değişmeye devam edebileceğini savunuyordu.

Tüm bu tezahürlerin kökeninde Nietzsche'nin "daha güçlü ve daha yüce bir varoluş iradesi" fikri yatmaktadır.[29]

Protestan ilahiyatçıların ve sözde ilahiyatçıların Nazi uygulamalarına yönelik bu denli belagatli (ve genellikle sözde sofistike) fikirlerine ve rasyonelleştirmelerine rağmen, Üçüncü Reich'ta Hıristiyanlığa yönelik saldırılar Nazi güveni pekiştikçe şiddetini arttırmıştı. Din eğitimi ilk başlarda zorunlu olsa da daha sonra okul ibadetlerine katılım isteğe bağlı hale getirildi ve din, bir konu olarak okul bitirme sınavlarından çıkarıldı. Ardından rahiplerin din dersi vermeleri yasaklandı. Bryan Moynahan'ın sayımına göre 1935 yılında Gestapo, kürsüden Nazi neopaganizmini kınadıkları için yedi yüz Protestan papazı tutuklattı. 1937'de Gestapo, İtiraf Kilisesi adaylarının eğitiminin yasadışı olduğunu ilan etti ve kilisenin lideri Martin Niemöller, işbirliği şartıyla serbest bırakılma teklifini reddederek toplama kampına mahkum oldu.[30] (Sachsenhausen'deki hastane hizmetlisi onu "demir gibi bir adam" olarak tanımlamıştır).

1936 yılında Katolik manastırlara ve rahibe manastırlarına yönelik saldırılar başladı, bu kişiler yasadışı döviz ticareti ve cinsel suçlarla suçlanıyordu. O yıl da Nürnberg mitingleri bir paganizm havası taşımaktaydı –şarkılar ya da ilahiler geleneksel Hıristiyan ibadetini hatırlatan öykünmelerdi:

Führerim Führerim
Almanya'yı en ağır sıkıntılardan kurtardın
Günlük rızkım için sana şükrediyorum
Uzun süre benimle kal, beni terk etme
Führer'im, Führer'im, imanım ve ışığım.

Tüm bunlar ritüelleri ve festivalleri "Hıristiyanlıktan döndürme" girişiminin bir parçasıydı. Örneğin düğünlerde gelin ve damat "Toprak Ana, Gök Baba ve havanın tüm cömert güçleri" tarafından kutsanır ve İskandinav destanlarından alıntılar okunuyordu. "Vaftiz törenlerinde" bebek Tötonik bir kalkanın üzerine yatırılıyor, meşe yaprakları ve gamalı haçlarla süslenmiş bir battaniyeye sarılıyordu. Noel kutlamaları –kelimenin kendisi "Yuletide" ile değiştirilmişti– 21 Aralık'ta düzenlenen bir "kış gündönümü şenliği" ile değiştirilmişti. Haç ise hiçbir zaman kaldırılmadı; 1937'de okul sınıflarından çıkarılması için girişimlerde *bulunuldu,* ancak bu tedbir geri çekilmek zorunda kaldı (belki de bu Himmler'in Hıristiyanlığı en büyük tehdit olarak gördüğünü doğrulamaktadır). Vatikan neredeyse her ay Berlin'e resmî şikâyette bulunmuştu, ancak rejim neredeyse hiç dikkate almadı. Nazi yeniliklerinden bazıları, Stalinist Rusya'da daha önce denenmiş olanları ürkütücü bir şekilde yansıtıyordu.

Hitler'in bakış açısına göre, muhtemelen onun en büyük başarısı Kilise'nin –eğer isteseydi– toplayabileceği muhalif potansiyeli etkisiz hale getirmek olacaktı. Şunun altını çizmek gerekir: dinî inanca en çok ihtiyaç duyulan bir dönemde, Kilise bu zorluğun üstesinden gelmekte başarısız olmuştur. Bu konuda çok az şey yapılmıştır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Sıfır Noktasında ve Sonrasında İnsanlık

17

Akıbetin Akıbeti

"Biz Birinci Dünya Savaşı'nın başında doğmuştuk. Ergenlik çağında 1929 krizini yaşadık; yirmilerimize geldiğimizde ise Hitler'i. Ardından Etiyopya Savaşı, İspanya'daki İç Savaş ve Münih geldi. İşte bunlar eğitimimizin temelleriydi. Sonra da İkinci Dünya Savaşı, yenilgi ve Hitler şehirlerimize, evlerimize kadar girdi. Böyle bir dünyada doğup büyümüştük, neye inanıyorduk? Hiçbir şeye. En başından beri kendimizi giymeye zorladığımız şu inatçı inkardan başka hiçbir şeye. İçinde var olmaya çağrıldığımız dünya absürt bir dünyaydı ve sığınabileceğimiz başka bir dünya da yoktu Eğer sorun bir politik ideolojinin ya da bir hükümet sisteminin iflası olsaydı, bu yeterince basit olurdu. Ancak yaşananlar tam da insanın ve toplumun köklerinden kaynaklanıyordu. Bundan hiç şüphe yoktu ve her geçen gün suçluların davranışlarından ziyade ortalama insanın davranışları bunu teyit ediyordu Hitler'in ölümüyle artık pek çok şeyi biliyoruz. Bunlardan ilki, Hitlerizm'in içine işlemiş olan zehrin ortadan kalkmadığı ve her birimizin içinde mevcut olduğudur. Öğrendiğimiz başka bir şey de ne iyimser bir varoluş kavrayışını ne de mutlu sonu kabul edebileceğimizdir. Fakat iyimserliğin aptalca olduğuna inansak da insanlar arasındaki eylemlere ilişkin kötümserliğin de korkakça olduğunu biliyoruz."[1]

Albert Camus bu sözleri 1946 yılında New York'ta Columbia Üniversitesi'nde söylemişti. Babasını Birinci Dünya Savaşı'nda kaybeden Cezayir doğumlu Fransız gazeteci ve filozof, bir zamanlar komünist ve anarşist olan Camus, ikinci savaş sırasında Direniş gazetesi *Combat* için çalışmıştı. İlk romanı *Outsider*'da (*L'Étranger*, 1942) [Yabancı] ana karakter Meursault, bir adamı öldürmüştür ve idam edilmesine karar verilmiştir. Burada Meursault, Camus'nün temel kaygısını, yani kendisi için bu kadar önemli olan bir yaşamın (kendi yaşamının) daha geniş bir şemada, eğer varsa, çok az anlama sahip olabileceği bu "absürdist" konum üzerine kafa yormaktadır.

Columbia'daki bu konuşması açıkça kişisel olsa da Avrupa ve Fransız deneyimini yansıtıyordu ve bir entelektüel kuşağını örnekliyordu. 1914-18'in

tetiklediği dağınık ve öngörülemez kanlı olaylar zincirinde sıkışıp kalan Camus ve kuşağı, Jeffrey Isaac'in deyimiyle "entelektüel şok terapisinin özellikle acımasız bir biçimine" maruz kalmıştı. Nicola Chiaromonte'nin anımsadığı gibi, "Tamamen tek bir düşünceye takılıp kaldığımı hatırlıyorum: insanlığın sıfır noktasına gelmiştik ve tarih anlamsızdı. Yıllardır modern sekülerizmin tehdidi olarak gördükleri şeye ve insan dürtülerinin orijinal ve süregelen günahkârlığına dikkat çekmiş olan daha muhafazakâr ve dinî inanç sahibi düşünürler bile, "her şeyin boşa çıktığı", kendimizi anlamanın –sınıf, komünite, millet, kilise, Tanrı gibi– geleneksel yollarının artık savaş sonrası dünyanın karşı karşıya olduğu sorunlara yetersiz kaldığı hissinden kaçamıyorlardı.[2]

Chicago da Paris ya da New York'tan farklı değildi. Amerikalı filozof Allan Bloom, İkinci Dünya Savaşı'ndan hemen sonra Chicago'da üniversiteye başladığında, hemen fark ettiği şeylerden biri "Amerikan üniversite yaşamına Alman düşüncesi tarafından devrim yapılmış olduğuydu." O zamanlar Chicago'da Marx'a zaten saygı duyulduğunu, ancak en çok heyecan yaratmış olan iki düşünürün sosyolog Max Weber ve psikanalist Sigmund Freud olduğunu ve her ikisinin de Friedrich Nietzsche'den derinden etkilendiğini söylüyordu.

Böylesi bir kötümserliğin –hatta nihilizmin– neden hâkim olduğunu anlamak zor değildir. Sovyet birlikleri bir önceki yıl 27 Ocak'ta Auschwitz'e ulaşmıştı; Sovyet haber ajansı Tass, 7 Mayıs'ta, Avrupa'daki Zafer Günü'nden yirmi dört saat önce, yaşamda kalan iki yüz kişiyle yapılan bir röportajı içeren hususî bir bülten yayımlamıştı. Atom bombası 6 Ağustos'ta Hiroşima'ya, üç gün sonra da Nagazaki'ye atılmıştı. Vichy rejiminin iki kez başkanlığını yapmış olan Pierre Laval, 15 Ekim'de işbirlikçilik suçundan kurşuna dizilmiş, 1940 yılında Nazi destekli bir darbeyle Norveç'te iktidarı ele geçiren Vidkun Quisling de dokuz gün sonra aynı şekilde ve aynı suçtan idam edilmişti. Çin'de 1946 yılının başında iç savaş patlak vermiş; Winston Churchill aynı dönemde Demir Perdenin varlığına dikkat çekmiş; Nürnberg (on kişi ölüm cezasına çarptırılmıştı) ve Tokyo'da savaş suçları davaları görülmüş; Auschwitz ifşaatlarına rağmen Polonya'nın Kielce kentinde Yahudi karşıtı bir pogrom yaşanmış ve Fransız birlikleri Vietnam'ın kuzeydoğusundaki Haiphong'u bombalayarak yirmi bin kişinin ölümüne neden olmuştu.

Camus'nün söylediği gibi, İkinci Dünya Savaşı'nın bu akıbeti, 1914'ten bu yana meydana gelen pek çok felaket ve kanlı olayın akıbetiydi. Ancak bizim burada odaklandığımız, savaşın uzun vadeli üç sonuçlarıdır.

Bunlardan ilki, Edmund Husserl'in fenomenolojik fikirleriyle başlayan ancak savaş ve işgal kazanında meyvelerini veren varoluşçu felsefenin ağırlıklı olarak Fransa'da filizlenmesiydi. İkincisi, Amerikan toplumunda kaydedilen geniş çaplı bir değişimdi; bu değişim her halükârda gerçekleşebilirdi ancak savaşla birlikte hızlandığı kesindi. Buna, daha liberal tutum ve uygulamaların gelişmesi, topluma ve insanlara ilişkin dinî anlayışların yerini oldukça hızlı bir şekilde psikolojik bir anlayışın almasıyla sonuçlanan sekülerleşmede ileriye doğru bir sıçrama olarak "hoşgörülü dönüş" denmişti. Üçüncü sonuç ise Holokost'un Yahudi düşüncesi üzerindeki etkisiydi. Halkını seven bir Tanrı nasıl olur da böylesine korkunç şeylerin olmasına izin verebilirdi? Ölüm kamplarından sonra Yahudiler nasıl Yahudi olabilirdi? Holokost tüm zamanların en büyük nihilist eylemi miydi? Nedenleri ve sonuçları nelerdi?

İkinci Dünya Savaşı'nın bu üç sonucu büyük olaylardı; düşmanlıkların sona ermesinin çok ötesine ulaşan ve hem dinî hem de seküler bağlamda düşünce ve kültürü şekillendiren –ve bugün de şekillendirmeye devam eden– kaygılardı.

18

Eylemlerin Sıcaklığı

İkinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesine verilen tepki, Birinci Dünya Savaşı'na verilen tepkiye hiç benzemiyordu. Coşku yoktu, çok sayıda entelektüel tarafından üretilen saldırgan manifestolar yoktu, şairler askere yazılmak için acele etmiyordu, insanlar arasında daha fazla savaşmanın spiritüel yenilenme getireceğine dair bir his kesinlikle yoktu. Ancak, 1939 yılının eylül ayında Polonya'ya yapılan saldırıdan sonra 1940 yılının nisan ayına kadar askerî açıdan kayda değer hiçbir şeyin yaşanmadığı ve Britanya'nın büyük şehirlerinden tahliye edilen çocukların birçoğunun tekrar evlerine dönmeye başladığı bir "düzmece savaş" vardı. Winston Churchill bu savaşa Alacakaranlık Savaşı, Almanlar ise *Sitzkrieg*, yani oturma savaşı adını vermişti.

Ancak ikinci savaş, insanların düşünce tarzında, daha önceki çatışmaların yarattığı duyarlılık dönüşümlerine rakip olacak bazı büyük değişimleri ortaya çıkardı.

Bazı fikirler, geriye dönüp bakıldığında ortaya çıktıkları dönemdeki kadar şaşırtıcı görünmezler. Bu fikirler, insanların herkesin yararına olacak şekilde bir arada nasıl yaşayabileceğini yeniden değerlendiren bir dizi eserde özetleniyordu –savaş belki de tam da bu tür değerlendirmelerin yapıldığı zamanlardır. Bunlardan biri Joseph Schumpeter'in *Capitalism, Socialism and Democracy* (1942) [Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi] adlı kitabıydı; yazar bu kitapta kapitalizmin itici gücünün kapitalistler değil girişimciler olduğunu savunuyordu; bir yıl sonra çıkan Karl Mannheim'ın *Diagnosis of Our Time* adlı kitabında ise yeni bir "planlı düzen" savunuluyordu; Çöküş ve Büyük Buhran'ı yaratan eski laissez-faire kapitalizmine "geri dönüş" olamazdı. Ardından 1944'te Friedrich von Hayek planlamaya karşı çıkan *The Road to Serfdom*'u [Kölelik Yolu] yayımladı: "görünmez ele" güvenmeli ve rehberlik için "kendiliğinden oluşan toplumsal düzene" bakmalıyız, çünkü bu düzen iç barışı ve bireysel özgürlüğü korumak için kendiliğinden evrilmiştir ve bunlar olmadan tatmin edici bir yaşam mümkün değildir. Karl Popper da *The Open Society and Its Enemies*'i [Açık Toplum ve Düşmanları] yazarak politik

çözümlerin bilimsel çözümler gibi "geçici olmaktan öteye asla geçemeyeceğini ve her zaman iyileştirmeye açık olduğunu" savunmuştu; yaşam deneme yanılma yoluyla ilerlemek zorundadır, tarihin "demir yasası" yoktur.

Hepsi de Avusturya-Macaristanlı olan bu dört yazar, gerçekçi ve pratik anlamda sert olan (kâğıt kısıtlaması nedeniyle) kısa kitaplar üretmişti. Ne din ne de kurtuluş öne çıkıyordu. İşte bu da yaşamın gündelik pratiklerinin pek çok insan için metafizik meselelerden çok daha önemli olduğunu kendimize hatırlatmamız gereken başka bir durumdur.

William Temple'ın *Christianity and the Social Order* adlı kitabı bu durumun altını çizmekteydi. Canterbury Başpiskoposu Temple, Kilisenin politik sonuçları kaçınılmaz olan toplumsal meselelere (kendi ifadesiyle) "müdahale etme" hakkını savunuyordu. Kitabın ana bölümünü kendi genel görüşlerine (işyerinde dostluk, özgürlüğün doğası vb. hakkında) ayırmıştı ancak ek kısmında planlama konusunda Mannheim ile kararlı bir şekilde aynı çizgide yer alıyordu; herkese düzgün bir şekilde nasıl konut sağlanabileceğine karar verecek ve komisyon üyelerine arazi spekülasyonunu önlemek için çok sert yetkiler verecek bir Kraliyet Konut Komisyonu'nu savunuyordu; okuldan ayrılma yaşının on dörtten on sekize çıkarılmasını; her üç tarafın da –işçiler, yönetim ve sermaye– temsil edildiği loncaların geri dönmesini ve herkesin yeterli boş zamana sahip olması için haftada beş gün çalışma olmasını istemişti.

Bu tavsiyelerin çoğu, daha çok Beveridge Raporu olarak bilinen *Social Insurance and Allied Services*'e bir dereceye kadar dahil edildi; 1942 yılının Kasım ayında yayımlanan rapor, Britanya'nın modern refah devletinin temeli olmuştu. Bu fikir savaştan sonra yayılacak ve sağlamlaşacaktı (Bismarck bu fikri ilk olarak on dokuzuncu yüzyıl sonu Almanya'sında ortaya atmıştı).

Okyanusun ötesinde, tam da savaş Müttefiklerin lehine dönerken, 1944 yılının ocak ayında oldukça farklı bir rapor ortaya çıktı. Bu rapor İsveçli sosyal bilimci Gunnar Myrdal'ın *An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy* adlı çalışmasıydı. Başkaları gibi birçok siyahînin de Avrupa ve Pasifik'te savaştığının farkında olan Myrdal şunu soruyordu: "[Eğer] beyazlarla eşit şekilde yaşamlarını riske atmaları bekleniyorsa, neden sonrasında eşitlikten yararlanmasınlar?" Bu, sivil haklar hareketinin tek itici gücü olmasa da Amerikan toplumundaki dengesizliğe ilişkin farkındalığın ilk göstergelerindendi ve ırkla ilgili endişeler, nispeten kısa bir süre içinde, bilhassa kadınlar ve eşcinseller olmak üzere diğer azınlık gruplarının eşitlik taleplerini de içerecekti.

Dolayısıyla İkinci Dünya Savaşı, yirminci yüzyılın ikinci yarısında Atlantik'in her iki yakasında da gerçekleşecek olan pek çok toplumsal

ilerlemenin tohumlarını atmıştır –tamamen seküler manevralar, daha önce hiç olmadığı kadar çok sayıda insanın tüm faaliyet alanlarında tatmin edici yaşamlar sürmesini sağlamıştır. Bu asla gözden kaçırılmamalıdır. Zira gündelik pratikler hiç de azımsanacak şeyler değildir.[1]

Direniş ve Ritzkrieg

İkinci Dünya Savaşı'nın sonundaki ilginç paradokslardan biri, uzun süre işgal altında kalmış olan Paris'in, böyle bir kötü muameleye hiç maruz kalmamış olan Londra'dan daha canlı bir şehir olarak algılanmasıydı. (Ne de olsa Fransa'nın başkenti Blitz'den* kurtulmuştu.) Londra'yı ziyaret eden Amerikalı yazar Edmund Wilson, orada "bir depresyon ve hüsran duygusu" bulduğunu söylüyordu. Graham Greene bile "robot bombalarının uğultusuna karşı bir nostalji" hissettiğini itiraf etmişti. Paris –aslında tüm Fransa– mahvolmuş olsa da Özgürlük, güçlü bir umut sembolüydü. "İnancın bir gereği olarak fikirler, 'kirli para' karşısında zafer kazanacaktı."

Fransızlar Almanların geri döndüğünü görünce doğal olarak rahatlamıştı ve özellikle Paris, uzun süredir Paris kültürüne hasret kalmış olan sofistike İngilizce konuşan ziyaretçilerle dolup taşmıştı. Jean Cocteau, ("sözler onun diliydi ve bunu bir cambaz gibi kullanıyordu") monologlarıyla ünlü olduğu Jacob caddesindeki Hôtel Saint-Yves'de hüküm sürüyordu. Picasso'ya ve Dora Maar'a, neredeyse Picasso'nun stüdyosunun bir uzantısı olan rue des Grands Augustins'deki Le Catalan'da rastlanabilirdi. Alsas yemekleri Alman subaylar arasında popüler olduğu için Boulevard St-Germain'deki Brasserie Lipp, bir süre gözden düşmüşse de Jean-Paul Sartre ve arkadaşı Simone de Beauvoir, Café Flore ya da Deux Magots'da günde altı saat boyunca yazıyorlardı.

1945 sonbaharı, Antony Beevor'ın ve Artemis Cooper'ın "büyük varoluşçu patlama" dedikleri döneme tanıklık etse de aslında genel bir kültürel yenilik dönemiydi. Şaşırtıcı sayıda gazete ve edebiyat dergisi yayın yaşamına başlamıştı (kâğıt sıkıntısı o kadar had safhadaydı ki *Le Monde* geniş sayfadan tabloid boyuta indirildi ve "*Le Demi-Monde*" olarak anılmaya başlandı). Tiyatrolar çoğalmıştı, aynı şekilde caz ve kabareler de: Juliette Gréco ve Marlene Dietrich, cephedeki askerleri eğlendirmek için, "Ritzkrieg" olarak anılmaya başlayan, Ritz'de kalmışlardı. Ayrıca Amerikan romanlarına rağbet artmıştı, çünkü artık rahatça temin edilebiliyorlardı. Tüm bunlar öylesine yoksulluk ortamında gerçekleşiyordu ki, insanlar Gauloise ve Gitane'larını

* Hava saldırısı (ç.n.)

sonuna kadar içebilmek için 1920'ler tarzı sigara ağızlıkları kullanmaya başlamışlardı. (Maurice Merleau-Ponty, Juiliette Gréco'yu Sartre ile tanıştırdığında, Sartre'ın gümüş sigara tabakasını Flore'un işletmecisine hesabı ödemeye karşılık depozito olarak bıraktığını görünce çok eğlenmişti.)[2]

Sartre, 1945 sonbaharında Paris'teki Club Maintenant'ta verdiği bir konferansla başlayan "varoluşçu patlamanın" –en azından halkın nezdinde– merkezî bir figürü olacaktı. Bu konuşma ufuk açıcı bir olay olarak görülmeye başladı ve Fransız yazar ve gazeteci Michel Tournier'nin otobiyografisinde yer verdiği şu sözler bunun en iyi anlatımlarından biriydi: "28 Ekim 1945'te Sartre bizi bir araya toplamıştı. Adeta izdiham yaşanıyordu. Küçük salonun duvarlarına dayanmış muazzam bir kalabalık vardı. Çıkışlar, mabede girmeyi başaramayanlar tarafından kapatılmıştı ve bayılan kadınlar yakındaki kuyruklu bir piyanonun üzerine yığılmak zorunda kaldı. Çılgınca alkışlanan konuşmacı, kalabalığın üzerinden tutup kaldırılarak kürsüye çıkarıldı. Böyle bir popülaritenin varlığı bizi uyarmalıydı zira, daha şimdiden yeni sisteme "varoluşçuluk" gibi şüpheli bir etiket yapıştırılmıştı. Paris'in karanlık gece kulüplerine düşen yeni yıldız, şarkıcılar, caz müzisyenleri, Direniş askerleri, ayyaşlar ve Stalinistlerden oluşan grotesk bir faunayı kendine çekmişti. Peki varoluşçuluk neydi? Yakında öğrenecektik. Sartre'ın mesajı altı kelimeyle ifade edilebilirdi: Varoluşçuluk bir hümanizm biçimiydi Şaşırıp kalmıştık. Ustamız gidip o eski püskü, hâlâ ter ve "içsel yaşam" kokan Hümanizmi, bıraktığımız çöp yığınından çıkarmış ve şimdi de sanki her ikisini de kendisi icat etmiş gibi absürt varoluşçuluk fikriyle birlikte ortaya atmıştı. Sonra da herkes alkışlamıştı."[3]

Ne kadar da Fransız: Aynı zamanda şık bir aşağılama olmanın da bir yolunu bulan keyifli bir anlatım. Ancak Tournier'nin gözlemleri epey doğruydu: Sartre'ın konferansı pek çok insan için yeni bir felsefeyi –ve Tanrı olmadan yaşamaya çalışmanın yeni bir yolunu– teşvik etmiş olsa da, pratikte Sartre'ın kullandığı fikirler 1930'lar boyunca ve hatta savaş sırasında Fransa ve Almanya'da filizlenmişti; bunun pek de paradoksal olmayan bir sonucu olarak, Direnişin önde gelen bazı isimleri Alman filozof ve Nazi sempatizanı olarak kötü şöhretli Martin Heidegger'in doktrinlerini okumayı ve takip etmeyi sürdürmüştü.

Bu düşünce tarzı, belki de mecburen, Birinci Dünya Savaşı'nın art arda gelen felaketleri ve facialarıı, Stalin'in Rusya'sındaki terör ve tasfiyeler, borsanın çöküşü ve ardından gelen Buhran, İspanya İç Savaşı ve Guernica'nın bombalanması gibi korkunç olaylarla başladı. Bu arka plan karşısında Alexandre Kojève, Alexandre Koyré ve Georges Bataille gibi isimler,

Heidegger'i izleyerek, geleneksel ateizmi –Tanrı'nın yerine insanı, tarihi, milletleri ve devletleri koyarak– "kötü bir fakirleşme" olarak gördüler. Ayrıca kendi fikirlerinin bir "anti-hümanizm" olduğunu belirtmekten de çekinmiyorlardı. Hümanizmin faşizme yol açtığını söyleyecek kadar ileri gitmişlerdi. Bununla kastettikleri şey, hümanizmin, hatta ateist hümanizmin, insanın bir son, *sabit* bir son, önceden yaratılmış değişmez bir mükemmellik formu olduğu fikrini taşımasıydı. Onlar için bu düpedüz yanlış bir fikirdi –insan hâlâ oluşma sürecindeydi, tam da insanın ne *olduğunu* anladığımız fikrinin kendisi, diktatörler ve diğer politikacılar insanı belirli bir kalıba sokmaya çalıştıkça felaketlere yol açmıştı. "Ne Marksistler ne Kapitalistler ne de hümanistler insanlığı tam olarak açıklayamazlar, bunlar kendimizi anlamanın eksik (ve muhtemelen hatalı) yollarıdır."[4]

Kojève ve diğerleri bilimden, özellikle de onun yeni gelişmelerinden, fizik, matematik ve antropolojideki ilerlemelerden çok etkilenmişti. Genel olarak bilimin bizi fakirleştirdiğini düşünüyorlardı çünkü "tamlık" bilimsel ve matematiksel düşüncenin doğasında vardı; bu sadece sınırlayıcı bir faktör ve/veya metafor değil, aynı zamanda "mükemmellik" fikrinin de ilk ortaya çıktığı yerdi. Ancak fizik ve matematiğin bulguları –özellikle de Heisenberg'in belirsizlik ilkesi– doğadan ayrı olmadığımızı, "dış" dünyanın ölçümünün varlığımızdan etkilendiğini göstermiştir ve her durumda, Kurt Gödel'in gösterdiği gibi, bilebileceklerimizin mantıksal sınırları vardır. Dahası, büyük D ile Doğa diye bir şey yoktur, *sabit* bir doğa yoktur çünkü bilim daima doğanın nelerden oluştuğuna dair kavrayışımızı ilerletmektedir.

Antropolojinin keşifleri, insanlar arasında, özellikle de Tanrı anlayışlarında çok büyük farklılıklar olduğunu göstermiştir. Dolayısıyla, soyut olarak *var olmak* diye bir şey yoktur; mevcut *olmak* yalnızca belirli bir zamanda ve belirli bir yerde mevcuttur, kendimizi yalnızca somutun dolaysızlığı yoluyla anlayabiliriz, yani yaşama dair "pür", ayrıcalıklı bir bakış açısı yoktur, merkezî bir duruş noktasına sahip olmaktan kaçınamayız. Tüm bunlar nihayetinde Heidegger, Husserl ve fenomenologlardan türetiliyordu.

Aşkınlık Mücadelesi

Buradan da aşkınlığa erişemeyeceğimiz çıkarımını yapmışlardı. Heidegger'in söylediği, Kojève ve diğerlerinin de takip ettiği gibi, dünyadan geri çekilemeyiz; insanla etkileşiminden önce "doğa" yoktur, insan bir şekilde dünyanın "dışında" olamaz, yani aşkınlık basitçe mümkün değildir, mevcut değildir. Ne teleoloji vardır ne de dünyanın bir yönü. Yaşamın amaçlarından biri

kendini aşmaktır; ancak burada bile genelleme yapmak mümkün değildir çünkü insan kendi öznelliğini aşamadığı için *prensipte bile olsa* genel kabul görmüş bir *yön* mevcut olamaz.

Emmanuel Lévinas'ın faydalı bir neolojizmle ifade ettiği gibi, umabileceğimiz tek şey "excendence"* yani durumumuzdan kaçma çabasıdır. Ancak bu bile en azından kısmen mecburîdir –Lévinas da "öznel yetersizlik" kavramını benimsemiştir– anlam insan tarafından, özne tarafından kontrol edilmez ve bu nedenle Valéry'nin söylediği gibi, sınırlar içinde ve hayal kırıklığıyla yaşamaya mahkumuzdur.[5]

Tüm bunlar insanın yeniden oranlanması anlamına geliyordu ve burada şiddet çok önemli bir rol oynuyordu. Yirminci yüzyılın felaketlerinden önce şiddet, New York Üniversitesi'nden tarihçi Stefanos Geroulanos'un güzel bir şekilde ifade ettiği gibi "aklın ışığının henüz ulaşmadığı" yerlerde ortaya çıkan, Aydınlanmanın "geride bıraktığı karanlığı" olarak görülüyordu. Ancak şiddet –örneğin Gulag ve Holokost ölüm kamplarının şiddeti– artık sadece bundan ibaret değildi. Şiddet, bu açıklamaya göre, modern toplumda kaçınılmazdı, çünkü akıl insandan önce var olan bir şey değil, *inşa edilmesi* gereken bir şeydi. Böylece aslında "içimiz boşaltılmıştır", insan doğasında istikrar yoktur, mutlaklar yoktur, idealize edilmiş bir insanlık anlayışı yoktur. Burada, yeryüzünde, devlet içinde ve onun beraberinde getirdiği tüm eksikliklerle birlikte yaşayabileceğimiz tatmini aramalıyız; bu da varoluşumuzun sürekli olarak ve her zaman bir mücadele halinde olduğunu ima eder ve daha fazla felakete sürüklenmek istemiyorsak *daimî bir eleştiri* yapmamız gerektiği anlamına gelir.[6]

Bazen proto-varoluşçuluk olarak da adlandırılan bu fikirler dizisi, savaş sırasında Direnişin ilgisini çekmişti. Sartre'ın yanı sıra burada aktif olan diğer isimler arasında Jean Beaufret, Gaston Fessard ve Joseph Rovan da vardı. Beaufret, Heidegger'in fikirleriyle ilk kez Lyon çevresindeki dağlarda bulunan "Pericles" Direniş şebekesindeyken, kitabın bir kısmını Fransızcaya çevirmiş olan Rovan'ın kendisine *Being and Time*'ın [Varlık ve Zaman] bir kopyasını verdiğinde karşılaşmıştı (Rovan'ın kendisi de önemli bir *résistant* ve kimlikte sahtecilikte yetenekli biriydi). Beaufret, Heidegger üzerine kendi yazılarını *Confluences* ve *Fontaine*'de yayımladı; her ikisi de Sartre'ın *Les Temps modernes*'i gibi Direnişten ilham alan dergilerdi. Benimsediği "direnişçilik" Heidegger okumasıyla o kadar bütünleşmişti ki, Müttefiklerin Normandiya çıkarmasını başlattığı 6 Haziran 1944 günü Beaufret, "çıkarmanın

* Levinas aşkınlık anlamına gelen Fransızca "transcendance" kavramı yerine dışa-çıkma anlamına gelecek şekilde yeni bir kelime türeterek "excendence" kelimesini kullanır. (ç.n)

kendisinden çok Heidegger'in ne demek istediğini biraz olsun anlamaktan dolayı sevindiği için mahcup olduğunu" iddia etmişti. Yine, ne kadar da Fransız. Cizvit teolog ve filozof Fessard, işgal boyunca Heidegger'e ders vermişti. Geroulanos'un özetlediği gibi: "Bu figürler işgal sırasında ve sonrasında Heidegger'in düşüncesine dair çalışmayı yeniden meşrulaştırmakla kalmadılar, aynı zamanda Heidegger'in ... *Résistance* ahlâkının bir köşe taşı haline gelmesine de yardımcı oldular."[7]

Michel Tournier'nin Sartre'ın 28 Ekim 1945 tarihli "Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir" başlıklı konferansına ilişkin yorumlarının önemini artık anlayabiliriz. En azından Fransa'da hümanizm parıltısını yitirmişti.

Sartre ise parıltısını kaybetmemişti. Bunun nedeni, felsefesini sadece felsefî yazılar için normal çıkış yolu olan akademik dergilerde ifade etme yeteneği değildi. Yetenekleri çok daha geniş bir alana –romanlara, oyunlara ve popüler *Temps modernes*'e yayılmıştı. Derginin adı kısmen Chaplin'in *Modern Zamanlar* filminden esinlenmişti, ancak Sartre'ın liderliğindeki yayın kurulu bizzat dikkat çekecek kadar etkileyiciydi. De Beauvoir, Albert Camus, felsefe editörü olarak Maurice Merleau-Ponty, şiir ve edebiyat için Michel Leiris ve Raymond Queneau'nun yanı sıra Raymond Aron ve Jean Paulhan'ı da kapsıyordu. André Malraux da katılması için davet edilmiş ancak reddetmişti. Dönemin diğer varoluşsal girişimleri arasında Jean Giraudoux'nun *Sodome et Gomorrhe*, Jean Anouilh'in *Antigone* ve Camus'nün *Caligula* gibi oyunları da yer alıyordu.

Paris'teki "varoluşçu patlama" uzun sürmedi. 1949'un sonunda Saint-Germain-des-Prés'nin altın çağı sona ermişti. Şair ve senarist Jacques Prévert, "Paris'te bir *quartier** kurmak için belki de bir savaşa ihtiyaç vardır" diye espri yapmıştı. Ancak varoluşçuluğun mirası daha kalıcıydı.[8]

Anlam Olarak Yoğunluk

André Malraux, onların pek çok fikrini paylaşsa da Heidegger'in spiritüel mirasçıları olan Kojève ve Koyré gibi adamlardan oluşan bu entelektüel çevreye ait değildi. O daha çok bir eylem adamıydı, yirmili yaşlarında Kamboçya ve Çin'e seyahat etmişti. Kamboçya'dayken bazı antik eserleri götürdüğü için tutuklanmıştı; cezası daha sonra iptal edildi ama bu onu Fransız sömürge otoritelerini sorgulamaktan alıkoymamıştı. Bir bankacı olan babası 1930'da borsa çöküşünün ardından intihar etmişti. Malraux 1930'ların ortalarında İspanya İç Savaşı'nda savaşmış, İkinci Dünya Savaşı sırasında

* "Quartier" (fr.), semt, bir şehirdeki belirli bir bölge (ç.n)

1940'ta esir düşmüş ve kaçıp Direniş'e katılmıştı, daha sonra da hem Fransız hem de İngiliz hükümetleri tarafından madalya ile ödüllendirilmişti. Fakat yazmak için de zaman bulmuştu; 1933 tarihli kitabı *La Condition humaine* Goncourt Ödülü'nü kazanmıştı.

Geçmişi, 1930'ların ve Direniş döneminin diğer Paris entelektüellerinden farklı bir yaşam tarzını yansıtmasına rağmen, yine de varoluşçuluk kanonunun bir parçasını oluşturan felsefesi açısından önemliydi. İnsana dair peşin hükümlü bir düşünceye sahip olamayacağımızı, varoluşçuluğun kurucu şiarı olan "varoluşun özden önce geldiğini" ve bu nedenle peşine düşeceğimiz bir "model varoluş" olmadığını kabul ediyordu. Bunun yerine, iki şeyin peşine düşmemiz gerektiğini söylüyordu: Yaşamlarımızın "yeryüzünde bir iz bırakması" ve eylemlerimizin diğer insanlarla birlikte gerçekleştirilmesi – "ortak eylem, ortak bir bağdır". Malraux'ya göre yaşam, kutsal değildir, bir mülk de değildir, ancak "yalnızca kullanıldığı ölçüde değerli bir araçtır".[9] Malraux "iç dünya, iç yaşam" takıntısının bir yanıltmaca olduğunu düşünüyordu. Çin'de farklı bir zihniyet keşfetmişti, bu zihniyet o kadar farklıydı ki soyut olarak "insan zihninden" bahsetmenin mümkün olup olmadığını merak etmişti. "Örneğin Çinli kendini bir birey olarak tasavvur etmez, "kişilik" kavramı onlara yabancıdır. Çinliler kendilerini başkalarından ve şeylerden Batılılara kıyasla çok daha az ayrı hissetmektedirler." O da bir dereceye kadar bu görüşü paylaşıyordu.

Malraux, eğer yaşamın bir yönü yoksa, tek anlamının "kendi yoğunluğunda yatması gerektiğine" karar vermişti. "Artık insanı yoğunluğundan ayrı düşünemiyorum" diyordu. Yoğunluk da eylem tarafından belirlenmektedir ve buradan da dünyanın bizim için sahip olacağı tek planın "geçici olarak ona dayattığımız" plan olduğu sonucu çıkar. Gide ve Valéry'nin yaptığı gibi, durumumuzun saçma olduğunu *kabul etmekle* yetinmemişti, bu fikre karşı *başkaldırmamız* gerektiğini de savunmuştu –proto-varoluşçuların "daimî eleştirisi" olarak hiçbir şey savaşmadan kabul edilmemeliydi. Bu aynı zamanda kişinin toplumdaki konumu ve kişiliğindeki görünür düzen gibi tüm düzen biçimlerini kabul etmeyi reddetmek anlamına geliyordu –asla şu ya da bu tip bir insan olduğunuzu kabul etmeyin, her şey her zaman değişir. Gide ile dolaysız olanın ötesinde hiçbir şey olmadığı, deneyim dışında hiçbir anlama yolu olmadığı; duyumsamaya elverişli olmayanın var olmadığı ve dolayısıyla *eylemin* ötesinde hiçbir şeyin bilinemeyeceği konusunda hemfikirdir.[10] Aynı zamanda *La Condition humaine* adlı romanı da bununla ilgilidir.

Varoluşçular arasında eyleme odaklanma kısmen Maurice Merleau-Ponty'nin felsefesinden ve onun bilincin sadece beynin değil, bütün bedenin

işlevi olduğu fikrinden kaynaklanıyordu. Öğrenciyken Sartre, de Beauvoir ve Simone Weil ile birlikte derslere katılan Merleau-Ponty, daha sonra Sorbonne ve Collège de France'ta ders veren bir çocuk psikoloğu ve fenomenolog olmuştu. Bedenin deneyime sınırlar koyduğunu ve Wittgenstein'ın söylediği gibi (bkz. 15. Bölüm) sanatta üslubun, ki ayırt edici üsluplar yaratan fiziksel hareketlerdir, kelimelere dökülemeyeceğini savunuyordu. Üslup, ona göre, zihnin olduğu kadar bedenin de bir meyvesidir ve eğer kendimizi tatmin olmuş hissedeceksek zihnimiz kadar bedenimizi de tatmin etmemiz gerekir. Eylemlerin yaptığı şey budur ve bu yüzden de tatmin edicidirler.

Sığınak Olarak Aşk

Malraux'ya bir an için tekrar dönecek olursak, onun gerçek ikilemi şöyleydi: Eğer eylemimiz –aldığımız kararlar ve yaptığımız hareketler– "saf", bozulmamış kalacaksa, o zaman diğer insanları nasıl açıklayabiliriz? Eylem ve yalnızlık birlikte yürür: Eylemin doğrudan deneyimi –onun yoğunluğu– bizi diğerlerinden uzaklaştırır. Bu da şu ifadeyi ortaya çıkarır: "Aşk, insanın yalnızlığına bir çözüm değildir; yalnızlık için bir sığınaktır."[11] Bu, yaşamın gizemlerine hiçbir çözümün olmadığı, yalnızca devam eden mücadeleden kaçmak için (geçici) sığınaklar olduğu şeklinde genişletilebilir. Gerçekten de Malraux, diğer insanlarla görüşmenin yalnızlığa asla tatmin edici çare sunamayacağını öne sürecek kadar ileri gider –bunu yalnızca yeryüzünde olmak için bir nedenimiz olduğunu hissetmek sunabilir; ancak metafiziği ve dini, alakasız "orta yollardan" başka bir şey olmadıkları için reddeder. Eylem yoluyla yoğun bir yaşam süreceksek eğer, yalnızlık kaçınılmaz olarak ödeyeceğimiz bir bedeldir– bu bizim ikilemlerimizden biridir. Diğer ikilem ise, dolaysız olanın ötesinde bir şey elde etmek için eylemin "saflığını" feda edip etmemesi gerektiğini düşündüğümüzde ortaya çıkar. Başkaları için yaşarken, bu onların bakış açısından ne kadar değerli olursa olsun, yoğunluğu feda ederiz.

"Varoluşsal ıstırabımızı" oluşturan bu ikilemlerle yaşamak, erkek ve kadın arkadaşlarla "mükemmel iletişim" kurmamızı sağlayacağını imgelediğimiz bir modele uymak için bireyselliğimizden vazgeçmeye çoğu zaman hazır olduğumuz anlamına gelir. Ancak Malraux bunun bir illüzyon olduğunu söyler ve tekrarlar: "Aşk insanın yalnızlığına bir çözüm değildir; yalnızlık için bir sığınaktır."

Bu tekrarlanmaya değer bir cümledir çünkü Malraux, insanların örneğin "aşkınlığa" inandığı dinin ve metafiziğin eski zamanlarında mümkün olduğuna inanılan bireyler arası iletişimin, artık muhtemel olmadığına ikna

olmuştu. Bu durumun, Tanrı'ya değil kendisine adanmış olması nedeniyle kutsal bir niteliğe sahip olan modern sanat fenomeninde açıkça görüldüğünü söylüyordu. "[Modern] sanat, egemenliğine karşı çıkmanın bizzat sanatın anlamı olduğu dış dünyaya borçlu olmayan 'kapalı bir sistemdir' İnsanın özgürlüğü daha ileri götürülemezdi. Ancak bu özgürleşme, insan ile dünyası arasına yeni bir ayrılık türü sokma pahasına gerçekleşmiştir; zihnin madde üzerinde bir perspektif kazanma çabası değil, daha ziyade *farklı* bir dünyaya çekilme çabası olarak."[12]

Başka bir deyişle, sanatçı dış dünyaya "direnen" bir şey inşa etmektedir. Sanatçı bize kendi üretimini gösterir. Bizler de izleyiciler olarak, onun ne yapmaya çalıştığını anlarız ama asla tam olarak anlayamayız. Tanrı'nın ölümünden önceki sanat, örneğin Raphael'in ya da da Vinci'nin bir tablosu, kendisine yönelik "ortak", paylaşılan bir tepkinin var olduğu aşkın konular içeriyordu. Ama bu da yanıltıcıydı. Bu, bizim seçimimizdi ve başka bir ikilemdi: Yanıltıcı bir ortaklık ya da ortak *olmayanı* soğuk bir şekilde takdir edişimiz.

Malraux, evrenin anahtarını bulmamız gereken bir bilmece olmadığı, aslında evrenin bizden gizleyecek hiçbir şeyi olmadığı inancına göre düşünmüş ve hareket etmişti. Elimizden geldiğince onu yoğun bir şekilde keşfetmeli ve elimizden geldiğince hem deneyimin tadını çıkarmaya hem de *kendimizi onu deneyimlerken gözlemlemeye* çalışmalıyız. Bir dereceye kadar, kaçınılmaz olarak, bunu yapmakta başarısız olacağız ama yine de elimizden gelenin en iyisini yapmalıyız, çünkü var olan tek şey budur. Çünkü evrenin bizden gizleyeceği hiçbir şey yoktur, cevap yaşamın kendisidir ve onu elimizden geldiğince yoğun bir şekilde yaşadığımızdan emin olmamız gerekir. Eğer yaşamak için bir metafora ihtiyacımız varsa, modern sanatçılar gibi, kendi kendini meşrulaştıran ve başkalarının sadece eksik anlayacağı bir şey yaratmalıyız.

İknadan Önce İlham

Antoine de Saint-Exupéry, her ne kadar öncü bir pilot olmasıyla ve Küçük Prens adlı romanı (en az 250 dile çevrilmiştir) ile tanınsa da Fransa ve Amerika Birleşik Devletleri'nde birçok edebiyat ödülü kazanmış ve İkinci Dünya Savaşı'nda (oldukça ileri yaşlarında olmasına rağmen) Kuzey Afrika'da Özgür Fransız Hava Kuvvetleri'nin bir üyesi olarak savaşmıştır. Kitapları hem işgal altındaki Fransa'da hem de özgür Fransa'da yasaklanma onuruna erişmişti (de Gaulle'den çok şüpheleniyordu). 1944 yılının temmuz ayında Akdeniz üzerinde yaptığı bir keşif uçuşunda kayboldu.

Edebî yeteneğine rağmen Saint-Exupéry'nin edebiyatçılara karşı hususî bir düşkünlüğü yoktu. Malraux gibi o da eyleme inanıyordu. "Seyirci rolü her zaman başımın belası olmuştur. Eğer rol almazsam, o zaman ben ne olurum? Eğer var olacaksam, rol almalıyım". Evren rasyonel olmadığı için, "kendisini düşünce ile değil eylem ile gösterir" diyordu. "İnsanın 'doğuştan gelen' hakikatlerin deposu, algı ve akıl yoluyla edinilen olguların haznesi ya da açıkça tanımlanmış bir dizi karakteristik olarak düşünülen bir 'içi' olmadığına" inanıyordu. Malraux ile hemfikirdi ve *Vol de nuit*'deki Robineau karakteri aracılığıyla gösterdiği gibi, "ne eylem ne de bireysel mutluluk paylaşılmaya imkân tanıyordu" Ona göre, tarih boyunca burjuva toplumunun "spiritüel yozlaşmasına" yanıt vermenin iki yolu olmuştu –aşk ve din. Ancak her iki yanıt da yabancıdır. "Âşık olmak, sadece âşık olmak –ne büyük bir çıkmaz!"[13]

Saint-Exupéry'nin iddiasına göre çağdaş din, kendinden, getirdiği mesajdan ya da sunduğu ışıktan emin değildir ve aynı şekilde inançsızlık da öyledir. "[Jacques] Bernis [*The Aviator*'daki bir karakter] bir vaazı dinlemek için kiliseye girer ve bu vaaz ona cevap beklemekten çoktan vazgeçmiş bir yakarış gibi gelir. Bir soruya cevap beklemek dünyaya bakmanın yanlış yoludur. Yaşam sahip olduklarımız değil, *kazandıklarımızdır*, der ve kastettiği şey harfi harfine budur. *Pilot de Guerre*'de (Arras'a Uçuş) şöyle söyler: "Istırap gerçek bir kimliğin kaybından kaynaklanır ve kimlik ancak eylem yoluyla yeniden kazanılabilir." Bunun kendi deneyimlerine dayandığını da kabul eder. Arras'a doğru yola çıkmadan önceki durgunlukta, "bilinmeyen bir benliği" beklediğini hissetmiştir; bu benliği "dışarıdan kendisine doğru yaklaşan bir hayalet" gibi algılamıştır. Görevi tamamlandığında ise "bilinmeyen benliği" artık bilinmiyor değildir, davranışlarıyla kim olduğunu biraz daha keşfetmiştir. "Hümanizm, davranışları çok az dikkate almıştır" Kültürlü olmak temaşa ile değil, eylem ve yapıp etmek sayesinde zenginleşmek ile elde edilir. "Şeylerle teması olmayan hiçbir varoluş yoktur."[14]

Üstelik "yaşam" tek bir şeyden ibaret değildir. Eylemlerimizle onun ne olduğunu sürekli olarak *yeniden tanımlarız*. Saint-Exupéry'nin ideali –modeli– büyük bir yazar ya da filozof değil, sıradan bir adam, savaş sırasında pilot arkadaşı olan Hochedé'dir. Saint-Exupéry bize Hochedé'nin gerçek bir iç yaşamı olmadığını, eylemleri ve kimliğinin bir olduğu "saf varoluş" olduğunu söyler. Arras üzerindeyken bunu kendisinin de sadece bir kez, kısaca deneyimlediğini yazar: Orada, düşman ateşinin orta yerinde "sen, eyleminin içine yerleşmişsindir Eyleminiz sizsinizdir Artık içinizde başka bir şey bulamazsınız." Everett Knight'a göre bu onun için pür varlık, tamamlanmışlık, aşkınlıktı ve bizim uygarlığımız için oldukça yeni bir kavramdı.

"Hochedé ... kendisine nasıl ışık tutacağını bilemezdi. Ama o inşa edilmişti, tamamlanmıştı ... Genellikle "muvaffak" bir insanı, bir şekilde hem zihinsel hem de fiziksel faaliyetlerini mükemmelleştirmek için zaman bulmuş, hem filozof hem köylü ya da hem devlet adamı hem de asker olan biri olarak düşünürüz. Ancak Hochedé'nin "içsel" bir yaşamı yoktur, yine de hiçbir şeyden yoksun değildir; çünkü gerçekten mevcut olan şey, bizim dışımızda ve kendi içinde kavranabilir olan şeylerde mevcuttur."[15]

Malraux'nun dediği gibi –ve Saint-Exupéry de buna katılırdı– evren bizden hiçbir sır saklamaz, hiçbir şey gizlemez, düşünce tarafından "kurtarılacak" bir gizem yoktur. Bu yüzden düşünmekten ziyade eyleyerek tamamlanırız.

Ancak Saint-Exupéry bunu daha da ileri götürerek, mutlak olmadığı için, *bir şeye karşı ödev* fikrini *bir şey için sorumluluk* ile değiştirmemiz gerektiğini savunur. Bu sadece kılı kırk yarmak değildir. Ödev, teleolojik amaçları, başkaları tarafından –örneğin atalarımız ya da Tanrı tarafından– konulan yükümlülükleri ima eder ve bu nedenle özgürlüğü yadsır. Öte yandan sorumluluk, özgürlüğü ima eder –kimden ve neyden sorumlu olmak istediğimizi biz *seçeriz*. Saint-Exupéry'nin Arras'taki görevi sırasında öğrendiği ve *Pilote de guerre*'in son sayfalarında geliştirdiği sonuçlar bunlardı. "Uçuş grubunu tek bir organizma haline getiren kardeşlik, daha da büyük gruplara yayılmalıdır. İnsanların bir zamanlar Tanrı'da sahip olduğu kardeşliği, artık insanın kendisinde yeniden oluşturmaları gerekecekti; eylem kardeşliği, ortak köken kardeşliğinin yerini, fedakârlık da sahip olmanın yerini almalıdır."

Citadelle adlı kitabının ele aldığı felsefe budur. Zihin bir "kap", olguların ve anıların bir haznesi değil, *bir eylemdir*; dünya rasyonel değil, bitip tükenmezdir, bu da elde etmeyi anlamsız ve başka bir yanıltmaca yapar. *Citadelle*, ister beden için eşyalar ister zihin için ilkeler olsun, "sahip olmaya duyulan büyük özlemin" doğasında var olan yanılgıları gösterir. Yaşam "bir şeylere doğru harekettir", maddî sahip olma değil. Mutluluk "eylemlerin sıcaklığıdır"; bir uygarlık insanlarına sağladıklarına değil, onlardan talep ettiklerine dayanır; yaşam sürekli yaratımdır."[16]

Saint-Exupéry, kendisinden önce 1930'larda Kojève ve Koyré gibi, savaşlar arasında fizik bilimindeki ilerlemelerden çok etkilenmişti. "Yaşamı, dolaysızca verili olanın ötesine nüfuz etmeye çalışarak kavramayı öneren herkes, bir bakıma, fenomenleri çok ayrıntılı şekilde inceleyen fizikçinin çıkmazındadır, yani fenomenleri gözlemlemeye yönelik herhangi bir girişim onların davranışlarında bir değişikliğe neden olur. Yaşamı bir inceleme nesnesi haline getirmek hiçbir yararlı amaca hizmet etmez, çünkü onun 'ardında'

ya da 'ötesinde' hiçbir şey yoktur Bu nedenle müdrikenin özümseyebileceği ilkeler kapsülü halinde yaşama 'sahip olma' girişimi, küçük burjuvanın eşyalara sahip olduğu gibi sahip olma girişimi kadar başarısız olmalıdır Yaşam, kurtuluşumuzun pamuk ipliğine bağlı olduğu bir sfenks bilmecesi değildir. Dil, yaşamın müphemliğini çözmez, zira onun bir parçasıdır."

Citadelle'deki karakterlerden biri Tanrı'nın ulaşılamaz kalmasından memnundur, çünkü aksi takdirde "oluşumu tamamlamış olurdum İnsanlar bir çözüm bulduklarında oluşmayı bırakırlar."[17]

İçine doğduğumuz "parçalanmış dünya" bir şekilde yeniden bir araya getirilmelidir, her zaman çalışmalarımızı dayandırabileceğimiz "ebedi ilkeler" olmadığını hatırlamalıyız. *Citadelle* boyunca "katedral", İmparatorluk" ve "bölge" atıfları vardır; bunlar, parçalarının toplamına ek olarak, Saint-Exupéry'nin "ilahî düğüm" ya da "şeylerin anlamı" dediği bir şeyi içerir, bu da gündelik şeyleri ya da sözcükleri dönüştüren soyut bir varlıktır. Şiiri ve onun oluşturduğu sıradan sözcükleri bir katedrale ve onun inşa edildiği alelade taşlara benzetir. Şiire ve katedrallere fenomenologların yaklaştığı gibi yaklaşır; onları şu ya da bu teorinin örneği olarak değil, bir olay, çaba sonucu ortaya çıkan muhteşem sonuçlar olarak görür; amaç, "ikna etmek değil ilham vermektir"

Mazeretsiz Yaşam

Walter Kaufmann'ın da dediği gibi, Sartre'ın yazıları başından beri yaşadığı deneyimlerinin izlerini taşıyordu. 1930'larda gerçekleşen kitlesel işsizlik ve Buhran, Almanya ve İtalya'da faşizmin yükselişi, Stalin'in Rusya'sındaki tasfiyeler ve terör gibi olaylardan çok etkilenmiş ve İkinci Dünya Savaşı'nda bir asker olarak Hitler'e karşı savaşmıştı. Yakalanmış ve Paris'e dönüp Direnişin bir üyesi olmuştu.

Bu olaylar onun düşüncesini şekillendirmiştir, ancak felsefesinin ikinci el olduğunu, Martin Heidegger'in soluk bir taklidi olduğunu söyleyen bazı yurttaşları tarafından eleştirilmişti. Heidegger'in görüşlerinin Sartre'ın görüşlerinden önce geldiği ve onlarla örtüştüğü doğru olsa da birçokları için Sartre'ın sadece denemeleriyle değil, Heidegger'in yoğun –hatta çoğu zaman anlaşılmaz– düzyazılarının çektiğinden çok daha büyük bir kitleyi çeken romanları ve oyunlarıyla da varoluşçuluğun açık ara en net temsilcisi olduğu da doğrudur. Sartre, ayrıca Montaigne, Pascal, Voltaire, Rousseau gibi isimleri felsefe ve edebiyat arasında köprü kurabilen yazarlar olarak kabul eden seçkin geleneğin içinde Heidegger'den çok daha fazla yer almıştır.[18]

Sartre'ın bu netliği, bir adamın 1.80 boyunda ya da sarışın olması ile bir eşcinsel, bir garson ya da bir korkak olmasının aynı şekilde olmadığını söylemesiyle başlar. "Meselenin özü imkân, seçim ve karar gibi kelimelerle ortaya konmaktadır. Eğer 1.80 boyundaysam, bu böyledir. Bu da bir masanın diyelim ki 70 cm yüksekliğinde olmasından daha az gerçek değildir. Ancak bir garson ya da bir korkak olmak farklıdır: Bunlar her zaman yeni kararlara bağlıdır. "Portrait of the Anti-Semite" [Antisemitin Portresi] adlı denemesinde yine bir adamın sarışın olması gibi antisemit olmadığını gösterir: O antisemit olmayı seçmiştir çünkü "özgürlükten, açıklıktan ve değişimden korkar ve bir şey kadar katı olmayı arzular. Bir kimlik istemektedir, bir masanın ya da bir kayanın bir şey olduğu tarzda bir şey olmak istemektedir."[19] Burada Gide'in güçlü yankıları vardır (bkz. 3. Bölüm).

Sartre'ın çalışmalarında seçtiği aydınlatıcı örnekler, savaşın, düşüncelerini nasıl etkilediğini göstermesi açısından öğreticidir: Örneğin korkaklığı seçmesi ya da daha önce atıfta bulunulan "Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir" başlıklı konuşmasında verdiği örnek. Burada, savaşın belirli bir noktasında, işgal altındaki Fransa'da evde kalıp işbirlikçi mi olacağına, kendisine çok ihtiyacı olan hasta annesine mi bakacağına, yoksa İngiltere'ye gidip bir gün ülkesinin kurtuluşuna yardım edecek olan –edeceğini umduğu, varsaydığı– Özgür Fransızlara mı katılacağına karar veremeyen genç bir Fransız'ı ele alır. Genç adam Sartre'ın tavsiyesini istemiştir ve Sartre aslında ne tavsiye verdiğini söylemese de her iki tarafın argümanlarını öyle sayıp döker ki, tavsiyenin ne olduğunu hemen hemen anlarız.

Sartre, bu konuşmasında daha önce karşılaştığımız ifadede özetlenen varoluşçuluğun ana doktrini ile başlar: "varoluş özden önce gelir" Sartre'a göre, en temelde her zaman "bir seçim imkânı" vardır ve bu çok önemlidir. Bir çakı gördüğümüzde, bunun bir yapıcısı olduğunu ve onu yapan zanaatkârın yaratmaya başlamadan önce bir çakı fikri olduğunu biliriz. "Bir insanın ne işe yaradığını bilmeden bir çakı yaratacağını düşünemeyiz. Bu temelde, Tanrı –inananlar için– bir tür "doğaüstü zanaatkârdır"; Tanrı yarattığında, "kesin olarak ne yarattığını bilir."[20] Sartre, on sekizinci yüzyılın felsefî ateizminde, Tanrı'nın ölümünden sonra bile Tanrı kavramının bastırıldığını, ancak "insan doğası" –sabit, evrensel, her insanda bulunan bir şey olarak insan doğası– kavramının bastırılmadığını söyler. Faşizme yol açan şey, ona göre, bu sabit insan doğası anlayışıdır ve bu konuda proto-varoluşçularla hemfikirdir. Gide gibi, Malraux gibi, Saint-Exupéry gibi o da bu insan doğası fikrini reddetmiştir.

Eğer Tanrı yoksa, "onun yokluğunun sonuçlarını sonuna kadar götürmek gerekir" En azından bunun bizi götüreceği bir yer vardır: "Hiçbir

yerde 'iyi'nin var olduğu, kişinin dürüst olması ya da yalan söylememesi gerektiği yazmaz, çünkü artık sadece insanların olduğu bir düzlemdeyiz ... Zira gerçekten de varoluş özden önce geliyorsa, kişi eylemlerini asla verili ve belirli bir insan doğasına atıfta bulunarak açıklayamayacaktır; başka bir deyişle, determinizm yoktur –insan özgürdür, insan özgürlük*tür*.

Annesiyle kalıp "işbirlikçi" damgası yeme riskini göze almak ile Özgür Fransızlara katılmak için Britanya'ya gitmek arasında kalan gencin durumu ile ilgili olarak Sartre iki şey söylüyordu. Çocuğun annesinin içindeki "anne sevgisi" nedeniyle kalmayacağını, ancak kalarak "anne sevgisini" göstereceğini savunarak pragmatistlerle ittifak kuruyordu: Bir seçim yapmıştı ve bu seçimi uygulayarak değerlerine uygun *davranmıştı* – "duygu, kişinin gösterdiği edimlerle oluşur." "Ne kendi içimde otantik bir eylem itkisi arayabilirim, ne de bir etikten eyleme geçmemi sağlayacak formüller bekleyebilirim eğer nasihat arıyorsanız –mesela bir rahipten– o zaman rahibi seçmiş olursunuz ve aslında onun ne tavsiye edeceğini az çok zaten biliyorsunuzdur Özgürsünüzdür, bu nedenle seçersiniz –yani *icat edersiniz*. Hiçbir genel ahlâk kuralı size ne yapmanız gerektiğini gösteremez [italikler eklenmiştir]."[21] Genç adamın değerleri, o harekete geçene kadar etkin bir şekilde var olmamıştır.

Ancak Sartre aynı zamanda, harekete geçtiğimizde, *seçim yaptığımızda*, bunu tek başına olduğumuzu ya da olmadığımızı bilerek yapmamız gerektiğini de söylemiştir. "Gerçekte şeyler, insanlar nasıl olması gerektiğine karar vermişse öyle olacaktır. İnsan amaçladığı şeyden başka bir şey değildir, sadece kendini gerçekleştirdiği ölçüde vardır, bu nedenle eylemlerinin toplamından başka bir şey değildir içimde, kullanılmayan ama yaşayabilir olan ve bana eylemlerimin salt geçmişinden asla çıkarılamayacak bir değerlilik kazandıran geniş bir yetenekler, eğilimler ve potansiyeller yelpazesi vardır Ama varoluşçu için, aşk edimlerinden başka aşk yoktur; aşk ediminde kendini gösterenden başka aşk potansiyeli yoktur; sanat eserlerinde ifade edilenden başka deha yoktur yalnızca gerçeklik güvenilirdir korkağı korkak yapan kendisidir, kahramanı kahraman yapan da yine kendisidir."

İnsanî bir evrensellik *vardır*, diye devam eder Sartre, "ama bu verili bir şey değildir; sürekli olarak üretilmektedir" ve bunun nedeni hepimizin amaçların farkında olmamız, aynı, benzer ya da oldukça farklı amaçlara sahip olabilecek başka insanların var olması ve bizim de bunların farkında olmamızdır. Sartre buna "öznelerarasılık" adını verir ve ahlâkî seçimlerimizi etkiler. Bu ahlâkî seçimler sanat eserlerinin inşası ile karşılaştırılabilir, çünkü sanat eserleri eylemlerin ürünüdür ve bir sanat eseri inşa ettiğimizde kimse neden başka bir eseri değil de *bu* eseri ürettiğimizi sorgulamaz. İşte bu

yüzden varoluşçuluk bir hümanizmdir ve şöyle söyler: Özgürlüğün *komünite içinde* istenmesine, elde edilmesine, eyleme geçirilmesine izin verir. Eğer amaçlarım mutlaka özgür olacaksa, eğer kararlarım, seçimlerim mutlaka bana ait olacaksa, o zaman diğer herkesin özgür olması gerektiği sonucu çıkar. Aksi takdirde, özgürlük çelişkili bir ifadedir.

Bu nedenle –ve bu da işgal altındaki Fransa'daki genç adama tekrar döner– aldığımız kararlar, hiçbir zorlama olmasa da herkes aynı kararı verdiğinde toplumun, komünitenin nasıl olacağının bilincinde olarak verilmelidir. Eğer genç adam, annesine duyduğu sevgiden dolayı *eyleseydi*, ki bunu yapmakta özgürdür –eğer bunu seçtiyse–, evrensel olarak uygulandığında bu eylemin sonuçları ne olurdu? Bu seçimleri yapmakta özgür müyüz? Evet, ancak mutlaka öngöremediğimiz sonuçlar da olacaktır.

O zaman da şimdi de pek çok kişi, varoluşçuluğu trajik ve kötümser bir doktrin olarak görmüştür. İlk itham doğrudur, ancak ikincisi doğru değildir. "Yaşam", der Sartre, "umutsuzluğun uzağında başlar." "Kendi kurtuluşunuz için gayretle çalışın", *gayret* burada can alıcı kelimedir. Yaşam ciddidir ve kararlarımız, her zaman doğrudan olmasa da nihayetinde, önemlidir. "İnsanın tüm mazeretleri kabul edilebilir değildir; hiçbir tanrı onun durumundan sorumlu değildir, hiçbir ilk günah, hiçbir irsiyet ve çevre, hiçbir ırk, hiçbir kast, hiçbir baba ve hiçbir anne, hiçbir yanlış eğitim, hiçbir eğitimci, hiçbir öğretmen; hatta hiçbir itki ya da eğilim, kompleks ya da çocukluk travması bile. İnsan özgürdür ama özgürlüğü Aydınlanmanın görkemli özgürlüğüne benzemez, çünkü artık o Tanrı'nın armağanı değildir. Bir kez daha, insan evrende tek başına durmaktadır, kendi durumundan sorumludur, muhtemelen düşük bir durumda kalacaktır, ancak yıldızların üzerine ulaşmakta özgürdür."[22]

İnsanın içinde bulunduğu durum ne kadar absürt ve trajik olursa olsun, bu durum, dürüstlüğü, asaleti, yürekliliği ya da çabayı ortadan kaldırmaz. Bunlar dünyaya *meydan okumanın*, onun içinde olmanın ve onun içinde olduğumuzu bilmenin ve bunun tadını çıkarmanın yollarıdır. Hiçbir mazeret yoktur.

Küçümseme ve Yaşamın Soluklanma Anları

Bu bölümdeki son sözümüzü Albert Camus'ye bırakıyoruz: Düşüncelerini ifade ettiği *The Myth of Sisyphus* (1942) [Sisifos Söyleni] adlı kitabında Homeros'un ölümlülerin en bilgesi ve en basiretlisi olarak gördüğü, ancak başkalarına göre bir hayduttan başka bir şey olmayan ve çeşitli talihsizlikler nedeniyle sonsuza dek devasa bir kayayı, bir yamacın zirvesine itmeye

mahkûm edilen ancak bu noktada taşın aşağıya yuvarlanmasıyla her şeye yeniden başlamak zorunda kalan figürü, Sisifos'u ele alır.

Bu kendi içinde yaşamın çileleri için gayet açık bir metafordur, ancak Camus'yü ilgilendiren, Sisifos'un yükünden kurtulduğu kısa aralar ve kayanın yuvarlanışı sırasında ne düşündüğüdür; yaşamı –aldığı kararlar– onu bu noktaya nasıl getirmiştir? Camus cevabın küçümseme olduğunu düşünmüştü. Kader ne kadar kasvetli, yük ne kadar ebedî, çile ne kadar korkunç olursa olsun, her zaman soluklanma anları olacaktır ve mutluluk budur, özgürlük budur –temel olarak, sonuçlara götüren bir dizi karar ve eylem. Tüm sonuçlar iyi ya da tatmin edici olmayacaktır elbette ama iyi olmayanları küçümsemeli ve iyi olanlar üzerinde durarak kendimize kısa soluklanma anları yaratmalıyız.

Edimlerinizin sonuçlarıyla yaşayın ve yarattıkları sıcaklığın tadını çıkarın. Soğuk ve kayıtsız evrendeki tek sıcaklık, kendi yarattığımız sıcaklıktır. Bir sanat eserinin mahiyeti budur, inşa edilmiş bir yaşamın mahiyeti, tatmin edici bir yaşam, eylemlerin sıcaklığıdır.

19

Savaş, Amerikan Tarzı ve İlk Günahın Çöküşü

Savaş zamanında atom bombası, radar ve penisilin gibi başarıların elde edilmesi, barış zamanı için çok şey vaat ediyordu ve bilimin uygulamalarının geniş bir faaliyet yelpazesinde iyileştirmeleri mümkün kılacağına dair bir iyimserlik duygusu yaratmıştı. Bilimin prestiji sosyal bilimlere, özellikle de psikolojiye ve genel olarak uzmanlığa yansımıştı ama değişim çeşitli şekillerde gerçekleşiyordu. Alan Petigny, 1940'larda Amerikan toplumundaki "hoşgörülü dönüşü" teşhis etmişti; bu, esasen yaşamın nasıl düzenlenmesi gerektiğine dair geleneksel ve dinî görüşlere bir meydan okumaydı.

Her ne kadar Amerika'da özellikle savaşın ardından bir "psikolojik dönüş" yaşandığını iddia ediyorsak da bu yönde daha önceki hareketleri görmezden gelmek de yanlış olacaktır. Tufts Tıp Fakültesi, National Committee for Mental Hygiene'nin kurulduğu yıl olan 1909 gibi erken bir tarihte Amerika'da psikoterapi üzerine ilk kursu açmıştı. 1908 yılında Boston'daki Emmanuel Kilisesi'ne dayanan Episkopal Emmanuel Hareketi, teologlar, nörobilimciler, Freudcular ve filozofların makalelerini yayımlayan *Psychotherapy* adlı bir dergi kurmuştu. Bazı insanlar daha şimdiden "kendine hâkim olmak" yerine "kendini gerçekleştirmek"ten söz etmeye başlamıştı. *Atlantic Monthly* 1924'te bu durumu "psikolojik canlanma" olarak teşhis ederek psikoloji ve cinsel yaşam, psikoloji ve iş verimliliği, psikoloji ve Hıristiyan dini, psikoloji ve ebeveynlik, psikoloji ve vaizlik, hatta psikoloji ve sigortacılık, psikoloji ve golf üzerine bir dizi kitap listeledi.[1]

Middletown sosyolojik araştırması (daha önce da bahsettiğimiz), diğer pek çok şeyin yanı sıra, kasaba sakinlerinin 1923'te yirmi yıl öncesine kıyasla yirmi altı kat daha fazla psikoloji ve felsefe kitabı aldığını ortaya koyarken, hemen hemen aynı zamanlarda New York'taki Riverside Kilisesi'nden Harry Emerson Fosdick, vaaz vermenin değil danışmanlığın ana ilgi alanı olduğunu ve en sevdiği vaaz konularının "depresyonu yenmek, korkunun fethi, kaygının üstesinden gelmek ve kendini gerçekleştirmenin keyfi" olduğunu yazmıştı. Ona göre pastoral ihtimamın amacı "uyum sağlamaktan" "kendini

gerçekleştirmeye" doğru değişiyordu ve "ruhsal ihtimam tarihinde yeni bir dönem" başlamıştı.

1939'da Rollo May, alışılagelmiş Amerikan geleneklerine değil de Freud, Jung, Rank ve Adler gibi Avrupalı analistlerin çalışmalarına dayanan *Art of Counseling*'i yayımladığında başka bir değişiklik daha meydana geldi. May, hem Adler'in Viyana'daki kliniğinde hem de New York'taki Union Theological Seminary'de eğitim görmüş genç bir papazdı. Erkeklerin ve kadınların "sonlu, kusurlu ve sınırlı" olduğuna, danışmanlığın psikolojik olduğu kadar ahlâkî bir karşılaşma da olduğuna ve "bilinçaltı itkileri" dikkate almayan danışmanlığın "yüzeysel" kalacağına inanıyordu.[2]

Kendini Suçlamak Değil Kendini Anlamak

Joshua Loth Liebman bugün diğer çağdaş yazarlar kadar hatırlanmıyor olabilir (1948'de genç yaşta ölmüştü), ancak zamanında en az onlar kadar çok okunan bir yazardı. Liebman'ın 1946'da yayımlanan *Peace of Mind* adlı kitabı, elli sekiz hafta boyunca New York Times'ın en çok satanlar listesinin başında yer alarak bir rekor elde etti, ta ki Norman Vincent Peale'in *Power of Positive Thinking* (bkz. s. 332) adlı kitabı bu rekoru kırana kadar. Boston'da yaşayan bir haham olan Liebman, hem dinin hem de psikolojinin eksikliklerine dikkat çekerek işe başlamıştı. Pek çok dinî kitabın insanları daha suçlu ve günahkâr hissettirmekten başka bir işe yaramadığını, pek çok psikoloji kitabının ise güven vermeye çalışsa da aslında insanların kendilerini anormal hissetmelerine ve kendilerini "vaka geçmişi" olarak görmelerine yol açtığını yazdı. *Peace of Mind*'daki amacının, modern psikolojinin, dinin söylediklerinin ötesinde, insan doğası hakkında keşfettiklerini, insanların neden inançlarını kaybettikleri de dahil olmak üzere açıklamak olduğunu söylüyordu.

Herkesin kurtuluş istediğini, ancak "içe bakmanın" kolay bir mesele olmadığını savunuyordu. Geleneksel olarak din, bunu yapmanın yolları üzerinde tekele sahipti, ancak İkinci Dünya Savaşı'na kadar geçen yarım yüzyılda ve son on yıl içinde hızla, insanın iç huzurunu tehdit eden en derin duygusal ve psikolojik rahatsızlıklar hakkında içgörü kazanmanın yeni bir yöntemi geliştirilmişti. Freudcu teknik o kadar şok edici, o kadar kötüleyiciydi ki, pek çok insan bunu kullanmaktan korkuyordu. Diğer bilimler gibi psikolojinin de ahlâkî bir hedefi yoktu, o bir yaşam felsefesi değildi; bu nedenle, Freud'un deyimiyle, tapınağın kendisi değil, yalnızca anahtarıydı. Din tarafından takviye edilmeliydi.[3]

Ancak dinin de eksik olduğunu, bunun da dinin bilim öncesi olmasından ve özellikle de psikolojik devrimden önce formüle edilmiş olmasından

kaynaklandığını kabul ediyordu. Birçok insanın dinin bilimsel saldırıların ardından küçülmüş olduğunu düşündüğünü ve psikolojik devrimden sonra daha da küçülebileceğinden endişe ettiklerini kabul etmişti. Ancak, "bugün daha Bilge dinî liderler, hakikati geçmişin donmuş kavramlarıyla özdeşleştirmenin yanlışlığını görmeye başlıyordu. Din, insan zihnini derinlemesine analiz eden psikoloji mikroskobunu kullanmaktan çekinmemeliydi. Psikoloji ve din arasında bazılarının iddia ettiği gibi bir uçurum olduğunu düşünmüyordu, çünkü Freud'un "farkına varmamış olsa da" gerçekten spiritüel bir amacı vardı. Aslında, psikoterapide insan ve Tanrı bir olmaktadır ve bu nedenle psikiyatrinin dinin yerini alması gibi bir "tehlike" yoktur, tıpkı dinin "psikolojik bilginin yükselen dalgasını geri süpürmesinin" artık mümkün olmadığı gibi.[4]

Freud'a göre din, tüm müthiş başarılarına rağmen, "insanların psişik yaşamındaki birçok hastalıklı vicdanın, sonsuz kafa karışıklığının ve acı verici çarpıklıkların" sorumlusu olmuştur. Bunun suçlusu Tanrı değil, dindi: Pavlus, Augustine, Calvin ve Luther gibilerin hepsi kötülük nosyonuna takıntılıydı. (Burada Hıristiyanlık üzerine yazan Yahudi bir yazar olduğunu hatırlamakta fayda var). Kilisenin kötülükle başa çıkmak için kullandığı genel stratejinin baskı olduğuna dikkat çekiyordu. Birkaç istisna dışında, Batı dinleri, insanların ancak tensel düşünce ve itkilerin katı bir şekilde bastırılmasıyla iyi olabilecekleri konusunda ısrar etmişti ve en önemlisi, Freud, bu stratejinin işe yaramadığı sonucuna varmıştı. "Din çok sık olarak insanları meleksi olmayan doğalarından tamamen uzaklaşmaya teşvik etmiştir. Öte yandan psikoterapi, "kötülük problemine güven verici bir yaklaşım geliştirebilmiştir"

Kendisinden önce pek çok kişinin yaptığı gibi Liebman da psikanalizi günah çıkarma ile karşılaştırmış ve ikisi arasında önemli bir ayrım yapmıştı: Günah çıkarma kefareti amaçlarken, psikoterapi kişinin "günahları" için, onları *bıraktığı* sürece, pişmanlık duymasını gerektirmez. Liebman, günah çıkarma, ayıplama ve kefaret gibi dinî yollarla çok az gelişme sağlanabileceğini kabul etmiştir. Hatta o kadar ileri gitmiştir ki, "günah çıkarmanın insanın yaşamının sadece yüzeyine dokunduğunu", Kilisenin spiritüel tavsiyelerinin kişiyi günah çıkarmaya götüren nedenlere ışık tutmadığını söylemiştir. Dahası, rahiplerin insanların daha fazla "irade gücü" göstermeleri gerektiğine dair uyarıları da etkisiz kalmıştır.[5]

Öte yandan psikoterapi, bir rahip ya da papazın vicdanını "ödünç almadan" bireyin kendi sorunları üzerinde çalışmasına yardımcı olmak üzere tasarlanmıştır ve "kendini suçlama değil, kendini anlama yoluyla değişim sunar" Liebman, iç huzura giden yolun bu olduğunu söylüyordu. Ona göre insan benliği Tanrı'nın bir armağanı değil, *bir başarıydı* ve bizler de onu böyle görmeliydik. Geleceğin dininin, psikiyatristten örnek alması

gerekiyordu. Emerson "Tanrı'nın yarattığı her şeyde bir çatlak" olduğunu yazdığında haklıydı ve bu her şeyi, Emirleri bile değiştirirdi. Mısır'dan Çıkış Kitabı, üslubu ile okuyucularına şunları söylemişti: "Gizli itkilerinizden korkmayacaksınız. Bundan böyle "Komşunu kendin gibi seveceksin" değil, "Kendini gerektiği gibi seveceksin ve o zaman komşunu sevebileceksin" Kusurlarımızı kabul etmeli, benliğimizdeki çoğulculuğu ve başarısızlığın da başarı kadar "büyük insan deneyimlerinden" biri olduğu fikrini kabul etmeyi öğrenmeliyiz –zira tüm bunlar kendini keşfetmek için verdiğimiz kahramanca savaşta karşımıza çıkar.

"Yaşamın birincil neşesi kabul görme, onaylanma, takdir edilme duygusu ve dostlarımız olan insanların yoldaşlığıdır. Pek çok insan dostluk ihtiyacının gerçekten de yiyecek ihtiyacı kadar derin olduğunu anlamaz."

Liebman, ateizmin psikolojik nedenleri de olduğunu, ebeveynlerin çocuklarını "feci şekilde" yüz üstü bıraktıkları erken çocukluk dönemi olaylarının getirdiği evrene "güvensizlikten" kaynaklandığını düşünüyordu. Bu deneyimlerin yarattığı duyguların her türlü rasyonel argümandan daha güçlü olduğunu ve mağdurlarını insana ya da Tanrı'ya inanamaz ve/veya inanmak istemez hale getirdiğini savunmuştur. "*Tutarsız* olan ev, spiritüel bir şizofreni doğurur; ebeveynler davranışlarında sıcaktır ama sert ve intikamcı bir Tanrı'yı benimserler."[6]

Küçülmüş Bir Tanrı

Dahası, Liebman'a göre –ve bu okuyucularının çoğu için yeniydi –Tanrı'nın her şeye gücü yeten değil, *sınırlı* olduğunu (başka bir deyişle, dinin bir şekilde küçülüyor olduğunu) fark etmemiz gerekir ve bu, psikiyatrinin dine kattığı gerçeklerin yardımıyla Tanrı ile *partnerler*, birlikte çalışanlar olmamız gerektiği anlamına gelir. İnsanın kötü eğilimlerini vurgulamasıyla dinin "bir tür zehir" olabileceğini kabul ediyordu ve bu nedenle teolojinin "uygarlığımıza ve onun hoşnutsuzluklarına gerçek bir vekillik sunabilmesi için psikiyatrik bilgeliğin daha hoşgörülü cüppelerini giymesi" elzem hale gelmişti. Dinin hatalarını kabul edecek kadar cesur olması gerektiği ve psikolojinin rehberliğinde, "duygulara karşı tutumunda ne kadar derin bir şekilde yanıldığını artık kabul etmesi gerektiği" konusunda ısrar ediyordu. Dinî bağlamda dinamik psikoterapi, "yaşamı yeniden bir bütün haline getirebilirdir. Artık insanı özgürleştirmeyi yeterince biliyoruz."

Liebman'ın din ile psikoterapiyi detaylı karşılaştırması –birçok açıdan aynı işlevi gördüklerini, aynı boşluğu doldurduklarını kabul etmesi– birçok kişinin zaten kendi kendine vardığı sonucu daha açık olarak ifade ediyordu.

Kitap, dinî inanca sahip ruhlar için bir tür oyalama işlevi görüyordu, ancak dinin psikoterapi ile geliştirilebileceğine dair argümanları, kiliseyi terk etmiş ya da terk etmeyi düşünenler için, Alan Petigny'nin ifadesiyle "doğaüstü ile ilişki olarak dinin yerini terapi olarak dinin aldığı" modası geçmiş ve bazı durumlarda gereksizce acımasız bir geleneğin yerine modern bir teknolojinin elde edilebilir olduğunun altını çiziyordu. (Liebman'ın kendisi de inancına bağlıydı; 1948'de trajik bir şekilde genç yaşta öldüğünde Boston'daki okullar bir saygı göstergesi olarak erken kapanmıştı).

Liebman din ve psikoloji arasındaki paralelliklere tek tek kafa yormuştu. Başkaları da aynı derecede büyük bir etkiye sahipti ama dolaylı ya da beklenmedik bir şekilde. Dar bir odak noktasından ziyade bağlamın bir parçasıydılar, ancak yine de derin bir etki yarattılar. Burada "hoşgörülü dönüşün" ortaya çıkmasına yardımcı olan başka önemli bir figür de çocuk yetiştirme yöntemleri ve Freud ile hemen hemen aynı zamanda ilgilenmeye başlayan Dr. Benjamin Spock'tır. Yirminci yüzyılın başında sanata yönelik tutumların çok farklı olması gibi, o zamanki çocuk yetiştirme uygulamaları da bugünkünden çok farklıydı ve bu farklılık büyük ölçüde Dr. Spock'tan kaynaklanıyordu.

1940'ların başlarına kadar pek çok ebeveyn –özellikle de ilk kez ebeveyn olacaklar– çocuk yetiştirme konusunda Kutsal Kitap'tan ya da yerel vaizden tavsiye almaya çalışıyordu ve bu vaizlerin çoğu, çocukları "ilk günahın lekeli ürünü" olarak görüyordu. Nitekim Spock'ın eşinin büyükbabası çocuk yetiştirme konusunda 1847'de yayımlanan *Christian Nurture* adlı bir kitap yazmıştı. Diğerleri ise çocukların karakterlerinin irsiyet ve evrimin ürünü olduğunu ve bu nedenle değiştirilmeye ya da dönüştürülmeye müsait olmadığını düşünmekteydi. Çocukların başparmaklarını emmelerini engelleyecek şekilde bileklerini bağlamak gibi uygulamalar yaygındı.

Spock, çocuk doktorluğu eğitimi görmüştü ve kısmen doğası gereği, kısmen de karısı Jane'in psikanalize girmiş olması nedeniyle psikanalize ilgi duyuyordu (karısı daha sonra alkol bağımlılığından mustarip olduğu için kliniğe yatırılmıştı). Spock, New York Psychoanalytic Institute'de haftada iki kez düzenlenen seminerlere kaydolduğunda ve kendisi de analize girdiğinde psikanaliz Amerikan tıbbının henüz eşiğindeydi. Analizde ve seminerlerde, emzirme, sütten kesme ve tuvalet eğitimi gibi süreçlerin ardındaki "derin" nedenler olduğunu düşündüğü konularla tanıştı. Yavaş yavaş, ilk günah savunucularının söylediği gibi kötü çocukların olmadığı, sadece kötü eğitilen çocukların olduğu görüşüne vardı. Erik Erikson'ın ve Margaret Mead'in çocukların başka kültürlerde nasıl farklı yetiştirildiğini gösteren çalışmalarını keşfetti; bazıları Amerika'daki kadar katı değildi ve daha rahattı. Bu, Spock'ta Freud'un fikirlerini çocuk yetiştirmeye uyarlamak için pratik

bir yol arayışını tetikledi –o zamanlar ne Freud'un kendisi ne de özellikle çocuk cinselliği kavramı popülerdi. Böylece Spock, Freudcu kavramları ilk kez 1938 yılında uygulamış oldu.[7]

Doubleday yayımcılarından bir çocuk bakımı kitabı yazma daveti geldi ve kitabın çocuğun psikolojik gelişimini de kapsaması gerektiği, ancak bu bölümün "çok iyi olmasının gerekmediği" gibi oldukça tuhaf bir şart koşulmuştu. Spock'ın kitaba getirdiği şey tam bir sağduyu idi. Çocukların korkutulmaması gerekir diyordu; Kalvinist görüşün aksine, çocuklar özünde iyidirler, küçük kötüler değildirler; ebeveynler kendilerine güvenmeli ve ödipal durum bağlamında filizlenen çocuk cinselliği hakkındaki korkularını yatıştırmalıdırlar. Spock'ın bir mizah anlayışı ve pratik bir çizgisi vardı. Ebeveynlerin her şeye bir cevabı olması gerekmez; zamanlarını çocuklarına "yapmayacaksın" demekle geçirmemelidirler, "kendisini iyi bilen demokratik bir kişi" yetiştirmeyi hedeflemelidirler. Esnek olmalıdırlar.

Spock'ın kitabının olağanüstü başarısının nedenlerinden biri, kendileri de katı ya da mutsuz bir şekilde yetiştirilmiş olan pek çok ebeveyne kendi çocuklarına daha iyi davranma, kendi geçmişlerinden kopma ve kendi ebeveynlerinden daha sevgi dolu olma şansı vermesiydi. Amerika böylece Spock'ı benimsemişti. Amerika onun disiplin, kendi isteğiyle beslenme, sarılmanın temizlikten daha önemli olması, şaplak atma ve diğer fiziksel cezalardan kaçınma (ama gerekli olduğunu hissettiklerinde de bundan suçluluk duymama) gibi yeni kurallarını sevmişti.

Spock, düşüncelerimiz üzerindeki etkisi bakımından Locke ve Rousseau ile karşılaştırılıyordu ve kitabı üç düzine dile çevrildi. 1946'da yayımlanan kitap ilk yılında bir milyon, 1952'de dört milyon sattı ve 1950'ler boyunca her yıl bir milyon satmaya devam etti. Amerikalı annelerin üçte ikisi bu kitabı okumuştu ve yapılan anketler 1940'ların başında ailelerin sadece yüzde 4'ünün bebekleri acıktıklarında beslediğini, on yılın sonunda ise bu oranın yüzde 65'e yükseldiğini gösterdi. Aynı zamanda çocuklar daha az azarlanıyor ve onlara daha az şaplak atılıyordu.

Spock'ın bizim açımızdan önemi, Freud'dan yola çıkarak bir ilahtan ziyade insan deneyiminden kaynaklanan bir ahlâkî temel geliştirmiş olmasıdır. Onun "kuralları" insan bireyine, haysiyetine ve hatta asaletine olan inancı beslemiştir.[8]

Kişisel Gelişimin Kökenleri

Başka önemli zincirleme etkileri de olmuştu. Spock'ın kitabı, daha doğrusu kitabın başarısı, Freudcu fikirlerin gözden geçirilmesine vesile oldu ve iyi bir

anne olmanın duygusal tatminini vurgulayarak, kimisi diğerlerinden daha iyi olan kişisel gelişim kitaplarında bir patlamanın başlamasına ön ayak oldu. Bu durum, Philip Rieff'in kısa bir süre sonra "Terapötik Olanın Zaferi" olarak adlandıracağı şeyin başlangıcıydı ve daha sonra inceleyeceğimiz terapi patlamasının oluşmasına yardımcı oldu.

Spock tarafından ortaya atılan yeni etik ve Liebman tarafından ana hatları çizilen din ve psikoterapi arasındaki örtüşmeye dair yeni anlayış, kitle kültürüne ve onu sürdürürken aynı zamanda yaşamın birçok veçhesini yoksullaştıran bürokrasiye yönelik artan bir eleştiriyle aynı döneme denk geliyordu. Bu noktada özellikle sürgündeki iki Avrupalı psikanalist etkili olmuştu.

Bunlardan ilki, Weimar Almanya'sındaki Frankfurt Enstitüsü'nde çalışmış olan ve projelerinden biri Marx ile Freud'u modern kapitalizmin eleştirisinde uzlaştırma girişimi olan Alman mülteci Erich Fromm'du. Fromm'un *Escape from Freedom* (1941) [Özgürlükten Kaçış] *Man for Himself* (1947) [Kendini Savunan İnsan] ve *The Sane Society* (1955) [Sağlıklı Toplum] adlı kitapları dönemin ruh halini mükemmel bir şekilde yansıtıyordu. Fromm'un çalışmaları, modern toplumun amaçları ile bireylerin tam gelişimi arasındaki antagonizmi ve kapitalizm içinde "insanları, cazibelerini ve sırt sıvazlayıcılarını ödüllendiren bir toplumsal pazarda kişiliklerini 'satmaya' zorlayan bir 'pazarlama' yönelimine sahip" ayırt edici bir insan karakteri biçiminin ortaya çıkışını betimliyordu.

Fromm, insan doğasının aslında kültürel bir ürün olduğunu, dinî arayışın temel olduğunu ve modern toplumdaki temel sorunun fiilî özgürlüğün insanları izole etmesi ve baş etmekte zorlanacakları şekilde yalnızlaştırması olduğunu savunuyordu. "Otonominin müphemliği birçok insan için dayanılmaz hale gelmişti. Fromm'a göre modern dünya insanlarda "üretken olmayan" bazı tepkileri teşvik ediyordu: İnsanlar ya "alıcı" (destek ve ödül için dış kaynaklara bağımlı), "sömürücü" (istediklerini almaya sabitlenmiş), "istifçi" (malları ve duyguları konusunda cimri) ya da "pazarlamacı" (kişilik pazarında kendilerini satmaya hevesli) oluyorlardı.[9]

Karen Horney de Berlin'den gelen başka bir Alman mülteciydi. *The Neurotic Personality of Our Time* [Çağımızın Nevrotik Kişiliği] ve *New Ways in Psychoanalysis* [Psikanalizde Yeni Yollar] adlı kitaplarında, saldırgan ve rekabetçi Batı toplumunun "hemen hemen herkeste" nevroz ürettiğini savunuyordu: Bu durum kişiliğin gelişimini çarpıtmış, toplumun asgari müştereğinin uymacılık olduğu "etkileme, güç ve statü" özlemlerini beslemişti.

Bu nedenle hem Fromm hem de Horney, yaşamın amacı olarak kendini gerçekleştirmeyi benimsemişlerdir. "Gelişme", öncelikle "gerçek" benliğin, kısmen "sahte" bir benlik olan "kamusal" benlikten ayırt edilmesiyle

sağlanacaktı. Sahte benliğin ve kamusal benliğin altında, kendini gerçekleştirme yeteneğine sahip orijinal bir benlik, daha derin bir benlik vardı. Fromm için erdem buydu –kişinin "eşsiz bireyselliğinin" ifadesi– ve temel birimi sevgi olan bu eşsiz bireyselliği gerçekleştirmek terapinin işiydi. Kalvinistlere ve kendini sevmeyi hor gören Kant'a karşı son derece eleştireldi. Fromm'a göre yalnızca kendilerini hakikaten sevenler başkalarını da hakikaten sevebilirdi ve toplum içinde birlikte yaşamanın temeli de buydu. *The Art of Loving*'de (1956) [Sevme Sanatı] kişinin bütünlüğünü ve bireyselliğini koruyacak bir birlik formu içinde "başkalarının kendiliğinden onayı" kişinin potansiyelini gerçekleştirmesinin yolu olarak tanımlanıyordu.

Karen Horney, ahlâkî sorunların "her nevrozda görüldüğünü" daha da açık bir biçimde savunuyordu. Hem çocukların hem de yetişkinlerin tehditkâr bir dünyadan bunaldıklarında, "kaygılarını, kendi ideal bir imajlarını yani 'idealleştirilmiş benliği' yaratarak telafi ettiklerini ve bunun da giderek kim olduklarına dair algılarını oluşturduğunu" düşünüyordu. Sonuç, "olması gerekenin tiranlığına" kendi kendilerine boyun eğmeleri oldu. Mükemmeliyetçi imajı gerçekleştirmeye yönelik sonu gelmeyen kovalama, onları kaçınılmaz olarak "gizli bir kendini hor görmeyi ve yabancılaşmayı örten bir kibir sistemi" içine hapsetti. Yaşam, "ideal" benliğin zorba talepleri ile örtülü "gerçek" benliğin kendiliğinden gelişme ihtiyacını ifade etmek için gösterdiği ısrarlı çabalar arasında sürekli bir gerilim içinde yaşayan "aktüel" benlik ile bir dizi düşmanca içsel karşılaşmalar haline geldi. Bu, Horney için, kendini gerçekleştirmenin, otonomiye ve tamamlanmaya doğru ilerlemenin, başka şeylerin yanı sıra *ahlâkî* de bir ilerleme olduğu anlamına geliyordu. O halde burada da dinî ve psikolojik kaygılar arasındaki örtüşme belirgindi.

Tüm bu tefekkür ve analizler iyi bir dönemde ortaya çıkmıştı. GI Bill* sayesinde, üniversiteye gitmek için çok hevesli olan askerlerin dönüşünde bir patlama yaşanmış ve yüksek öğrenim hiç olmadığı kadar geniş bir alana yayılmıştı. Aynı insanlar savaş sonrası yaşanan bebek patlamasına da katkıda bulunarak daha önce hiç olmadığı kadar çok ebeveynin ortaya çıkmasını sağlamıştı. Askerlerin birçoğu, normların farklı olduğu yurtdışında görev yapmıştı ve içinde bulundukları tehlikeye, geri dönüşü olmayan yoğun bir cinsel bir atmosfer (daha sonra ne olacağını kim bilebilirdi?) eşlik ediyordu. Tüm bunların psikolojik ve dinî değişim açısından kimi sonuçları oldu. 1951 yılında psikolog Carl Rogers "psikoterapiye olan profesyonel ilginin bugün sosyal bilimlerde en hızlı büyüyen alan olduğunu" iddia

* GI Bill, İkinci Dünya Savaşı sonrasında Amerika Birleşik Devletleri'nde hizmet etmiş askeri personelin sivil yaşama geçişleri i desteklemek amacıyla çıkarılan bir dizi yasa tasarısını ifade eder. (ç.n)

etti. E. Brooks *Holifield, History of Pastoral Care in America* adlı kitabında "Psikoloji, Tanrı gibi, her şeye kadir olmasa da yine onun gibi her yerde mevcut gibi görünüyor" diyordu. 1957 yılında *Life* dergisi şöyle bir duyuru yapmıştı: "Bu Psikoloji Çağıdır."[10]

Ancak Amerika'da meydana gelen değişim her halükârda, çeşitli "liberal" davranış biçimlerinin çok muhafazakâr bir dönemde ortaya çıkması olgusuyla bir dereceye kadar kamufle edildi.

Hiç kimse bunu Norman Vincent Peale'den daha açık bir şekilde göstermemiştir. Peale Cumhuriyetçilere, Eisenhower yönetimine ve Billy Graham'ın kurduğu National Association for Evangelicals'a yakındı. Irksal konularda muhafazakârdı ve genç bir Afro-Amerikan kadına, âşık olduğu beyaz adamla evlenerek "meseleleri provoke etmemesini" tavsiye etmişti. Aynı zamanda ve bizim bakış açımızdan daha da önemlisi, çığır açan eseri *The Power of Positive Thinking*'de [Olumlu Düşünmenin Gücü] "Dua Gücünü Deneyin" ve "İyileşmede İnanç Nasıl Kullanılır" başlıklı bölümlerin yanı sıra Peale, Spock'a paralel olarak çok daha liberal ebeveynlik modellerini savunuyor ve kendisini ülkenin önde gelen psikolojik danışmanlık savunucularından biri olarak kabul ettiriyordu. Kitabı her ne kadar *New York Times* en çok satanlar listesinde rekor kırarak doksan sekiz hafta boyunca zirvede yer almasıyla tanınmış olsa da Peale'in daha önemli katkısı 1953 yılında yeni bir tür karma organizasyon olan American Foundation of Religion and Psychiatry'yi (AFRP) kurmuş olmasıdır. Bu kuruluşun iki öncelikli görevi vardı: Din adamlarına psikolojik eğitim vermek ve halka danışmanlık hizmeti sunmak.

Daha Sıcak Bir Tanrı: Pastoral Psikoloji

Aslında AFRP kurulduğunda psikoloji, Brooks Holifield'in "Pastoral Psikolojinin Rönesansı"nı ilan edecek denli pastoral danışmanlığı istila etmişti. 1939'da ilahiyat fakültelerinde pastoral psikoloji dersleri nadirdi. Ancak 1950'ye gelindiğinde her beş ilahiyat fakültesinden dördünde bir ya da daha fazla "psikolog" bulunuyordu. 1947'de *Journal for Clinical Pastoral Work* ve *Journal of Pastoral Care* kuruldu; üç yıl sonra da *Pastoral Psychology* ortaya çıktı. Bu derginin kısa sürede on altı bin abonesi oldu ve bunların sekizde yedisi papazlardan oluşuyordu. 1955 yılına gelindiğinde, Amerika'da dört ilahiyat fakültesinden üçü ya kendi klinik eğitim programlarına sahipti ya da öğrencilerini başka yerlerdeki onaylı klinik kurslara gönderiyordu ve Chicago Üniversitesi de dahil olmak üzere yedi üniversite pastoral psikoloji, pastoral danışmanlık veya pastoral teoloji alanlarında ileri düzey lisansüstü programlar kurmuştu. On yılın sonunda klinik pastoral eğitim için 117 merkez kurulmuştu.

Bu bir dönüm noktası olmuştu. Freud, pek çok açıdan radikal olsa da her zaman insanların sınırları olduğu ve teorinin başarabileceği şeylerin kısıtlı olduğu konusunda ısrar ediyordu ve bu anlamda (başka hiçbir konuda olmasa bile) en azından ruh hali olarak geleneksel dine yaklaşmıştı. Ancak bu, savaş sonrası yılların iyimserliğine aykırıydı. Artık istenen şey "hümanistik psikoloji" olarak adlandırılan ve kişinin azmetme, üstesinden gelme ve zafer kazanma yeteneğine vurgu yapan bir şeydi; "potansiyel" ve "gelişme" sözcükleri şimdi yeniden ortaya çıkmaya başlamıştı ve bu sadece terapiye değil dine de yansıdı. Artık vaazlarda ve teolojik eserlerde Tanrı daha sıcak, daha az yasaklayıcı ve daha az yargılayıcı hale gelmişti.[11]

Pastoral danışmanlık alanındaki meslekî dergilerin yanı sıra ders kitapları da vardı ve burada iki tanesi öne çıkıyordu. Birincisi Seward Hiltner'ın yazdığı *Pastoral Counseling* ikincisi ise Carl Rogers'ın yazdığı *Counseling and Psychotherapy* adlı kitaptı. Bunlar, psikoloji din ile yan yana geldiğinde ortaya çıkan temel ikilemle yüzleşiyordu. Hümanistik psikoloji, özellikle de Carl Rogers tarafından önerilen yönlendirici olmayan tipte, demokratik ve anti-otoriterdi. Rankyen Psikanaliz Enstitüsü'nden Doris Mode buna itiraz etti: "Danışanların kendi tutumlarının yankılanmasından başka bir şeyin cereyan etmediği hoşgörülü bir atmosfer gerçekten de tüm değer ve yargılardan ve dolayısıyla tüm terapiden yoksun olacaktır." Rogersçı terapinin nasıl işe yarayabileceğini anlamıyordu. Onun sisteminde terapist o kadar pasif ve yargısızdı ki, hiçbir noktada suçlama yapmıyordu, terapistin kendi bütün değerlerini terk ettiğini düşünüyordu, sonuçta hastanın (danışanın) bir bütün haline gelmesini engelleyen spiritüel bir boşluk olduğunu söylüyordu. "Eğer Tanrı yargılayıcı olmasaydı" diye yazıyordu Mode, "yaşamın bir anlamı olmazdı ve eğer sevgi dolu olmasaydı, tamamlanma da olmazdı. Danışanın yeniden bütün olabilmesi için bu kavramların her ikisinin de terapist aracılığıyla danışana akması gerekir." Bütünlük kavramı burada psikolojik bir anlamda mı yoksa teolojik bir anlamda mı kullanılmaktadır?

American Foundation of Religion and Psychiatry'deki zihinsel sağlık uzmanlarının birçoğunun herhangi bir dinî dogma ya da öğretiye katılma konusunda isteksiz olmaları, girişimin kalbindeki bulanıklığı gösteriyordu. Araştırma komitesinin başkanı Iago Gladston 1956'da "kendisini bir başkasının Tanrı kavramına teslim etmekten korktuğunu" itiraf etmiş ve spiritüel danışmanlığın "uygunluğunu" kabul etmeyi reddederek "spiritüel terapinin dindarca bir umut mu yoksa gerçek mi olduğu sorusuna yanıt verecek" daha ileri araştırmaları beklemeyi tercih etmiştir. AFRP'de psikoloji, dua ve kutsal kitap okumanın önüne geçmiştir.[12]

Kilise bu gelişmelerden bazılarına, özellikle de psikanalize karşı bazı dirençler göstermişti. Monsenyör Fulton Sheen psikanalizi, "materyalizm, hedonizm, çocuksuluk ve erotizmin tatmin edici olmayan karışımından" başka bir şey olmayan bir kaçış biçimi olarak kınamıştı ve günah çıkarmanın aksine, terapi hiçbir norm veya standart sunmuyordu. "Dünyada Freudcu analiz hastalarından daha fazla parçalanmış insan yoktur" diyordu. Ancak bu uzlaşmazlık uzun sürmedi, çünkü Şubat 1954'te Papa Pius XII pastoral psikolojiye geçici olarak izin verdi ve ardından 2.500'den fazla papaz Minnesota St. John's Üniversitesi'nde bu konuyla ilgili olarak düzenlenen bir yaz kursundan yararlandı.

Bu türden muhtelif değişikliklerin bir sonucu olarak, 1950'lerin ortalarında Amerika'da Carl Rogers'ın (ve daha az ölçüde Abraham Maslow'un ve Rollo May'in) Sigmund Freud'dan daha önemli olduğu söylenebilir ve bu, psikolojik bir "tamamlanma" ve "bütünlük" modelinin dinî "kurtuluş" kavramından daha ağır basmaya başladığı nokta olan "psikolojik dönüşün" olgunlaşmasına işaret etmekteydi. Bu da kısmen, medyanın uzun yıllar sürecek ve son zamanlarda yeniden canlanan bir takıntı haline gelen "kişisel tamamlanma" konusuna artan ilgisi nedeniyle de doğruydu. Bunun yanı sıra, artık kendine hâkim olmaya kendini ifade etmekten daha az vurgu yapılır hale gelmişti.

Geleceğe "Sızmak"

Tüm bu meseleler 1950'lerin sonlarında hem Maslow hem de Rogers'ın neler olup bittiğini açıklamaya ve netleştirmeye çalıştıkları zaman doruğa ulaşmıştı. Maslow, 1959 sonbaharında Cincinnati'de düzenlenen bir psikoloji konferansında, "bireyin dışındaki tüm değer kaynaklarının tamamen çöküşü" olarak adlandırdığı bir durumdan bahsediyordu. Otoritenin çöktüğünü ne ekonomik refahın ne de politik demokrasinin yaşama değer ve anlam katamayacağının (o zaman bile) farkına varıldığını ve "değerlerin odağı olarak içten, benlikten başka bir yere dönülemeyeceğini" savunmaktaydı. Rogers da aynı şekilde açık sözlüydü. Asıl ilgi alanı, "kendini gerçekleştirmiş" birey olarak adlandırdığı şeydi ve bununla "iyi yaşam süreci yaşayan kişiyi" kastediyordu. Bu tür bireylerin başkalarının yargılarına ya da kendi geçmiş davranışlarına bağımlı olmadıklarını ve yol gösterici ilkelere ihtiyaç duymadıklarını keşfettiğini söylüyordu. Bunun yerine, *On Becoming a Person* [Kişi Olmaya Dair] adlı kitabında söylediğine göre, böyle kişiler içlerine bakıyordu. "Bu tür bireylerin yeni bir duruma verdikleri bütünsel organizma

tepkisine giderek daha fazla güvenebildiklerini görüyorum çünkü deneyimlerine açık oldukları takdirde 'doğru hissettireni' yapmanın hakikaten tatmin edici bir davranış için yetkin ve güvenilir bir rehber olduğunu giderek daha fazla keşfediyorlar."[13]

Alan Petigny, hakikate kutsal metinler, Pazar Okulu ya da yaygın olarak "Amerikan usulü" olarak bilinen bir takım şekilsiz normlar aracılığıyla erişilemeyeceğine dair de artan bir farkındalık olduğunu söylemektedir. Bu bağlamda bilim de gerçeklere ilişkin soruları yanıtlamadaki muazzam itibarına rağmen, cevabı sunamazdı. İşte bu noktada Carl Rogers'ın kendini-gerçekleştirme teorileri devreye girdi.

Rogers ve Freud arasındaki temel farklardan biri, Rogers'ın Freudcular gibi terapinin etkili olabilmesi için haftada beş gün, aylarca ya da yıllarca sürmesi gerektiğine inanmamasıydı. Hümanist psikologlar, belirli durumlara bağlı faktörlerin, ilk yıllar ve kişinin ebeveynleriyle olan ilişkisi kadar –hatta daha fazla– önemli olduğunu düşünüyorlardı. Rogers tarafından popüler hale getirilen "kendini gerçekleştirme eğilimi", özellikle en geniş anlamda politik olmak üzere tasarlanmış ve insanları "insanî varoluş hakkında kinik, olumsuz ve dışsal olarak belirlenmiş bir felsefe yerine iyimser, kendi kendini belirleyen, olumlu bir felsefe" geliştirmeye teşvik etmiştir. Kendisinin de ifade ettiği gibi, "neyin incitici olduğunu, hangi yöne gidileceğini, hangi sorunların can alıcı olduğunu, hangi deneyimlerin derinlere gömüldüğünü bilen *danışandır* [hasta değil, dikkat edin]. Kendi zekâmı ve ilmimi gösterme ihtiyacı duymadığım sürece, süreçteki hareketin yönü için danışana güvenmenin daha iyi olacağını düşünmeye başladım." Başka bir yerde de terapistin danışanı "ödüllendirmesi" ve terapi uygulamasını "gizemden arındırması" gerektiğini söylüyordu.

Teorileri muhtemel hastalık süreçlerini, bilinçdışı motivasyonu ya da gelişme geçmişini dikkate almamıştı. Rogers, insanların sonsuz bir gelişme yolculuğunda olduklarını, "bu yolculuğun bazen kendisine dair olumsuz ya da uyumsuz imajları tarafından engellendiğini" ve bu yolculuğu hızlandırabilmeleri için onları özgürleştirmenin hümanistik psikolojinin en büyük iddiası olduğunu düşünüyordu. Bu, daha sonra Amerika Birleşik Devletleri'nde üç yüzden fazla "gelişme merkezi" aracılığıyla ifade edilen İnsan Potansiyeli Hareketi olarak adlandırılacaktı.

Aynı zamanda, Richard Evans'ın biyografisinde belirttiği gibi, Rogers yeni bir hoşnutsuzluk seviyesinden sorumluydu. "İnsanların ilişkilerinde normalde gerçekleştirebildikleri ile gerçekleştirmenin *mümkün olduğuna* inandıkları arasındaki tutarsızlık yaşamlarındaki çoğu bozulmanın nedenidir. Esasen Rogers'ın görüşü "ne kadar çok, o kadar iyi" şeklindedir Rogers ne kadar çok uyum, ne kadar çok dürüstlük, ne kadar çok samimiyet,

ne kadar çok yakınlık, ne kadar çok empati olursa o kadar iyi olduğuna inanmanızı istiyordu. Rogers'ın hepimizin insan ilişkileri hakkındaki düşüncelerini değiştirdiğini ve bize birlikte yaşayabilmemiz için yeni bir yol, "insanî etkileşim için etik bir temel" verdiğini teslim ediyordu; ancak yöntemleri güç, statü, kültür, tarih, teknoloji veya politikaya çok az rol veriyordu ve belki de bu yüzden her zaman vaat edilen kalıcı değişimi getirmemişti.

Rogers'ın en karakteristik fikri olan kendini gerçekleştirme, "kişinin içinde neler olup bittiğinin kabul edilebilir bir şekilde farkında olduğunu ve sonuç olarak neredeyse her an değiştiğini ve karmaşa içinde ilerlediğini ima eder" "Geleceğime doğru *sızıyorum*" diyerek bunu iyi bir biçimde ifade etmiştir. Rogers, ideal benlik ile gerçek benlik arasında bir bölünme görmüştü ve araştırmalarının insanların benliklerinin tüm yönlerine eşit değer vermediklerini gösterdiğine, terapi için önemli olanın da şu anda algıladıkları benliğe nispeten olmak istedikleri benlik arasındaki resim olduğuna inanmıştı.[14]

Daha Yüksek Bir Hümanizm: Yeni Samimiyet

Rogers "danışan merkezli" terapisinde şimdiki zamana odaklanmış, danışanı yargılamadan ayrı bir kişi olarak kabul etmiş ve ilişkiyi, doktorun danışanın "üzerinde" olduğu bir ilişki olarak algılamak yerine eşit bir ilişki olarak görmüştü. Onu "karşılaşım grupları" olarak adlandırılacak grupları yaratmaya iten şey, en çok da bu tutumdu; bu grupların "yabancılaşmayı ve yalnızlığı ortadan kaldırmanın, insanların birbirleriyle daha iyi iletişim kurmalarını sağlamanın, kendileri hakkında yeni içgörüler geliştirmelerine yardım etmenin ve başkaları tarafından nasıl karşılandıklarını algılamaları için onlardan geri dönüş almalarına yardım etmenin bir yolu olmasından dolayı bu yüzyılın en önemli toplumsal icatlarından biri" olduğunu düşünüyordu. Üniversitelerin öğrencilere danışan merkezli terapiye katılmaları için zaman tanımasının kötü bir fikir olmayacağını, bunun "kişiliklerinin tam olarak gelişmesine yardımcı olabileceğini ve daha fazla kendini gerçekleştirme fırsatı sağlayabileceğini" düşünüyordu. (Üniversitelerin hiçbir zaman psikanalize yönelmediğini belirtmişti.)

Rogers, terapistin geleneksel anlamda bir terapistten çok, bir "beceri kolaylaştırıcısı" olduğu kendi terapötik tekniğinin sonuçlarından birinin de kendinden nefretin azalması, insanların kendilerini daha kabullenici, daha özgüvenli ve daha yapıcı olmaları olduğunu belirtiyordu. Suçluluk duygusuyla (dinî buyruk) meşgul olmaktan kimlikle meşgul olmaya geçtiklerini, yaşama da politik bir bakıştan daha felsefî bir bakışa geçtiklerini ifade etmişti. Bununla birlikte, kimlikle meşguliyetin yaşamın kendiliğindenliğini

ortadan kaldırması tehlikesi vardı. Söylediğine göre yaklaşımının başarısı kısmen "kiliselerin bir süre önce önemli bir toplumsal etkiye sahip olmaktan çıkması" gerçeğine dayanıyordu.[15]

Rogers, erkeklerin ve kadınların "iflah olmaz derecede toplumsal" hayvanlar olduğu ve "yeni bir yapılanmanın", "daha yüksek bir hümanizmin" ortaya çıktığı sonucuna varmıştı; bu yapılanmada insanlar özgünlük arzusu duymakta, ister hükümette, ister orduda, ister kilisede, ister şirkette ya da okulda olsun, eski bir anlayış olan sırf otorite olsun diye otoriteyi kabul etmekten kaçınmaktaydı; her yerde yeni bir samimiyet arzusu, bilimin soyutlamalarına karşı bir güvensizlik ve "içimizde keşfedilmemiş dünyaların yattığına" dair bir inanç vardı. Bu "yeni yapılanmanın", "katı inançları ve davranışlar üzerindeki güçlü kontrolleriyle ülkeyi kurmuş olan Püriten insanın neredeyse antitezini doğurduğu" sonucuna varmıştı. [Yeni insan] ihtirası, üretkenliği, açgözlülüğü ve rekabetçiliğiyle Endüstri Devrimi'ni gerçekleştiren insandan çok farklıydı. Devletin çıkarları doğrultusunda bireysel düşünce ve davranışları kontrol eden Komünist kültüre derinden karşıydı. Onun karakteristikleri ve davranışları büyük Batı dinlerinin –Katoliklik, Protestanlık ve Yahudilik– ortodoksluklarına ve dogmalarına şiddetle karşıydı. Bir bakıma klasik Yunan ya da Rönesans dönemindeki duruma geri döndüğümüzü söylüyordu. Tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda, modern dünyada onun "durum etiği" olarak adlandırdığı şey, söz gelimi din tarafından ortaya konan "mutlak bir etikten" daha iyiydi.[16]

Durum Etiği

"Durum etiği" ifadesi, dinî çevrelerde psikolojide olup bitenlere paralel olarak gelişen bir harekete atıfta bulunmaktadır. Geleneksel olarak dinî etik, rengini Kutsal Kitap'tan ya da On Emir'den alıyordu ve her yerde ve her durumda geçerli olduğu, yani "evrensel" olduğu kabul ediliyordu. 1954 yılında pastoral ihtimam hareketinin önde gelen isimlerinden Rahip Ernest Bruder, Monsenyör Fulton Sheen'in *Peace of Soul* adlı kitabı hakkında son derece eleştirel bir inceleme kaleme almıştı; gördüğümüz gibi bu kitap Liebman'ın *Peace of Mind* adlı kitabına bir yanıt niteliğindeydi (bkz. s. 326).

Bruder, "ruh huzurunun" yalnızca başkalarının düşüncelerini ve emirlerini kabul ederek ulaşılabilecek bir durum olduğu izlenimini verdiği için Sheen'i yermişti. Bruder'e göre bu "huzur" değil, "otoriteye sağlıksız bir teslimiyet" idi. Dinî öğretinin sağlıksız bir durumu teşvik ettiğini de ekliyordu ve ona göre pek çok kişi de aynı fikirdeydi. Paul Tillich, H. Richard Niebuhr ve Joseph Fletcher, Amerikalı meslektaşlarının, Sheen yaklaşımı

olarak adlandırılan "yasalcılığa" karşı çıkmasını ve "içe bakarak ve Tanrı'nın sevgisine boyun eğerek" otoriter olmayan bir ahlâkî kod geliştirmelerini savunmuş, böylece ahlâkî ilkelerin evrenselliğine meydan okumuşlardı. Tillich bu yeni yaklaşımı çok iyi ifade etmiştir: "Diyelim ki zor bir ahlâkî kararla karşı karşıya kalan bir öğrenci bana geldi. Ona danışmanlık yaparken On Emir'den, İsa'nın Dağdaki Vaaz'daki sözlerinden ya da herhangi bir hümanist etikten alıntı yapmam. Bunun yerine ona, içinde bulunduğu durumda *agape* buyruğunun ne olduğunu bulmasını ve ardından, gelenekler ve teamüller kararına karşı olsa bile bu yönde karar vermesini söylerim."

Başka bir deyişle, takip edilmesi gereken tek aksiyom *agape* emri ya da sevgi yasasıydı.

1950'lerde dinî liderler "durum etiği" teşvik etmeye başladılar ve 1966'da Joseph Fletcher'ın *Situation Ethics*: *The New Morality* adlı kitabı yayımlandı ve ilk iki yıl içinde 150.000 kopya sattı. Fletcher entelektüel bir şöhret haline geldi. Bu öylesine ileri gitmişti ki II. Vatikan Konsili'nde (1962-5) ahlâkî bağlamda neyin değişebilir ve neyin evrensel olduğu ele alınır hale gelmişti.[17]

İyimserliğin İlahlaştırılması

Henüz daha on, on beş yıl geçmeden bu değişikliklerden en çok yararlananlar tartışmasız kadınlar olmuştu. İkinci en büyük Protestan mezhebi olan Birleşik Metodist Kilisesi 1956 yılında ruhbanlık hakkını kadınlara da tanıdı. Presbiteryenler ve Episkopalyanlar da nispeten kısa bir süre içinde aynı yolu izlediler. 1940'ların sonları aynı zamanda Simone de Beauvoir'ın *The Second Sex* (1949) [İkinci Cinsiyet] ve Ferdinand Lundberg ile Marynia Farnham'ın *Modern Woman*: *The Lost Sex* (1947) adlı kitaplarının yayımlanmasına da tanıklık etmişti. Özellikle üniversite düzeyinde eğitim almış olanlar arasında, kadınların çalışmasına, kariyer sahibi olmasına ve hatta Devlet Başkanı olmasına yönelik tutumlar belirgin bir şekilde değişmişti. 1940'lı yılların sonlarında birçok eyalet, kadınların yargı mensubu olmasını engelleyen yasaları yürürlükten kaldırdı, daha fazla kadın üniversiteye gitmeye başladı (%31,6'ya karşılık %37,1), 1956'da Fırsat Eşitliği Günü ilan edildi ve iki yıl içinde otuz eyalet valisi bu güne kamuoyu önünde destek vermişti. Daha fazla kadın evlenmeden önce bekâretini kaybetmek istemiş, daha fazla erkek de gelinlerinin düğün günü bakire olmamasının bir önemi olmadığını kabul etmişti. Doğum kontrol hapının 1960 yılında piyasaya sürülmesi de doğal olarak davranışlar ve giderek de tutumlar üzerinde büyük bir etki yaratmıştı.

1950'lerde kadınların aşağılanması çok daha az görülse de pek çok kişi hâlâ biyolojik zorunluluklarının annelik ve mutfak işi olduğunu düşünüyordu. Abraham Maslow, hümanist psikoloji anlayışını erkeklere olduğu kadar kadınlara da uygulamıştı ve 1960'ların sonlarında kadınlar onun ve Carl Rogers'ın teorilerini bilinç artırma grupları olarak bilinen gruplar için çok yararlı bulacaklardı. Betty Friedan, son derece başarılı olan *The Feminine Mystique* (1963) adlı eserinde, kendini gerçekleştirme gibi birçok Maslovcu ve Rogerscı kavramı kullanıyordu.

Devreye giren son ve oldukça farklı bir faktör de paradoksal bir şekilde, bilim olmuştu. 1950'lerin sonuna gelindiğinde bilimin, olgulara ilişkin soruları çözmede ve yaşamı daha iyi hale getiren yeni teknolojiler üretmede ne kadar başarılı olursa olsun, örneğin güzellik, cesaret ve sadakatle ilgili kalıcı soruları –Michigan Üniversitesi'nden Howard Keniston'ın ifadesiyle "insanların tam anlamıyla yaşadıkları gerçekleri" – çözmediği giderek daha fazla karşılık buluyordu. Sezgisel anlayış, "bireysel ve kolektif yaşamlarımızın en derin ve en yüksek yönlerine tek erişimimizdir" diyordu. Herkes onun sözlerine ya da çıkarımlarına katılmayabilirdi, ancak Albert Einstein bile "nesnel bilgi bize belirli amaçlara ulaşmamız için güçlü araçlar sağlar, ancak nihaî hedefin kendisi ve ona ulaşma arzusu başka bir kaynaktan gelmelidir" demişti.[18]

Amerika'da 1940'lar ve 50'lerdeki büyük içe dönüş, bir dereceye kadar diğer Batılı milletler tarafından da takip edildi ve bir gözlemcinin ifadesiyle "benliğin iyimser tasvirinin ilahlaştırılmasına" işaret ediyordu. Her şeyden önce de ilk günah öğretisinin çöküşünü temsil ediyordu: Birey artık "doğuştan ahlâksız" olarak görülmüyordu –bunun yerine benlik, kişinin kendisini kıldığı şey haline geliyordu. Bu durum, Norman Mailer'ın *The White Negro* adlı kitabındaki sözleriyle, insanları "benliğin başkaldıran zorunluluklarına doğru o keşfedilmemiş yolculuğa çıkma" konusunda özgürleştirmişti.

Böylece savaş sonrası refah kendini pekiştirdikçe, Kiliseyi terk eden ve sayıları giderek artan kişiler için kurtuluş hedefinin yerini kendini gerçekleştirme hedefi alıyordu. Bu, muhtemelen sekülerleşmede şimdiye kadar yaşanmış en büyük ivmeydi ve 1960'lardan itibaren yaşanan terapi patlamasının entelektüel ve duygusal zeminini hazırlamıştı.

Yükselme Psikolojisi

Viyanalı psikiyatrist Viktor Frankl'ın çalışmaları, bu bölüm ile Holokost ve Holokost'un dinî anlayış ve sekülerleşme üzerindeki etkisi hakkındaki bir sonraki bölüm arasında uygun bir bağlantı sağlamaktadır.

Frankl, çok erken yaşlarda doktor olmaya karar vermiş ve psikanalizden etkilenmişti. Henüz okuldayken Freud'a mektup yazmış, bunun sonucunda üstat, Frankl'ın denemelerinden birini *International Journal of Psychoanalysis*'e göndermişti. Freud'un etkisiyle Frankl, psikiyatriye yönelmiş ve 1939'da Viyana'daki tek Yahudi hastanesi olan Rothschild Hastanesi'nde nöroloji bölümünün başına geçmişti. Bu, ona ve ailesine sınır dışı edilmeye karşı bir koruma sağlamıştı, ancak 1942'de Viyana'daki Amerika konsolosluğu ona yaşamını sürdürmeyi garanti edecek bir vize almaya uygun olduğunu söylediğinde, muhtemelen ebeveynleri yaşlı olduğu için kalmaya karar verdi. Aynı yılın Eylül ayında Viktor ailesi ile tutuklanıp sınır dışı edildi ve Frankl, sonraki üç yılını dört toplama kampında geçirdi –Theresienstadt, Auschwitz-Birkenau, Kaufering ve Dachau kompleksinin bir parçası olan Türkheim. O ve babası ailenin geri kalanından ayrılmıştı ve daha sonra hapsedildikleri kampta babasının ölümüne şahit oldu. Viktor eve döndüğünde ise annesinin, erkek kardeşinin ve karısının da can verdiğini öğrenmişti.

Kamplara gitmeden önce yeni bir psikoterapi formu üzerine bir kitap yazmaya başlamıştı (bu konuya geleceğiz), ancak kitabına el konuldu ve bir daha onu hiç görmedi. Ancak o yıllardaki deneyimleri inançlarını pekiştirmişti ve Viyana'ya döndüğünde dokuz gün içinde yeni bir kitap yazdı. *A Psychologist Experiences the Concentration Camp* adlı kitabı 1946'da Almanca olarak basılmıştı, daha sonra adı *Yes to Life in Spite of Everything* olarak değiştirildi; 1959'da ise İngilizce olarak *Man's Search for Meaning* [İnsanın Anlam Arayışı] adıyla basıldı. O zamandan beri yirmi dört dilde on iki milyondan fazla sattı ve Amerika'daki en etkili on kitap arasında gösterildi.[19]

Frankl "günümüzün meta-klinik sorunu" olarak adlandırdığı, yaşamın anlamına ilişkin "kitlesel nevroz" için psikiyatrik bir tedavi sistemi olarak tasarladığı "logoterapiyi" geliştirmişti. En canlı içgörüsünün, kamplarda başka bir kişinin "vazgeçme sendromu" olarak adlandırdığı şeyin tanımlamasıyla ortaya çıktığını söylüyordu. Kampta bir kişi bir gün sabah yataktan kalkmayı reddeder, gizli bir cebi karıştırır, kalan tek sigarayı bulup içmeye başlar. Böyle kişiler kaçınılmaz olarak, kırk sekiz saat içinde ölmekteydi.

Frankl'ın ana argümanı, acıya nasıl tepki vereceğimize dair bir seçeneğimiz olduğuydu. Hepimiz acı çekiyoruz –elbette aynı ölçüde değil– ve çoğumuz için kamplardaki insanların çektiği kadar acı çekmiyoruz. Ancak bu acıya karşılık vermekte, onu bir başarı haline getirmekte, hatta yüceltmekte özgürüzdür. "Verdiğimiz yanıtla acıya bir anlam kazandırırız. Yaşamın amacının haz olduğu konusunda Freud'a, güç olduğu konusunda da Adler'e katılmıyordu. Frankl'a göre yaşamın temel amacı anlamın keşfedilmesidir; Avrupa ve Amerika'da yapılan çeşitli anketlerden alıntı yaparak, o dönemde

insanların yaşamlarında anlam ile, örneğin para ile olduğundan daha fazla ilgilendiklerini göstermiştir. Irvin Yalom'un *Existential Psychotherapy* (1980) [Varoluşçu Psikoterapi] adlı kitabına atıfta bulunarak, çözüm için kendisine gelen insanların yüzde 30'unun yaşamlarında anlam aradığını ve alkoliklerin yüzde 90'ının yaşamlarını anlamsız bulduklarını söylediğini belirtiyordu.

Frankl'a göre modern yaşam, içgüdülerimizden uzaklaştığımız ve geleneklerimizi kaybettiğimiz varoluşsal bir boşlukta yaşanmaktadır; acı, suçluluk ve ölümden oluşan "trajik bir üçlü" içinde yaşamaktayız. Bu üçlüden çıkış yolunun içimizde değil, dünyada "dışarıda" olduğunu ve anlamın üç yoldan biriyle bulunabileceğini ısrarla vurguluyordu: edim ve dünyadaki eylemler yoluyla, bir insan veya bir sevgi yoluyla ya da kaçınılmaz acımızı yüceltici bir şeye dönüştürme yoluyla. Ölümden korkmamalıyız, ancak onun kaçınılmazlığını dünyanın geçiciliğini vurgulamak için kullanmalıyız, öyle ki daha sonra değil şimdi harekete geçelim. Kendini gerçekleştirmenin amaç olduğu konusunda Carl Rogers ile hemfikirdi, ancak bunun yalnızca kendini aşmanın –kendimize üstün gelmenin– bir yan etkisi olarak elde edilebileceğini ve acının fethinin en yaygın ulaşılabilir imkânı sunduğunu düşünüyordu. Yaşamımızı sürekli olarak ölüm döşeğinde geriye dönüp baktığımızı imgeleyerek ve kendimize huzur duyabileceğimiz bir hayat yaşayıp yaşamadığımızı sorarak sürdürmeliyiz.

Frankl uzun bir yaşam sürmüştü (1997'de doksan iki yaşında öldü) ve iki tutkusu olan uçmakla ve dağcılıkla yaşlılık döneminde de uğraştı. Freud'un, Adler'in ve Jung'un bize "derinlik psikolojisini" armağan ederken kendisinin de "yükselme psikolojisini" armağan ettiğini, "insanların kendilerini aşarak kişisel anlamın yeni zirvelerine ulaşmalarına yardımcı olduğunu" söylemekten hoşlanıyordu. Bir keresinde kendisinden yaşamının anlamını tek bir cümleyle ifade etmesi istenmişti. Cevabı ise şuydu: "Yaşamınızın anlamı, başkalarının kendi yaşamlarının anlamını bulmalarına yardımcı olmaktır."[20] Bu cevap fazla mı basittir?

20

Auschwitz, Kıyamet, Yokluk

İkinci Dünya Savaşı sırasında Naziler ve işbirlikçileri tarafından altı milyon Yahudi'nin öldürülmesi ve bunun sistematik ve zalim karakteri, yüzyılın diğer tüm felaketlerini, yani birinci savaşın katliamlarını, her iki savaşta ve aradaki Stalin'in tasfiyelerinde milyonlarca Rus'un öldürülmesini gölgede bırakacaktı. Holokost, acımasızlığı yeni bir seviyeye taşımıştı. "Hepimizin şaşkınlık ve utançla gözlemlediği zamanımızın en büyük psikolojik gerçeği, Belsen ve Buchenwald'a nasıl karşılık verileceğinin hiçbir mümkün yolunun olmamasıdır. İnsanlığın çektiği acıların ifade edilemezliği akıllara durgunluk vermektedir." Bu sözler Lionel Trilling'in 1950'de yayımlanan *The Liberal Imagination* adlı kitabındandır. Belki de daha iyi bilinen Theodor Adorno'nun "Auschwitz'den sonra şiir yazmak barbarlıktır" sözüdür. Ancak Adorno, Paul Célan'ın "Ölüm Fügü" şiiriyle karşılaştıktan sonra fikrini değiştirmişti ve birçok insan Trilling'in şaşkınlığını paylaşsa da dehşetle doğrudan yüzleşmeye çalışanlar da vardı.

Bizim bakış açımıza göre, en zorlayıcı soru şudur: Daha önce muhtemelen Nietzsche ile aynı fikirde olmayan ve Tanrı'ya inanmaya devam eden insanlar, kötülük, acımasızlık ve acı böylesine destansı boyutlara ulaştığında inanmaya nasıl hâlâ devam edebiliyorlardı? Her şeye gücü yeten, iyiliksever bir Tanrı bu tür musibetlere nasıl izin verebilmişti? Auschwitz'de Tanrı neredeydi?

Önce bazı istatistiklere bakalım. Soykırımdan önce, kamplardan sağ çıkan insanların çoğu Tanrı'nın varlığına inanıyordu; soykırımdan sonra ise sadece yüzde 38'i inanmayı sürdürdü. Yahudilerin seçilmiş bir halk olduğu inancı da zarar gördü: Savaştan önce yüzde 41'i, savaştan sonra ise ancak bunun üçte biri bu görüşe sahipti. Yaşamda kalanların sadece yüzde 6'sı savaşın ardından İsrail'in kurulmasının altı milyon canın feda edilmesine değdiğini düşünüyordu.[1]

Esther Benbassa, *Suffering as Identity* adlı kitabında, acının Yahudi kimliğinin bir parçası olduğunu, Yahudilerin tarihleri boyunca maruz kaldıkları dert ve sıkıntıların kim olduklarının bir parçası haline geldiğini ve birçok insan için, birçok Yahudi için Holokost'un bu paradigmayla bağdaştığını

savunmaktadır. Hermann Cohen'in (ölümü 1918) "insanların vicdanını uyandırmak ve böylece etik ilerleme davasını geliştirmek için sefalet ve acıya ihtiyaç olduğunu" savunan çalışmalarına atıfta bulunuyordu.

Nazi Almanya'sında da bu tutum devam etmiş, ultra Ortodokslar antisemitizme karşı hazır teolojik yanıtlar üretmişti. Kristallnacht (9-10 Kasım 1938) sırasında yaşayan ancak ölüm kamplarından önce ölen Ahiezer de Vilna ve Elchonon Wasserman, "bütün tarihin Tanrı'nın himayesi altında geliştiğini", yani Nazilerin bile onun araçları olduğunu savunmuştu. De Vilna olanlardan Reformcu Yahudilerin sorumlu olduğunu düşünürken, Wasserman Tevrat'ın terk edilmesini, asimilasyonu ve Siyonizmi suçluyor, bunları dine ve Tanrı'ya güvensizlik olarak görüyordu. Her ikisi de Yahudiler için gerekli olanın Tevrat aracılığıyla Tanrı'ya *doğru* dönmek olduğunu savunuyordu. "Kötülüğün gücü ne kadar artar ve azap ne kadar sert olursa, kişi kurtuluşa o kadar yakın olurdu. Dolayısıyla Naziler, Siyonistler, sapkınlar, asimile olmuş ve Reformist Yahudilerin hepsi ilahî kurtuluş planının araçlarıydı."[2]

En büyük oğlu Almanların ateşe verdiği bir sinagogda diri diri yakılan Ukrayna'nın batısındaki Belz'de, Hasidik cemaatinin lideri Aharon Rokeach, "Benim de kişisel bir kurban sunmam gerçekten de Yüce Tanrı'nın bir lütfudur" demişti. Ona göre acı çekmek, Tanrı'nın "gizli lütfunun" bir biçimiydi, dua ve Tevrat çalışması "vahiy edilmiş iyilik haline getirebilirdi" Plaszow ölüm kampındayken (Krakow'un bir banliyösünde) Shem Klingberg gibi birçok Hasidik öğretmen, inananları "Nihaî Çözüm sırasında bile" acı ve ölümü sevgiyle kabul etmeye çağırdı. Varşova gettosundaki Hasidik hahamlar bile acıların Tanrı'dan geldiğini savunuyordu: "Bu onların günahlarından kaynaklanmıyordu, aksine Tanrı'nın insanlığa yönelik planının bir parçasıydı" Romanya'nın Macaristan sınırına yakın Maramures bölgesindeki Spinka hanedanının ruhanî lideri Yitshak Weiss, kendisini Auschwitz'e götüren trende dans edip şarkı söylemişti. "Kalplerimizi arındır ve sana hakiki olarak hizmet edelim" diye dua ediyordu.

Kökeni, Yahudilerin "Tanrı'nın Adını kutsallaştırma" nosyonuna dayanan bu tür akıl yürütmelere başka pek çok örnek verilebilir. Geleneksel olarak Talmud'da bu tür bir kutsallaştırma ancak Yahudiler imanını inkâr etmeyerek ölüm şekilleri konusunda bir seçim hakkına sahip olduklarında gerçekleşebilir. Bu doktrin Holokost sırasında değiştirilmiştir. Yahudilerin ölümleri konusunda neredeyse hiç seçme şansları olmamasına rağmen, Ortodoks liderler tarafından ölüm şekilleri konusunda seçme şansları olduğu kabul edilmiştir –alçalmanın ortasında ölüm ile "iç huzuruyla, ruh asaletiyle ve öz saygıyla" ölüm arasında bir seçim.

Krakow'daki Ortodoks Bais Yaakov okulunda okuyan doksan üç genç kız, Alman ordusunun azmettirmesiyle fuhuş yapmaya zorlanmamak için, son bir dua okuduktan sonra zehir içerek intihar etmişti. Kendilerini böyle feda edişleri, İbrani şair Hillel Bavli tarafından, "gelecek nesillerin eğitimi için felaketleri ve şehitlik eylemlerini ayinleştiren ortaçağ geleneğini anımsatan bir ruhla" Yahudilerin Kefaret Günü olan Yom Kippur ayinine dahil edilen bir şiirle ölümsüzleştirildi.[3]

Yeni Nebukadnezar Hitler

Ultra-Ortodoks argümanlar, "Hitler'in Tanrı tarafından halkını cezalandırmak için gönderilen yeni Nebukadnezar olduğunu" söyleyecek kadar ileri gitmişti. Yoel Teitelbaum, Siyonistleri Nihaî Çözüm'ü, yani "kendi başlarına Siyon'a dönüşü başlatmak ve böylece beklenen Mesih'in yerine geçmek gibi bir küfür eylemine yönelik adil cezayı" hızlandıracak ve meşrulaştıracak şekilde davrandıkları için lanetlemişti. Hatta bazı Hasidik düşünürler toplu katliamları "Mesih'in gelişinden önce yaşanacak olan doğum sancıları" olarak görmüştü. Chabad olarak bilinen hareket, tüm modern çağı, "yalnızca dehşet verici olaylarla öncelenebilecek" Mesih döneminin şafağı olarak görüyordu.

Bu mantığa göre soykırımın "kangren olmuş üyelerinden birini keserek İsrail halkını kurtardığı düşünülüyordu ... bu dönemde saf, kutsal varlıkların çektiği acılar sadece geçiciydi. Sonsuz yaşamla kıyaslandığında bunun ne önemi vardı? Tanrı sevgisi uğruna acı çekmek –seçilmiş olmanın önemi burada yatıyordu. Chabad'ın karizmatik lideri Menachem Mendel Schneerson daha da ileri giderek soykırımın "adil bir Tanrı'nın" işi olduğunu ve Yahudilerin günahlarından kaynaklandığını ve Tanrı'nın işini "elçisi Hitler'in yardımıyla" gerçekleştirdiğini ileri sürdü.

Kimse hiçbir suretle böyle bir mantığı kabul etmemişti ve pratikte üç alternatif vardı. Birincisi, Tanrı'nın soykırım sırasında *gizlenmiş* olduğunu söylüyordu. İkincisi, Tanrı'nın yeniden tanımlanması gerektiğini söylüyordu –artık her şeye gücü yeten ya da iyiliksever değildi, hatta bir "o" bile değildi; üçüncü alternatif ise Tanrı'nın Auschwitz'de ve başka yerlerde bulunmadığını çünkü "Tanrı'nın öldüğünü" ilan ediyordu.[4]

İlk argüman Ortodoks haham Eliezer Berkovits tarafından güçlü bir şekilde ortaya konmuştur. Ona göre Auschwitz benzersiz değildi çünkü geçmişte de Yahudilerin imanını sınayan benzer felaketler yaşanmıştı. Ancak Schneerson ve başkalarının yaptığı gibi ölüm kamplarını İsrail'in günahlarına bağlamıyordu. Berkovits Nihaî Çözüm'ün "mutlak bir adaletsizlik"

olduğunu kabul ediyordu, ancak Kutsal Kitap'ta yer alan Tanrı'nın "yüzünü örttüğü" kavrayışına başvurdu. Bu mantığa göre, Tanrı tarihte zaman zaman geri çekilir, "böylece engelleyebileceği bazı olayların gerçekleşmesine izin verir" Tanrı'nın bu geri çekilmesi, bu (çoğu zaman korkunç) olayların meydana gelmesini *istediği* anlamına gelmez –hatta ima bile etmez– daha ziyade insanlara daha fazla spiritüel özgürlük verme arzusunu yansıtır.

"Böyle bir 'örtünme', ahlâkî bir insanlığın ortaya çıkması için ödenmesi gereken bedeldir. Eğer Tanrı katı bir şekilde adil olsaydı, insancıl olmak imkânsız olurdu." Berkovits'e göre "Tanrı'nın yokluğu" yeni bir şey değildir –her neslin bir Masada'sı ya da Auschwitz'i olmuştur– acı çekmek özgür iradenin bir sonucudur. Bir yaratıcı olarak Tanrı kusurlu bir dünya yaratmaya "mecburdur", kişisel düzeyde ise "acı çekmek olumludur", "kişiliği arındırır ve derinleştirir". Berkovits'e göre Nihai Çözüm "Tanrı'yı tahttan indirmeye yönelik bir girişimdi", ancak İsrail'in kısa bir süre sonra kendi topraklarında (yeniden) doğmuş olması "Tanrı'nın tarihten yok olmadığını kanıtlamaktadır" Diğer pek çok kişi de Berkovits'in, İsrail'in açıkça seküler karakterine rağmen aslında dinî bir kurum olduğu görüşünü paylaşmaktadır: Yahudilerin ve Yahudilerin çektiği acıların bir rolü de Yahudi olmayanları Tanrı'ya yöneltmekti.[5]

Irving Greenberg'e göre ise "tüm eski gerçekler ve kesinlikler, tüm eski taahhütler ve yükümlülükler Holokost tarafından yok edilmiştir" ve herhangi bir "saf inanç" artık imkansızdır. Holokost, Yahudi ahdî varlığının eski dönemini sona erdirmiş ve yeni bir dönem getirmiştir. Bunu, Kutsal Kitap çağı ve hahamlık çağından sonra "Yahudi tarihinin üçüncü büyük döngüsü" olarak adlandırır. Yeni dönemde, Yahudilerin Tanrı ile yaptıkları antlaşma gönüllülük esasına dayanmaktadır. Bu analize göre İsrail'in inşası, Tanrı'nın değil Yahudi halkının işidir. Greenberg'e göre bu, Tanrı'nın hâlâ var olduğu, ancak onun anlaşılmasının artık haham öğretisine borçlu olamayacağı anlamına geliyordu: Gündemi halk belirlemeli, tüm eski önyargıların ve baskıların ortadan kaldırılması gereken modern, Holokost sonrası bir din yaratmalıydı.

Üç teolog –Arthur A. Cohen, Hans Jonas ve Melissa Raphael– bunun yerine Holokost'un ardından Tanrı'yı *yeniden tanımlamayı* seçtiler. *The Tremendum: A Theological Interpretation of the Holocaust* adlı kitabında Cohen, geleneksel hayırsever ve inayetli Tanrı kavramlarının artık kabul edilemeyeceğini savunmuştur. Ona göre, Tanrı artık insan ilişkilerinde doğrudan nedensel bir fail olarak anlaşılamaz. O bir gizemdir ve bizim arayışımızı kışkırtan ve nihayetinde ahlâkî gelişimimizi sağlayan da bu gizemdir, çünkü artık Tanrı'dan hiçbir şey isteyemeyiz.

Hans Jonas da tamamen spekülatif olduğunu kabul ettiği bir çalışmasında, Tanrı'nın artık her şeye kadir olarak anlaşılamayacağını, bunun yerine insanlarla birlikte acı çektiğini ve tıpkı insanlar gibi "oluşmakta olduğunu" savunarak, "dünyayı mükemmelleştirmek için" insanların eylemlerine ihtiyaç duyduğunu ima etmiştir. Melissa Raphael, Holokost'tan sonra, her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen ataerkil Tanrı kavramının ölüm kamplarında yaşananlarla bağdaşmadığını ve daha ziyade "Tanrı anne" olarak anlaşılması gerektiğini, ihtimamlı, acı çeken, sevgi dolu ama her şeye gücü yetmeyen bir Tanrı olduğunu öne sürmektedir. O, "ihtimamı ile dünyayı gizlice ayakta tutar".[6]

Dua İçin Yeni Bir Anlam

Birçok insan için, bu bölümün başında bahsedilen istatistiklerin de gösterdiği gibi, bu argümanları sindirmenin biraz zaman aldığını söylemek gerekir. *After Auschwitz* (1966) adlı kitabında klasik her şeye gücü yeten, hayırsever Tanrı fikrinden kesin bir şekilde ayrılan ve Nietzsche'yi yankılayarak Tanrı'nın öldüğünü, Auschwitz'in, Yahudiliğin geleneksel inayetli Tanrı'sını benimseyen herhangi bir teolojiyi "entelektüel olarak savunulamaz" hale getirdiğini ilan eden Richard Rubenstein için durum kesinlikle böyleydi. Rubenstein, geleneksel teolojinin değiştirilmesi çağrısında bulunmuştu; bunun yerine insan yaşamının değerinin "teolojik referanslar olmaksızın yaşamın kendisi uğruna" olumlu bir şekilde onaylanması gerekiyordu. "Neşe ve kişisel tatmin bundan böyle mistik bir eskatolojik gelecek yerine bu dünyada aranmalıydı. Nihaî kaderi hiçliğe dönmek olan insan ırkı için hiçbir kurtuluş umudu yoktur."[7] Sonlu benliklere sahip sonlu varlıklar olduğumuzda ısrar ediyordu. Kendimizi bu dünyada keşfetmek, amacımız olmalıdır. Dua artık Tanrı ile diyalog girişimleri olarak değil, özlemlerimizin ifadesi olarak anlaşılmalıdır. Eğer Tanrı bir şekilde anlaşılacaksa, bu, bir odak noktası olarak, "yaşam uğraşında gerçek öneme sahip olan şeylere" yoğunlaşmada bir yardımcı olarak anlaşılmalıdır. Rubenstein'ın teorileri Yahudi cemaatindeki pek çok kişiyi kızdırmış ve kendisi de "sürgüne gönderilmiştir".[8]

Berkeley'deki Kaliforniya Üniversitesi'nde Yahudi çalışmaları profesörü olan Amos Funkenstein da Holokost'un anlaşılır kılınamaz olduğu görüşünü eleştirmiştir. Tarihçilerin, psikologların, sosyologların ve filozofların "bu felaketi anlamak için her türlü çabayı göstermeleri ve bunu anlaşılır kılabileceklerine dair makul bir beklenti içinde olmaları gerektiğini" düşünmüştür. Holokost'u anlamak için "Tanrı'dan insana" dönmemiz gerektiğinde ısrar etmiştir.[9]

Nazilerden kaçan ve sonunda Kanada vatandaşlığına geçen Alman mülteci Emil Fackenheim da Rubenstein ile aynı fikirdeydi. *The Human Condition after Auschwitz* (1971) ve *God's Presence in History* (1970) adlı iki kitabında Fackenheim, Auschwitz'den sonra kurtarıcı bir Tanrı fikrini savunulamaz bulmuştur. Artık Yahudilerin ***hayatta kalmak***, "canlı, dirençli, ayrı ve kimliği saptanabilir bir halk olarak birleşik" kalmak zorunda olduğunu söylüyordu: "Ölüm kamplarından sonra geriye tek bir yüce değer kalmıştı: varoluş" Aslında Fackenheim, hayatta kalmayı bir emir haline getiriyordu –614. emir. (Hahamlık Yahudililiği Tevrat'ta 613 emir olduğunu savunur.) Ona göre de İsrail devleti Auschwitz'e "bir karşı ataktır" ve bu anlamda kurtarıcıdır.[10]

Tanrısız Yahudi Olmak: Holokost'un Dini

Holokost'un benzersiz oluşu –ya da tersi– dindar Yahudiler, özellikle Ortodokslar ve seküler Yahudiler arasında önemli bir ayırt edici faktör haline gelmişti. Ortodokslar ve dindar Yahudiler için Nihaî Çözüm, Yahudi tarihinin ve kimliğinin bir parçası olan uzun bir Yahudi talihsizlikleri dizisine ve önceki çetin sınavlara dahil edilmişti. Esther Benbassa'ya göre, İsrail'in varlığına sempati duyan ve bunu onaylayan, ancak orada yaşamak istemeyen pek çok seküler Yahudi için Holokost, *bizzat* yeni bir dinin temel fikri haline gelmişti; Tanrısız seküler bir ikame din, "ayinleri, törenleri, rahipleri, hac yerleri, modern şehitleri, retoriği ve tek yüce emri hatırlama yükümlülüğü olan kendi kendine yeten bir din". Bu dinin merkezinde de Auschwitz duruyordu."

Auschwitz'in benimsenmesi merak uyandırıcıdır çünkü buradaki yetmiş bin mahkûmun ezici çoğunluğu Rus ya da Polonyalı savaş esiriyken, yakınlardaki Birkenau'da gaz odalarında öldürülen 1.1 ila 1.6 milyon kişinin yüzde 90'ı Yahudi'dir. Benbassa, yeni dinin 1961'deki Eichmann davasının ardından şekillendiğini ve 1967'deki Altı Gün Savaşı sırasında, yeni bir soykırımın gerçekleşmesinin mümkün göründüğü bir dönemde güç kazandığını söylemektedir. Şöyle yazmaktadır: "Auschwitz sonunda yeni bir Sina'ya dönüştü: Yeni bir Yahudiliğin, düzene sokulmuş bir Yahudiliğin –daha az kısıtlayıcı, Yahudi dinî uygulamalarının veya Yahudi kültürünün yükümlülüğü olmadan– insanlara açıklandığı yere. Böylece Yahudilik artık tam anlamıyla dinî bir kategori değil, karışık kimliklerin rahatsızlık duymadan bir arada yaşadığı modern bir toplumun taleplerine uyarlanmış bir etiktir." Bu yeni Yahudilik "Holokost ve Kefaret Yahudiliği" olarak adlandırılmakta ve Yahudilerin yok edilişini "yoğun, aşkın bir anlama sahip bir olay düzeyine

yükseltirken, İsrail devletinin kuruluşuna da aynı düzenin niteliklerini, yani kurtarıcı niteliklerini kazandırmaktadır"

Bu temelde, Holokost benzersizdi, açıklanabilir ya da tarihselleştirilebilir olmaya elverişli değildi. Isaac Deutscher ve Elie Wiesel (ve öncelikle Adorno), soykırımın "sonsuza dek insan aklının kavrayışının ötesinde kalacağı" gerekçesiyle sessizliği savundu. Ancak bir acı dini olarak Holokost, "esasen akademik çevrelerle sınırlı olan tarihselleştirmeye sağır kalan" Yahudi kitleler tarafından benimsenmiştir. Auschwitz'ten sonra "temsilin imkânsızlığı" hakkında yapılan tüm konuşmalar olayın mitleştirilmesine katkıda bulunmaktadır. 'Geleneksel Yahudi teolojisinde Tanrı'nın yolları, akıl sır ermezdir. Auschwitz'in yolları da artık akıl sır ermez hale gelmiştir.

Fakat Benbassa'nın bazı şüpheleri vardı: "Bu seküler dinin, esas olarak acı ve mağduriyet temeli üzerine inşa edildiği ve takipçilerini kalıcı bir güvensizlik durumuna sürüklenen, ebediyen tetikte bırakan Yahudiler haline getirdiği düşünüldüğünde, bu seküler dinin geçerli bir Yahudi kimliği için daha ne kadar zemin sağlayabileceği gerçekten merak konusudur."[11]

Soykırım esasen dinî bir gizem haline gelmişti. "Bu aynı zamanda bir seçimdi, insanın, insan tarafından ve insan için kendini seçmesiydi: Tanrı olmadan. Bu yeni bir "mutlak istisna" diniydi ve sonuç itibariyle Alvin Rosenfeld gibi bazı kişiler soykırım anılarının, düz yazılarının ve şiirlerinin "kutsal" metinler olarak kabul edilmesinde ısrar etmektedir. Arnost Lustin, felaket hakkında yazılan bazı eserlerin "Kutsal Kitap'ın en iyi yazılmış bölümleriyle karşılaştırılabileceğini" savunmaktadır.

Bu yeni dinin başka bir veçhesi de felaketin hatırasının medyanın meseleyi ele alışı yoluyla birkaç Yahudi nesline miras bırakılmış olması ve bunun da hem Sefaradlardan hem de Aşkenazlardan oluşan bir "milletötesi cemaat" inşa etmeye hizmet etmiş olmasıdır –aslında İsrail ve Diaspora kendilerini "dışarıdan gelenlerin hemen tanıyabileceği ve uygulaması kolay" yeni bir ortak dinde birleşmiş bulmuştu. Bu, acı çekerek seçilenlerin diniydi, onları en azından bir süreliğine antisemitizmden koruyan ve asimilasyon üzerinde bir fren görevi gören, Yahudilik için bir ersatz idi."[12]

Bu gelişmeleri eleştirenler de yok değildi: "Anıların [örneğin Amerika Birleşik Devletleri'ndeki çeşitli Holokost müzelerinde] bulunduğu yerler, kamulaştırma boyutuna varmıştı. Aslında, Altı Gün Savaşı'ndan sonra uygulamaya konulan Holokost dini, Yahudilik olmadan ve elbette Tanrı olmadan Yahudi olma dönemini başlatmıştı. Soykırımın anısı, anlaşılması kolay bir mesajla evrensel bir dine dönüştürülme sürecinde, paradoksal bir şekilde, Yahudileri evrensel olmaktan çıkarmaya, onları acı çeken diğer insanlardan uzaklaştırmaya ve giderek kendi acılarına kapatmaya katkı yaptı."[13]

Kıyametin Kopması

Hiroşima'da ve Nagazaki'de 6 ve 9 Ağustos 1945'te meydana gelen ve 250.000'den fazla insanın ölmesine, çok daha fazlasının yaralanmasına ve İkinci Dünya Savaşı'nın Asya'da sona ermesine neden olan olaylar, Nietzsche'ye ve önceki yıllarda yaşananlara rağmen dindar kalmaya devam eden pek çok kişinin, bazı teolojik düzeltmeler yapmasını da gerektirmişti. Bilhassa Tanrı'nın yeniden tanımlanması zaruri hale gelmişti.

En dikkate değer yanıtlardan biri, Wisdom Üniversitesi'nin (Oakland, Kaliforniya'da dünyanın bilgelik geleneklerini incelemeye adanmış bir kurum) başkanı ve teolog Jim Garrison'dan geldi. Jim Garrison, Alfred Whitehead'in "süreç" felsefesini ve Carl Jung'un psikanalizini kullanarak geleneksel Tanrı imgelerini modern dünyaya uyarlamıştı ve bazı fikirleri Holokost dönemindeki Yahudi teologlarla örtüşüyordu. Garrison, Jung'un "Tanrı"nın bilinçdışı ile eşanlamlı bir "arketip" olduğunu ve dinî itkinin bilinçdışından kaynaklandığını savunduğunu söylüyordu (bkz. 14. Bölüm). Jung'a göre arketipler, psikolojimizin organize olduğu kadim yollardır, insan doğasının kökeninde yatan kolektif bilinçdışının veçheleridir. Bunlar genellikle zıtlık çiftleri şeklindedir (örneğin içe dönük/dışa dönük, anima/animus) ve psikolojimizi buna göre şekillendirir. Bu karşıtlıkları uzlaştırmanın, temel varoluşsal çıkmazımız olan "bütünlük yükünü" içerdiğini söylüyordu. Garrison, içimizdeki dinî arketipin de ikili bir doğaya sahip olduğunu, geleneksel terminolojiye başvuracak olursak, içimizde bir aydınlık Tanrısı ve bir de karanlık Tanrısı olduğunu ileri sürmüştü.

Karanlığın özellikle Almanlara özgü bir özellik olduğunu düşünerek, karanlığın Tanrısına arketipik "Wotan" adını verdi; Holokost da dahil olmak üzere 1939-45 savaşının tüm dehşeti Hiroşima ve Nagazaki için sadece bir "ön gösteri" idi. "Almanların Yahudilere karşı fanatizminin yerini genel olarak Batı'nın anti-komünizmi almıştı."[14] Jung, içimizde "sonsuz olana karşı bir açlık", "Büyük Gerçekleşmenin eskatolojik beklentisi" olduğunu ve bunu başarmanın tek yolunun kendi kıyametimizi yaratmak olduğunu söylemişti. Garrison bu noktada Whitehead'in süreç felsefesinin yanı sıra "panentheism" olarak adlandırdığı, *yaratılış*, *evrim*, *ilerleme*, *süreç* ve *değişim* nosyonlarının ilahilik ile özdeş olduğu, dolayısıyla bu bombalar icat edildiyse ilahî bir amaca hizmet ettiği fikrini ileri sürmüştü.

Bu, inançsız birine "hadi canım!" denebilecek türden bir hikâye gibi gelebilir, ancak Garrison'ın kastettiği şey, bu ilahî sürecin bizi yeryüzünü ve üzerinde yaşayan herkesi gerçekten yok edebileceğimiz bir noktaya getirerek kendisini sadece sona erdirmekle kalmayacağı aynı zamanda gerçekleşmesinin

de kıyamet gibi olacağıydı. Bunu yaparken de Rönesans'tan bu yana bakışlarını göklerden uzaklaştıran ve diğer insanlara doğru daha "yatay" bakan insanı yeniden yukarıya, göklere bakmaya zorluyordu. Bu nedenle Hiroşima ve Nagazaki tehdidi, insanlığı *ve* Tanrı'yı –yaratıcı ilkeyi– bir ve aynı anda öldürme olasılığını gündeme getirmişti.

Garrison, Hıristiyan Kilisesi'nin "Tanrı öldü" tartışmasına verdiği yanıtlarda özellikle yetersiz kaldığını ve Hiroşima'da "Tanrı'nın elinin" sezilebileceği gerçeğine karşı da kör olduğunu düşünüyordu. Ancak ona göre, yüce yaratıcılığın (atom bombasını tasarlamak ve oluşturmak) aynı zamanda tüm yaratıcılığın, tüm yaşamın kendisi aracılığıyla yok edilebileceği, bilinçdışının güçlerinin tüm bilinci ortadan kaldırabileceği bir araç olması gerektiği fikri, insanlığın kıyametin gerçekleşmesini deneyimlemesinin bir yolu olarak acı bir ironi değildi. Eğer gerçekleşirse (ki Soğuk Savaş döneminde bu hiç de uzak görünmüyordu), deyim yerindeyse, bütünlüğün olumsuz bir hedefi, tamlığın karanlık bir biçimi olacaktı ama Hiroşima sonrası dünyada yüz yüze geldiğimiz durumun zaten bu olduğunu söylüyordu.

Holokost sonrası teorilerin bazılarında olduğu gibi, bu da Tanrı'nın –yaratmak ve süreç olarak bakıldığında– ne tamamen hayırsever ne de her şeye gücü yeten olduğunu söylemek anlamına geliyordu.

Teotanatoloji

Holokost, Yahudi düşüncesi üzerinde diğer düşüncelerden daha güçlü etkiye sahip olsa da sadece Yahudileri ilgilendiren bir şey değildi. Dahası, Japonya'daki atom bombaları da herkes için başka nelerin tehlikede olduğunu açıkça göstermişti ve Stalin'in Büyük Terörüne dair artan farkındalık da denklemdeki başka bir faktördü. Bu olaylar bazı Hıristiyanlar arasında John Warwick Montgomery'nin "Tanrı'nın ölümcül hastalığının ya da ölümünün modern dünyaya radikal olarak seküler bir yaklaşımın hareket noktası olarak hizmet eden yeni teolojik bilim Teotanatoloji" dediği akımın doğmasına neden oldu.[15]

Time, *New Yorker* ve *New York Times* gibi gazetelerde geniş yer bulan bu hareket tamamen Protestan bir girişimdi. Yaklaşık yarım düzine kadar savunucusu, Tanrı'nın artık ölmüş olduğunu hararetle savunma şiddetlerine göre "sert" radikaller ve "yumuşak" radikaller olarak ikiye ayrılabilirdi.

Bu teotanatologlar arasındaki ilk isim Gabriel Vahanian'dı. Marsilya'da doğmuş, Karl Barth'ın öğrencisi olmuş ve Strasbourg'a dönüp emekli olmadan önceki yirmi beş yıl boyunca Amerika Birleşik Devletleri'nde

öğretmenlik yapmıştı. Vahanian'ın argümanı, Tanrı'nın kültürel açıdan önemsiz hale geldiği, "aşkın değerlerin" "içkin değerlere" indirgenmesinin Tanrı'nın ölümüyle sonuçlanacağı, çünkü Tanrı'nın diğer kültürel fikirlerden farklı olmayan başka bir "kültürel aksesuar" haline geldiğiydi. Vahanian, bu görüşün geçmesini beklememiz gerektiğini, insanların "sonlu olanın sonsuz olanı kavrayamayacağını" anlaması gerektiğini düşünüyordu, Tanrı'nın mutlak "ötekiliğini" kabul edene kadar (Barth'ın ufuk açıcı fikri) Tanrı fiilen ölü olarak kalacaktır.

Tanrı'nın Ölümü teologları arasında ikinci sırada yer alan Harvard İlahiyat Fakültesi'nden Harvey Cox, 1965 yılında Berlin'de bir yıl yaşadıktan sonra, dikenli tellerin her iki yanında şubeleri bulunan Kilise destekli bir eğitim programında öğretmenlik yaparken *The Secular City* adlı kitabını yazmıştı. Berlin duvarı yeni inşa edildiği için Charlie Kontrol Noktası'ndan geçerek gidip gelmek zorundaydı. Berlin'de Karl Barth'ın ve Dietrich Bonhoeffer'in entelektüel etkisi altında kalmıştı; Bonhoeffer, "kötülüğün belirleyici sınırı" olarak adlandırdığı fikri, yani iyi olanı yapmak için her zaman hemen harekete geçmemiz gerektiği, aksi takdirde kendimizi düşünen vicdanımızın devreye gireceği fikrini benimsiyordu. Cox, kitabında sekülerleşmenin en sık ve en kolay şehir ortamında gerçekleştiğini ve bunun "toplumun ve kültürün dinî kontrol ve kapalı metafizik dünya görüşlerinin vesayetinden kurtulduğu" olumlu bir fenomen olduğunu savunarak bu düşünürlerin fikirlerinden bazılarını uyarlamıştı.[16]

Şehri kavrayabileceğimiz tek bir bakış açısının olmadığının tartışıldığı *Soft City: The Art of Cosmopolitan Living* adlı kitabında Jonathan Raban'ın görüşlerini yineleyen Cox, aynı durumun din için de geçerli olduğunu söylüyordu. Sekülerleşme hem özgürlük hem de sorumluluk alanını genişleterek riskleri artırmaktadır. Cox, sanatın, toplumsal değişimin ve şehir yaşamının kısa süreli ben-sen ilişkilerinin, geleneksel Tanrı fikirlerinden çok farklı yeni bir spiritüel atmosfer yaratabileceğini savunmaktaydı. "Bu, bir süreliğine 'Tanrı' hakkında konuşmayı bırakmamız, yeni isim ortaya çıkana kadar konuşmaya ara vermemiz gerektiği anlamına gelebilir." Başka bir deyişle, Vahanian'da olduğu gibi burada da "beklemek" tavsiye edilmektedir; ancak Cox, bunun bize garip gelmemesi gerektiğini söyler, çünkü "gizlilik Tanrı öğretisinin tam da merkezinde durmaktadır"

Cox'un dini kavrayabileceğimiz tek bir bakış açısı yok derken kastettiği, Garrison'un da ima ettiği gibi, dinin tümünün iyi olmadığı, kısmen esneklikten uzak ve hoşgörüsüz olduğu fakat sekülerizmin de kendi kusurlarının olduğuydu. Papa II. John Paul, birleşik bir Avrupa konusunda iyiydi ama

doğum kontrolü konusunda aynı şey söylenemezdi. Kilise hem Rahibe Teresa'nın başarılarına hem de Jim ve Tammy Bakker'in yozlaşmalarına kucak açmıştı. Ayrıca özgürleşme teolojisine de yol açan bu fikirler, post-modern bir bakış açısı ile başlamıştı; bu bakış açısına göre, ilahî varlığı özel olarak sınırlandırılmış bazı spiritüel veya kiliselere ait dairelere hapsetmek onu "sıkıştırır", oysa şehirde sadece "metafizik teizmin klasik Tanrısı" değil, her türden perspektif vardır. Çok sayıda "başkanın" bulunduğu şehirde, Tanrı'yı Bir Başkasında bulabiliriz.

Cox, teolojinin eyleme geçme kararlılığının ardından geldiğini söyleyerek Bonhoeffer'a olan borcunu dile getirmişti. Din, düşünceyi boğmamalıdır, zorunlu olarak ya da her şeyden önce bir dünya görüşü değildir –eylemdir. Aynı şekilde, Berlin'de geçirdiği zaman ona komünizmin sekülerleşmeye ihtiyacı olduğunu öğretmişti –komünizm de ersatz geleneklerle fazlasıyla sınırlanmıştı. Cox'un kendisi de harekete geçerek 1965'te Selma, Alabama'daki sivil haklar faaliyetlerine katıldı ve kısa bir süre hapiste kaldı. İnananların teolojik düşüncelere dalmak yerine dünyada adaleti sağlamaları gerektiğinde ısrar etmişti.

Mircea Eliade, Carl Jung, Søren Kierkegaard, Nietzsche ve Tillich'ten çok etkilenen Thomas Altizer (1927 doğumlu), Tanrı'nın Ölümü hareketindeki radikallerin en radikal olanlarından biridir. Ona göre Tanrı bütünüyle ölmüştür ve Kilise –özellikle de Hıristiyan Kilisesi– can çekişmektedir; tüm geleneksel doktrinler (her zaman geçici olmuştur), hatta geleneksel olarak anlaşıldığı şekliyle İsa bile bir kenara atılmalıdır. En ölü fikir metafizik aşkınlık fikridir, böylece elimizde kalan tek şey, der Altizer, diriliş fikridir. Bunun nasıl bir biçim alacağını, ne zaman gerçekleşeceğini ve hatta gerçekleşip gerçekleşmeyeceğini bilmiyoruz; gelecekte gerçekleşecek hiçbir şey geçmişte gerçekleşmiş bir şeyle özdeşleştirilemez; ancak kendimizi, eskilerine hiç benzemeyen ve öyle *olduğundan* asla emin olamayacağımız yeni bir tecelliye hazır tutmalıyız. Bu, kendini Tanrı'nın devralmasına hazır hale getirmek için kişinin iradesini boşaltması anlamına gelen kenosis fikrinin ilahlaştırılmasıdır. Burada da yine bekleme fikrini buluyoruz.

Radikallerden bir diğeri de William Hamilton'dır. "Thursday's Child" adlı ufuk açıcı denemesinde bugünün ve yarının teologlarını "inançsız, umutsuz, sadece şimdiki zamana ve dolayısıyla yol göstermesi için sadece sevgiye sahip adamlar" olarak tasvir etmişti – "bekleyen bir adam ve dua eden bir adam". Aynı zamanda Tanrı'nın tam anlamıyla ölümünü de onaylıyordu. Geriye kalan tek şey İsa'yı dünyada keşfetmekti –İsa'nın dünyada gizlenmiş olabileceğini, adalet mücadelesiyle meşgul olabileceğini savunuyordu.

Hamilton'a göre seküler dünyada insan odak noktası haline gelmişti. "Biz, memnun eden bir Tanrı'nın tecellisini dua ederek beklerken" –Tanrı'yı (Tanrı fikrini) kullanamasak da ondan yararlanmaya çalışmalıyızdır.

Hamilton için Tanrı bir anlamda hâlâ oradadır, "bizim beklediğimiz gibi beklemektedir, dualarımızın alıcısıdır". Ancak Paul van Buren için bu bile artık geçerli değildir: "Dua etmiyorum. Sadece böyle şeyler üzerinde düşünüyorum."[17] Diğerleri gibi o da Basel'de doktorasını yaptığı hocası Barth'tan etkilenmişti. Ancak van Buren aynı zamanda Wittgenstein'ın da etkisi altına girmişti ve böylece *Secular Meaning of the Gospel* adlı eseri ortaya çıkmıştı. Onun "Hıristiyan ateizmi" versiyonu, Tanrı'nın kısmen "bin türlü nitelememe" yüzünden öldüğünü; Whitehead'inki gibi Tanrı'yı süreç felsefesi açısından tanımlama girişimlerinin bu nitelemelerden biri olduğunu ve bu tür dönüşümlerin Tanrı'yı kısmen öldürdüğünü, çünkü çok çeşitli doğalarının tecelli olasılığını ortadan kaldırdığını savunuyordu.

Van Buren, modern dünyanın tek bir teolojik fikirle tanımlanamayacak kadar çoğulcu olduğunu ve her durum için sadece Tanrı'yı konu alan bir teolojinin, insan yaşamının ve insanlık tarihinin önemsendiği modern dünyada yeri olmadığını düşünenlerden biriydi. Eğer teoloji buna hitap edemiyorsa, hiçbir faydası yoktur diyordu. Bu da İsa'nın Tanrı olarak değil, bir insan olarak anlaşılması gerektiği ve Dirilişin insanın özgürlüğünün bir yönü olarak metaforik bir şekilde anlaşılması gerektiği anlamına gelmektedir. "O halde, bir parçası olduğumuz seküler dünyayı açık yüreklilikle kucaklayalım. Dinî düşünce kiliseye karşı değil, insan toplumuna karşı sorumludur. Yönelimi ilahî değil, insanîdir. Normları insan yaşamında oynadığı role bağlı olmalıdır Bu nedenle, dinî geçmişimizin bize sağlayabileceği 'insanî durum' hakkındaki her türlü içgörü, ancak onları hızla değişen teknolojik kültürümüzle dinamik bir diyaloga soktuğumuz ve bu kültürden etkilenmelerine izin verdiğimiz ölçüde yardımcı olabilir."[18]

Vahanian, Fransızdı ve biri hariç diğer tüm teotanatologlar Amerikalıydı. Bu karışıma son olarak Güney Londra'daki Woolwich Piskoposu John Robinson'un *Honest to God* (1963) adlı kitabın eklenmesi sansasyon yaratmıştı.[19] Bu kitapta, "yukarıdaki Tanrı" fikrini reddeden sekülerleşmiş insanın, "dışarıdaki Tanrı" fikrinin de tanrısallığın doğasına ilişkin modası geçmiş bir basitleştirme olduğunu kabul etmesi gerektiği savunuluyordu. Bunun yerine, Paul Tillich'in varoluşçu teolojisini örnek almamız ve Tanrı'yı "varlığımızın zemini" olarak görmemiz gerektiğini söylüyordu. Ayrıca Bonhoeffer'in dinsiz Hıristiyanlık fikrini de benimsemişti: Tanrı'nın insanlığa devam eden vahyi, sadece "din" ya da "Kilise" çatısı altında değil, genel

olarak kültürde gerçekleşmektedir. Robinson, gerçekliği artık bu şekilde düşünmememize rağmen, Tanrı'nın bir şekilde "evrenin üzerinde" olarak hâlâ zihinsel donanımımızın bir parçası olduğunu savunmuştur. Tanrı'nın giderek daha fazla *bizim yaratımımız* olarak düşünüldüğü postmodernizmin (bkz. 26. Bölüm) bazı yönlerini benimsemiştir.

Belki de çoğu insan için en orijinal fikir, Tanrı'nın "varlığımızın dayanağı" olduğu fikriydi, yani yaşamlarımızda nihaî olduğunu düşündüğümüz şeye hususî bir *özen* gösteriyoruz –dua ettiğimizde en önemli, en içten şeyi tanımlıyoruz ve bu her neyse, işte o Tanrı'dır. Bu da elbette bir insan yaratımı olarak görülebilir ve kısmen Nietzsche'nin "bengi dönüş" kavramıyla örtüşür –tekrar tekrar yaşamak isteyeceğimiz anlar için yaşamalıyız. Bu açıklamaya göre Tanrı, dünyaya ya da dünyanın bir parçasına önem atfetmenin bir yoludur; yaşam hakkında ciddi olmanın, bizim için önemli olanın şeyin farkına varmanın bir yoludur. Robinson doğaüstü varlıklara inanmıyordu, ancak "Tanrı'yı aslında şeylerin bütünüyle ve evrenle değil, doğaya anlam ve yön veren şeyle özdeşleştiren natüralizmi" yeğlemişti. Doğaüstünün "akıllı bir inancın önündeki en büyük engel" olduğunu söylüyordu

İsa'ya bakışı Bonhoeff'unki ile aynıydı; o, "başkaları uğruna bir insandı" Robinson, İsa'nın bir Tanrı-İnsan olmadığı, ikili bir doğaya sahip olmadığı ve yeryüzünde dolaşan cisimleşmiş bir Tanrı olmadığı konusunda ısrar ediyordu; daha ziyade, kendisi için hususî bir şey talep etmeyen, ancak başkalarını çok seven bir adamdı, öyle ki onları her zaman ilk sıraya koymuştu (ve Bonhoeffer, Hıristiyanların da yapmaya çalışması gereken şeyin bu olduğunu söylüyordu). Bonhoeffer'in işaret ettiği ve Robinson sürdürdüğü hususlardan biri, ahlâkî bir yaşam sürmek için kötülükle karşılaşıldığında beklememek gerektiğiydi; zira beklemek her zaman kendi çıkarlarımızı başkalarının acil olan çıkarlarının önüne koymaya başlamamız anlamına gelir.

Teotanatologların çoğu Tanrı'nın ölü kalacağını düşünmüyordu. Geleneksel Tanrı fikri ölmüştü, evet, ama bir süre bekledikten sonra yeni bir ideal, eskiden Tanrı olarak adlandırılan şeye dair yeni bir fikir ortaya çıkacaktı. Bu arada biz de beklemeli ve umut etmeliydik. Bu kitapta tartışılan diğer figürlere yönelmemişlerdi. O kadarına zihinleri kapalıydı.

21

"Düşünmeyi Bırak!"

İkinci Dünya Savaşı'nın ardından giderek daha fazla insanın Tanrı'dan uzaklaşmasıyla birlikte, sanatta üç akım, meydana gelen değişiklikleri nasıl anlamlandırabileceğimizi, nasıl ifade edebileceğimizi ve nasıl yeni tatmin yolları arayabileceğimizi göstermeye çalışmıştır. Bunlardan ilki minimalizm, ikincisi "kendiliğindenlik kültürü", üçüncüsü ise anlam arayışında bedenin rolüne dair yeni bir anlayışla ilgilenen "kinetik bilgi" kültürüydü. Bunların ortak noktası, caz müzisyeni Charlie Parker'ın ("Bird") öğrencilerine verdiği şu tavsiyeydi: Kendinizi ifade ederken –D.H. Lawrence'ın daha önce Bertrand Russell'a tavsiye ettiği gibi– "Düşünmeyi bırakın!"

Arzunun Kesip Alınması

1950'ler yerini 60'lara bırakırken, sanat kendi dışındaki herhangi bir şeye giderek daha az gönderim yapıyordu ve nesneler ya da olaylar arasında herhangi bir türden örüntü bulmayı reddediyordu. Bunun yerine, düzenin olmayışı, deneyimin rastlantısal niteliği üzerinde ısrar ediliyordu. Çoğu kişiye göre bu, Tanrı'nın ölümünün mantıksal sonuçlarıydı.

Bu düşünce minimalizmin temel eseri olan Samuel Beckett'in *Waiting for Godot* eseri [Godot'yu Beklerken] için de kesinlikle geçerlidir. Beckett yaşama kasvetli bakışıyla, acı çekme takıntısıyla, arkadaşı ve yayıncısı John Calder'in onu özetlediği gibi "dünyada anlam arayışıyla" meşgul olmasıyla ünlüdür. "Amaç konusunda herhangi bir sonuca varamıyor, inatçı bir stoacılığı sürdürmek dışında herhangi bir itikada, hatta kişisel felsefeye inanamıyordu" Ya da Beckett'in Paris'te satranç oynadığı sanat eleştirmeni Georges Duthuit ile girdiği bir tartışmada ifade ettiği gibi, "İfade edilecek hiçbir şey yoktur, hiçbir ifade yolu, hiçbir ifade aracı yoktur, ifade etme gücü, arzusu ve ayrıca yükümlülüğü de yoktur.[1]

1906 yılında Dublin yakınlarında doğan Beckett'ın ebeveynleri, hali vakti yerinde Protestanlardı. Dublin'deki Trinity College'dan ve bir süre

öğretmenlik yaptıktan sonra Avrupa'yı dolaşmış ve Paris'te İrlandalı meslektaşı James Joyce ile tanışmış, ardından da dost olmuşlardı. Beckett daha sonra bir süreliğine Londra'ya yerleşti ve 1934'te Tavistock Kliniği'nde Wilfred Bion ile psikanalize başladı. Bion, "geçiş nesnesi" kavramını ön plana çıkaran çocuk doktoru ve psikanalist D.W. Winnicott'un meslektaşıydı. Birçok bebek, memeden kesildiğinde ve bağımsızlığının başlangıcıyla yüzleştiğinde, ayrılamayacağı yumuşak, sevimli bir oyuncak veya küçük bir battaniye gibi bir "geçiş nesnesi" kullanır. Winnicott bu olgunun tamamen sağlıklı olduğunu düşünmüştür (çok uzun sürmemesi koşuluyla).

Beckett'in eserlerini inceleyen bazı psikoanalitik eleştirmenlere göre, bu eserlerin onun Tanrı'yı birçok yetişkinin yaşamında bir tür geçiş nesnesi, tamamen psikolojik ama geçici olmayan bir varlık olarak görmesine etki etmiş olması kesinlikle mümkündür. Hıristiyan sembolizmi Joyce'un eserlerine olduğu gibi onun eserlerine de renk katsa da Beckett, kiliselerde tapınılan Tanrı'yı "çok küçük bir Tanrı" olarak görüp önemsememiştir –bir kral gibi tasvir edilen, görünüşe göre tapınılmaktan ve "etrafımızdaki tesadüfi iyi şeylerin" övgüsünü almaktan hoşlanan ve "dünyanın türlü türlü kötülüğü için asla suçlanmayan" bir insan.[2]

Godot'yu Beklerken, Hiroşima ve Nagazaki'nin zihinlerde taze olduğu, Holokost'un tüm dehşetinin ve Stalin'in Büyük Terörü'nün ayrıntılarının yeni yeni ortaya çıkmaya başladığı 1948'in ekim ayının başlarından itibaren dört ayda yazılmıştı. Beckett'in de kendi korkuları vardı: Oyun, yanağında gelişen bir kitle nedeniyle sonunun gelmesinden korktuğu iki yıl boyunca yazmak için inzivaya çekildiği sırada yazıldı. Bu süre içinde *Godot*'yu ve genellikle "üçleme" olarak anılan *Molloy*, [Molly] *Malone Dies* [Malone Ölüyor] ve *The Unnamable*'ı [Adlandırılamayan] yazdı. *Godot* 1953'e kadar sahnelenmedi. Fakat karışık eleştirilere ve arkadaşlarının insanları katılmaya "ikna etmek" zorunda kalmasına rağmen, beklemeye değer olduğu ortaya çıkmıştı.

Sade, seyrek bir oyun; iki ana karakteri (toplamda beş karakter var), tek bir ağaç dışında boş olan bir sahneyi işgal etmektedir. Oyun, uzun sessizlik süreleri, diyalog tekrarları (diyalog olduğunda), çoğu zaman nükteli metafizik spekülasyonlar ve banal klişeler arasında gidip gelmesi, oyunun iki yarısında da neredeyse tekrarlanan eylemler ve oyuna adını veren Godot'nun ortaya çıkmaması ile dikkat çekmektedir. Tüm bunlara rağmen, müthiş bir şekilde eğlendiricidir.

Godot, bir eleştirmen tarafından zekice şöyle özetlenmişti: "Hiçbir şey olmuyor, hem de iki kez!" İki berduş Godot'yu beklemektedir: Neden beklediklerini, nerede beklediklerini, ne kadar zamandır beklediklerini ya da daha ne kadar bekleyeceklerini bilmeyiz. Beckett birden fazla kez

Godot'nun Tanrı olmadığını belirtmiştir, ancak görünürdeki uzaklığıyla Tanrı'ya çok benzediğini de söylemek gerekir ve iki berduşun içinde bulundukları ikilemden kurtulmaları için bir kurtarıcıya ihtiyaçları vardır. Elbette, Beckett'in savunduğu gibi Tanrı yoksa, Godot'nun benzeyeceği bir "o" ya da "şey" de yoktur.

Kişisel anlamda Beckett yumuşak başlı ve nazik bir adamdı ama içinde bulunduğumuz çıkmaza bakışı aşırılığa kaçıyordu. Savaş sırasında (İrlanda'nın hiçbir zaman muharip olmadığı bir savaş) Fransız Direnişi'nde birkaç yıl geçirdi ve bu durum onu aylarca saklanmak zorunda bıraktı. Bu ona, pek çok kişinin de belirttiği gibi, yoğun ve tehlikeli bir bekleme deneyimi kazandırdı. Sartre ve diğer varoluşçuların spekülasyonlarının anlamsız olduğu sonucuna varmıştı. Beckett'e göre bilim soğuk, boş ve karanlık bir dünya üretmişti; bu dünyada ayrıntılar ortaya çıktıkça büyük resim kayboluyordu, çünkü bildiklerimizi ya da bildiğimizi sandığımız şeyleri açıklamak için artık kelimeler yeterli değildi. Oyun yazarı arkadaşı Harold Pinter'a yazdığı bir mektupta şöyle diyordu: "Eğer [oyunum için] ille de bir biçim bulacaksan, sana şöyle tarif edeyim. Bir keresinde hastanedeydim. Başka bir koğuşta gırtlak kanserinden ölmek üzere olan bir adam vardı. Sessizlikte sürekli çığlıklarını duyabiliyordum. İşte benim işim böyle bir biçime sahip."[3]

Beckett insanın iyileştirilemez olduğuna ve kötülüğün var olduğuna inanıyordu. İlk adım insanın kendi içindeki kötülüğü fark etmesiydi; ikincisi, yaşamın kurbanlarının bile çoğu zaman bizzat kötü olmasıydı –kötülük her yerdedir. Beckett için ilk günah doğmuş olmakta yatıyordu ve bu en aşırı görüşüydü. Ona göre doğum bize ebeveynlerimiz tarafından dayatılmıştır ve yaşam bunun cezasıdır. Bu da onu şöyle bir görüşe götürmüştü: İnsanlığın acı çekmeye devam etmesinin tek panzehiri "sonuçların farkında olmasında yatar, böylece sonuçların ne olabileceğini anlayacak kadar sorumluluk sahibi olanlar, doğanın üreme dürtüsünün üstesinden gelecek disiplini geliştirebileceklerdir." John Calder bize çocukların manzarasının Beckett'i hüzünlendirdiğini söyler. "Caddelerde çocuk arabaları, dadılar ve pusetler için çocuk yol şeritleri olması gerektiğini düşünüyordu" –böylece geri kalanımız, özellikle de Beckett, onlardan uzak durabilirdi.

Ona göre kadınlar doğaları gereği üreme arzusuyla erkeklerden daha fazla donanmıştır ve bu yüzden kadınlara sık sık baştan çıkarıcı, fahişe, huzursuzluk çıkaran, "doğal şehveti ile özgürlük arzusu arasında kalan erkeğe fiziksel taleplerini dayatan" son derece stilize roller vermiştir. Bundan dolayı en dokunaklı eserlerinde vurguladığı şey, erkekler arasındaki arkadaşlık ve dostluktur: "Bu, seksin karmaşıklığı olmaksızın yalnızlığın panzehiridir." Beckett ayrıca arkadaşlık ve yoldaşlık arasındaki farkı da vurgulamıştır.

Yoldaşlık, ihtiyaç ve deneyimin yarattığı sevgidir –yoldaşlarda bir dereceye kadar gerilim vardır "çünkü hedef varış değil, yolculuktur" *Godot'yu Beklerken*, yoldaşlık olarak sevginin gerçekçi bir versiyonunu, kahramanlar hayatta kaldığı sürece kesinlikle sürecek bir bağı içerir. Oyunda Vladimir ve Estragon, kin gütmeden anlaşır ve anlaşmazlığa düşerler. Yine bu da savaş zamanı Direnişinin zorlukları ve tehlikeleri ortasında öğrenilmiş bir ders olabilir.

Beckett'in bazı görüşlerinde neredeyse Budizm'e ait unsurlar vardır. İtalyan şair Giacomo Leopardi'nin "bilgelik arzunun tatmin edilmesinden değil, kesip alınmasından ibarettir" sözünü alıntılamayı seviyordu. Ona göre, tıpkı Buda için de olduğu gibi, yaşamanın acısından kaçınılamaz; en iyi ihtimalle, yaşamın acısı, arzunun azaltılmasıyla kısmen azaltılabilir.[4]

Mutluluk ve mutluluğa ulaşma konusundaki görüşü de büyük ölçüde kendisine aitti. Mutluluk yaşamın akışı içinde mümkündü, ancak yakından incelenirse, sadece geçmişte kaldığında mümkündü. "Şimdiki mutluluk, eğer kişi bunun farkındaysa, aslında yeni gerçekleşmiş bir olayın kutlamasıdır: Bu bir kariyer zaferi ya da başarılı bir cinsel birliktelik olabilir, ancak kişi mutlu olduğunun farkına varır varmaz, mutlu olma nedeni de sona erer."[5]

Beckett için sanatın bile gerçek bir yardımı dokunmaz. Sanat, gözlerimizi yaşamın tüyler ürpertici gerçeklerinden ve çıkmazımızın gerçek dehşetinden uzaklaştırmak için bir tür tuzaktır. Dehşetle açıkça yüzleşmek için tekrar geri dönmemiz gerekir. Beckett için gerçekten yaşıyor olmanın tek yolu budur.[6]

Yaşam bir yarayı deşmek gibidir; yarayla garip bir aşk-nefret ilişkimiz vardır. Tanrı hakkındaki modern fikirlerin tıpkı resimler gibi giderek soyutlaştığını ve "tıpkı resimler gibi soyut Tanrıların da onları tasavvur edenler dışında kimseyi ikna edemediğini" düşünüyordu.[7] Tüm dinlerin temel amaçlarından biri, otoriteye saygıyı ciddileştirmek, alışkanlık ve korku yoluyla itaati aşılamak olmuştu. Bu nedenle onun için yaşam, bir yönüyle Hıristiyanlığa sürekli bir saldırıyı gerektiriyordu ve bunu karakterlerine inanç ve ritüelin saçmalıklarını didikleterek, rahiplerin asla sormadığı soruları gündeme getirerek, utanç verici bir şekilde çıplak kalana kadar Kilisenin cüppelerini yavaş yavaş çıkararak yapmıştı.[8] Yaşamın yaralarını ve bu yaralara odaklanmayıp her kötülüğü görmezden gelen bir Kiliseyi didiklemek, onun için yaşamanın bir yoluydu; asgari duruşumuzu ve etkinliğimizi yansıtan uygun bir dizi eylemdi. Yaşamın üstesinden gelmek için iki şeye ihtiyacımız vardır: Stoacıların cesaretine ve yalnızca sahip olduklarımızı değil, onun başarı mitolojisi dediği şeyi, kendi kişisel değer algımızın ve ihtiraslarımızın yakıtı olan arzularımızı da "gözden çıkarma bilgeliğine" –yine başka bir kesip almaya. Yalnızca bunu yaparsak bekleyişin tadını çıkarabiliriz.

Derinliğe Dair Şüpheler

Robert Rauschenberg, Andy Warhol, Roy Lichtenstein, Kenneth Noland ve Jasper Johns gibi sanatçılar Beckett'in minimalizmini daha da ileri götürerek kasıtlı olarak nötr, duygulanımdan itinayla yoksun tarzlar benimsediler; amaçları illüzyon ile gerçeklik, sanat ile gündelik yaşam, aşırı ciddilik ile cıvıklık arasındaki sınırı bulanıklaştırmaktı. Yaratıcılık artık "yaratıcı" insanların şahsî tekelinde olmayacaktı. Modernizmin yüksek ideallerine tamamen ters düşen minimalist duyarlılık, zanaatkarlığın, hatta sanatçının kendisinin ortadan kaldırılmasını ya da en azından "rolünün büyük ölçüde bir deneyim yorumcusuna indirgenmesini" benimsiyordu. Donald Judd, Carl Andre, Frank Stella ve Robert Morris gibi sanatçılar, sanatlarından tüm metaforik kinayeleri ve anlamları açıkça çıkarmışlardı. Pop art'ın da niyeti hemen hemen aynıydı: tercih edilen tekniklerden biri, endüstriyel olarak üretilmiş eserlerin tıpkı basımlarını *yorum ya da tavır katmadan* kullanmaktı –temel estetik, her şeyi kendi haline bırakmaktı. Bu bir bakıma bir fenomenoloji biçimiydi.

Ad Reinhardt bunun mükemmel bir örneğiydi. Yoruma ya da analize meydan okuma niyetinde olan tek renkli tuvallerde uzmanlaşmıştı. Aynı şekilde minimalistler de nesnelerin yüzeyine takılıp kalmış ve onların ardına bakmayı kararlılıkla reddetmişlerdi. "Bu ne anlama geliyor?" diye sormak, diyordu Carl Andre, "kültürümüzün bayağılığının bir parçasıdır" "Bir sanat eseri ne anlama geliyorsa o anlama gelir, daha fazlası değil. Sanat, başka bir yerde daha otantik bir şekilde deneyimleyebileceğimiz, kendi dışındaki herhangi bir şeye gönderim yapma girişiminde bulunmamalıdır Kentsel deneyim yüzeysel olanı vurgular ve içselliği reddeder. Kültürümüz zaten çok fazla nesne içermektedir. Artık önemli bir boşluğa ihtiyacımız var."[9] Andre ile birlikte minimalistler ve pop sanatçıları biricikliği reddedip kalıcılığa itiraz ederek, bir eleştirmenin deyimiyle "kendini koruyan bir sessizlik" benimsemekle kendini ifşa etmenin acılarını reddetmişlerdi.

Bu sanatçılar, derinliğe ihtiyaç duyulmaması, "derinliğin" onlar için yanlış bir metafor olması ve bir şekilde yaşamayı daha sonraya ertelediği konusunda çok ciddiydiler (çünkü "derinlik" bizzat keşfedilmesi zaman gerektiren metafizik bir gizemdi). Düşünmeyle çok fazla ilgilendiğimizi ve anlam kavramına çok fazla anlam yüklediğimizi gösterme hevesindeydiler.

Bu görüşün baş savunucusu Thomas Pynchon, "iddialı ama kasıtlı olarak sonuçsuz" romanlarıyla anlamın ya da tutarlı örüntülerin olmadığı bir dünyada kendini bir arada tutmanın büsbütün zorluğunu dramatize etmektedir. Kitapları, anlam arayışının patolojisi olarak adlandırabileceğimiz

şeyi keşfederek ilerler. Karakterleri ise her yerde "entrikalardan" şüphelenir, ancak hiçbir zaman "adı olmayan nihaî gizli planı" net bir şekilde göremezler. Kimi gözlemcilerin de belirttiği gibi, bu da paranoyaya yol açar; zira "dinin ikamesi olarak hizmet eder, çünkü tarihin, pek rahatlatıcı olmayan ama anti-paranoyanın dehşetine tercih edilebilecek içsel bir rasyonalite ilkesine itaat ettiği illüzyonunu sağlar" Pynchon'ın kitapları, karakterlerin bir anlam illüzyonu, her şeyin birbirine uyduğu bir gizli plan ürettiğine işaret eder – "Paranoya her şeyin birbirine uyduğunun *keşfedilmesidir*." Ancak Pynchon'ın gizli planı hiçbir yere varmadığı için, eseri anlam peşindeki romantik kovalamacanın ve bunun getirdiği benliğin bir parodisi haline gelir.

Auschwitz'in, Hiroşima'nın, Büyük Terör'ün, Berlin Duvarı'nın ve daha pek çok şeyin gölgesinde, minimal duyarlılık yalnızca Tanrı'nın varlığından değil, derin bir spiritüel yaşamın, hatta sanatsal bir yaşamın imkânından da şüphe duyuyordu. Üstelik zaman zaman böyle bir arzuyla alay ediliyordu.

Egonun Kısıtlamaları

1953'te New York'un Aşağı Doğu Yakası'nda yağmurlu bir gecede, çiçeği burnunda bir yazar ve emprezaryo olan Rob Reisner, caz efsanesi Charlie Parker'a sokakta tek başına yürürken rastlar. Ne kadar şanslı olduğuna inanamayıp hemen "Bird" ile konuşmaya başlar.* Sonrasında, o zamanlar tüm zamanların en yenilikçi caz müzisyenlerinden biri olarak ününün doruğunda olan Parker'ın gece vakti sokaklarda tek başına volta attığı, çünkü karısının doğum yapmak üzere olduğu ve kendisinin de kaygılarıyla başa çıkmaya çalıştığı ortaya çıkar.

Bu karşılaşmadan sonraki iki yıl içinde Parker, trajik bir şekilde otuz beş yaşında yaşamını kaybetmiştir. Uyuşturucu ve alkol konusundaki kapasitesi meşhurdu; bu da tutuklanmasına, bir psikiyatri kliniğine kapatılmasına ve cebinde, saksafonunun değerli ağızlığının yanında, yeraltı uyuşturucu dünyasının dengesiz karakterleri tarafından "saldırıya uğrama" ihtimaline karşı bir tabanca taşıma ihtiyacına yol açmıştı.

Daha sonra Newark, New Jersey'deki Rutgers Üniversitesi'nde Caz Çalışmaları Enstitüsü'nün küratör-kütüphanecisi olan Reisner, Parker'ın ve cazın kendisinin daha geniş anlamıyla ilgilendi. Reisner, 1962'de editörlüğünü yaptığı, seksen bir çağdaşıyla yaptığı röportajları içeren ve Parker'ın kültürel önemini değerlendirdiği *Bird: The Legend of Charlie Parker* adlı tam

* "Bird", genç Parker'ın bir performansa giderken yolda bir çift ölü tavuk bulmasının ardından takılan lakap olan 'Yardbird'ün kısaltmasıydı. Saksafoncu onları almış ve ev sahibine onları nerede pişirebileceğini sormuştu. Bu olayı hiç kimse unutmamıştı.

biyografisinde, "Birinci Dünya Savaşı için Dadaist neyse, İkinci Dünya Savaşı için 'hipster'ı da odur" diyordu. Şöyle devam ediyordu: "O, ahlâkdışı, anarşist, kibar ve çöküş noktasına varacak kadar aşırı uygardır. Bürokrasinin ikiyüzlülüğünün, dinlerdeki örtülü nefretin farkındadır; ona kalan değerler ise, yaşamını acıdan kaçınarak geçirmek, duygularını kontrol altında tutmak ve sonra da 'havalı olmak' ve keyfine bakmaktır."[11]

"Havalı" olmak kulağa minimalist bir ideal gibi geliyor, nitekim öyleydi de. Ancak Reisner, farklı ama en az onun kadar etkili bir özelliği tanımlıyordu: kendiliğindenlik ve doğaçlama. Caz sanatı (özellikle bebop), Soyut Dışavurumcuların ve eylem (ya da "jest") ressamlarının eserleri, Jack Kerouac ve Charles Olson gibi "beat" romancılarının ve şairlerinin yazıları, Merce Cunningham'ın ve Twyla Tharp'ın dans stilleri, Mary Caroline Richards gibi Zen çömlekçileri –Reisner'ın öngördüğü gibi tüm bunlar kendiliğindenliği, Dadaistler ile aynı şekilde kullanıyordu. Kullanımı, egonun daraltıcı ve kısıtlayıcı etkisinden kaçınmayı, bilinçdışının çok daha sağlıklı olduğu düşünülen güçlerini serbest bırakmayı amaçlıyordu. Bu ayrıca, bilinçli zihinlerimiz tarafından kontrol altında tutulan içsel itkileri özgürleştirdiği hissedilen uyuşturucular için de geçerliydi.

Daniel Belgrad'ın kendiliğindenlik kültürü üzerine yaptığı çalışmada belirttiği gibi "kendiliğinden jest", "zamanın bir işaretiydi".[12] Bilim, kurumsal liberalizm ve kitle iletişim araçları, Amerikan yaşam tarzını (ve dolaylı olarak Batı yaşam tarzını) amaçları ve zevkleri bakımından *zayıflatıyordu*. Bu da Marx tarafından öngörülmeyen bir baskı ve yabancılaşma biçimi olarak görülüyordu –maddî bolluğun ortasında manevî yoksulluk vardı. Buna karşı Belgrad, ülke çapında bu ideolojiye direnmeye adanmış çeşitli yerleşim bölgeleri tespit etti: Kuzey Carolina'daki Black Mountain College, San Francisco'daki North Beach'in "bohemleri" ve New York'taki Greenwich Village. 1950'lerin başında Greenwich Village'daki San Remo barına giden bir ziyaretçi, savaş sonrası kendiliğindenlik estetiğinin çeşitli yönleriyle ilgilenen çok sayıda insanla karşılaşabilirdi Paul Goodman, John Cage, Merce Cunningham, Miles Davis, Jackson Pollock, Allen Ginsberg, Jack Kerouac.

Kendiliğindenlik kültürü, "öznelerarasılık ve zihin-beden bütünselliği" olarak özetlenebilecek alternatif bir metafizik geliştirdi. Kurumsal liberalizm, doğa üzerindeki ileri teknolojik hakimiyetinin temeli olan nesnelliğe kucak açıyordu. Kendiliğindenlik ise buna "'gerçekliğin' karşılıklı konuşma dinamiği yoluyla ortaya çıkan bir şey olarak anlaşıldığı" öznelerarasılık ile karşı çıkıyordu. "Nesnellik, 'rasyonaliteyi' yalnızca nesnel hakikatleri öznel algılardan ayıran bir müdrike tarafından tanımlanabilecek şekilde anlıyordu; dolayısıyla zihin ve beden dikotomisi ortaya

konmaktaydı. Buna karşın [Amerika'nın öncülük ettiği] avangart, 'rasyonel' olanı beden, duygular ve müdrikenin etkileşimiyle belirlenen bir bakış açısı olarak tanımlıyordu."[13]

Amaç, daha önce değindiğimiz Dadaistlerin çalışmalarındaki amaç ile hemen hemen aynıydı: Doğamızın gizli –ve teorik olarak daha temel– yönlerinin kilidini açmak ve özgürleştirmek için bilinçli egonun güçlerini atlayarak doğrudan bilinçaltına erişmek. Yalnızca bilinçdışını özgürleştirerek tam olarak yaşayabilir, varlığımızın tüm yönlerinin tam olarak ifade edilmesine izin verebiliriz; yalnızca bu şekilde "bütünlüğü" deneyimleyebiliriz. Bu durum Thomas Mann'ın "Günümüzde insanın kaderi, anlamını politik terimlerle ifade etmektedir" sözünü sorgulanır hale getirmişti. Fakat artık üzerine inşa edilecek daha fazla gelenek vardı. Kültürel bir hareket olarak kendiliğindenlik, "varoluşçuluk, sürrealizm, Gestalt psikolojisi ve Zen Budizm'in yanı sıra John Dewey, Alfred North Whitehead ve Carl Jung'un eserlerini de içeren" müthiş bir entelektüel mirasa sahipti.[14]

Bu yeni estetiğin (özellikle Amerika açısından yeni) son bir karakteristiği de beyin ya da zihin kadar bedenin de "içsel deneyimi dışsal gerçekliğe somut bir şekilde bağlayan" "bilinçdışı bilme odağı" olduğu fikriydi. Beden "bir durumlar kompleksidir" ve hem sanat hem de yaşam "plastik diyalog" yoluyla, bedenin (zihin kadar) dünya ile *karşılaşması*, hatta mücadele etmesi yoluyla ilerler. Buradaki Dışavurumculuk, Dada ya da Sürrealizm kadar ayırt edilebilirdir ve kendiliğindenlik kültürünün ortaya çıkardığı sanat biçimlerini açıklar: Bebop, scat şarkı söyleme, Soyut Dışavurumcu resim (eylem resmi ya da jest resmi), dans, beat yazarlığı ve Zen çömlekçiliği (bu terim daha sonra açıklanacaktır).[15]

Doğaçlama ve Beden

Bu yeni estetiğin belki de en belirgin kültürel tezahürü, çok farklı bir tür olan "big band" swingin içinden doğan bebopta ortaya çıktı. Big-band swing dönemi (kabaca 1930'ların ortalarından 1940'ların ortalarına kadar), geleneksel yüksek kültür orkestra konserine çapraz geçişli bir formda uyarlanmış olan yüzyılın başındaki New Orleans cazının hareketli bir mirasıydı –son derece disiplinli ve son derece senkoplu idi, siyahî ve beyaz dinleyicilerin yanı sıra denizaşırı ülkelerden askerlere de çalınıyordu.

Bebop, İkinci Dünya Savaşı'nın başlarında, swing konserleri bittikten sonra Harlem'in gece kulüplerinde, özellikle de Monroe'nun Uptown House'u ve Batı Yakası'nda 110. Cadde'nin yukarısındaki Minton's Playhouse'da yapılan doğaçlama caz dinletileri sırasında başladı. Bebop'ın unsurları çok ritimli

ve vezinli ton olarak tanımlanmış olsa da gelişimini ve karakterini belirleyen aslında üçüncü niteliği olan antifoni ya da "call and response" tekniğiydi.*

Atışma ya da "cutting" bir süredir siyahî müziğin bir parçasıydı; bir müzisyen (örneğin saksafoncu) doğaçlama bir hamle yapar ve ardından başka bir müzisyen tarafından (belki de piyano ile) "yanıtlanırdı" Bu alışverişler hem sohbet –atışma– hem de rekabet niteliği taşıyordu. Bunlar hem teknik hem de yaratıcılık anlamında bireysel becerilerin virtüözce sergilenmesiydi –paylaşılan bir müzik, bir karşılaşmaydı. Parmak hareketleri, üfleme ve vuruşların yanı sıra vücudun büyük bir kısmı da devreye sokulabilirdi.

Savaş sona erdiğinde, küçük bebop toplulukları Harlem'den Manhattan'a, oradan da St. Louis, Chicago ve Los Angeles'a yayılmaya başladı. Buralarda müzik hızla, Afro-Amerikalıların Amerikan toplumuna katkılarının daha fazla tanınmasını talep eden yeni kentli siyahî bilinçle ilişkilendirilmeye başlandı. Belgrad'a göre, icra edenler kendilerini eğlenceden ziyade müzisyen ve entelektüel olarak görüyorlardı ve beyazların çoğunlukta olduğu bir dünyada geleneksel "soytarılık" ya da "şovmenlik' yapan "Zenci" sanatçı imajından kaçınacaklarına dair yazılı olmayan bir kural vardı. Biçimsel olarak, müzikleri çoğu zaman ahenk ve akortsuzluk arasındaki çizgiyi bulanıklaştırıyordu, bunu kimi zaman yüzyılın başlarında Bartók ve Stravinsky'nin yenilikleri üzerine inşa ederek ve "çok tonluluk" yaratarak yapıyordu. Ancak bu yanıltıcı olabilir –Parker müzisyenlere çalarken sezgilerini takip etmelerini tavsiye ediyor ve şöyle diyordu "düşünmeyi bırakın!"

Müzisyenlerin çoğu, zanaatlarını daha resmî yollardan ziyade başka müzisyenleri dinleyerek öğrenmişti ve bu da önemliydi, çünkü performanslarına getirdikleri ton, ritim ve vuruş geleneksel notasyon teknikleriyle yakalanamazdı. Doğaçlama en önemli unsurdu. Bebop cazın swing'ten ayrıldığı bir diğer nokta da prozodinin –kelimelerin ritmi, tonu ve tınısı– geleneksel anlamın önüne geçen scat şarkı söyleme fenomeniydi. "Bu, duyusal algılara dayanan ve akıldan ziyade bilinçdışı duygulara hitap etmeyi hedefleyen sözsüz bir iletişimdi."[16]

Bebop bir katalizördü. New York'un –Five Spot, Café Bohemia, Arthur's Tavern ve Village Vanguard– gibi caz kulüplerinde Charlie Parker, Thelonious Monk, Charles Mingus, Sonny Rollins ve Ornette Coleman gibi sanatçıların müzikal deneyleri, aralarında Willem de Kooning, Franz Kline, Jack Tworkov, Grace Hartigan ve yazar Frank O'Hara gibi sanatçılarında olduğu başka pek çok kişi tarafından beğeniliyordu. Kendisi de bir saksafoncu olan ressam Larry Rivers bebop çalmıştı ve Lee Krasner, kocası

*"Call and response"; solistin söylediği bir söze enstrümanın yanıt vermesi, çağrı ve yanıt tekniği (ç.n)

Jackson Pollock'un "jest-alanı" resim tarzını geliştirirken bebop'un onun üzerindeki derin etkisini anlatmıştı. Beat şairleri de bebop veznini spontane şiirselliklerinin temeli olarak alıyorlardı.

Plastik Diyalog: Eylemdeki İfşa

Savaş sonrası Amerika'sında resim sanatı, sanatsal tatmine giden yol olarak kendiliğindenliği ve zihin-beden bütünselliğini keşfetmesi bakımından bebop ile örtüşüyordu, ancak başka pek çok etki de söz konusuydu.

Bu etkilerden ikisi Alfred North Whitehead ve onun "süreç felsefesi" ile Carl Jung'un kolektif bilinçdışı fikriydi. Whitehead'in felsefesi, hatırlanacağı üzere, evrenin temel olarak çeşitli formlarıyla bir enerji alanı olduğunu ve bu enerjinin ortak birleştirici özellik olduğunu öne sürüyordu. Whitehead'e göre, canlı ya da cansız tüm nesneler, daha düşük güçteki alanlarla çevrilidir ama bunlar hepimizi birbirine bağlayan enerji düğümleridir. Jung'un kolektif bilinçdışı nosyonu da bizi birbirimize bağlar ve oldukça popüler olmuştur.

Amerika'da savaş sonrası resim sanatı söz konusu olduğunda belirleyici unsur ya da en azından belirleyici eleştiri, Harold Rosenberg'in 1952 yılının aralık ayında *Art News*'te yayımlanan "The American Action Painters" başlıklı denemesinde yer alıyordu. Rosenberg, Robert Motherwell'in Soyut Dışavurumculuğun "plastik otomatizm" olarak adlandırdığı şeye dikkat çeken ilk kişiydi.

Rosenberg'e göre, Soyut Dışavurumculuğu diğer sanat tarzlarından, özellikle de Sürrealizm ve Kübizm'den ayıran şey, "ressamın her hareketine farklı bir ahlâkî karar niteliği yüklercesine, resim yapma *sürecini* yoğun bir şekilde dramatize etmesiydi [italikler eklenmiştir]". Şöyle devam ediyordu: "Belli bir anda tuval, Amerikalı ressamlardan birine, yeniden üretilecek bir alan olmaktan ziyade, içinde hareket edilecek bir arena olarak görünmeye başladı ... Elinde malzemeyle tuvale giden ressam, önündeki başka bir malzeme parçasıyla bir şeyler yapıyordu. Resim, bu karşılaşmanın sonucu olacaktı. Önemli olan her zaman, eylemdeki ifşadır."[17] Rosenberg, yeni resmin takdir edilmesinin, sanatçının jestlerine yeni bir dikkat gerektirdiğini, her bir vuruşun "başlangıcı, süresi, yönü", ressamın "psikolojik dinamikleri", özellikle de "iradenin yoğunlaşması ve gevşemesi", pasifliği, "tetikte bekleyişi" hakkında ifşa ettikleri açısından incelenmesi gerektiğini vurguluyordu.

Bu yaklaşımın tartışmasız en iyi temsilcisi, özellikle de 1948-1955 yılları arasında ürettiği *Kadın* serisi ile Willem de Kooning'dir. '[Resimler] insan bedenini ideal bir özün kabı olarak değil, ressamın zihniyle yüz yüze

getiren organik bir madde olarak tasvir eder: Bunlar dağınık bedenlerdir, öngörülen sınırların dışına taşar, çevrelerine sızar, varlıklarını sinsice dayatırlar ... Neredeyse takıntılı bir şekilde tekrar tekrar çalışılmaları, sanatçının bu görevi imkânsız ya da hiç bitmeyecek bir şey olarak, zihnin varoluşa düzen getirme mücadelesinin bir versiyonu olarak düşündüğünü ima eder."[18] Bu, Van Gogh ve Alman Dışavurumcularının mücadelelerini hatırlatır ve Sartre'ın deyimiyle "kavramların tiranlığı" ile savaşırken dünyanın ve deneyimin saf fizikselliğiyle yüzleştikleri için resimlerde varoluşsal bir şey de vardır. De Kooning'in kadınları tam olarak kim*dir* ya da ne*dir*? Rosenberg de Kooning'in resimle mücadelesini "bir okyanusu geçmeye ya da bir savaş vermeye" benzetir ve sanatçı da bizzat zaman zaman çaresiz ve kaybolmuş olduğunu, resim yapmanın kendisine çoğu zaman absürt bir faaliyet, "anlama doğru keyfi bir sıçrama" gibi göründüğünü söylemiştir.

O halde de Kooning'in resimleri varoluşsal öğelerle yüklü olsa da –en azından, bilinçli seçimin anlamsız bir evrende özgürlüğün tek kaynağı olduğu fikri– bu bizi başka eylem ressamlarının çoğunun "alan teorileri" olarak adlandırılan şeyle ve "bilinçli ve bilinçsiz düşünce için ortak bir temel" sağlayan zihin ile ruh arasındaki süreklilikle daha fazla ilgilendiği gerçeğine kör etmemelidir.[19]

Bu konuda en iyi –ya da en belirgin– örnek Jackson Pollock'tur. 1946'da tuvalleri germek yerine yere koyduğu ve etrafında dolaşırken ya da üzerindeyken boya sürdüğü –hatta döktüğü– *Sounds in the Grass* adlı bir dizi resim yaratmıştı. Bu şekilde daha fazla resmin bir parçası olabileceğini, hatta *içinde* olabileceğini hissetmişti. Bu ve daha sonraki "all-over palimpsest", "jest-alanı"' resimlerinde, farklılaşmamış bir zeminden tek bir figür çıkmaz, iç içe geçmiş jest vuruşlarından oluşan "zemini" kümülatif olarak oluşturan bir figürler çokluğu vardır. Resmin bir kısmı izleyici tarafından ön plana çıkarılırken, bir diğerinin öne geçmesiyle dikkatte sürekli bir kayma olur, sanki izleyiciyi sürekli olarak kendini esere doğru yeniden yönlendirmeye zorlar. Lee Krasner'in dediği gibi, "Kübist türevi resimlerde az ya da çok var olan, insanın oturup doğayı gözlemlemesi dışarıda gözlemlemesi kavramını tek seferde ve tamamen kırar. Daha ziyade bir teklik iddiasındadır."

Bu tür resimler çeşitli düzeylerde var olurlar. Doğaları gereği, ressamın malzemeleriyle mücadelesini temsil ederler. Görsel müphemlikleri izleyiciyi eserle kendi diyaloğunu kurmaya zorlar ve tüm bunların altında "radikal öznellik" olarak adlandırılan, ulaşılacak nihaî bir hakikat olmadığı; yalnızca, bir ihtimal, sentezlenebilecek farklı perspektifler olduğu fikri yatar. Dolayısıyla gerçekliğin temeli *diyalogdur*. (Bu, tam olarak bebop'taki gibi atışma olmasa da ona yakındır.)

Tüm bunlar *plastik* diyalog kavramı üzerine inşa edilmiştir. Pollock'un resimleri, bütünsel bir zihin *ve* beden olan ressam ile malzemeleri arasındaki ilişkiyle, dünyanın gerçekliği ve direnci için bir sinekdoş* ile ve otomatizmi içinde bilinçdışı güçlerin serbest bırakılması ile ilgilidir. Plastik diyalog bu şekilde *olmaktadır* ve hissedilmektedir, hiç kimse bu sürecin dışında olmaz ya da olamaz. Pollock'un boya dökme tekniği, imgenin belirlenmesinde bedenin de zihin kadar önemli olduğunu ve bir resmin düşünce kadar eylemin de ürünü olduğunu vurguluyordu. Bu, André Malraux ve Saint-Exupéry'nin "eylemlerin sıcaklığı" kavramıyla doğrudan bağlantılıdır; yarattığımız gerçeklik, salt düşüncelerden ziyade dünya üzerinde, gerçeklik üzerinde bazı değişiklikler yapan eylemlerin sonucudur.

Martin James, 1960'ların başında "all-over" resim üzerine bir sempozyumda başka bir eğilim daha tespit etti: Yeni resim *sabit* bir hakikat iddiasında bulunmaz, ancak öznelerarasılığı sayesinde *zamanının bağlamında* geçerlilik ve inandırıcılık taşır. Bu nosyon belki de en radikal olanıydı; toplumsal açıdan en önemli sanatın, tam da yaratıldığı an ve duruma hitap ettiği için en geçici sanat olabileceği fikri. Kısacası bu, minimalizmin yeni bir biçimi olan sonraki yaşamı olmayan sanattı. Sanat, tıpkı yaşam gibi, bir deneyimdir, "öznelerarası" bir deneyimdir, bir anıt değildir.[20] Yaşam gibi sanat da dünyanın *direnci* ile bir karşılaşmadır ve yaşamın anlamı da budur: Düşünce kadar eylem yoluyla da değişim ürettiğimiz dünyanın direnciyle bir karşılaşma.

Kinetik Bilgi

Plastik sanatlar ve sahne sanatları arasındaki sınırlar, 1950'lerin başında Black Mountain College'da gerçekleştirilen deneylere konu olmuştu. Kuzey Carolina'da bulunan kolej, sanatın eğitimde kilit bir rol oynadığı Deweyci ilkeler doğrultusunda faaliyet gösteriyordu. Sadece yirmi dört yıl sonra 1957'de kapanmasına rağmen, personel ve mezun kadrosu etkileyiciydi: Buckminster Fuller, Merce Cunningham, John Cage, Willem ve Elaine de Kooning, Walter Gropius, Alfred Kazin, Robert Motherwell, Robert de Niro Sr, Kenneth Noland, Robert Rauschenberg ve Cy Twombly.

Dans eleştirmeni Roger Copeland, Hans Namuth'un Jackson Pollock'un resimleri üzerine olan filmini "dünyanın en önemli dans filmlerinden biri" olarak nitelendirmişti. Copeland, "soyut dışavurumculuğun ardındaki temel itkinin *resmi dansa dönüştürme arzusu* olduğunu" gösterdiğini söylüyordu. Bu biraz ileri gitmek olabilir, ancak Martha Graham gibi modern

* "Sinekdoş" (Synecdoche), bir şeyin bir parçasının o şeyin bütünü kastedilerek kullanılması ile yapılan bir mecaz türüdür. (ç.n)

dansçıların ve koreografların Jung psikolojisini ve onun bilinçdışı sembol deposu kavramını çalışmalarının temeli olarak kullandıklarına ve örneğin Merce Cunningham ve Katherine Litz'in (aynı zamanda bir koreograf) plastik diyalog için anlatı dansını terk ettiklerine, bedeni bir enstrüman olarak araştırdıklarına, dansı bir hikâyeden ziyade bir deneyim olarak gördüklerine ve bedenin kısımlarının neler yapabileceğini vurguladıklarına şüphe yoktur.

"Bedenin kinetiği" sanat formunun merkezi haline gelmişti.[21] Başka bir fikir de "beden zırhı" fikriydi; her insan hayatta kalma ve tatmin arayışında dünyaya dair bir bakış geliştirir. Bu bakış sonunda "rutinleşir", ardından farkındalıktan uzaklaşır ancak "bedenin fiziksel tutumu" da dahil olmak üzere bakışı yönetmede aktif kalır.[22] Kas gerginlikleri ve içalgıdaki kör noktalar, "zihinsel tutumdaki katılıkların fiziksel karşılıkları olan öğrenilmiş tutuklukları ve kendine yönelik agresyonu temsil eder". Bedenlerimiz yaşama karşı tutumumuzu yansıtır hale gelir.

Bir zamanlar Black Mountain College'ın müdürlüğünü yapmış olan Charles Olson, bedenin kinetik bilgisinin salt tanımlayıcı olan bilgiden daha üstün olduğunu; tatmin edici bir yaşam için bedenin kullanımının zihnin kullanımı kadar gerekli olduğunu ve böyle bir kullanımın da bilimin eriminin ötesinde olduğunu öne sürmüştür. Olson'a göre, beden direnç gösterir: Modern dansın en iyi şekilde başardığı gibi, bu direncin üstesinden gelmek, bize tamamlanma yolunun büyük bir kısmını kat ettirebilir. İlk dinler bunun değerini biliyordu (Ascona'daki Nietzsche kültleri gibi) ancak temel tektanrıcı dinler bilememişti.

1940'ların başında Martha Graham ile çalışan, ardından 1950'lerde Black Mountain College'da dans dersleri veren Merce Cunningham, hareketi "içsel" duyguların bir alegorisi olarak değil, "kendi içinde" sunmak istediği için kendi işini kurmak üzere ayrıldı.[23] Dansı hem müziğe hem de anlatıya olan bağımlılığından kurtarmak, böylece insan bedeninin öznelliğini ve ifade yelpazesini keşfetmek için çok çalıştı. Özellikle, "all-over" olarak adlandırılan dansları geliştirdi; all-over jest-resimlerde olduğu gibi, merkez-sahne ya da pozisyon hiyerarşisi yoktu. Cunningham ve uzun süreli partneri besteci John Cage buna "çoklu dikkat" adını verdi. En az Jackson Pollock kadar Cunningham da bir enerji alanına inanıyordu. Kendisinin de ifade ettiği gibi, "Bir olayın başka bir olaya tepki olarak gelmesi mantığı artık yetersiz görünüyor. Aynı anda birçok şeye bakar ve birçok şeyi dinleriz."

O halde bu aynı zamanda plastik otomatizmdir, yani zihinden değil bedenden kaynaklanan kinetik itkidir. Cunningham'ın dansları karakter ya da hikâyeyle ilgili bir fikirden değil, *hareketten* kaynaklanır. Dans, dansçıların bedenlerine, hareketlerine, mevcut alan ve zamana göre ilerler. "Dans" der, "nasıl

ilerlemesi gerektiğine dair önceden düzenlenmiş [entelektüel] bir fikre tabi değildir, tıpkı bir arkadaşınızla yapabileceğiniz bir sohbet gibi." Onun danslarında solistlerden oluşan bir koro yoktur, farklı sesleri olan bireyler vardır, hepsi "öznelerarasıdır", herkes herhangi bir anda diğerlerinin ne yaptığının farkındadır ve uyum sağlar. Bu, ortak bir mutabakatla, büyük yoğunlukta yüksek enerjili bir alan yaratır –öyle ki dansları adeta hareketli bir Pollock tablosudur.

Kil ile Sohbetler

Kendiliğindenlik ve plastisite estetiği, sanatçıları başta kil olmak üzere, bedensel itkilere uygun malzemeler seçmeye (ve bunlara karşılık vermeye) yöneltti. 1950'lerde, Soyut Dışavurumculuğun etkisi altında, "çömlekçilik zanaatı yüksek bir sanat statüsüne yükseltildi". Plastik ve yumuşak yapılı olan kil, "diyalog" için mükemmel imkânlar sunuyordu. Kili manipüle etmek hassasiyetin yanı sıra yüksek derecede bedensel hareket de gerektirir, çünkü malzeme belirli bir noktanın ötesinde "zorlanamaz". Soyut dışavurumcu çömlekçilerin en ünlüsü olan Peter Voulkos'un söylediği gibi, kil kurumadan önce fazla zaman olmadığı için çömlekçilik spontane bir sanat formudur ve bu da kili sanatçının bilinçdışı ile çevresi arasında bir "sohbet", dahası bedenin aracılık ettiği bir sohbet için ideal bir malzeme haline getirmiştir.[24]

Black Mountain College'ın öne çıktığı başka bir alan da İngiliz Sanat ve Zanaat akımından çömlekçileri –özellikle Bernard Leach'i– ve Zen Budizm'inden etkilenen birkaç Japon çömlekçiyi kendine çekmesiydi. Kendisi de bu ustalığı Kolej'de öğrenmiş olan Mary Caroline Richards, çömlekçilik deneyimini şöyle anlatmıştır: "Çömlekçi ve kil birbirine karşı baskı uygular. Sert, yumuşak ve hassas olabilen bir baskıdır bu; dayattığı kadar boyun da eğdirir. Tam selam verdikleri anda selamı alan iki canlı el arasındaki tokalaşma gibidir. El ve çamur arasındaki bu konuşma bana diyaloğu düşündürüyor. Bu, onu tanımlamaya çalışan sözel kelime dağarcığından çok daha ilginç bir dildir, çünkü dil ve dudaklar tarafından değil, bütün beden, bütün kişi tarafından konuşulur ve dinlenir."[25] Toshiko Takaezu gibi başka çömlekçiler de plastik diyaloğu "kille dans etmek ile" kıyaslamıştır.

Çömlekçiliğin başka metafizik yönleri Peter Voulkos tarafından geliştirilmişti. Voulkos, kimisi sekiz fit yüksekliğinde olan devasa çömlekler yapmaktan hoşlanıyordu çünkü bunlar kil ile "boğuşmayı", onun sunduğu dirençle mücadele etmeyi gerektiriyordu. Tüm bunlar Martin Heidegger'in dünyaya "fırlatıldığımız" ve yıllar geçtikçe karşılaştığımız dirençler aracılığıyla biçimlendiğimiz fikrini hatırlatır. Bu açıklamaya göre, çömlekçilik varoluş için mükemmel bir sinekdoştur.

Anlam Olarak Prozodi

Kendiliğindenlik kültürünün son veçhesi, şiir, roman ve gezi yazılarından oluşan bir fenomen olan ve "beat" olarak bilinen yazarları kapsar. Çoğu insan beat edebiyatının Allen Ginsberg'in 1955'te San Francisco'da okuduğu ünlü şiiri "Howl" [Uluma] ile başladığını düşünür. Ancak burada da Black Mountain College ile Harlem ve Greenwich Village'ın caz kulüplerini içeren daha ilginç bir arka planla karşılaşırız. "Uluma", Lester Young'ın tenor saksafon çalışı üzerine modellenmiştir. Ginsberg'in ifade ettiği "İdeal ... Lester Young'ın 'Lady Be Good'un altmış dokuz ila yetmiş nakaratı boyunca çalması efsanesiydi, bilirsiniz, nakarat nakarat ilerledikçe üzerine çıka çıka, inşa ede ede doğaçlamaya giderek daha fazla zekâ katıyordu."

Ginsberg ve bir diğer önde gelen beat yazarı Jack Kerouac, 1944'te Columbia Üniversitesi'nde tanışmışlardı, Ginsberg on sekiz yaşındaydı ve Kerouac ondan dört yaş büyüktü. Kerouac üniversiteyi çoktan bırakmıştı, Ginsberg ise daha sonra uzaklaştırma cezası alacaktı. Savaş zamanıydı ve Columbia, diğer birçok üniversite gibi, Soğuk Savaş boyunca devam edecek ve yoğunlaşacak bir yaklaşım olan askerî-endüstriyel kompleksini benimsemişti. Ginsberg'in karakterize ettiği gibi yaşam, entelektüel olarak "savaş korporatizminin kaygıları ve katılıkları" tarafından daraltılmış ve küçültülmüştü; buna karşılık, beat yazarları marjinal statülerini bir başarısızlık olarak değil, bir değer olarak görüyordu.

Black Mountain College, 1956'da dağılmaya başladığında, başta şairler olmak üzere oradaki öğretim üyelerinin birçoğu, Ginsberg gibi San Francisco'ya geçti. Kerouac'ın "Essentials of Spontaneous Prose" adlı denemesinin yayımlandığı *Black Mountain Review*'un son sayısı, San Francisco'da bir araya getirildi. Kenneth Patchen, William Everson, Philip Lamantia, Jack Spicer gibi diğer San Franciscolu şairler, savaş yıllarını Oregon, Waldport'da, vicdanî retçiler için kurulan bir çalışma kampında geçirdikleri için bir hayli uyumlu bir grup oluşturmuşlardı.

Ginsberg, Lester Young'a ve New York'un caz kulüplerine olan borcu bir yana, beat yazarlarının –özellikle de onun yaklaşımını ortaya çıkaran gelenekler ve figürler açısından– en çok farkında olan kişiydi. Ezra Pound, William Carlos Williams ve Charles Olson ile yazışmaya başlamıştı. Olson'ın 1950'de bir denemede yayımlanan ufuk açıcı fikri, "izdüşümsel şiir" idi; bunun "kendiliğindenliğe dayanan" yeni bir şiir türü olduğunu söylüyordu. "(Fırlatıcı (vurucu (ileriye dönük" idi, alışılmadık noktalama işaretleri de bu yeniliğin bir parçasıydı. Şiirin bir mermi, (çömlekçinin kili fırlatması gibi)

şair tarafından fırlatılan bir şey olmasını ve enerjinin okuyucuya-dinleyiciye geçmesini amaçlıyordu; sesle ilgili olduğu için vurucu ve yola ilk çıkıldığında ne olduğunu bilmediği bir şeyi toprağın altından çıkaran maden arayıcısı ya da arkeolog misali ileriye dönüktü.

Jung'un sıkı bir takipçisi olan Olson, bilinçli zihnin birçok temel fikrin su yüzüne çıkmasını engelleyen ya da onları tahrif eden bir bekçi olduğuna inanıyordu; böyle fikirler ancak aracısız erişim sunan kendiliğindenlik yoluyla açığa çıkabilirdi. Bu şiirsel yaklaşımın gündelik yaşama dahil edilmesi, üzerine düşünmeden, hızlandırılmış yaşamlar sürmemiz ve sadece "idare etmemiz" gerektiği konusunda ısrar ediyordu. Mantığın sözdizimine bir yapı dayattığını ve şiirin ödevinin ise bundan kaçmak olduğunu savunuyordu. Biçim geçiciydi. Deneysel biçimler gerçekliğin yeni vizyonlarını iletiyordu ve yeni vizyonların en iyi kaynağı, kurallar tarafından "serbest bırakılmış" kendiliğinden şiirlerdi. Kendi ifadesiyle: "Çalakalem yazın ki taze olmayan hiçbir şey sağ kalmasın."[26]

Ayrıca "içalgısal içkinlik" adını verdiği, bedenin deneyimin birleştirici odağı olduğu ve sanat biçiminin bundan yararlanması gerektiği fikrine de sahipti. Ginsberg de aynı fikirdeydi ve bunu "okumadığı" ya da "konuşmadığı", sadece tonladığı "Uluma"nın meşhur ilk sunuşunda göstermişti. Bu, tüm bedeninin yer aldığı bir *performanstı*. Ginsberg ayrıca şiirlerini bir enerji alanı aracılığıyla kendiliğinden fikirleri ileten zihin-beden kolajları olarak görüyordu –önemli olan belirli bir fikirden ziyade enerjinin geçirilmesiydi, enerji, tatmin edici bir yaşamın temel bileşeniydi. "Yazarın ilk kuralı, izdüşümsel şiirde olduğu gibi, yalnızca okuyucuda empatik bir enerji akışı yaratan şeyleri yazmaktı."[27] Heyecan, beat yazarları için otantiklik ile eşitti. Hem sanatın hem de yaşamın anlamıydı.

"Uluma"nın yanı sıra, beat yazılarının en ünlüsü, Jack Kerouac'ın *On the Road* [Yolda] adlı romanıdır. Nisan 1951'de Benzedrine'in etkisiyle daktilosuna bir rulo kâğıt yerleştirdiğinde ve üç hafta boyunca romanının kaba taslağı olan 120 metrelik tek satır aralıklı bir daktilo metni ortaya çıkardığında şekillenmeye başlamıştı. Daha sonra tekniğini şöyle açıklıyordu: İşin kilit noktası, kelimeleri aramaktan ya da yapıyı dayatmaktan kaçınmak, ancak kişinin 'düşüncelerine ayak uydurmak için' mücadele ederken ortaya çıkmalarına izin vermekti. İfade seçiciliği değil, zihnin sınırsız düşünce denizlerine serbestçe sapmasını (çağrışımını) takip etmek, retorik nefes verme ritimlerinden başka hiçbir disiplini olmayan İngilizcenin denizlerinde yüzmek. O da bu süreci doğaçlama bir caz solosuna benzetmişti.[28] Kerouac aynı zamanda orijinal imgeleri geliştirmeye çalışan 'sonradan düşünme'

tehlikesine karşı da uyarıda bulunmuştu. Bunu yaparken, '[siz] düşünmeniz *beklenen* şeyi düşünürsünüz [italikler eklenmiştir]' diyordu Kerouac ve beat yazmanın amacı –en azından bir amacı– bunu alt etmekti.

Performans, beat şiirinin önemli bir unsuruydu. Esasen, performans tüm şiirlerin bir unsurudur, ancak bu durum, enerji alışverişi kavramına sahip beat yazarlar için özellikle doğruydu. Okumalar, baskı ve yayıncılıkla ilgili zaman gecikmesini bertaraf ediyor ve kültürün *olmakta* olduğu fikrine katkıda bulunuyordu –Whitehead'in dediği gibi, enerji alanı evreninin temel birimi *olaydı*. Okumalar elbette kendiliğindenliği de en üst düzeye çıkarıyordu. Şiirler değiştirilebilir, hatta "ayaküstü" yaratılabilirdi. Ancak fiili okuma, sesler, şairin beden hareketleri, bu hareketlerin ve seslerin içerdiği enerji, *değişimin* bir parçasıydı, aynı zamanda onu caza daha çok benzeten şeyin de bir parçasıydı.

Son olarak, bir okumada, insanlar *orada,* şairle yüz yüze, odanın içindeydiler ve karşılık veriyorlardı. Bu, öznelerarasılığın en yalın haliydi. Performans hem bir şiirin belirsizliğini göklere çıkarır hem de paradoksal bir şekilde ona anlam katar.

Norman Mailer'dan Norman Podhoretz'e ve Diana Trilling'e kadar kendiliğindenlik kültürünü eleştirenlerin sayısı da az değildi. İnsanlar yazarları ve ressamları kendi entelektüel seviyelerinin ötesinde eğitimli olmakla, şarlatan olmakla, etki altında kalmış olmakla ve gösterişçi olmakla eleştirdiler. Yine de 1959 yılına gelindiğinde Venice West, North Beach ve Greenwich Village gibi "bohem yerleşim bölgelerinde" kendiliğinden yaşam tarzının kendi versiyonlarını sürdüren üç binden fazla Amerikalı olduğu tahmin ediliyordu. North Beach komünitesini inceleyen sosyal psikolog Francis Rigney, bunların ana akım komünitelerden ana akımın düşündüğü kadar farklı olmadığı sonucuna varmıştı. Fakat aynı zamanda, çoğu kişi için böyle bir yaşam tarzını sürdürmenin zor olduğunu, bunun genellikle sadece düzensiz aralıklarla mümkün olduğunu da tespit etmişti. Bu, 1950'lerin yerini 1960'lara bırakmasıyla birlikte, parçalanmanın ve dağılmanın da bir nedeniydi.

Negatif Coşkunluk: Tersine Çevrilmiş Yaşamın Yoğunluğu

Philip Roth'un romanları neredeyse her bakımdan Samuel Beckett'in romanları ve oyunları kadar kasvetlidir. Yaşamın yaralarını deşerler, özellikle de bu yaralar Holokost'un gölgesinde yaşayan Amerikalı Yahudileri ilgilendiriyorsa. Ancak her şeyden önce, Roth'un eseri yoğunluk hakkındadır,

aksi halde anlamsız olacak bir dünyada anlamın tek biçimi olarak yoğunluk hakkında.

Kendisi de Yahudi olan Roth, Amerika'daki Yahudilerin hem en iyi hem de en kötü dünyalara sahip olduğunu savunur. *The Ghost Writer*'da [Hayalet Yazar] Yahudi dostlarının Holokost'u, kimliklerinin bir unsuru olarak benimsemesini kınar, zira gerçekte birçoğu bu olayın dehşetinden çok uzakta, yeşillikler içindeki banliyölerde rahat bir yaşam sürmüştür. Tahmin edilebileceği gibi, bu pek de rağbet gören bir söylem değildi. Konumuza daha yakın olan *Goodbye Columbus* [Hoşça kal Columbus ve Beş Öykü] ve *The Plot Against America* [Amerika'ya Tuzak] gibi kitaplarında, aynı yeşillikler içindeki banliyölerdeki Yahudilerin asimilasyonunun, dinî kimliklerinin büyük bir kısmının terk edilmesine nasıl yol açtığını gösterir. Asimile olmuş Yahudiler belki Tanrılarına olan inançlarından tamamen vazgeçmezler ama itaatkâr bir dindar olmanın gerektirdiği ritüel yaşamın çoğundan vazgeçerler –ve bu da riskler doğurur.

Amerikalı Yahudileri modern demokratik bir toplumda sosyologların deyimiyle "marjinal" figürler olarak tanımlayan Roth, asimilasyonu tam olarak spiritüel bir ölüm biçimi olarak değil, kimliğin eksilmesi olarak vurgulamaktadır. Bu nedenle, kitaplarının çoğunda yaşamdaki tek haz günah alanında yatar ve seküler bir demokraside günahkâr olmanın tek yolu, hemfikir olunan tutum ve davranışlar konusunda çoğunluğa karşı gelmek ve huzursuzluk çıkarmaktır; eleştirmen Harold Bloom bunu "negatif coşkunluk" olarak adlandırmıştır. Beckett gibi Roth da kişinin yaşama sürekli saldırı halinde yaklaşması gerektiğini düşünür.

Örneğin *Sabbath's Theater*'da [Sabbath'ın Tiyatrosu] ana karakter Morris "Mickey" Sabbath, bir eleştirmenin deyimiyle "yürüyen bir hakarettir".[29] "Tüm sıkıntılarıma rağmen" der, "yaşamda neyin önemli olduğunu bilmeye devam ediyorum. Nasıl yapılacağını bildiğim tek şey husumet." Seks için yaşar. "Bir keşişin kendini Tanrı'ya adadığı gibi sen de kendini düzüşmeye adamalısın. Çoğu erkek düzüşmeyi daha önemli olarak tanımladıkları ilgilerini arasına sıkıştırmak zorunda kalır ... Ama Sabbath yaşamını basitleştirmiş ve diğer ilgilerini düzüşmenin arasına sıkıştırmıştı." Sabbath yaşamı *tersine çevirmekten* hoşlanıyordu. Onun için seksin, ulvi bir anlamı yoktur. Durum budur çünkü "Biraz aklı olan herkes aptal bir yaşam sürmeye mahkûm olduğunu anlar *çünkü başka türlüsü yoktur* ... Zinanın olmadığı bir dünya düşünülemez."

Sabbath, davranışlarından büyük bir sağduyu ya da "aile yaşamının sıcak ve gergin düzenine" geri dönüş beklenmeyecek kadar minimalisttir. Vaktiyle sahip olup da artık sahip olmadığı vasıfla tanımlanır: Eski bir oğul, eski bir

koca, eski bir kukla sanatçısı ve yaşamda kalmanın tek yolu "hakaret etmek, hakaret etmek ve hakaret etmek, ta ki yeryüzünde hakarete uğramamış kimse kalmayana dek" Kendini "yargılayacak kadar iyi tanır ama düzeltecek kadar iyi tanımaz".[30] Yenilgileriyle biçimlenir; küfürbazlığı, iffetsizliği, küstahlığı, bir anti-teoloji teolojisi yaratmak için tasarlanmıştır, amacı yaşamı berbat etmek, altüst etmek, bir "karşı-yaşam" (kitaplarından birinin başlığı) yaratmaktır, ama bir yoğunluk orgy'si içinde (bir eleştirmenin dediği gibi Roth'un tüm kitapları "gürültülüdür" ve tüm seksler şamatalıdır). Roth'un diğer eseri ve "Yahudi şeytanları konusunda Amerikan otoritesi" olan Nathan Zuckerman için de "kahramanlık ile sapkınlık arasında" ayrım yapmak kolay değildir.[31]

Roth için, Roth'un Mickey Sabbath ve Nathan Zuckerman gibi karakterleri için, yaşamdaki tüm tutarlılık imgeseldir ve tutarlılığa ulaşmak için, örneğin yaşam ve sanat ayrımını, her iki alanın da kendi kendini tayin eden belirleyicilerini rahatsız edecek şekilde ihlal etmeliyiz.[34] Beckett gibi, Roth da sanatın bir tuzak, yaşamın dağınıklığının fazlasıyla zarif bir reddi olduğu konusunda endişeliydi –kimliğimiz üzerinde her zaman rekabet eden iddialar vardır ve böyle sürüp giderler.

The Anatomy Lesson'da Nathan Zuckerman, tamamen savunulamaz, haksız bir yaşam sürecek şekilde kendini haklı çıkarmanın pençesinden kurtulmak, "ve bundan hoşlanmayı öğrenmek" için kendini sınırsız tensel zevke bırakır.[32] Zuckerman, Sabbath ve Roth için yaşamın kendisi ölümcül toksinlerle doludur ve *American Pastoral* (1997) [Pastoral Amerika] gibi bir romanda ve daha önce bahsedilen *The Dying Animal*'da (2001) [Ölen Hayvan] "yaygaracı bir kasvet" vardır. Burada da spiritüel erimeden kaçınmanın tek yolu isyan, gürültü ve küfürdür. Roth, *I Married a Communist*'te [Bir Komünistle Evlendim] "inançlı bir kadının dekoltesine" dikkat çekmekten kendini alamaz; başka bir romanda "sadakatsizlik evlilik yeminiyle birlikte gelir"; bir diğerinde "kendini kurban etme zevkle üstlenilir" Yaşam "bir nebze hınçla", "teşhir ve intikamın yasadışı hazlarıyla" devam etmelidir.[33] Aşırı geniş erotizm Roth'un alametifarikası ve karakterlerinin çıkış yoludur.

Beckett bize sessizlik verirken, Roth gürültü verir; Beckett bize yoldaşlığın son umudunu verirken, Roth yalnız mücrimin kendinden tiksinme dolu iffetsizliğini verir; Beckett bize beklemeyi verirken, Roth hiperaktiviteyi verir. Tanrı'nın olmadığı bir dünyada, şüphelerimizden en iyi şekilde faydalanmak zorundayızdır ve bunu en iyi küfrederek, arkadaşlarımızın eşleriyle yatarak, huzursuzluk vererek yapabiliriz. Kimse hiçbir şey bilmediği için, ne

zaman haklı olduğumuzu asla bilemeyiz; bu nedenle neyin iyi olduğunu da asla bilemeyiz. Kendimiz hakkında bir şeyler bilmek ancak yanlış yaparak mümkün olabilir ve bu da var olmanın en yoğun yoludur.

Bu da Beckett ile paylaştığı özelliklerden biridir: Aynı popülerlik ve önem düzeyine sahiptir, ancak çoğu insan ne Beckett'in felsefesine ne de Roth'un felsefesine uyum sağlayamaz (ya da onunla başa çıkamaz). Her iki düşünce tarzının da aşırı uçta olması bize durup düşünme fırsatı verir: Neyin yanlış olduğunu bilmek yardımcı olmakta mıdır? Kasvetli mesajının mizahla süslenmiş olması da onu Beckett ile ilişkilendirir ve söyleyeceklerini biraz daha yenilir yutulur kılar. Bu nedenle ve her şeye rağmen ona kulak veririz. Harold Bloom'un dediği da gibi, ikisi de bize "ızdırabı kahkahayla" sunar.

22

Vizyoner Bir Cumhuriyet ve Yaşamın Boyutu

1989 yılının Eylül ayında, o sırada Rus parlamentosunun bir üyesi olan ancak henüz ülkenin Devlet Başkanı olmayan Boris Yeltsin, Amerika Birleşik Devletleri'ne çok ses getiren bir ziyaret gerçekleştirmişti. Ziyaret en az iki nedenle dikkat çekiciydi. Birincisi Yeltsin'in içki alışkanlığıydı –Beyaz Saray ziyareti başta olmak üzere bir dizi önemli görüşmede sarhoştu. İkincisi ise, Sovyet propagandası tarafından kendisinden ve Rus dostlarından gizlendiğini söylediği Amerika'daki bolluk –özellikle gıda ve konut bolluğu– karşısında duyduğu şaşkınlıktı. Kısmen Amerika'da gördüklerinin bir sonucu da Sovyet sistemine karşı bir isyancı olarak ülkesine dönmesi ve bir yıldan biraz daha uzun bir süre sonra Mikhail Gorbaçov'a başkanlık için başarılı bir şekilde meydan okumasıydı.

Ancak Yeltsin'in ziyaretinin normalde çok az yorum alan üçüncü bir dikkat çekici yönü daha vardı. Bu da ziyaretin Kaliforniya'daki Big Sur Esalen Enstitüsü tarafından desteklenmiş olmasıydı. Esalen, aralarında Rockefeller ve Ford Vakıfları ile Dış İlişkiler Konseyi'nin de bulunduğu diğer on beş muhtemel kuruluşa tercih edilerek seçilmişti. Önceki müzakereler Esalen adına enstitünün Sovyet-Amerikan Değişim Programı'nın idari müdürü Jim Garrison tarafından yürütülmüştü (Garrison'ın *The Darkness of God: Theology after Hiroshima* adlı kitabı s. 388'de ele alınmaktadır).

Esalen'in prestiji, bu olaylar dizisinde de ortaya çıktığı gibi, açık konuşmak gerekirse, altın çağının o zamana kadar çoktan bitmiş olduğu gerçeğinden dolayı daha da dikkat çekiciydi. *America and the Religion of No Religion* (2007-8) adlı kitabında Jeffrey J. Kripal 1960'ların sonu ve 70'lerin başının Esalen'in altın çağı olduğunu söylüyordu. Aynı zamanda karşı kültürün de altın çağıydı.

Karşı kültür, zirvesindeyken sadece Batının geleneksel Tanrı fikirlerinin değil, bilimin, kapitalizmin ve geleneksel ahlâkın da dışında bir yaşam tarzı oluşturmaya yönelik muhtemelen gelmiş geçmiş en uzun soluklu girişimdi. Esalen ise tartışmasız karşı kültürün özü, değerlerinin ve arzularının en eksiksiz ve en mükemmel şekilde yaşama geçirilmesiydi. Adını Amerikan

yerlisi bir kabileden alan Esalen, ilk kurulduğu yerde bugün de varlığını sürdürmektedir.

"Kaç kişinin karşı kültüre ait olduğunu asla bilemeyeceğiz," der Theodore Roszak, bu deyimi icat eden ve kesin tarihini yazan kişi olarak. Şöyle devam eder: "Üyeliğe sahip bir şey olarak ondan bahsetmek yanlış olabilir. Daha ziyade, şu ya da bu ölçüde, birçok kişinin dikkatini ve hayranlığını çeken bir vizyondu. Muhalifliğinin boyutundan daha önemlisi derinliğiydi. Protesto daha önce hiç bu kadar felsefî derinliğe inen, gerçekliğin, akıl sağlığının ve insanî amacın anlamını araştıran konuları gündeme getirmemişti."[1]

Karşı kültürel yaklaşımın belkemiğini üç unsur oluşturuyordu. Bunlar, birincisi, Roszak'ın "içsel manipülasyon teknikleri" olarak adlandırdığı ve genellikle terapötik komüniteler aracılığıyla organize edilen yeni terapi teknikleri; ikincisi, alternatif bilinç formlarının kaynağı olarak uyuşturucu ve üçüncüsü, müzikti, rock and roll'du. Roszak'a göre tüm bunların bir *karşı kültür* oluşturmasının tek nedeni, "karşı çıktığı kültürün –indirgemeci bilim, çevreye zarar veren endüstrileşme ve katı şirket disiplininin– ruhu yükseltmek için fazlasıyla küçük bir yaşam vizyonuna sahip olmasıydı".[2]

Terapötik yaklaşım muhtemelen bu üç yaklaşım arasında en temel olanıydı. "Psikanalizin ortaya çıkışına kadar, toplumumuzun kelime dağarcığı acınası halde fakirleşmiştir" fikri üzerine kurulmuştu. 1960'larda Başkan Lyndon Johnson, Büyük Toplum adını verdiği bir sistem kurmuştu –ya da kurduğunu umuyordu. Temelini sivil haklar hareketinden alan ancak bazı farklı toplumsal konuları da (feminizm, yoksulluk, çevre) içeren bu program, esasen sosyopolitikti ve programlarına katılanların daha iyi bir yaşam sürmelerine yardımcı olmak için tasarlanmıştı. Ancak karşı kültürü savunanların çoğu, iyi bir toplum inşa etmenin "öncelikle toplumsal değil, psikolojik bir görev" olduğunu görmüştür. Terapötik yaklaşım "ideolojinin ötesine geçerek bilinç düzeyine ulaşır, kendimize, ötekine ve çevreye ilişkin en derin duygularımızı dönüştürmeye çalışır".[3]

Harvard'lı psikolog Timothy Leary'nin ifadesiyle, politik ve toplumsal bilinç yerini "*bilinçlilik* bilincine" bıraktı; genel amaç yeni komünite türleri, yeni aile kalıpları, yeni cinsel adetler, yeni geçim yolları, yeni estetik biçimler, yaşamlara yeni anlamlar katacak yeni kişisel kimlikler keşfetmekti.[4] Bu, esasen anlamlı bir duygu yaşamını teşvik eden akıl karşıtı ve bilim karşıtı bir duruştu.

Roszak'a göre o dönemde, özellikle gençler arasında, Marksizm ve liberalizmin dünyayı açıklamaktan büyük ölçüde kesildiği; çözümün olduğu kadar sorunun da bir parçası oldukları hissi hakimdi. Ayrıca, Amerikalıların yaklaşık yüzde 38'inin kiliseye gitmediğini gösteren anket rakamları, başlıca

büyük kiliselerin spiritüelliğin deneysel temeliyle temasını kaybettiğini gösteriyordu.[5] Bu noktada Alman filozof Herbert Marcuse'ün "artık baskı" kavramı popülerdi. Marcuse'e göre *bazı* baskılar, temel baskılar, sağlıksız değil normaldir; her toplumda, insanların bir arada yaşamasının basit bir sonucu olarak ortaya çıkması kaçınılmazdır. Ancak artık baskı, "tahakkümün haksız mantığının talep ettiği şeydir" Artık baskı, "belirli bir grubun ya da bireyin" kendisini ayrıcalıklı bir konumda tutmak ve bunu sürdürmek için diğerlerine uyguladığı şeydir". Buradan, Marx için olduğu gibi Marcuse için de "işgününün kısaltılmasının" diğer her şeyin kendisinden çıktığı temel öncül olduğu sonucu çıkmaktadır. "Tahakküm rasyonalitesini", "özgürlük ve neşe imkanını aksiyomatik olarak kabul eden libidinal rasyonalite" lehine bir kenara bırakmalıyız.[6]

Marcuse'ün de bir aşkınlık fikri vardı, ancak kastettiği hiçbir şekilde dinî aşkınlık değil, tarihsel aşkınlıktı; tahakküm, sömürü ve baskının tarihsel dönemleri aştığını düşünüyordu, böylece statükoyu kanıksıyorduk. Amacı bu durumun üstesinden, varoluşun temel olarak politik olan doğasını göstererek gelmekti; bu da ancak Büyük Reddedişle, yani "neşe ve özgürlük adına" – "Muazzam Evet" – ile şiirin "aşkın bilgeliğini" kullanarak toplumsal tahakkümün reddedilmesiyle aşılabilirdi.[7]

Karşı kültür tarafından hedeflenen psikolojik değişimlerin ikinci bir yönü de Roszak'ın deyimiyle "Doğu'ya yolculuktur" Roszak, bunun, aslen İngiliz bir filozof ve teolog olan, Illinois, Evanston'daki Northwestern Üniversitesi'nde Anglikan danışmanlığı görevinden ayrıldıktan sonra San Francisco'daki Asya Çalışmaları Okulu'nda eğitim gören Alan Watts gibi figürleri ortaya çıkardığını ifade etmiştir. Watts, Zen ve Taoizm üzerine kitaplar yazarak bu dinlerin içgörülerini Batı bilim ve teknolojisinin diline çevirmeye çalışmıştır; bunlardan belki de en bilinenleri şunlardır: *The Way of Zen* [Zen Yolu], *The Joyous Cosmology* [Keyifli Evrenbilim] ve *Psychotherapy East and West*'tir [Doğu'nun ve Batı'nın Psikoterapisi]. Watts son kitabında Budizm'in sadece bir din olarak değil, bir psikoterapi biçimi olarak da düşünülebileceğini öne sürer. Ona göre ne Hinduizm ne de Budizm din, felsefe, bilim ya da mitoloji olarak sınıflandırılamaz, hatta bu dördünün birleşimi olarak da görülemez, çünkü "bölümlere ayırma, spiritüel ve maddî olanın ayrılması gibi temel bir biçimde bile olsa, onlara yabancıdır".[8]

O halde karşı kültürün bize sunduğu şey, "Batı'daki üç yüz yıllık bilimsel ve teknik çalışmaların en önemli aracı olarak hizmet etmiş olan, uzun süredir devam eden şüpheci, seküler entelektüellik geleneğinden dikkate değer bir sapmadır. Neredeyse bir gecede (ve şaşırtıcı bir şekilde, bu konuda büyük bir tartışma olmadan) genç kuşağın önemli bir kısmı bu geleneği terk

etmişti."[9] Roszak, karşı kültürün uçlarında "endişe verici derecede sağlıksız" olan "görünümleri" –pornografik grotesklik, kan donduran sadomazoşizm, sahte Dionysos taşkınlığı– olduğunu kabul etmişti, ancak "entelektüel olmayan güçler" keşfinin kendisinin en büyük başarısı olduğunu savunuyordu.[10]

Roszak, Akıl yaşamı, bize "Voltaire ve Condorcet'nin bir zamanlar öngördüğü" uygar gelişmeler gündemini getirmekte gayet açık şekilde başarısız olmuşken ve kendisinin yalnızca bir "Yüksek Batıl İnanç" olduğunu göstermişken, gençleri "Jungcu okült çorbaya" bulaştıkları için suçlayabilir miyiz diye sormaktadır. Spiritüel yaşamın "(1) en iyisi sanatçılara ve marjinal vizyonerlere bırakılması gereken çılgın fanatiklik; (2) antikacı ilim için tarihsel bir mezarlık; (3) profesyonel antropolojinin son derece uzmanlaşmış bir dalı; (4) hâlâ din adamları tarafından kullanılan, ancak daha aydın üyeleri tarafından akıllıca yumuşatılmış köhne bir söz dağarcığı" olduğu yönündeki "hâkim varsayımla müdrike kavrayışımızın feci şekilde daraltıldığı" gerçeğini artık görmezden gelmenin imkânsız olduğunu söyler. Michael Novak'ın ifadesiyle sonuç, "metafizikçilerin, teologların ve hayalperestlerin 'mistik uçuşlarından' kaçınan orta sınıf seküler bir hümanizmdir; büyük edebiyat ve felsefenin kumaşı olan yüksek ve tutkulu deneyimlerle uğraşırken temkinli ve uzaktır, kendisini bu dünya ve onun kaygılarıyla sınırlamıştır, neyse ki bunların büyük ölçüde kesin formülasyonlara tâbi olduğu ortaya çıkmıştır ve bu suretle sınırlı ama avutucu bir kesinliğe sahiptir."

Gençlerin yeni ritüellerine bir bakın der. "Yaz ortasında güneşinin doğuşunu ve batışını selamlamak için halka açık bir parkın yüksek bir tepesinde neşeli kıyafetler içinde toplanırlar. Bir düzen ya da plan olmadan, içlerinden geldiği gibi dans edip şarkı söylüyor ve sevişiyorlar Etkinliğe herkes katılabilir; kimsenin yanlış yönlendirildiği ve manipüle edildiği yoktur. Ne krallık ne güç ne de zafer, vahim bir şekilde tehlikededir."[11]

Dinsizlik Dini

Bu yaklaşım, bu değerler üzerinde en çok Esalen'de düşünülüyordu. Jeffrey Kripal kitabına *America and the Religion of No Religion* alt başlığını koymuştu çünkü Esalen'in "dinlerin vahiyleri ile modernitenin demokratik, çoğulcu ve bilimsel devrimleri arasında yaratıcı bir şekilde askıya alınmış" ütopik bir deney olarak tasarlandığını söylüyordu. Burası terapötik karşılaşmanın temel ilke olduğu bir yerdi, "kendisini tüm komüniteye dayatmaya çalışmaması veya herkes adına konuştuğunu iddia etmemesi koşuluyla –ve bu çok önemlidir– hemen hemen her dinî formun gelişebileceği spiritüel

bir alandı." Esalen'in ilk sloganlarından birinde ifade edildiği gibi, "Kimse bayrağı ele geçiremez." Esalen'de dogmalara az yer verilir, kendilerini şöyle tanımlarlar: "Spiritüel ama dindar değil. Buradaki mistisizm, politik ya da ahlâkî içeriği olmayan aşkın bir soyutlama değildir. Esalen etiğini ifade etmenin başka bir yolu da şudur: ... hümanist, *merakın* açıklığının peşindeyken, bilim insanı, *açıklamanın* kapalılığının peşindedir."[12]

Esalen, ütopya ve distopya fikirlerini araştıran Aldous Huxley geleneğinden ve Big Sur'da yaşamış olan Henry Miller'ın "biliş öncesi" yazılarından ortaya çıkmıştı. Esalen'in ilk figürleri Michael Murphy ve Frederic Spiegelberg'di, Spiegelberg, Paul Tillich ve Carl Jung ile dostluk kurduğu Almanya'dan sürgün edilmişti. Rilke'den de etkilenen Spiegelberg, "Dinsizlik Dini" ifadesini tasarlamış ve bu konuda *The Religion of No Religion* adıyla bir kitap yazmıştı. Ona göre tarihsel dinler iki büyük hata yapmıştı. Kendi sembolik ifadelerini sürekli olarak mecazî olmayan hakikatler olarak yanlış okumuşlar ve geleneksel olarak gerçekliğin bir tarafını (doğal dünya) diğeri (aşkın ilahî olan) uğruna değersizleştirmişlerdi.

Spiegelberg, bu iki hatanın temelindeki paradoksların, çoğu insan için geleneksel dinleri düşünülemez kılan şey olduğunu düşünüyordu ve aynı zamanda Heideggerci bir yaklaşımı, varlığa dair hayret duygusunu benimsemişti. Bunun Zen Budizmi ve bilhassa Tantrik biçiminde "ilahi olanın nihaî tapınağının yine insan bedeni olduğunu" kabul eden Hint yogası ile geliştirilebileceğini düşünüyordu.[13] Dahası, sanat ve psikanalizi "yüksek gnosise" ulaşılabilecek iki Batılı düşünme yolu olarak görmüştü.

Spiegelberg'in bu fikirleri Esalen'deki zemini hazırlamış, diğerleri de bunun üzerine inşa etmiştir –ve bu çeşitlilik enstitünün ilk başarısının anahtarı olmuştur. Yenilikler arasında Dick Price tarafından öğretilen ve Budizmin *anatman*, yani hiçbir benlik yok, "hiçbir şey için hususî bir statü yok" fikriyle, yaşamın "ortaya çıkışının" tek ilahi güç olarak görülmesi; fiziksel hareket ve sözsüz deneyim, beden farkındalığı ve duyusal yeniden uyanış; J. B. Rhine'in parapsikoloji ve insanın doğası kavramları; Alan Watts'ın *Joyous Cosmology*'de [Keyifli Evrenbilim] açıkladığı fikirleri; Timothy Leary ve "psikedelik Oryantalizm"; ve Abraham Maslow'un "kendini gerçekleştirme", "zirve deneyimleri" ile "üçüncü güç psikolojisi" vardı. Seks de hiç uzakta değildi. Aslında, der Kripal: "Esalen'in beden aydınlanmasının merkezinde, 'zirve deneyimi' ile olduğu kadar 'seks' ile de rahatlatan bir tür mistik psikanaliz vardır ... bu, zirve spiritüel deneyimini orgazmik olarak ve orgazmı da potansiyel şekilde spiritüel olarak görür."[14]

"Üçüncü güç" psikolojisinin merkezî figürü olan Abraham Maslow, Esalen'e gitmeden önce bir süredir bu alanda etkinlik gösteriyordu: Brooklyn

College'da ders verirken New York'ta Alfred Kinsey'e seks araştırmalarında yardımcı olmuştu. Orgazmı, kendi "zirve deneyimi" kavramı için uygun bir metafor ya da benzetme olarak kullanmıştır; ona göre bu, "anlam, yaratıcılık, sevgi ve Varlığın karşı konulmaz bir patlamasıyla bireyin dünya görüşünü temelden değiştiren" "kişisel geçmişin olağanüstü bir durumudur".[15]

Maslow zirve deneyimlerini orgazma çok benzetir: "zirve deneyimi geçicidir, esasen keyif vericidir, potansiyel olarak yaratıcıdır ve derin metafizik imkânlarla doludur". İnsan bu tür zirvelerde yaşayamaz, ancak bunların olmadığı bir yaşamın da sağlıksız, nihilist ve potansiyel olarak şiddet dolu olduğunda ısrar etmiştir. Zirve deneyimi, psikolojik ve fizyolojik ihtiyaçlar hiyerarşisi üzerine kurulu bir piramidin tepesinde yer alıyordu. Piramidin tabanında yiyecek, barınma, uyku; onun üzerinde cinsellik, emniyet ve güvenlik; onun üzerinde sevgi, aidiyet, özsaygı ve son olarak da zirvede kendini gerçekleştirme yer alıyordu. Bu son durum spiritüel olarak kabul ediliyordu ama hiçbir şekilde dinî değildi. Maslow, zirve deneyiminin başarılarından birinin, insanların daha demokratik, daha cömert, daha açık, daha az kapalı ve kendine dönük hale gelmesi ve "kişiüstü" ya da "insanüstü" bilinç alanı olarak adlandırdığı şeye ulaşması olduğunu düşünüyordu. Hümanistik psikologlarla karşılaştırdığı Zen rahiplerinin meditasyon egzersizleri gibi "kutsal ve profan arasındaki ayrımı ortadan kaldıracak kurumsallaşmamış kişisel bir din" fikrine sahipti. Maslow'un bu konudaki idolleri William James ve Walt Whitman'dı.

Karşılaşım grupları ve "T-grupları" Esalen'deki yaşamın bir parçasıydı ve Carl Rogers'ın (19. Bölümde ele alınmaktadır) çalışmalarından yararlanmaktaydı. Amaç, nihaî dürüstlüktü: "Karşılaşma Sözleşmesi uyarınca senin hakkında ne hissettiğimi söylerim. Kibar, nazik ya da düşünceli olma yükümlülüğüm şimdilik bir kenara bırakılmıştır." Daha afallatıcı başka bir yenilikte ise insanlar cinsel organlarını teşhir etmeye ve bu organların bu kadar merkezî olduğu bir dünyada böyle bir teşhirin uyandırdığı korku ve arzuları tartışmaya davet edildi. Açıkçası bu karşılaşmalar çok yoğun olabiliyordu, "aşkın mekânlar" insanların kim ve nerede olduklarını ve tüm zaman hissini unuttukları yeni deneyimler yaratabiliyordu.[16]

Arica Farkındalık Eğitimi, Rolfing, Orgon Terapisi, Tüm Beden Tefekkür Masajı, biyo-geribildirim, hipnoz, Spiritüel Acil Durum Ağı, Spiritüel Tiranlık Konferansı, Fizik Taosu, Sufizm, Boşluğu Yönetme Spiritüel Sanatı ve Sezgisel Faaliyeti –tüm bu terapiler, deneyimler, etkinlikler ve daha fazlası Esalen'i başından beri karakterize etmiştir. Bazı gözlemciler burayı "spiritüel bir süpermarket" olarak nitelendirmiştir. Esalen, yılda dört yüz seminer düzenleyen 150 kişiye "yeterli ama oldukça mütevazı" bir geçim kaynağı

sağlayan, kâr amacı gütmeyen bir kuruluş olarak varlığını sürdürmektedir. Amaçları yeni bir "spiritüel" Amerika imgelemeye devam etmek, "demokratik bir mistisizmi, dinsiz bir dini", karşı kültürün değerlerini ve özlemlerini hâlâ bünyesinde barındıran spiritüel bir ütopyayı kucaklamaktır.

Kimya Sayesinde Daha İyi Bir Yaşam

Karşı kültürün ikinci temel unsuru uyuşturuculardı. Halüsinojeniklere duyulan hayranlık, İkinci Dünya Savaşı sonrası karşı kültürün büyük bir kısmının temelini oluşturur. Çağlar boyunca pek çok insan için "entojen" (içsel ilahi ya da spiritüel gücü uyandıranlar) olarak bilinen bitkiler "alternatif bir spiritüellik sunmuştur".[17]

Karşı kültürün bu yönü Martin Torgoff tarafından *Can't Find My Way Home: America in the Great Stoned Age, 1945-2000* adlı kitabında incelemiştir. Kabaca her dört Amerikalıdan birinin yasadışı uyuşturucu kullandığını, dolayısıyla bunun pek de uçuk bir faaliyet olmadığını belirten Torgoff, kafayı bulmanın sadece eğlenceyle ilgili olmayıp, "isyan, bohemlik, ütopya ve mistisizmle ilgili" ve "[her] türlü sınırı kabul etmeyi ve hatta onaylamayı reddetmekle ilgili olduğunu belirtmiştir."[18]

Uyuşturucu bütünüyle bir yaşam biçimiydi: "kendi dilinizi oluşturabileceğiniz ve kendi kurallarınızı yaratabileceğiniz, etrafı surlarla çevrili bir şehirde kendi mizacınızla yaşamak gibiydi, insanları dünyanın geri kalanından farklı kılan bir rozet gibiydi" Bir anlamda caz, eroinin etrafında şekillenen yaşamın getirdiği derin izolasyon ve pathos ile ilgiliydi; bağımlılığın tetiklediği özlemler, arayışın getirdiği ıssız yalnızlık ve nihayetinde eroinin sunduğu huzurlu rahatlama. En azından teoride, yeni bir tür varoluş mümkündü, özbilinçten yoksun "ışık saçan bir tutuşma", zevk uğruna yaşamak, yaşamın saf esrikliğini tatmak. Bunun uzun sürmemesi önemli değildi: "Bütün felsefeler bize hiçbir şeyin olmadığını söyler ama o varken her şey kutsal olarak deneyimleniyordu." Bu, "dünyevî olanın kutsallaştırılması" idi.[19]

O dönemde pek çok kişi yaptıkları şey ile eski Kızılderili şamanlarının "peyote görüsü" deneyimi arasında paralellikler görüyordu. Burada da uyuşturucu kurtuluş getiriyordu. "Düşsel görü arayışı" olarak bilinen Amerikan Yerlisi geleneğinde, insanların vahşi doğada yaşamda kalmak ve genellikle Yeni Dünya "narkotik kompleksi" olarak adlandırılan, Eski Dünya'nın yarım düzine bitkisine kıyasla (hakkında bol miktarda belge bulunan) Amerika'nın seksen ila yüz psikoaktif bitkisinden yararlanarak bir ruh temin etmeleri gerekiyordu. Bu ve diğer Kızılderili gelenekleri, 1968 yılında *The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge* [Don Juan'ın Öğretileri:

Yaqui Yerlilerinin Bilgelik Yolu] adlı kitabını yayımlayan Carlos Castaneda tarafından Amerika'nın geneline tanıtılmıştı. Başlangıçta bir üniversite basımı olan bu kitap, Castaneda'nın dört yıl boyunca Yaqui inanç ve uygulamalarını araştırırken katılımcı-gözlemci olarak tuttuğu saha notlarına dayanıyordu. Ancak kitabı çok satanlar listesinde olağanüstü bir başarı yakaladı ve toplamda altı kitaba daha vesile oldu. 1971 tarihli *A Separate Reality* [Başka Bir Gerçeklik] en çok bilinen kitabı oldu ve toplamda sekiz milyon kopya sattı. Amerikalıların Castaneda'nın kitaplarından öğrendiği şey, Kızılderili kültürünün halüsinojenik uyuşturucularla yakından bağlantılı olduğu ve "salt bizimkinden başka bir dünyaya değil, tamamen farklı bir gerçeklik düzenine dair içgörü" kazanmak için kullanılmakta olduğuydu.[20]

1960 yılında Cuernavaca'da kiraladığı bir evde Meksika'nın gizemli sihirli mantarı *Psilocybe mexicana*'yı ilk kez yutan Timothy Leary'nin ilgisini çeken de buydu. Torgoff bize "Deneyim sırasında zihninin tamamen sıvılaştığını ve en büyüleyici görülere açıldığını" söyler: "Nil sarayları, Hindu tapınakları, Babil alemleri, Bedevi zevk çadırları." Zamanda gittikçe daha da geriye kayar, "o kadar geriye gitti ki ilk yaşayan varlık haline gelmişti" Leary, mantarların psikolojide "devrim yaratabileceği" ve onlarla "anlık içgörü" imkanını gerçekleştirebileceği görüşüne varmıştı.

Psikolojinin davranış çalışmalarıyla fazla meşgul olduğunu ve bilinç fenomenini ihmal ettiğini düşünüyordu. İlk deneyde "toplumsal yeniden-mühendislik potansiyelini" test etmek için New Hampshire'daki Concord Eyalet Hapishanesi'nde "psilosibin" kullanıldı ve burada mahkumlarda meydana gelen değişikliklerin dramatik olduğu söylendi: "İhtilaf ve gerginlik azaldı ve seanslarda "sevgi", "Tanrı" ve "paylaşım" hakkında konuşuldu. Leary yetişkinlere yeni davranış kalıpları "aşılamak" için bir yöntem keşfettiği düşüncesindeydi: Psikedelik mühürlemenin DNA deşifresiyle birlikte "yüzyılın en önemli keşiflerinden biri" olacağını iddia ediyordu.

Leary ve yardımcıları yaklaşık dört yıl boyunca, kendi deyimleriyle, aralarında Aldous Huxley, Allen Ginsberg ve Alan Watts'ın da bulunduğu binden fazla kişi için "aşkın deneyimler düzenlemeyi" başardılar. Çalışmaları, "ortam destekleyici olduğunda ancak açıkça spiritüel olmadığında, deneklerinin yüzde 40 ila 75'inin ... yaşam değiştiren dinî deneyimler bildirdiğini" göstermiştir. Fakat gidişat ve ortam spiritüel temaları vurguladığında ise yüzde 90'a varan oranda mistik ya da aydınlatıcı deneyimler yaşadıklarını bildirmişlerdir."[21]

Başkan Kennedy'nin eski üniversitesindeki bilim insanlarının bir toplumsal mühendislik projesinde psikoaktif ilaçlar kullandıkları haberi sızdığında, büyük bir yaygara kopmuştu. Ancak Leary de bizzat spiritüel, dinî ve

mistik konulara daha fazla ilgi duymaya başlamıştı; tıpkı Harvard'da doktora yapan Walter Pahnke gibi, psikedelik deneyimin aşkın olduğu söylenen bileşeninin gerçekten de azizler ve mistikler tarafından bildirilenlerle aynı olup olmadığını deneysel olarak belirlemeye çalışıyordu. Bir üniversite profesörünün desteğiyle ilahiyat fakültesinden bir grup ilahiyat öğrencisi topladı ve onları iki gruba ayırdı. Deney, 1962 yılının Paskalyadan önceki Cuma günü, şapeldeki bir ayinden sonra gerçekleştirildi. Öğrencilerin bir kısmına psilosibin, diğerlerine ise sadece sıcak ve soğuk basması yaratması gereken nikotinik asit plasebosu verildi.

Otuz dakika sonra, "kimin psikedelik aldığı ve kimin almadığı çok açıktı. Nikotinik asit almış olan on kişi mihraba dönük bir şekilde oturuyordu; diğerleri yerlerde ve sıralarda yatıyor, şaşkınlık içinde etrafta dolaşıyor, içlerinden biri kilisenin orgunda 'tuhaf, heyecan verici akorlar' çalarken dualar mırıldanıyordu. Bir başkası da ... sıraların üzerinden tırmanıp haçın karşısında durmuş, kendinden geçmişti, sanki bir şekilde İsa'yla ve onun çarmıhta çektiği acıyla fiziksel olarak özdeşleşmeye çalışıyormuş gibi kollarını uzatmıştı."[22] Leary ve yardımcıları için bu deney "spiritüel esrimenin, dinî vahyin ve Tanrı'yla birleşmenin artık doğrudan erişilebilir olduğunu" kanıtlıyordu.

Ancak *Time* bu hikâyeyi öğrendiğinde, Harvard İlahiyat Fakültesi çok farklı bir tutum takınmıştı. İzleme çalışmaları iptal edilirken, ABD Gıda ve İlaç Dairesi'nden bir medikal yönetici çalışmanın psikolojik faydalarını "tamamen zırva" olarak nitelendiriyordu.

Ne var ki Leary savunduklarından vazgeçmedi ve ilgi alanlarını sürdürmek için farklı yollar düşünmeye başladı. Diğer gözlemciler LSD (liserjik asit dietilamid) ile ilgilenmeye başlamışlardı ve bu madde artık Cennetin Kapıları, Cennet Mavisi gibi son derece renkli isimler almıştı. Leary'nin aklında "genişletilmiş bilincin yeni ufukları" dediği şey vardı ve Harvard Hümanistleri'ne (dinî dogmalara değil akla dayalı etik geliştirmeye adanmış bir grup) yaptığı bir konuşmada özellikle "öğrenilmiş, kültürel zihinden" özgürlük temasını vurgulayarak International Foundation for Internal Freedom'ın (IFIF) kurulduğunu duyurdu. Hatta ABD anayasasında bireyin genişlemiş bir bilinç arama hakkını garanti altına alacak bir değişiklik yapılmasını öngörmekteydi. Ancak IFIF ile ilgili işleri için Meksika'da bulunduğu sırada Harvard yetkilileri bir öğrenciye uyuşturucu verdiğini tespit etmişti ve bunu ondan kurtulmak için bir bahane olarak kullandılar.

Bu olay kariyerinin başlarında gerçekleşmiş olsaydı kişisel bir yıkım olmayabilirdi, çünkü Harvard'a olan ilgisi giderek azalıyordu. Bu nedenle bir sürgün döneminin ardından Hudson Vadisi'ne taşındı ve sonraki projesine

koyuldu. "1960'larda yaptığımız her şey, 1950'lerin toplumsal düzenine olan inancı ve bu düzene uymayı zayıflatmak, parçalamak için tasarlanmıştı. Titizlikle yürüteceğimiz cerrahî müdahalemiz, Batı uygarlığına suçlu, engellenmiş, acımasız, beden karşıtı, yaşam karşıtı bir dayatma uygulayan Yahudi-Hıristiyan güç monolitini hedefliyordu. Bizim görevimiz bu tutucu, yargılayıcı uygarlığı yıkmaktı" Şu meşhur söyleminde olduğu gibi, "Paradoks şu şekilde ifade edilmelidir: kafalarımızı kullanmak için zihinlerimizden çıkmamız zorunlu hale gelir. Oyun değişmek üzere, bayanlar ve baylar Uyuşturucu yirmi birinci yüzyılın dinidir. Açıl. Ayarla. Ayrıl."*

R. E. Masters ve Jean Houston çokça alıntılanan kitapları *The Varieties of Psychedelic Experience*'ı yazdıklarında, "psikedelik (zihin açan) ilaçların insan zihninin içeriğine ve süreçlerine şimdiye kadarki en iyi erişimi sağladığını" kabul etmişlerdi. Psikedelik deneyimin her biri bir öncekinden "daha derin" olmak üzere dört farklı seviyesi olduğunu ileri sürüyorlardı. İlk düzey gelişmiş duyusal farkındalık düzeyidir; ikincisi reflektif-analitik düzeydir; daha az sayıda katılımcının ulaşabildiği üçüncüsüne sembolik düzey adını vermişlerdir; bu düzeyde katılımcı "insanî deneyimin ilkel, evrensel ve yinelenen temalarını" (Jungcu arketipsel anlamda) deneyimlemektedir; dördüncü ve en derin düzey ise bütünleşik düzeydir. "Bütünleşik düzey doğası gereği mistiktir. Bireylere, daha derin bir gerçeklik seviyesinde "bir" olma hissini yoğun bir şekilde yaşama fırsatı sunar. Katılımcıların sadece yüzde 11'i bu seviyeye ulaşmış, ancak ulaşanlar da "Tanrı ile birlik" hissi yaşadıklarını belirtmişlerdir. Ancak Masters ve Houston, katılımcıların Tanrı tariflerinin geleneksel din diline uymadığını belirtmiştir. Katılımcıların Tanrı'yı kitaplı dinlerdeki terimlerle tarif etmek yerine, Paul Tillich'in Tanrı'yı "varlığın Zemini' olarak tanımlamasını anımsatan kelimeler kullandıklarını belirtmişlerdir (bkz. yukarıda, s. 354).[23]

Robert Fuller, Amerikan dinî yaşamında uyuşturucu kullanımının tarihini yazdığı kitabında, "ayrılmanın" bir süre için dinî bir bağlılık eylemi haline geldiğini söyler. Shiva Kardeşlik Kilisesi, Psikedelik Venüs Kilisesi, Parlak Işık Kardeşliği ve Amerikan İçsel İlahiyat Konseyi gibi, uyuşturucuyu kuşkulu teolojilerinin odağı olarak kullanan kısa ömürlü birkaç kilise ortaya çıkmıştı. Bir izleme çalışması, bunların sadece yarım düzine kadarının 1990'lara kadar sürdüğünü ve katılımın çok az olduğunu ortaya koymuştur.

* Turn on, turn in, drop out; bu slogan karşı-kültür hareketinin figürlerinden Timothy Leary tarafından popüler hale getirilen, LSD kullanımını özendiren bir slogandır. "Turn on" yani "açıl", bireylerin zihinsel olarak açık ve bilinçli olmaları, "turn in", yani "ayarla", bireylerin içsel dünyalarına dönmeleri ve içsel bir ayarlama yapmaları ve "drop out", yani "ayrıl", toplumun geleneksel normlarından ve sınırlamalarından ayrılma anlamına gelir. (ç.n)

Bu arada Leary, herhangi bir resmî dine bağlanmaya gerek olmadığını savunmuştur. Ona göre gerçek bir dinî deneyim, "dört temel spiritüel soruya verilen yanıtların esrik, yadsınamaz şekilde kesin ve öznel bir şekilde keşfedilmesidir: Evrenin nihaî gücü nedir? Yaşam nedir –neden ve nerede başlamıştır? İnsanlar nereden gelmiştir ve nereye gitmekteyiz? Ben neyim –büyük planda benim yerim nedir?

En azından bir süreliğine, tarihçi William McLoughlin'in deyimiyle Amerikan dinî yaşamında "dördüncü büyük uyanış" gerçekleşmiş gibi görünüyordu. Bu spiritüel yeniden yönelimin dört ana teması şunlardı: (1) başlıca büyük kiliselerden konformist olmayan kiliselere geçiş; (2) vahyedilmiş dinden ziyade doğal dinin yeniden keşfi; (3) Doğu dinî düşüncesinin yeni bir takdiri ve (4) bazı rasyonel olmayan düşünce ve algı biçimlerine spiritüel önem atfeden yeni bir Romantizm. "Bu genel olarak, Tanrı'yı kilisede aramaktan doğanın derinliklerinde (kendi psikolojik doğamızın derinlikleri de dahil olmak üzere) aramaya doğru bir geçişi temsil ediyordu Bu yeni farkındalık yöntemi normal uyanıklık haline dönüldüğünde tarifi mümkün olmayan içgörülere yol açsa da yine de dünyanın daha yüksek bir varlık düzeniyle çevrili olduğuna dair kalıcı bir izlenim bırakmıştır."[24]

"Rock ve Uyuşturucu Harikalar Yaratıyor"

Her ne kadar zaman zaman LSD'nin türünün en iyisi olduğu düşünülmüş olsa da durum hiç de öyle değildi. Altmışlı yılların ortalarında, diye yazar Torgoff, "Amerikan kampüslerinde her zamankinden daha fazla potansiyel esrar içicisi varmış gibi görünüyordu. Teşhis edilmeleri kolaydı –asiler, inatçı aykırılar, entelektüeller, soyut ressamlar, kot pantolonlu folk müzisyenleri, caz öğrencileri, taytlı modern dansçılar, vejetaryenler. 'Sandalet giyiyordunuz' demişti biri, 'şiir okumalarına gidiyordunuz ... Barış yürüyüşünde kafamız güzeldi. Fark ediliyordun dostum!'"

Ancak belirleyici an, Amerikan tarihindeki geçiş anı, sivil haklar hareketinin ortaya çıkmasıydı. "Genel olarak beyazlar, o dönemde inanılmaz bir cesaretle yaşamlarını ortaya koyarak ahlâkî bir örnek oluşturan siyahlar karşısında kendilerini tamamen ezilmiş hissediyorlardı. Bence Güney'deki özgürlük yürüyüşlerine aktif olarak katılmayanlarımız, eşit ölçüde sağlamlığa sahip bir kimlik ve benlik imgesi bulmaya zorlandık ya da en azından bu tür bir ırkçılığı üreten bir kültüre katılmak istemedik. Bu başka âlemi yaratma, kendini onun içinde imgeleme ve onu canlandırma arzusu giderek artıyordu ve kendini bu dar alanın dışında ödüllendirmek için çok geçmeden ortaya çıkacak araçlardan biri de psikedeliklerdi."[25]

Bu sıralarda *One Flew Over the Cuckoo's Nest* [Guguk Kuşu] adlı (hastaların bir günlüğüne de olsa akıl hastanesini gerçekten ele geçirmesinin anlatıldığı) romanın yazarı Ken Kesey, Hunter S. Thompson ve "Hristiyan âleminin en rezil motor çetesi" olarak bilinen Cehennem Melekleri ile bir araya gelerek ilk psikedelik otobüsü tasarlıyordu; Tom Wolfe'nin, hiç bir asit alma seansına katılmadan ya da asit kullanmadan sezgileriyle kaleme aldığı *Electric Kool-Aid Acid Test*'i yazdığı ve Augustus Owsley Stanley III'ün (çoğu kişi için Owsley, bazıları için Bear) dört çeşit LSD ürettiği zamanlardı."

Owsley'in 1969'da Narkotik ve Tehlikeli Uyuşturucular Bürosu tarafından tutuklanmadan önce ne kadar LSD ürettiğini kimse bilmemektedir ama "kitleler için asidin dünyayı kurtaracak motor olacağına inandığı için bir vuruşun fiyatını asla iki doların üzerine çıkarmamasıyla" ünlüydü.[26] (Leary ona "Tanrı'nın gizli ajanı" diyordu.) LSD kısmen bu kadar ucuza temin edilebildiği için, Grateful Dead gibi grupların ve B.B. King gibi sanatçıların katıldığı bir dizi "asit testi" ya da rock ve uyuşturucu etkinliği gerçekleştirilmişti. Burada "dinî" deneyimler ve aydınlanmalar yaşanmaya devam etti. Tom Wolfe, *Electric Kool-Aid Acid Test* kitabında bunların çoğunu ele almıştı. O dönemde uyuşturucu hâlâ yasaldı.

Los Angeles'ta bir plak yapımcısı olan Paul Rothchild, Jim Morrison'ın ve The Doors'un LSD üzerine ya da LSD ile ilgili üretilen *ilk* albümleri olmasa da ilk albümlerinden birinde süpervizörlük yapıyordu. Rothchild, bu özel dönemin "kaydedilmiş rock and roll'un en önemli anlarından biri" olduğunu düşünüyordu. Morrison hem Blake, Rimbaud, Poe, Joyce, Brecht, Weil, Artaud ve Nietzsche'nin etkilerini hem de Şamanizm ve Dionysos kavramlarını "içine çekmişti", "ancak işte burada olup bitenler, LSD ile güçlendirilmiş yeni bir gerçeklik durumundan –ya da gerçek dışılık durumundan, nasıl değerlendirirseniz değerlendirin– süzülüp geliyordu"

Rothchild'in kendisi de uyuşturucuya yabancı değildi. On yedi yaşından beri marihuana içmiş, ardından peyote'ye geçmişti. Uyuşturucu deneyiminin kendisine "konuşmanın, düşünmenin, var olmanın" yeni yollarını öğrettiğini ve "uyuşturucu bakışının" bir plak yapımcısı olarak yaratıcılığını şekillendirdiğini düşünüyordu. Esrarın, örneğin Bach'ın müziğinin "derinliklerine inmesine" ve bestecinin İsa'ya olan sevgisini anlamasına imkân tanıdığına inanıyordu –"kafayı bulup sinapslarımı müziğin geştaltını gerçekten deneyimleyecek kadar açmamış olsaydım bir Yahudi olarak kendime asla izin vermeyeceğim bir deneyimdi". Ardından peyote geldi ve dediğine göre tüm düşünceleri "insanlığın birliğine" döndü. O andan itibaren psikedelikler aracılığıyla Tanrı'ya giden yolu bulmanın mümkün olduğuna inandım! O zamanlar kafayı bulmak hiçbir zaman sadece kafayı bulmakla

ilgili değildi. Değişimi kabul etme ve başka bir dünyayı gözümüzde canlandırma isteğimizle ilgiliydi –daha sonraları ise ... anlayış değiştirmek için 'özümseme' olarak bilinen şey." Rothchild, Greenwich Village'daki Kettle of Fish Bar ve Gaslight Café'de ot içerek müzik dünyasına adım atmıştı. Asit "kanına karışmaya" başladığında, müzik üzerinde doğrudan bir etkiye tanık olduğunu söylüyordu.

Bu olay, Bob Dylan'ın New England'daki üniversiteleri gezdikten sonra Albert Grossman'ın Woodstock'taki evini ziyareti sırasındaki bir gece yaşanmıştı. Buzdolabını açtıklarında alüminyum folyoya sarılmış, üzerinde küçük altın noktalar olan küp şekerler buldular. Asidi aldılar ve o andan itibaren Rothchild'in hatırladığına göre Dylan'ın müziği "toplumsal gözlem, protesto ve ahlâkî vicdanın basit ama güçlü şarkılarından, tek bir mesajı ya da nihaî anlamı olmayan o anlaşılması zor bestelere" dönüştü Uyuşturucu deneyimi Dylan'ın zihnine parlak kaleydoskopik şiir şimşekleri çaktırıyor gibiydi; sonuçta ortaya "Mr Tambourine Man" gibi garip, mistik, güzel besteler çıktı.

Rothchild, 1967'nin ilk haftalarında bir şeylerin değiştiğini ve Beatles'ın da bunu temsil ettiğini ekler. Mayıs ayında piyasaya sürülen *Sgt Pepper's Lonely Hearts Club Band* her yerdeydi ve her şeyden çok bu yeni kültürü onaylıyordu: Psikedelik çağın "başyapıtı" olarak görülüyor, böylece de Beatles'ın "bilinç-değiştiren maddelerin duyarlılığını, yaratımının her veçhesine dahil ettiğini" doğruluyordu. Monterey pop festivalinde Mamas and the Papas'tan John Philips şöyle diyecekti: "Artık müzisyenlerin yıllardır inandığı şeyi kitlelere kanıtlayan bir albüm var: Müzik ve uyuşturucu birlikte harikalar yaratıyor."

"Sıfır Noktasına Yaklaşan Tanrısız Uygarlığımız"

Psychedelic baharını aşk yazı takip etmişti.

Amfetamin 1960'lar için mükemmel bir ego uyuşturucusuydu: Torgoff bunu daha büyük, daha iyi, daha güçlü, daha zeki ve daha hızlı olmakla ilgili olarak tasvir etmektedir. Andy Warhol'un da gözlemlediği gibi, "Amfetamin size iç huzuru vermez ama huzursuzluğu çok eğlenceli hale getirir." Uyuşturucuyu bir yaşam biçimi olarak kullanan insanlar "kendilerini her aşırılığın ortasına atmaya inanıyorlardı –soluksuz kalana kadar şarkı söyle, düşene kadar dans et, kolun ağrıyana kadar saçını tara."[27]

"Tüm Katolik kilisesi *gitti* ve yerine Greenwich Village geldi" diyen Pope Ondine, aslında Warhol'un birçok filminde rol alan bir aktör olan Robert Olivo'dur. *Chelsea Kızları*'nda, papalık bildirisi olarak adlandırdığı konuşmasında, "Benim cemaatim eşcinsellerden, her türden sapıklardan, hırsızlardan, her türden suçlulardan oluşur –toplum tarafından reddedilenler,

işte ben onlar için papayım" diyordu. 1966'da tamamlanan *Chelsea Kızları*, ekrana damardan uyuşturucu almayı ve biraz da şiddet taşıyordu ve bir eleştiride "sıfır noktasına yaklaşan Tanrısız Uygarlığımız" olarak tarif edilmişti. *New York Times,* filmi "bir cehennem seyahatnamesi, psikedelik bir tenhada inleyen kayıp ruhlardan oluşan grotesk bir hayvanat bahçesi" olarak nitelendiriyordu. Ticari ve kült başarısına rağmen, sapkın barış ve sevgi imgelerini çağrıştıran film, 1968'in haziran ayında Warhol'un Valerie Solanas tarafından vurulmasıyla ünlü bir şekilde sona erdi.[28] Vietnam da Avustralya'daki istirahat sırasında uyuşturucu kullanan pek çok kişi için halüsinasyonalara neden olmuştu.

San Francisco'ya gelen kaçaklara ücretsiz yiyecek, barınma ve tıbbî yardım sağlayan anarşist bir grup olan Diggers'ın kurucusu, bir zamanlar aktör olan Peter Coyote şöyle yazıyordu: "Uyuşturucular, kişilik sınırlarını keşfetmek ve toplumsal koşullanmalarla size dayatılanları sorgulama fırsatını bulamadan önce içselleştirilmiş olanları araştırmak için bir deney haline geldi LSD tüketimi her yerde adeta kutsal bir ritüel gibiydi." Her şeyin kutsallığını ilan etmeye ve tüm gezegeni titreşimleriyle yükseltmeye istekli yeni bir arayış kuşağı vardı. Leary insanları marihuana ve psikedeliklerin kutsal kullanımına dayalı kendi dinlerini kurmaya çağırmıştı.[29]

15 Ağustos 1969'da yaklaşık yarım milyon insan "yirminci yüzyılın en büyük partisi" için, New York, Bethel'de bir araya geldi. Woodstock Festivali dönemin en büyük buluşmasıydı. "Psikedelik uyuşturucular Woodstock'u sadece asitle sırılsıklam olmuş kutsal bir bataklığa dönüştürmekle kalmamış, aynı zamanda müziğini de şekillendirmişti. Woodstock, kısa sürede efsane oldu ve bir kuşağın barış, sevgi, özgürlük, spiritüellik, seks, uyuşturucu ve rock'n roll gibi alternatif değerlerinin nihaî olumlaması haline geldi, ayrıca bunların hepsi karşı kültür adı verilen bir oluşumda birleşiyordu. Bir muhabirin *Life* dergisinde yazdığı gibi, "Çok geçmeden dinî terimlerle değerlendirilmeye başlandı –insanlar arayış içindeydiler, rock yıldızları onların peygamberleri, uyuşturucular da neredeyse ekmek ve su gibi olmuştu".[30]

1970'li yıllar birçokları için büyük bir spiritüel, tıbbî ve ticarî potansiyele sahip tehlikesiz bir madde olarak kabul edilen marihuananın altın çağı oldu. Kokain ise gizli ve gizemli başka bir madde olarak kaldı. Johnny Cash "Cocaine Blues'u" 1969'da kaydetmişti ve "San Francisco gruplarının çoğu kokaini coşkuyla benimsemişti". Ancak kokain öncelikle cinsel bir uyarıcı olarak görülüyor ve nadiren metafizik özelliklerle ilişkilendiriliyordu.

Psikedelik çağın kapanışı Hunter S. Thompson'ın "Gonzo destanı", *Fear and Loathing in Las Vegas* (1971) [Las Vegas'ta Korku ve Nefret] adlı kitabı ile geldi. Thompson uyuşturucuların metafizik niteliklerini vurgulamak

bir yana, onları "nitrogliserinin farmakolojik eşdeğeri" olarak görüyordu. Bir gözlemcinin yazdığı gibi, "[Las Vegas'ta Korku ve Nefret], İran halısında oturup Hint müziği dinleyerek psikedeliklere yönelik tüm bilinçli, dindar Timothy Leary yaklaşımının sonunu getirmişti. Burada LSD almak ve Tanrı'yı görmekle ilgili hiçbir şey yoktu; bu, bir yaşamda kalma, delilikle başa çıkma meselesiydi, kimi zaman da uyuşturucu aldığınızda nasıl umutsuz ve vahim bir şekilde berbat halde olduğunuz ile ilgiliydi, yani insanların konuşmak istemediği psikedeliklerin karanlık tarafıydı."[31]

Yirminci yüzyılın son yıllarında, ağırlıklı olarak gençler arasında uyuşturucu kullanımında kolektif yakınlığı teşvik eden uyuşturuculara doğru bir değişim daha yaşandı. Bu uyuşturucular arasında Prozac ve MDMA (Ekstazi) gibi empatojenler yer almaktaydı; bu uyuşturucular "ruh penisilini" olarak tanımlanmakta ve "birlik" duygusundan ziyade doğayla ve tamamen yabancı kişiler de dahil olmak üzere başka insanlarla bağlantı hissi yaratmaktaydı. MDMA etkisi altındaki insanlar kitlesel "coşmalara" meylettiler ve terapi, kitlesel katarsis ve kabile bağları gibi diye tarif ettikleri bu deneyimle değiştiklerini bildirmişlerdi. "Ekstazi, bir kuşağın kendisini dünyadan ayırma ve Aşkın Hüküm Sürebileceği kendi yerini bulma girişiminin aracı haline gelmişti. Ya da Terence McKenna'nın deyişiyle, "kimya sayesinde daha iyi bir yaşam *vardı*" [32]

Estetik ve Ahlâk

Theodore Roszak baştan sona keskin bir gözlemci olarak kalmıştı ve onun için sorun, psikedeliklerin yalnızca yeni bilgi ve deneyim biçimlerine erişmek için bir girişim olmakla kalmamasıydı. Bunun yerine uyuşturucular, kendi başlarına bir amaç, insanları arayıştan uzaklaştıran bir takıntı haline gelmişti. Yeni bir yaşam biçimi –Timothy Leary'nin ifadesiyle "Esrik yaşam"– sunabilmiş olsalar da bu yaşam çoğu zaman fazlasıyla ihtiyatsızdı. Nicholas von Hoffman'ın psikedeliklerin "içki yasağı döneminden bu yana en büyük suç hikâyesi" olduğuna dair yorumunu da büsbütün göz ardı edemeyiz.

Roszak, karşı kültür analizini tamamlarken Paul Goodman'ın "vizyoner sosyolojisine", özellikle de psikolojik sağlığın ölçütünün ahlâkî-estetik bir ölçüt olduğu, bir yaşamın amacının çocuklardaki, ilkellerdeki, sanatçılardaki ve aşıklardaki, "kendilerini anın ihtişamında kaybedebilenlerdeki" doğal yeteneğe benzer bir "ahlâkî-estetik rahatlığa" ulaşmak olması gerektiği fikrine atıfta bulunmaktaydı. Goodman, erkeklerin ve kadınların kaçınılmaz yanılgılarına izin vermek için komünitelerin "merkezî olmayan ve esnek"

olduğu, ancak her birimizin diğerinin güzel başarılarını paylaşabildiği, amacın "kitlesel veya kolektif yalnızlığı" ortadan kaldırmak olduğu bir tür ütopik komünitaryanizm imgeliyordu.

Karşı kültürel yolun son bir unsuru da Roszak'ın "nesnel bilinç miti" ya da "entelekt-olmayan bilincin" keşfi dediği şeyde yatıyordu. Bu fikir, bilimde ve felsefedeki son ("post-modern") gelişmelerden destek alarak, nesnellik diye bir şey olmadığını, çünkü hiç kimsenin –bilim insanlarının ya da filozofların bile– insanlık durumunun dışına çıkamayacağını savundu. Pozitif bilimlerde bile "dışarıdan" ya da "üstün" bir bilgiden ziyade *mutabakat* ile ilerleriz. Aynı şekilde, bilinç de nesnel bir varlık değildir, "verili bir tarihsel durumdaki verili bir toplumun onu anlamlılık ve değer algısı ile donattığı keyfi olarak mutabık olunan bir yapıdır."[32]

Burada Roszak, dünyaya yönelik daha fenomenolojik bir yaklaşım tarzına doğru ilerlemektedir. Maslow'dan şu alıntıyı yapar: "Deneyimi, anlamlı örüntüler halinde düzenlemek, deneyimin kendisinin bir anlamı olmadığını ... bilenden bilinene verilen bir şey olduğunu ima eder. Başka bir deyişle, bu tür bir "anlamlılık", deneyimden ziyade sınıflandırma ve soyutlama alanına aittir. Bergson'un "keyfi olarak bölümlere ayrılmış" olan "yaşamsal bir akış" olarak zaman anlayışına atıfta bulunur, öyle ki, "zamanı başka bir şekilde deneyimlemek 'mistik' ya da 'çılgınca' olur"

Bu bilimsel yolu sorgulamak, der Roszak, insanî varoluşun birincil amacının, daha büyük bilgi yığınları biriktirmenin yollarını tasarlamak değil, "doğamızın tamamını bütünleştiren günü gününe yaşamanın yollarını keşfetmek' olduğunda ısrar etmektir. Bu nedenle önemli olan, yaşamlarımızın mümkün olduğunca *büyük* olması, açık ve kanıtlanabilir önermeler sağlamasa da içimizde dünyanın görkemine dair bir his uyandıran deneyimlerin enginliğini kucaklayabilmesidir. Söz konusu olan, bir insanın yaşamının boyutlarıdır. Vizyoner deneyimi yadsıyan, ikincilleştiren ya da aşağılayan bir kültürün varlığımızı eksiltme günahını işlediği konusunda ısrarcı olmalıyız.

Roszac'ın iddiasına göre bilimsel bilinç, "bizi çevrenin büyüsünden giderek uzaklaştırarak" merak etme kapasitemizi azaltmaktadır Bilim insanı, problemini inceler, özetler ve işini bitirir; ressam aynı manzarayı, aynı çiçek vazosunu, aynı insanı tekrar tekrar resmeder, varlığının tükenmez gücünü sonsuzca yeniden deneyimlemekten hoşlanır Gördüğü şey bilgi formuna sokuşturarak geliştirilemez."[34]

Nihayetinde (G.E. Moore'un da dediği gibi (bkz. 2. Bölüm)), yaşamda *uzmanların* olmadığı, edebiyatın, –hem kutsal hem de seküler– yaşamlarında "dönüm noktalarından" geçen bireylerle dolu olduğu fikrindedir. "O zaman

başımıza gelen şey, vaktiyle 'gerçek' olduğunu düşündüğümüz her şeyin ötesinde aniden yükselen, daha önce mümkün olduğuna inandığımızdan daha büyük ve daha asil bir kimlik haline gelen bir kişilik deneyimidir."[35]

Beyaz Saray'daki Karşılaşım Grupları

Roszak birkaç yıl sonra *Where the Wasteland Ends: Politics and Transcendence in Postindustrial Society* [Çorak Ülkenin Bittiği Yer: Post-endüstriyel Toplumda Politika ve Aşkınlık] adlı kitabında bu konuya geri dönmüştür. Burada kültürümüzdeki dinî hassasiyetlerin "son birkaç yüzyıldır" sistematik olarak bastırıldığını, fakat "aşkın enerjilerin" kaybının bir kayıp olarak değil, "olgunluk kazanımı" olarak *hissedildiğini* savunuyordu. Bununla birlikte, o zamana kadar yurtdışında "seküler düşünce ve değer eğilimlerine saygı göstermeyi reddeden, vizyoner güçleri politik referansın merkezî noktası haline getirmekte direten" yeni bir radikalizm vardı. Bu kitap, Batı dünyasında henüz şekilsiz de olsa önemli bir dinî yenilenme arka planına karşı yazılmıştı. Ayrıca burada can alıcı unsur aşkınlık fikri ya da daha doğrusu aşkınlığın yokluğuydu: Bu, bilimsel yaklaşımın "negatif başarısıydı"

Roszak, bu yeni dünyada şunları imgeliyordu: "Karşılaşım gruplaşması, varoluşsal boşluğu anlık yakınlık ve yüzeysel arkadaşlık ile doldurmanın bir aracı olarak Beyaz Saray'dan itibaren uygun kısa vadeli düzenlemelerle uygulanan milli bir ritüel haline gelecektir. Bir zamanlar ideal olarak aşktan ve sevgiliye kişisel bağlılıktan ayrılamaz olan cinsel tatmin, avangart tiyatro, eş değiştirme, grup seks partisi, yerel parklarda haftalık sevişme etkinlikleri gibi çeşitli erotik katılımlarla elde edilebilir olacaktır."[36]

"Kültürümüzün ortodoks bilincinin gerektirdiği yoksunlukların", "sunî çevrenin" gerçek dünyasında yolumuzu bulurken içimizde taşıdığımız "psişik bir çorak arazi" oluşturduğunu ileri sürdürüyordu; insanlar, "dönüştüğümüz küçülmüş benlikten" "huzursuzlanmaya" başlamıştı. Ancak bir azınlık vardı, Roszak'ın "insanî potansiyel hareketleri", yogik, Taoist ve Tantrik kaynaklardan oluşan ve "kişiliği genişletmek için çeşitli teknikler" üretmeye çalışan "eupsychian ağ" olarak ifade ettiği bir azınlık. Bu hareketler için büyük bir potansiyel olduğunu düşünüyordu, ancak o noktaya kadar onların niyetleri hakkında "akla takılan bir müphemlik" söz konusuydu. Birçokları için önerilen terapinin, "tüm metafizik bağlılıklardan arındırılmış bir mistisizm gibi olduğunu; tüm duygusal düğümlerin çözüldüğü ve dolaşıkların dikkatlice gevşetildiği bir tür muhteşem psikoduyumsal atletizmle sonuçlanabileceğini" dile getiriyordu. Hareket içinde böyle insanlara rastlanabilir.

Sakinliklerini bozacak tek bir engelleme, tek bir hayal kırıklığı kalmayana kadar psişelerini, muhteşem bir rahatına düşkünlük ile ayarlarlar. Her bir küçük kasını ve tendonunu mükemmelleştirmek için titizlikle çalıştıran vücut geliştiren insanlara çok benzerler."[37]

Roszac mistisizmden bahsetmekten çekinmiyordu. "Mistik arayış büyük olasılıkla basmakalıp, gündelik bastırmaların çok uzağında başlamayacaktır" diyordu. Bilimin sunî ortamı mistik kapıları, dünyayı görmenin tüm alternatif yollarını kapatmıştı. Bilim, bizim dinimiz haline geldi çünkü çoğumuz onun "ucunu bucağını göremiyoruz" José Ortega y Gasset'den onaylayarak şu alıntıyı yapıyordu: "Yaşam, bilimler, evreni bilimsel olarak açıklayana kadar bekleyemez. Hazır olana kadar yaşamayı erteleyemeyiz."

Roszak, modern çağda toplumun altı temel yolla ve hep daha kötüye doğru değiştiğini düşünüyordu. İlk olarak, "büyük bilimler" insanî ölçeğin yıkımını getirmişti. İnsanların yeryüzüne yaptıkları şeyler, ilerlemenin yok olmasına neden olmuştu. Teknokrasi açık toplumun yok olmasına yardımcı olurken, insanları tüketici, müşteri, turist olarak yeni kategorize etme şekilleri politik komünitenin yok olmasına neden oldu. Genel olarak, indirgemeci saldırı –yine pozitif bilimlerin başarısı– gizemlerin çözülmesiyle sonuçlanmıştı ve ezoterizmin araştırılması, en azından psikoaktif ilaçların yardımıyla, ortak kültürün yok olmasına neden olmuştu.[38]

Roszak, birçok açıdan değişimin bir çözülmeden ya da Charles Taylor'ın bir eksilme hikayesi dediği şeyden daha fazlası olduğunu düşünüyordu. Çağdaş bilimin şaşkına çeviren ince ayrıntıları sıradan vatandaşın anlama yeteneğinden uzaklaştıkça, "ortaya çıkan spiritüel gerilimin çoğu insanın incelikle başa çıkabileceğinden çok daha büyük olacağını hissetmişti bu şekilde sonsuza kadar devam edemeyeceğini, aksi taktirde insanın kendinden iğrenerek içi içini yiyeceğini... Kişiliksizleştirilmiş uzmanlaşmaya dayanan ve sırf kendi uğruna, sınırsızca bilgi birikimini amaçlayan entelektüel bir girişim, doğası gereği katılımcı değildir. Dünyadaki yerini hak eder ama yeri en tepesi değildir. Demokratik bir kültürü sürdüremez; sunî çevrenin yabancılaşmış varlığı dışında paylaşılan bir gerçeklik üretemez."[39]

Roszak'a göre, bu altı yönlü çözülmenin etkilerinden biri de "aşkın sembollerin" zenginliğinin kaybolmasıdır.[40] Roszak'a göre insanî kültürün temel görevi "kök anlamların ritüel ya da sanat, felsefe ya da mit, bilim ya da teknoloji biçiminde –ve bilhassa da genel olarak dil biçiminde, orijinal sembolden giderek daha seyreltilmiş metaforlar yoluyla ayrıntılandırılmasıdır... Bu semboller açıklanamasalar da daha alt düzeydeki deneyimlere anlam vermek için kullandığımız şeylerdir."[41] Sembollerin bizim için

yoğunlaştırıldığını ve inceliklerini kaybettiklerini söyler. Tamamen seküler şeylere dönüşüp donuklaşmaktadırlar. "Toprak Ana" batıl bir yanılgı değil, zekice ve faydalı bir içgörüdür. Bizim kültürümüz hem fiilen hem de *prensipte* yabancılaşmış bir kültürdür.

Roszak, kurtuluşun kolektif ve tarihsel süreçten, yani "yapmaktan, etmekten ve iyileştirmekten" başka hiçbir yerde bulunamayacağında diretmektedir.[42] Karşı kültürün "vizyoner bir cumhuriyet" dediği şeyi, binlerce kırılgan komün deneyini, organik çiftçiliği, geniş aileleri, ücretsiz okulları, ücretsiz klinikleri, Gandici aşramları, sokak rap müziği gruplarını, emek hediye takaslarını ortaya çıkarmış olmasını övmüştür. Ona göre ancak bu yollarla spiritüel gelişmeye imkân tanıyan huzurlu kişisel yakınlıklar yaratılabilirdir. Sadece maddenin ve tarihin gerçek olduğunu hayal ettiğimiz "tek vizyon ve Newton uykusundan" uyanış çağrısında bulunmuştur.

"Giderek daha fazla ... psikoterapist, hastalarının yaşamlarının gerisinde hissettikleri varoluşsal boşluktan dolayı acı çektiklerini keşfetmektedir. "Bu kadar teknolojik üstünlüğün ve ekonomik bolluğun ortasında, sanatımızın ve düşüncemizin insanlık tarihinde eşi benzeri olmayan nihilist bir imge yansıtmaya devam etmesi sadece bir tesadüf müdür?" "Teknolojik başarılarımız, aşkın bir tekabülü olmadığı takdirde anlamsız değil midir?" "Değer ve anlam arayışında olan yaratıklar olmaktan başka ne elimizden gelir?

Roszak için cevap, "rapsodik müdrike" olarak adlandırdığı şeydi; bu müdrikenin ana bileşeni hesaplamak ya da dünyayı kontrol etmek değil, *rezonans* yoluyla onun tadını çıkarmaktı. Bununla, aşkın sembolleri –kök anlamın rezonansını– geri kazanmayı amaçlayan "kelimelerin hissi içinde" geliştirilmiş ve bunun sonucunda "söyleyebileceğimizden daha fazlasını biliyor olduğumuz" bir anlam arayışını kastediyordu.[43] Roszak'ın kendisi, mesela Beckett, Roth ya da hatta Charley Parker ile aynı rezonansa sahip değildir. Ama olmalıdır.

23

Lüks ve Mutluluğun Sınırları

Belki de bir an için durup kendimize mutluluğun, tatminin ve anlam arayışının bir bakıma lüks olup olmadığını bir kez daha sormalıyız. Bu kitap esas olarak en geniş anlamıyla –çoğu eğitimli Batılının metafizik, dinî, din sonrası veya psikolojik bir muamma olarak düşündüğü anlamda– yaşamın amacı ile ilgilenirken, daha önce de belirtildiği gibi, birçokları için yaşamın amacı daha fazla ayakları yere basan, salt yaşamda kalma mücadelesinin eşiğinde bir şeydir.

Bu her zaman doğru olmuşsa da varoluşsal güvenlik sorunu İkinci Dünya Savaşı'ndan ve özellikle de 1945 yılında Birleşmiş Milletler'in kurulmasından bu yana çok daha görünür hale gelmiştir. BM'nin Gıda ve Tarım Örgütü, UNESCO ve UNICEF gibi çeşitli yan kuruluşları, dünya genelindeki dengesiz ekonomik tabloya dikkat çekmiş, yoksulluğun ve az gelişmişliğin yaşandığı bölgeleri dengelemek veya hafifletmek için tasarlanan programlar bu kuruluşların başlıca faaliyetlerinden biri haline gelmiştir.

Bu programların genel amacı, sorunu genel anlamda ekonomik bir mesele olmaktan çıkarıp, bunun yerine yoksulluğun ne anlama geldiğini, yani doğal kaynaklara, eğitime, tıbbî imkânlara, politik temsile ve sivil özgürlüklere erişim üzerindeki etkileri de dahil olmak üzere kültürel ve psikolojik sonuçlarını da kapsayacak şekilde, daha geniş bir anlayışla yeniden tanımlamak olmuştur. Bu durum GSMH'den 1990 yılında uygulamaya konulan BM İnsanî Gelişme Endeksine doğru bir odak değişimine yol açmıştır. Kısmen bu değişimin bir sonucu olarak artık "zenginlik" ya da "üretici kaynak" gibi dar ekonomik terimlerden ziyade "insanın esenliği" ve "insanın gelişip büyümesi", hatta "mutluluktan" daha fazla söz edildiğini duyuyoruz. Bu kaygılar göz ardı edilmeyerek yaşam kalitesini neyin belirlediğine dair daha geniş bir anlayışa ve daha karmaşık ve kapsayıcı bir bireylik kavramı içinde yer almaktadır.[1]

Bu durum, ayrıca, "Ütopya'nın yanına yeni bir terimin eklenmesine yol açmıştır: "Yeterince iyi bir toplum" anlamına gelen "Agathotopia", ekonomistlerin ve BM yetkililerinin öngörülebilir gelecekte ulaşılabilir bir hedef

olarak benimseyecekleri, mevcut Kakotopia ifadesinden, yani kusurlu toplumdan hareketle ortaya çıkan bir terimdir.

Cambridge Üniversitesi'nden Profesör Partha Dasgupta, yeterli mal arzının ve baskıcı uygulamaların yokluğunun "insanların kendi iyi anlayışlarının peşinden gidebilmelerini sağlayan unsurlar olduğunu" söylemiştir.[2] Esenlik kavramı çoğulculuk yanlısıdır zira "esenlik tek bir ölçüt olarak ele alınmaz (örneğin mutluluk), çok sayıda iyi içinden (örneğin sağlık, mutluluk, olabilme ve yapabilme kabiliyeti) bazıları uğruna diğer iyilerden taviz verme durumuyla karşı karşıya kaldığımız fikrini somutlaştırır".[3] On birinci bölümde Robert Musil'in insanların metafizik ilgilerle 'alay edebileceklerini' ancak içten içe hepimizin bu tür ilgiler taşıdığını belirten sözlerini hatırlayın. Esenlik, gelişip büyüme ve mutluluk tamamen seküler fikirlerdir. Her ne kadar pek çok kişi, bu fikri reddetse de bunların dinî inanç sahibi için "kurtuluşun" ifade ettiği şeyin seküler eşdeğerleri olduğunu söyleyebiliriz. Bu konuyu daha sonra tartışacağız, ancak buradaki husus, esenlik ve ilgili kavramlara yönelik ilgilerin yirminci yüzyılın son birkaç on yılında ön plana çıktığıdır; nitekim, bunları ele almak için koca bir akademik alan ortaya çıkmıştır.

Dasgupta'nın dediği gibi, "mutluluk" kelimesine "modern refah ekonomisi ders kitaplarında bile yer verilmez" ve bu da Dasgupta'nın "rahatsız edici" bulduğu bir durumdur. Mutluluğun esenlikle aynı şey olmadığına dikkat çeker. Mutluluğu ölçmek oldukça zordur ve zaman içinde değişkenlik gösterir; nitekim pek çok insan da vatandaşlarının mutluluğuyla ilgilenmeyi devletin görevi olarak görmemektedir. "Bunun yerine devletin işini, vatandaşların kendi projelerini ve amaçlarını koruyabilmeleri ve geliştirebilmeleri için temel özgürlüklerden yararlanılmasını sağlamak olarak görmektedirler."[4] Eldeki bulgular, mutluluğa vesile olan şeyin aşırı yoksullar ve zenginler arasında çarpıcı bir şekilde değiştiğini göstermektedir. Yoksul ülkelerdeki tüketim, sağlık, sivil ve politik özgürlük oranları mutluluğun temel belirleyicilerini ortaya çıkarmaktadır. Zengin ülkelerde sağlık kadar eğitim düzeyi ve sivil toplum yaşamı da önemli bir belirleyicidir: Sivil faaliyetlere daha çok katılan insanlar daha mutludur; işsizlik, şaşırtıcı olmayan bir şekilde, mutsuzluğa önemli ölçüde katkıda bulunur.

Kanadalı filozof Charles Taylor'a göre mutluluk, en azından tatmin ya da dinin sunduğu "bütünlük" lütfuyla kıyaslandığında "zayıf" bir fikirdir. Ne var ki, elimizden geldiğince bu kavramdan ne anlam çıkarabileceğimizi düşünmenin hiçbir zararı yoktur; özellikle de son zamanlarda birçok hükümetin (Birleşik Krallık koalisyon hükümeti gibi) mutluluğumuzun tam olarak nasıl ölçülebileceği, sürdürülebileceği ve artırılabileceği konusuna ilgi göstermeye başlamasıyla bu daha da önem kazanmıştır.

Mutluluk, başka bir Kanadalı filozof Mark Kingwell'in de temel ilgisi ve araştırma konusu olmuştur. *In Pursuit of Happiness* (1998) adlı kitabında, genel olarak zengin ülkelerde yaşayanların fakir ülkelerde yaşayanlardan daha mutlu olduğunu kabul etmekle işe başlar. (Ukrayna doğumlu ünlü Amerikalı aktris ve şarkıcı Sophie Tucker'ın (1886-1966) dediği gibi, "Zengin de oldum, fakir de –inan bana tatlım, zengin olmak daha iyidir.") Ancak Kingwell aynı zamanda, kapitalist kültürün başlıca kazanımlarından biri olan tüketiciliğin kıskançlık üzerine kurulu olduğunu ve tüketiciliği "satmanın" başlıca kapitalist aracı olan reklamcılığın da "mutsuzluk yaratarak" işlediğini savunmaktadır. Böyle bir çevrede mutluluğun, tüketim temelinde bir "iyi", (durağan) nihaî bir duruma ulaşma, bir mülkiyet ve bir kazanım olarak ele alındığını söylemektedir.[5]

Kingwell'in (Toronto Üniversitesi'nde felsefe profesörü) araştırmasının cazibesi, kendisinin de mutluluğa ulaşmanın çeşitli yöntemlerini denemeye hazır olmasıydı –örneğin Prozac almıştı ve yalnızca "mutluluğun yakalanmasının zorluğuna" odaklanan bir kuruluş olan Option Institute and Fellowship'e (mutluluk@ option.org) kaydoldu. İnsanlara aynı anda hem kilo vereceklerini hem de mutluluklarını artırabileceklerini vaat eden; nefes alma şeklimizi değiştirerek sekiz dakikada mutluluk vaat eden ya da insanlara kendilerini "Tanrı'nın bizi gördüğü gibi" görmeyi öğreten kursları incelemiştir. BBC'nin, kendini 'eğlence profesörü' olarak tanımlayan bir kişinin yönettiği "nasıl mutlu olunur" konulu programlar hazırlattığını ifade eder. (*Scotsman*'ın TV eleştirmeni, programı şöyle tanımlamıştır: "Bu gecenin büyüleyici belgeseli, nasıl mutlu olunacağı konusunda sekiz haftalık bir kursa giden üç mutsuz kişiyi konu alıyor ve sonunda üzgün olmanın yanı sıra kazıklanmış da hissedip hissetmediklerini göreceğiz").

Kingwell, mutlu insanların beyinlerinde "normal" düzeyde serotonin bulunan kişiler olduğu fikrini ve bu düzeyin nasıl ayarlanabileceğini irdelemiştir. Abraham Maslow'un fikirlerini inceleyerek (bkz. 21. Bölüm) bu fikirlerde, kendini kutlama ve elitizm kokusundan daha fazlası olduğu sonucuna varmıştır; Maslow'un kendisinin de yaşlandıkça ironik bir şekilde daha hırçınlaştığını ve hayal kırıklığına uğradığını, ayrıca "kendini gerçekleştirmenin herkes için elde edilebilir olduğunu iddia ederek psikoterapik ürünler satanlara karşı giderek daha küçümseyici" olduğunu belirtmiştir.[6]

Beklentileri Azaltma Sanatı

Kingwell, John Ralston Saul gibi bazı yazarları dikkate alarak, "mutluluk" kelimesini kullanmayı tamamen bırakmamızı öneriyordu. Zira, bu kelime

bir zamanlar sahip olduğu kadim felsefî sağlamlığını yitirmiş ve sadece maddî rahatlığı ya da basitçe "kişisel zevk arayışını veya belirsiz bir içsel memnuniyet duygusunu" ifade etmeye başlamıştı.[7] Kingwell kendi adına, modern mutluluk arayışını "modern dünyada insanın kendini yorumlamasının giderek artmasının ve cehalet, kilise otoritesi ya da diğer geleneksel güçler tarafından yönetilen daha önceki dünyaların sınırlarını aşan bir öz-bilincin yaratılması hikâyesinin" bir parçası olarak anlamamız gerektiğini düşünmekteydi. Bu arayış, maddî rahatlıktan daha fazlasıdır: "Batı kültürünün son iki yüzyıldaki genel ilerleyişinin gittikçe artan derecede bireyselleşmesi, daha büyük olmasa da eşit öneme sahiptir."[8]

Vardığı sonuçlardan biri, maddî gerçekliğin (en azından zengin ülkelerde) "tüm tatminin kaynağı olma" rolünü yitirmesi ve yerini psikolojik esenliğin almasıdır.[9] Bir süre Britanya'da yaşamış olan Amerikalı yazar Bill Bryson'ın İngilizlerin "dünyanın en mutlu insanları olduğunu, zira 'Fena olmadı, bir değişiklik oldu, 'Mızmızlanmamak gerek', 'Daha kötüsü de olabilirdi' gibi klişe sözlerle somutlaşan, beklentileri memnuniyetle azaltma sanatında ustalaştıkları" sonucuna vardığını aktarmıştır.

Kingwell, "kültürümüzde mutluluğun örtük bir şekilde psikolojileştirildiğini", Freud'un ima ettiği gibi "bir miktar güvenlik için bir miktar mutluluğu" feda ettiğimizi, Amerikan kültürünü fazlasıyla yansıtan başarı söyleminin hazzın "mekanik buyruklarını" ve mutluluğun "esasen çözülmesi gereken bir problem, başarılması gereken psikolojik bir vazife" olduğu fikrini pekiştirdiğini belirtmiştir. Ayrıca sonsuz bir "kendimizi alıp satma" döngüsüne kapılmış durumdayızdır: Gidilebilecek "halihazırda piyasa güçleri tarafından kuşatılmamış" bir yer, benimsenecek herhangi bir kimlik var mı diye sormaktadır. Özellikle Amerikalılar eğlence ve konfor beklentilerini o kadar yükseltmişlerdir ki, neredeyse mutlak lüksün altında kalan her şey "yetersiz görünmeye başlamıştır" İşte bu yüzden insanlar reel gelirlerin çok daha düşük olduğu 1950'lere kıyasla şimdi daha az mutlu ve daha yoksun (bu 1990'ların sonlarında idi) hissetmektedirler.[10]

Kingwell, 1990'ların başında Paris ve Amsterdam'da başlayan felsefî kafelerin ve felsefî terapistlerin yükselişine, ardından bunların Almanya'da ve başka yerlerde hızla arttığına, böylece artık on binlerce insanın bu tür yeniliklerden yararlandığına dikkat çeker. Ona göre bu durum, felsefî düşünce için "dışarıda bir açlık olduğunu" göstermektedir. Ancak bu eğilimin Kuzey Amerika'ya yayılmadığını belirtir.[11] Amerikalıların, iyi bir yaşamın nasıl yaşanacağına dair en iyi felsefelerinden bazılarını, felsefeden ziyade basit sağduyu izlenimi veren kişisel gelişim el kitaplarından aldıklarını söylemektedir.

Kingwell, mutluluğun sadece anılarda var olan bir durum olduğu eski fikri inceler; geçmişe baktığımızda, kısa bir süre "bir zamanlar" (O'Neill'in *Long Day's Journey* [Sonu Gelmeyen Günler] oyununda Mary Tyrone'un söylediği gibi) en mutlu olduğumuz, benlik duygumuzu kaybettiğimiz anın farkına vardığımızda, yani "kendini unutuş" anlarında mutlu olduğumuzu söyler ve bazı filozofların da belirttiği gibi bu, mutluluk deneyiminin bir parçasıdır. Aynı şekilde, Bertrand Russell'ın günümüzde "aramızdaki bilge kişilerin eski zamanların tüm coşkularını gördüğünü ve uğruna yaşanacak hiçbir şey kalmadığının farkına vardıklarını" düşünmenin yaygın hale geldiği görüşüne de atıfta bulunur. "Bu görüşe sahip olan insanlar gerçekten mutsuzdur, ancak evrenin doğasına atfettikleri mutsuzluklarıyla gurur duyarlar ve bunun aydınlanmış bir insan için tek rasyonel tutum olduğunu düşünürler." Kingwell bu tutumun hem çok bayağı hem de paradoksal olduğunu, zira bu tür insanların aslında mutsuzlukları içinde mutlu olduklarını düşünmektedir. İskoç filozof Alasdair MacIntyre'ın *After Virtue* [Erdem Peşinde] adlı kitabından alıntı yapar: "İyi yaşam, iyi yaşamı aramakla geçen yaşamdır."[12]

Yükselme Kaygısı

Modern kapitalizmin mutsuzlukta payı olan başka bir yönü de karşılaştığımız malumat miktarıdır; bu durum birçok insanda geride kalmışlık hissi verir. Bu, Kingwell'in "yükselme kaygısı" olarak adlandırdığı, sürekli olarak "yetişmek" zorunda olduğumuz hissidir ve enerji tüketir. Kültürel içeriklere boğulmuş durumdayız ve bağlamı anlamlandırmak için çok az fırsatımız var. Ayrıca doğal olarak bu durum bütünlük arzumuza da engel olur –onu sabote eder.

Bir de bizzat yaşamımızın içindeki paradoksal unsurlar vardır. Örneğin, psikiyatrist Anthony Storr'un dediği gibi, "Samimi kişilerarası ilişkilerin insan mutluluğunun tek kaynağı olmasa da başlıca kaynağı olduğuna yaygın olarak inanılır ... Oysa yaratıcı bireylerin yaşamları çoğu zaman bu varsayımla ters düşer." Bu, Rilke'nin Rodin ve Picasso hakkında söylediklerini anımsatır (bkz. 11. Bölüm). Kingwell bu konuda delillerin çok güçlü olduğunu söyler ve teyit için Thomas De Quincey'e başvurur: "Yaşamını en azından yalnızlıkla sınamayan hiç kimse kendi müdrikesinin kapasitelerini asla ortaya çıkaramayacaktır. Kingwell, Descartes, Newton, Locke, Pascal, Spinoza, Kant, Leibniz, Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard ve Wittgenstein'ı hiç evlenmemiş büyük şahsiyetler olarak ele almaktadır (Nietzsche'nin Lou Andrea-Salomé'ye evlenme teklif ettiğini ancak reddedildiğini biliyoruz).[13]

Bu durum, çocuksuz yetişkinlerin çocuklulara kıyasla daha mutlu olduklarına ve büyük başarılara ulaşma ihtimallerinin daha yüksek olduğuna dair tespitleri yansıtmaktadır.

Kingwell mutluluğa ilişkin çeşitli tanımlar ve yorumlar aktarır: "Mutluluk her zaman iyi hissetmek ile ilgili bir şey değildir. Daha ziyade, kişinin yaşamı üzerine düşünme ve onu değerli bulma becerisiyle ilgilidir Mutluluk basitçe bir his ya da duygu değildir; dünya ile bir bağlantıdır, kişinin dünya içindeki yerinin farkına varmasıdır. Sözlerini Bertrand Russell'a dönerek bitirir: "İstediğiniz her şeyi elde etmek mutluluğun değil mutsuzluğun kaynağıdır, çünkü mücadele sona erdiğinde yaşam da sona erer" İstediğiniz kimi şeyler olmadan da yaşayabilmek mutluluğun vazgeçilmez bir parçasıdır."[14]

1970'te doksan yedi yaşında öldüğünde Russell'ın altmış kadar kitabının neden hâlâ basılmakta olduğu anlaşılabilirdir. Mutluluk, Charles Taylor'a göre "zayıf" bir fikir olabilir –ve İngiliz filozof Terry Eagleton onu "tatil kampı türü bir kelime" olarak adlandırmıştır– ancak zayıf olsun ya da olmasın, Russell, onun peşinde koşmanın ve ona sahip olmanın pek de basit olmadığını fark etmiştir. Yirminci yüzyılın sonlarına doğru, yaşamın "psikolojileştirilmesinin", yani dinin yerini psikolojinin almasının, öngörülemeyen sorunlar ve paradokslar doğurduğu ortaya çıktıkça bu durum daha da netleşmiştir.

2000 yılının ağustos ayında Canterbury Başpiskoposu şöyle demişti: "Kurtarıcı Mesih, Danışman Mesih'e dönüşüyor." Bu, bir noktaya kadar gerçeği yansıtan, ama yine de böyle bir kaynaktan gelen dikkate değer bir ifadeydi. Bununla birlikte, geleneksel bir Kilise pozisyonunu taşıyan birisinin bu açıklamayı yaparken biraz da modası geçmiş kaldığını söylemek mümkündür. Aslında, yirmi birinci yüzyılın başında karşı kültür, "kimya sayesinde daha iyi yaşam" kültürü, terapi kültürü olarak da adlandırılır hale gelmiş ve sürekli bir saldırıya uğramıştı.

Hiçbiri Christopher Lasch kadar keskin değildi. Lasch (1932- 94), oldukça politik bir aileden geliyordu; St. Louis, Missouri'de Pulitzer ödüllü bir gazetecinin oğluydu. Harvard ve Columbia'da eğitim gördükten sonra Rochester Üniversitesi'nde profesör olmuştu. Liberalizme her zaman şüpheyle yaklaşmış, 1970'lerde muhafazakârlık, Marksizm ve Freud'dan etkilenen eleştirel teorinin karışımı olan bir kültürel eleştiri biçimi geliştirmiştir. *Haven in a Heartless World* (1977), *The Minimal Self* (1984) ve en ünlü eseri *The Culture of Narcissism*'de (1979) [Narsisizm Kültürü: Beklentilerin Azaldığı Bir Çağda Amerikan Yaşamı] Amerika'da ve dolaylı olarak tüm Batı'da yaşam kalitesinin, özellikle de ahlâkî ve spiritüel yaşamımızın gerileyişinden

sorumlu olduğunu düşündüğü etkileri yerden yere vuruyordu. Bu etkiler tüketimcilik, proleterleşme ve terapötik duyarlılıktı. Lasch'ı ünlü yapan da bu sonuncusuna yönelik saldırısıydı.[15]

Kendisinin de ifade ettiği gibi, karşı kültürün dünyası, ölmekte olan bir yaşam tarzından –rekabetçi bireycilik ve "mutluluk peşinde koşma" kültüründen– "benlik ile narsisistik meşguliyetin çıkmaz sokağına" doğru bir duyarlılık değişimini etkili bir şekilde cisimleştiriyordu. "Hâkim tutku ânı yaşamaktır –kendin için yaşamak, öncekiler ya da sonrakiler için değil" Gözlerimizin kendi "özel performanslarımıza" sabitlendiğini, "aşkın bir kendine-dikkat" geliştirdiğimizi söylüyordu. Çağdaş iklim, "dinsel değil terapötiktir. Bugün insanlar kişisel kurtuluşa değil ... kişisel esenlik, sağlık ve psişik güvenlik hissine, anlık illüzyonlara açtır. Altmışlı yılların radikalizmi bile, onu politik nedenlerden ziyade kişisel nedenlerle benimseyenlerin çoğu için, dinin yerine geçen bir şey olarak değil, bir terapi biçimi olarak hizmet etmiştir. Radikal politika boş yaşamları doldurmuş, bir anlam ve amaç duygusu sağlamıştı." Bu, kendini daha büyük bir davaya adamaktan ziyade bir kimlik tesis etmek olarak tanımlanan seküler kurtuluştu.[16]

Lasch'a göre, bu içsel boşluk nedeniyle, yirminci yüzyılın psikolojik insanı ne bireysel olarak kendini-yüceltme ne de spiritüel aşkınlık peşindeydi, ancak koşullar giderek aleyhine dönse de iç huzuru arıyordu. "Terapistler, rahipler gibi, kişisel gelişimin popüler vaizleri ya da endüstri önderleri gibi başarı modelleri değil, dinginlik mücadelesinde onun başlıca müttefikleri haline gelir; bu kişi, kurtuluşun modern eşdeğeri olan "akıl sağlığına" ulaşma umuduyla onlara başvurur. Ona göre bu durum terapiyi din karşıtı bir hale getirmektedir, çünkü kendini feda etme olarak "sevgi" ya da daha yüksek bir sadakate "teslimiyet" tahammül edilemez derecede baskıcı olarak görülmektedir. Akıl sağlığı, engellemelerin ortadan kaldırılması ve her itkiye derhal tatmin edilmesi anlamına gelir –ya da gelmiştir.[17]

Freud'un, psikanalizin yapmayı umduğu tek şeyin, insanı zayıflatan nevrozun yerine "gündelik mutsuzluğu" ikame etmek ve uygar yaşamın gerektirdiği fedakarlıkları daha kolay katlanılabilir hale getirmek olduğuna ilişkin sözlerini hatırlatıyordu. "Ne var ki psikanaliz adaletsizlik ya da mutsuzluk için bir çare sunmuyordu; dinin olmadığı bir dünyada anlam, inanç ve duygusal güvenlik için artan talebi de karşılayamazdı. Bununla birlikte, diye devam ediyordu, Amerikalıların terapide bulmayı umdukları şey, *tam olarak* inanç ve kişisel güçtü. Bu fikirler Avrupa'da, özellikle de Adler ve Jung'un çalışmalarıyla başlamıştı. Adler'in "güç istencini" terapötik bir bağlamda yeniden yorumlayan aşağılık kompleksi kavramı, Amerikalılara Freud'un fikirlerinden daha fazla hitap etmişti. Jung, modern toplumda en az kişisel yetersizlik

duygusu kadar yaygın olan bir hastalığa, spiritüel imgelemin yoksullaşmasına yöneldi. Hastanın, Jung'un nazarında hepsi eşit derecede geçerli olan ve bu nedenle "modern inançsızlık krizinde eşit derecede işe yarayan" eski dinlerin ayrışan kalıntılarından oluşan hususî bir din inşa etmesini sağlayarak, imanın gerçekliğini olmasa da illüzyonunu onarmaya çalıştı.

Böylece her iki sistem de –Adler'in ve Jung'un– kendinin içgörüsü yerine etik öğretiyi koyarak, Freud'un öngördüğü gibi terapiyi "yeni bir etik-dinî sisteme" dönüştürmüştür. Lasch'a göre bunun sonuçlarından biri de başarı etiğinin yerini haz etiğinin aldığı narsisizmdir.

Narsisistler, toplumu iki gruba ayırır: bir yanda zenginler, büyükler ve ünlüler, diğer yanda sıradan halk vardır ve kendileri de "vasat" olmaktan korkarlar. Narsisist, aynı zamanda gündelik yaşamla arasında ironik bir mesafe yaratır ve sürekli olarak kendi dışındadır, kendini izler ve bu anlamda asla otantik bir deneyim yaşamaz. Her iki cinsiyet de koruyucu bir yüzeysellik geliştirir ama aynı zamanda kişisel ilişkilerden dinî bir deneyimin zenginliğini ve yoğunluğunu talep eder.[18] "Ölmekte olan bir kültürde narsisizm, 'kişisel gelişme' ve 'farkındalık' kisvesi altında spiritüel aydınlanmanın en yüksek kazanımını cisimleştiriyor gibi görünmektedir." Ancak kendilerini daha iyi bir toplum yaratmaya vermezler; yeni bir toplum, iyi bir toplum vizyonları yoktur. "Eski düzen ise bu meseleleri, onları hafife alan narsisistlerden daha ciddiye alıyordu."[19]

Lasch'a göre modern insan (1970'lerin sonu), kendi farkındalığına hapsolmuştur; "kendiliğinden olan duyguların kaybolmuş masumiyetine özlem duymaktadır. Başkaları üzerindeki etkilerini hesaplamadan duygularını ifade edemediği için, başkalarındaki ifadenin otantikliğinden şüphe duymakta ve bu nedenle kendi performansına yönelik izleyici tepkilerinden küçük bir avuntu sağlamaktadır." Göreceğimiz gibi, bunun sonuçları da çok derin olmuştur.[20]

1960'lı ve 70'li yıllara ışık tutan başka bir eser de Louis Malle'in 1981 yapımı filmi *My Dinner with André*'dir İki eski arkadaş yıllar sonra New York'ta bir restoranda buluşur ve yaşamlarında yapmış oldukları seçimleri savunurlar. André "spiritüel aydınlanma" arayışıyla dünyanın dört bir yanına seyahat etmiş, Wally ise New York'ta yazar/oyuncu olarak çalışmak için "didinip durmuş", başından beri aynı kız arkadaşıyla oldukça sıkıcı bir ömrü paylaştığını itiraf etmiştir. Wally için gündelik yaşamın konforu ve rahatlığı olan şeyler André (kulağa egzotik gelen yabancı ismiyle) için sadece bilinçsiz bir maddî kültürün nitelikleridir. Wally'nin yaklaşımı "küçük hazlar" ve "küçük, ulaşılabilir hedefler" ile yetinmek olmuştur; André ise spiritüel aşkınlık, "daha yüksek bilinç halleri" aramıştır. Doğu dinlerini, zihin değiştiren

spiritüel egzersizleri, toplumsal inzivaları denemiştir. Uzun bir aradan sonra New York'a döndüğünde, bulduğu şey onun için bir toplama kampı gibidir, fakat "robotlar ve lobotomi yapılmış bireyler" ile dolu olan türden bir kamp. Kendisi ve karısı, Wally'ye kendilerini 1930'ların sonunda Almanya'daki Yahudiler gibi hissettiklerinden ve kaçmak istediklerinden bahsederler.

Malle, taraf tutmak için acele etmez. Her iki strateji de yaşamda kalmanın bir yolu, belirsiz bir süreksizlik dünyasına verilen farklı ama belki de eşdeğer yanıtlardır. Hatta Malle, Wally'yi "bir sağduyu ve demokratik görgü modeli" gibi gösterir. Tanıdık çevresine olan sadakatinde, Hannah Arendt'in "dünya sevgisi –yaşamlarımıza sağlamlık ve süreklilik kazandıran insanî birliktelikler ve insanî eserler dünyası" dediği şeyin bir kısmını muhafaza eder. Aynı zamanda, Wally'nin beklentilerini düşürdüğünü, günü gününe yaşadığını ve benimsediği radikal bakış açısı kısıtlamasının bedelini ödediğini de kabul etmek gerekir; bu kısıtlama aklı başında bir politik faaliyeti, yaşamda daha büyük bir role sahip olmayı –aslında pek çok kişinin tatmin edici bulacağı daha büyük bir yaşamı– engellemektedir. "Bu, onun insan olarak kalmasını sağlar –ki bu zamanlarda küçük bir başarı değildir. Ancak kamusal olayların gidişatı üzerinde herhangi bir etkide bulunmasının da önüne geçer."[21]

Sonunda, Hannah Arendt, Christopher Lasch ve belki de Louis Malle için yaşamın gerçek amacı ve bizi gerçekten ferahlatacak tek çıkış yolu olan iş birliğine dayalı politik eylem imkânına André de Wally de güvmez.

Meşru Bir Palyatif Mi?

Tıpkı terapi kültürünün Lasch ve başkaları tarafından eleştirilmesi gibi, uyuşturucu kültürü de pek çok farklı insan tarafından eleştirilmiştir. G.T. Roche uyuşturucu deneyiminin bilgi üzerindeki etkilerini incelerken şöyle başlar: "Eğer herhangi bir sarhoş edici madde dinî esrimeye benzer deneyimler yaratıyorsa, Bertrand Russell'ın ileri sürdüğü gibi, dinî esrimelere de benzer şekilde yaklaşmamız gerekir: "az yiyip cenneti gören adam ile çok içip yılanları gören adam arasında hiçbir ayrım yapamayız". Her biri de anormal fiziksel koşullar içindedir ve bu nedenle anormal algılara sahiptir. Anormal durumlar ile dinî esrime arasındaki yaygın olarak anlatılan ilişki göz önüne alındığında, bu itiraz kolaylıkla reddedilemez. Buna karşılık ve tartışmalı bir şekilde, Theodore Schick de bilinci değiştirme ihtiyacının "yeme ve uyuma ihtiyacı kadar temel olduğunu" iddia etmektedir.

Roche, "bir avuç filozofun" uyuşturucudan yaratıcı bir şekilde ilham almasının mümkün olduğunu kabul etmektedir (William James, nitröz oksit solumanın kendisine Hegel'i yeni bir şekilde takdir etmesini sağladığını

düşünmüştür). Ancak, her ne kadar diğer filozoflar ile bilim insanları, düşüncelerini geliştirmek için meditasyonu kullanmış olsalar da (William Harvey kömür madeninde meditasyon yapardı), Roche, Timothy Leary'nin LSD etkisi altında DNA'yı doğrudan deneyimleyebildiği ya da Los Angeles'ta psikofarmakoloji alanında uzmanlaşmış bir psikiyatrist olan Rick Strassman'ın başka bir halüsinojen olan DMT'nin (dimetiltriptamin) "insanın karanlık maddeyi görmesini sağladığı" gibi iddialara derin bir şüpheyle yaklaşmaktadır. Ayrıca, "kozmik birlik" ya da "gerçek bir ego kaybı" yaşandığına dair anlatılanların sorunlu olduğuna, çünkü olayı gözlemleyen bir ego –deneyimleyen bir özne– olduğuna dikkat çekmektedir. İlaveten "ahlâkî veya varoluşsal aydınlanma" iddialarını da sorgulamıştır, çünkü kimileri de (Huxley ve Leary gibi) bir dereceye kadar, uyuşturucuların aslında ahlâkî duyuyu askıya aldığı görüşündedir. Bu durum, uyuşturucudan ilham alan ahlâkî bilgeliğe ilişkin her türlü "sağlam kanıtı" zayıflatmaktadır.[22]

Dolayısıyla paradoksal bir durumla karşı karşıyayız: Roche'a göre uyuşturucu deneyimine ilişkin abartılı iddialar – "çok boyutlu bir süper-bilinç, yeni bilgi kategorileri, gerçekliğe ilişkin daha iyi bir rehber" ürettiğine dair iddialar– "psikedelik ilaçların biliş, algı ve konsantrasyonu *bozmaya* yönelik iyi araştırılmış kapasitelerine" ilişkin bulgularla çürütülmektedir. Roche, ilaçların "ilham verici güçlerinin açıkça abartıldığı" sonucuna varır ve böylece asıl soru şu olur: "Hangi bilgi birey için ancak kişinin rasyonel düşünme kapasitesinin kimyasal olarak azaltılması yoluyla kabul edilebilir? Watts, Leary ve Huxley, psikedelik deneyim yoluyla edinilen içgörünün *entelektüel* kavrayıştan ziyade derin bir hakikatin *doğrudan kavranması* olduğunu yazmaktadır. Doğrudan, uyuşturucu kaynaklı bir deneyimin nasıl böylesi bir kesinliği garanti edebileceğine dair bir argüman sunmadıklarından, Watts, Leary ve Huxley aslında kendi otoritelerine başvurmaktadır [italikler orijinalde].

Geriye "psikedelik spiritüellik" meselesi kalıyor. Ancak psikedelik deneyim, Tanrı'nın bilinemez olduğu ve bu nedenle algılanamayacağı ve hatta hissedilemeyeceği şeklindeki dinî görüşe pek uymamaktadır. Roche'a göre Tevrat'ın Tanrısı insanlara asla doğrudan görünmez, o halde şizofrenlerin, epileptiklerin ve uyuşturucu kullanan insanların Tanrı ile doğrudan karşılaştıkları ya da melekleri yüz yüze gördükleri iddialarına ne diyeceğiz? Bir de her şeyi bilen ya da her şeye gücü yeten hiçbir varlığın, tanımı gereği kendi iradesi dışında herhangi bir dünyevî araçla çağrılamayacağı gibi basit bir argüman vardır.[23]

Ayrıca, inancın *azaldığı* deneyimler gibi nahoş psikedelik deneyimler de hiçbir şekilde bilinmemektedir. Bazı tarikat liderleri uyuşturucuyu üyeleri üzerinde bir kontrol aracı olarak kullanmıştır (1995 yılında Tokyo metrosuna yapılan sarin gazı saldırısından sorumlu Shoko Asahara gibi).

Belki de bunu denemeden bilemeyiz. LSD kullanımı 1970'lerin sonunda belirgin bir şekilde azalmıştır. 90'lı yıllarda ve 2000'li yılların başlarında ise LSD kullanımına geri dönülmüştür, ancak bu, 60'lı ve 70'li yılların başlarındaki seviyelerin yakınına bile yaklaşmamıştır. Öte yandan, geçmişi birkaç bin yıl öncesine dayanan esrar kullanımı güçlü bir şekilde devam etmektedir (Dünya Sağlık Örgütü'ne göre, 2010 yılında dünya çapında 147 milyondan fazla insan düzenli olarak esrar tüketmiştir). Etkileri LSD'den çok daha hafiftir ve etkileri kuvvetine göre değişse de neden olabileceği "düşsel görüler" konusunda büyük metafizik iddialarda bulunulmamaktadır. Daha ziyade, Mark Thorsby'nin dediği gibi, dünyada yaşamanın getirdiği sıkıntıların geçici olarak hafifletilmesini, "yabancılaşma çölünden anlık bir kaçışı" sağlar. Esrar, yaşamlarımızı zenginleştirme kabiliyetimizi arttırdığı, bizi daha yaratıcı kıldığı sürece ve bazı sanatçı ve müzisyenlerin iddia ettiği gibi, *onlar* yaşamlarımızı daha tatmin edici *hissettirdiği* sürece, bunda herhangi bir sakınca var mıdır? Profesör Brian Clack'ın Freud'un palyatifler hakkındaki iddialarından yola çıkarak ifade ettiği gibi, "Varoluş tam da bu tür bir takviyeyi gerektiriyor olabilir."[24]

Teşhisle Teselli

Karşı kültürün uyuşturucu boyutuna yönelik eleştiriler oldukça yerindedir ve uyuşturucu kullanımının, tamamen ortadan kalkmamış olsa da alternatif bir spiritüel âlem denilen şeye erişmenin bir yolu olarak düşüşe geçtiği gerçeğiyle uyumludur. Marihuananın "spiritüel kolaylaştırıcı" ve palyatif olarak kullanımını savunanlar hâlâ vardır, ancak az önce de belirtildiği gibi LSD kullanımı büyük ölçüde azalmıştır.*

Aynı şey terapi için söylenemez. İngiltere'deki Kent Üniversitesi'nde sosyoloji profesörü olan Frank Furedi, "terapi kültürü" olarak adlandırdığı şeye yönelik geniş kapsamlı eleştirisinde, "toplumun, insanlık durumunu oluşturan şeye dair radikal olarak yeni bir tanımlama süreci içinde olmasının" yirmi birinci yüzyılın başındaki terapötik devrimin mirası olduğunu ileri sürmüştür.[25] Furedi terapi, mutluluk ve tatminin zarar verici bir şekilde iç içe geçebileceğini tespit etmiştir.

Furedi için, söz konusu yeni durumun temel unsuru, şimdiye kadar gündelik yaşamın normal bir parçası olarak yorumlanmış çoğu deneyimin, insanların duygularına zarar verecek şekilde yeniden tanımlanmasıdır. Bunu kanıtlamak için, çocukların bugünlerde her zamankinden çok daha mutsuz

* 2012 ABD genel seçimlerinde, iki eyalet esrarı yasallaştırmak için oy kullanmıştır. Bu durumun nereye varacağını söylemek için henüz erkendir.

olduğu, dört yaşından küçük çocukların "terapötik müdahale için meşru hedefler" haline geldiği, "insanların hayal kırıklığı ve başarısızlıkla başa çıkmakta zorlanmaları nedeniyle" depresyonda "büyük bir artış" olduğu yönünde çok sayıda veri aktarmaktadır.[26]

Hem Birleşik Krallık'ta hem de ABD'de ruh sağlığı danışmanlarının sayısı çığ gibi artmıştır. Furedi'nin eleştirisine göre, İngiliz öğrencilerin yüzde 53'ü "patolojik düzeyde kaygı bozukluğuna" sahiptir ve "tatmin ettiklerini iddia ettikleri ihtiyaçları icat eden" yeni meslekler tarafından bir dizi yeni "hastalık" tasarlanmış ya da yaratılmıştır.[27] Yaşamın böyle "tıbbîleştirilmesi", "psikolojikleştirilmesi" ya da "patolojikleştirilmesinin" birçok veçhesini inceleyen yazar, terapötik teşhiste bir "gelişigüzellik" olduğunu savunmaktadır: İşten çıkarılanlara, "egzersiz bağımlısı" ya da "seks bağımlısı" olanlara, yeni boşananlara, yeni doğum yapmış ya da ev işi yapmak zorunda kaldığı için depresyonda olan kadınlara, müsabakalardan emekli olan ve "spor sonrası depresyonun başlangıcı" ile karşı karşıya kalan sporculara danışmanlık. İnsanların yirmili yaşlarında yaşamda kalmalarına yardımcı olacak kişisel gelişim kitaplarını inceleyerek ofis politikalarının "zorbalık", dikkatin "kısıtlama" ve çekingenliğin "esirgeme" olarak yeniden tanımlandığını iddia etmektedir. 1985'te ve 1996'da yine aynı yerde yapılan bir araştırmada, kendilerini malûl olarak gören 16-19 yaş arası gençlerin sayısında yüzde 155'lik bir artış olduğunu bildirmektedir.

Furedi'nin işaret ettiği nokta, doğumdan eğitime, evlilikten ebeveynliğe ve yas tutmaya kadar "insanların deneyimlerinin terapötik ethos aracılığıyla yorumlandığıdır" Tüm bunların arasında din de terapiye tâbi kılınmıştır.[28] "Dinî öğretinin insanların varoluşsal arayışlarıyla ilgilenmeye tâbi kılınması, kendiyle meşgul olma yönelimine doğru daha geniş bir kaymayı yansıtmaktadır. ABD'deki "arayıştakilere yönelik kiliseler" üzerine yapılan bir çalışma, bu kiliselerin yeni üye çekme kabiliyetlerinin Amerikalıların terapötik anlayışlarından faydalanma becerilerine dayandığını ileri sürmektedir."[29]

Furedi de Christopher Lasch gibi, toplumsal amacın daha geleneksel bir şekilde onaylanmasından, insanları "bireysel benlikleri aracılığıyla anlam" bulmaya teşvik etmeye doğru güçlü bir kayma olduğuna inanmaktadır. İşte temel sorun da burada yatar. Bu bir sorundur çünkü insanların yaralanabilirliğini abartmaktadır. Terapötik kültürle ilgili bazı açıklamalar bu kültürü "bencil ya da en azından benmerkezci" bir tatmin arayışıyla ilişkilendirmektedir, ancak ona göre aslında terapi kültürü kendini *sınırlamayı* teşvik etmektedir. "Benliği belirgin bir şekilde kırılgan ve cılız bir biçimde konumlandırır ve yaşamın yönetiminin terapötik uzmanlığın sürekli müdahalesini gerektirdiğinde ısrar eder."[30] Terapi kültüründe pek çok duygunun

"tam da bireyi kendini tamamlama arayışından uzaklaştırdığı için" olumsuz olarak tasvir edildiğini tespit eder.

Aşk bile, kendini gerçekleştirmenin en üstün kaynağı olarak resmedilmesine rağmen, "benliği bir başkasına tâbi kılma tehdidinde bulunduğu için" potansiyel olarak zararlı şekilde tasvir edilmektedir. Anne Wilson Schaef'in *Escape from Intimacy* ve Robin Norwood'un *Women Who Love Too Much* [Kadın Eğer Çok Severse] gibi kitaplarında, "bir başkasına duyulan yoğun sevgi, bireylerin dikkatini kendi ihtiyaçlarını karşılamaktan ve kişisel çıkar peşinde koşmaktan uzaklaştırdığı için düzenli olarak eleştirilmektedir." Benzer bir şekilde, "Çok fazla imanlı olan insanların dinî bağımlılıktan mustarip olabileceği öne sürülmüştür. Peder Leo Booth, *When God Becomes a Drug* adlı kitabında "imanımızın sağladığı kesinlik, eminlik ya da güvenlik duygusuna bağımlı hale gelme" konusunda uyarıda bulunmaktadır.[31]

Joyce Carol Oates'in "patografi" olarak tanımladığı günah çıkarma romanlarının ve televizyon programlarının yükselişi, özel yaşam alanını aşındırmış, bunun sonucunda artık olumsuz olaylardan utanç duyulmamakta ve kendi içine kapanmayı kutsallaştırdığımız için "salt yaşamda kalmak bir zafer olarak sunulmaktadır". Bundan çıkan sonuç, sorumluluğun, anlamını yeniden tanımlamakta olduğumuzdur: "Sorumluluğun, kendine karşı sorumluluk olarak yeniden tanımlanması, duyguculuğa ahlâkî bir anlam kazandırmaya yardımcı olmaktadır."[32]

Ernest Gellner'i takip eden Furedi'ye göre yaşanan şey, riskli modern toplumumuzda geçmiş zamanların spiritüel mücadelesinin yerini "ilgi ve kabul" için kişisel bir mücadelenin almasıdır. Geleneğin çöküşü, dünyayı anlamlandırmanın yeni yollarına olan talebi konumlandırmaya yardımcı olmaktadır. Paylaşılan değerlerin zayıflaması, bu anlam arayışını parçalamakta, özelleştirmekte ve ona bireysel bir karakter kazandırmaktadır. "Terapötikler, bireyin yaşamın anlamına yönelik arayışına yanıt vermeyi vaat etmektedir. Ancak bu da benlikten daha yüksek değerlerin olmadığı bir terapötik ethos'a yol açmaktadır. Terapi, bireysel bir teselli sunarak insanların (dinlerde olduğu gibi) ortak bir dünya görüşüne nasıl bağlanabileceği sorunundan kaçınmaya çalışmaktadır.[33]

Furedi için terapötik ahlâkın yaşamı istila etmesi öyle boyutlara ulaşmıştır ki, "hasta olmak artık bireyin kimliğinin tanımlayıcı bir özelliğini oluşturabilir" (Esther Benbassa'nın kimlik olarak acı çekme kavramından çok da uzak değil – bkz. s. 386-8) Özsaygı psikolojik yaşamlarımızda çok önemli hale gelmiştir: Neredeyse her eylem veya politika, özsaygımız üzerindeki etkisiyle haklı çıkarılabilir, neredeyse her yanlış davranış veya ihmal, özsaygı eksikliğine bağlanabilir. Furedi, örneğin Hollandalı bir sanatçı olan Jennifer

Hoes'un kendine çok fazla âşık olduğunu ve kendisiyle evlenmeye karar verdiğini söylemesi gibi, bu durumun yol açabileceği saçmalıklarla dalga geçer: "Benlik saygısı, kendisini herhangi bir konuya bağlayabilen yüzer gezer bir karakter kazanmıştır."[34]

Psikiyatrist Patrick Bracken için, sürekli bir teşhis arayışı içinde olmak, "karmaşa içinde bir anlam bulma çabasını temsil etmektedir". Sosyolog Peter Berger, "travmaya olan kültürel saplantımızın", bir zamanlar istisnaî olarak kabul edilen pek çok deneyimin patolojik hale getirilmesinin, "anlamla mücadelenin getirdiği korkuyla" bağlantılı olabileceğini düşünür. Bunun bizi "değerler çağına" götürdüğünü söyler, "hükmetme karakterinden yoksun bırakılmış hakikatler" anlamında ve bireysel benliğe yönelik değerler. Ayrıca kafa karıştırıcı ve riskli bir dünyada bu kadar çok şey benliğe yöneldiğinde, bu bir tanınma ihtiyacına yol açar. Kimlik politikalarının yükselişini, şöhret takıntısını, toplumun tüm kesimlerinin saygı görmesi gerektiği yönündeki "saygı eşitliği" fikrini açıklayan şeyin bu olduğunu söyler.

Ancak Furedi'nin asıl üzerinde durduğu nokta, terapötik kültürün *insanları geri tuttuğudur.* On yıllardır süregelen terapi kültürüne rağmen, kendini tanımanın arttığına dair hiçbir kanıt bulamamaktadır. Terapi, kişisel gelişmeyi kayda değer bir derecede "gerçekleştirmemiştir" –aksine, "aydınlanmanın kazanılabileceği bir araçtan çok bir yaşamda kalma aracı" olmuştur. Terapi gören kişilere "hiçbir zaman tamamen tedavi edilemeyecekleri" söylenmektedir. Dahası, terapiler "bir soruna yabancılaşma deneyimini bir hürmet nesnesine" dönüştürmüştür. Pennsylvania'daki Swarthmore College'da psikoloji profesörü olan Kenneth Gergen'in belirttiği gibi, terapötik kültür, acı çekmenin "toplumsal bir erdem" olarak görüldüğü ve insanların kimliğinin profesyonellere ve kurumlara bağlı kılındığı bir tür "kusurlu olmaya çağrı" yapmaktadır.[35]

Furedi'nin vardığı sonuç doğrudan konumuza hitap etmektedir: "Çağdaş toplum, inançları konusunda kesinlikten yoksundur. Adil bir dünyaya dair net bir vizyon aktarmakta zorlanmaktadır. Özellikle de insanlara açık bir anlam sistemi sunma konusunda büyük bir tereddüt var gibi görünmektedir. İnsanlara anlam sunma konusundaki bu kafa karışıklığı, terapötik dünya görüşüne etkisini yaymak için önemli bir fırsat sağlamaktadır. Günümüzün kültürel eliti insanlara neye inanmaları gerektiğini söyleme konusunda kendine güvenmiyor olabilir ancak insanlara nasıl ve ne hissetmeleri gerektiğini söyleme konusunda oldukça rahattır."[36]

Terapötiklerin bir diğer önemli "başarısı" da insanları daha geniş toplumsal meselelerle ilgilenmekten alıkoyarak kendi içlerine dönmelerine yol

açmasıdır. "[Terapi kültürü] kontrolü bir cezalandırma sistemi aracılığıyla değil, yaralanabilirlik, güçsüzlük ve bağımlılık duygusunu geliştirerek sağlamaya çalışır. Hasta rolünü ve yardım aramayı normalleştirerek terapötik kültür, profesyonel otoriteye bağımlılık erdemini teşvik eder. Aynı zamanda, bireyin aidiyet duygusunu zayıflatan bir eylem olan yakın ve gayrı resmî ilişkilere bağımlı olmaktan onları caydırmaktadır ... hepsinden önemlisi, bir kendini sınırlama rejiminin kurumsallaştığının da göstergesi olmasıdır bugün yansıtılan pasif benlik duygusu risk almaktan çok risk altındadır. Bu senaryoda, bireyin deneysel ve dönüştürücü rolü neredeyse tamamen ortadan kalkar. Benliğe ilişkin bu statik muhafazakâr bakış açısı, "kendini değiştirme", "kendini geliştirme" ya da "kendini aşma" yönündeki önceki daha iddialı çağrıların reddini temsil eder. Kendini kabullenme çağrısı, değişimden kaçınmanın dolambaçlı bir yolunu temsil etmektedir.[37]

Bu yalnızca mutluluğa yönelik bir itham mıdır?

Eğer Furedi ve diğer yazarlar haklıysa –ki aralarında çok sayıda destekleyici bulgu ortaya koymuşlardır– o halde terapötik hareket, başladığı şeyin tam tersini savunur hale gelmiştir. Theodore Roszak'ın öngördüğü gibi deneyimlerin genişlemesini sunmak, insanlara daha dolu, daha büyük, daha zengin bir yaşam yaratmalarında yardımcı olmak yerine, belki de daha "hassas" bir toplumun oluşturma adına, tutucu bir hareket haline dönüşmüş ve dahası, yaşamı zenginleştirmek yerine azaltarak insanları baştan tam olmayan, yaralanabilir kurbanlar olarak görerek yaşamı eksiltmeye sebep olmuştur. Bu insanlar, en iyi umutlarının biraz daha dolu olmak olduğu yarı dolu kaplar gibi, "kaybedilmiş" yeteneklerinin bir kısmını geri kazanma fırsatına sahip kurbanlar olarak görülmektedir. Hiçbir zaman tamamen "tedavi edilemeyecekleri" için, yeni genişleme yollarını keşfetmek için asla ilerleyemezler.

Furedi ve diğerleriyle birlikte hareket etmek ve terapinin geldiği noktayı kınamak, yaşamı eksiltmesinden yakınmak kolaydır. Yoksa bu sadece gerçekçi bir bakış açısı mı? Belki de Philip Roth gibi yazarların anlatmak istediği de kısmen budur. Söylendiğinde korkunç gelebilir ama belki de teşhisle teselli, hızla değişen ve riskli bir dünyada, pek çok insan için daha dolu bir yaşamın bu *olduğunu* hatırlatır.

24

Ayrıntılara İman

1972'de Belfast'ta bir akşam şair Seamus Heaney, arkadaşı şarkıcı David Hammond ile buluşmak üzere sözleşmişti. Michigan'daki ortak bir arkadaşları için şarkı ve şiirlerden oluşan bir kaset hazırlamak üzere bir BBC stüdyosunda buluşacaklardı. Kaset hazırlamadaki amaç, Amerikalı'nın Belfast'ta bulunduğu ve herkesin "samimi" bir akşam geçirdiği daha önceki bir kutlamayı anmaktı. Ancak kaset hiçbir zaman yapılmadı. Stüdyoya giderken "şehirde bir dizi patlama meydana gelmiş ve her yer ambulans ve itfaiye araçlarının siren sesleriyle dolmuştu. Kayıp haberleri geliyordu." Her iki adam da "insanların acı çekmeye başladığı o anda şarkı söylemenin onların acılarına karşı bir hakaret olduğu" hissine kapılmıştı. Hammond gitarını topladı ve daha sonra "ikimiz de mahvolmuş geceye doğru yola çıktık" diye anlatıyordu Heaney.

Heaney bu hikâyeyi şiir üzerine denemelerden oluşan kitabı *The Government of the Tongue*'un (1988) başında anlatır ve kitaba bu şekilde başlama nedeninin, bu bölümün yirminci yüzyıl şiirinin –ve belki de tüm sanatının– altında yatan bir gerilimi dramatize etmesi olduğunu söyler. Polonyalı şair Czeslaw Milosz'un da gözlemlediği bu gerilim, Heaney için Birinci Dünya Savaşı'nın dehşetiyle başlamıştır. "İşte yüzyılımızdaki bu andan itibaren" der, "doğru ve güzel olan arasındaki uyuma dair göz alıcı ve sarsılmaz kesinlikler şüpheli hale gelmiştir.[1] Heaney, Wilfred Owen'ı hedef alarak şöyle yazmıştır: "Owen yazdıklarına o kadar bağlıydı ki, sanat ve yaşam arasındaki çizgiyi adeta yok ediyor gibiydi. Şiirleri insanî tanıklığın, şehit emanetlerinin gücüne sahiptir, öyle ki estetik olanın herhangi bir müdahalesi uygunsuzluk gibi gelebilir Birinci Dünya Savaşı, şairlerin kendi zamanlarının yaşantısında etkili ve kahramanca figürler olduğu bir anın harika bir örneğiydi."

Heaney, Owen ve onun gibi Flanders siperlerinde bulunan diğerlerinin, "yirminci yüzyıl edebiyatının tarihinde giderek daha fazla yer alan ve bir tür gölgemsi yargılayıcı figür olarak tezahür eden bir şair tipinin" ilk örnekleri arasında yer aldıklarını ileri sürmektedir Bu figür için geliştirdiğimiz kısa ad, "Tanık olarak şair"dir.[2]

The Witness of Poetry, Czeslaw Milosz'un artık Polonya'da yaşamadığı ve Harvard'da şiir profesörü olduğu yıl olan 1983'te yayımlanmıştır. Bu düzyazı kitapları, şairlerin diğer kitaplarıyla birlikte (Michael Hamburger'in *The Truth of Poetry*'si (1982), Joseph Brodsky'nin *Less Than One*'ı (1986) ve Kathleen Raine'in *The Underlying Order*'ı (2008)), Heaney ve Milosz'un çok yakında meydana gelecek olan önemli bir şeyi keşfetmek üzere olduklarını göstermektedir. Bu şey, Milosz'un dediği gibi, "şiirin gazetecilikten daha güvenilir bir tanık" olduğu gerçeğiyle ilgili olabilir."[3] Peki neyin tanığı? Dahası, her halükârda bunun bu kitabın temasıyla ne ilgisi var? Bizi Heaney'nin kitabının açılış hikâyesine yakın tutan, birbiriyle bağlantılı iki cevap vardır.

Birincisi, yirminci yüzyıl şiirinin çoğu, yine Milosz'un sözleriyle, "haritadaki boş bir noktadan gelir." Burada hem kendi ülkesi Polonya'ya hem de "Batı'da neredeyse hiç bilinmeyen" Litvanyalı şair Adam Mickiewicz'e atıfta bulunmaktadır. Demek istediği şudur: Yirminci yüzyılın politik felaketleri ve bizzat insanın yarattığı insanî felaketleri haritada birçok entelektüel ve sanatsal "boş" nokta yaratmıştır: Doğu Avrupa'da, Sovyet Rusya'da ve Latin Amerika, Karayipler, Afrika ve Asya'daki eski sömürge topraklarında. Bu durum göz önünde bulundurulduğunda, modern zamanların en büyük şairlerinden bazılarının bu boş noktalardan çıkmış olmasına şaşmalı mı? Witold Gombrowicz, Zbigniew Herbert, Tadeusz Rozewicz, Anna Swir, Anna Akhmatova ve Osip Mandelstam gibi şairlerdir bunlar, Heaney de kitabında Pablo Neruda ve Derek Walcott'u da ekleyerek bu şairlerin eserlerini incelemektedir.

Hakiki Arzularımızın Farkına Varmak

O halde, şairlerin gerçekten de yirminci yüzyılın her yerde mevcut olan kasvetine tanık olduklarını görüyoruz. "Nasıl oldu da" diye sorar Milosz, "yirminci yüzyılın şairi olmak her türlü kötümserlik, alaycılık, acı ve şüphe eğitimi almak anlamına geldi?" Bu kasvet, der kendi sorusunu yanıtlarken, kasvetini "muzaffer bilimsel *Weltanschauung*"a* ve dinin "içinin boşaltılmasından" kaynaklanan nihilizme borçludur; sanatın "kutsalın tek meskeni" olarak onun yerini alacağı düşünülmüştür.[4]

Milosz kitabının başka bir yerinde, şiiri "başlangıcından beri insanın yoldaşı," "Gerçek olanın tutkulu bir arayışı ... üreticisi ve rehberi olduğu spiritüel ve fiziksel Hareket'e diğer tüm ifade biçimlerinden daha sıkıca bağlı, ... korkunç sorumluluklarının, halkın büyük ruhunun gizemli hareketlerinin

* Almanca "dünya görüşü" anlamına gelmektedir. (ç.n)

... dinî, politik ve toplumsal düşüncenin aralıksız dönüşümlerinin tamamen farkında" olarak tanımlayan uzak akrabası Oscar Milosz'un (1877-1939) duygularına yer verir.[5]

Czeslaw Milosz oldukça farklı bir ikinci noktaya daha değinir: Modern şiir, bir tanık (ve dolayısıyla bir uyarı) olarak işlev görmesinin yanı sıra, bu gerçeğe dayalı olarak, kısmen varlığını sürdürmesi sayesinde ve pragmatistlerin de iddia ettiği gibi, bu sıkıntılı zamanlarda gösterebileceğimiz en büyük erdem olan umudu sunmaktadır. Milosz, güzelliğin yaratılmaya devam etmesinin bir umut biçimi olduğunu dile getirir. Dostoyevski'den başlayarak H.G. Wells'in distopik bilim kurgusuna, Yevgeny Zamyatin ve Aldous Huxley'in totaliter distopyalarına, çeşitli bohemlerin çöküşüne, varoluşçuluğa ve belki de hepsinden önemlisi Birinci Dünya Savaşı'nın acımasızlıklarına kadar modern kültürün daha olumsuz olan yönlerini kısaca gözden geçirir.

Bunu da pek sık dile getirilmeyen bir noktaya parmak basmak için yapar: "Unutulmamalıdır ki," diye yazar, "Birinci Dünya Savaşı'nın felaketlerinden sonra, bir sonraki savaş zehirli bir gaz savaşı olarak tasarlanmış ve Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda Ypres'te kullanılan Yperite ya da hardal gazı, daha sonra atom bombası gibi bir sembol haline gelmiştir. Burada . kehanetlerin pek de doğru olmadığı kanıtlanmıştır. Bir sonraki dünya savaşı patlak verdiğinde, savaşın dehşeti kimsenin öngöremediği türden olmuş ve hiçbir taraf savaş alanında gaz kullanmamıştır."

Bu başarısız kehanetler fikrini ortaya atması, onu daha da büyük bir başarısızlık olarak gördüğü demokrasi fikrine götürür; demokrasi, "Rousseau tarafından küçük bir İsviçre kantonunun tüm nüfusunun bir araya gelerek oluşturduğu meclislerden alınan bir model" şeklinde karakterize edilmektedir. Asıl vurgulamak istediği, demokrasinin "kendi menşe bölgesinin ötesine geçme konusunda çok az kabiliyet göstermiş olmasıdır" (Bunu 1983'te yazıyordu). Aynı derecede önemli olmakla birlikte, yöneticileri çoğu zaman "kendi haline bırakıldığında kendi gerçek arzularını bilmeyen bir genel iradenin cisimleşmesi olarak ortaya çıkmaktadır." Görünüşe göre Milosz'un asıl önemli olan fikri de budur: Şiirin daha güvenilir olan tanıklığı, gerçek arzularımızı tanımak için en iyi umudu sunar.

İşte burada 1969'da ölen arkadaşı Polonyalı yazar Witold Gombrowicz'i anlatmaktadır. Yirminci yüzyılın tüm sefaletinin ortasında, Gombrowicz kendisini, Beethoven'ın "Koro Senfonisi'ndeki bariton karakteri ile özdeşleştirerek şöyle demiştir: "Dostlar, bu kadar şarkı yeter. Bırakın daha neşeli melodiler duyulsun. Yabancılaşmayı küçümseyerek şöyle demiştir: "Yabancılaşma mı? Hayır, bu yabancılaşmanın o kadar da kötü olmadığını kabul

etmeye çalışalım, piyanistlerin dediği gibi bu bizim elimizde. İşçilere yılda neredeyse iş günü kadar ücretsiz ve harika tatiller vermek." Ardından modern durumun diğer kâbusları hakkında şunları söylemişti: "Boşluk mu? Varoluşun saçmalığı mı? Hiçlik mi? Abartmayalım. Yüce değerleri keşfetmek için bir tanrı ya da idealler gerekli değildir. Bir ekmek kırıntısının yüce tanrımız olması için üç gün boyunca hiçbir şey yememeniz yeterlidir: değerlerimizin, yaşamlarımızın anlam ve düzeninin temelinde ihtiyaçlar vardır." Bir de "Atom bombaları? Birkaç yüzyıl önce otuz yaşına gelmeden öldük –vebalar, yoksulluk, cadılar, Cehennem, Araf, işkenceler Fetihleriniz başınızı mı döndürdü? Dün ne olduğunuzu unuttunuz mu?"

Milosz için dün önemlidir. Ona göre şair, ideal bir okurun varlığını varsaydığı için ayrı olmuştur ve ayrıdır, "şiirsel eylem hem geleceği öngörür hem de onun gelişini hızlandırır." Bu gelecekte, bu sözcüğü hususî bir anlamda kullanarak, tarihe bir kimlik ve aşkınlık kaynağı olarak geri dönüş olacağını göreceğimizi düşünüyordu. Şöyle diyordu: "Bir öngörüde bulunma cüretini göstererek, belki de çok yakında, yirmi birinci yüzyılda, temelde biyolojinin damgasını vurduğu *Weltanschauung*'dan radikal bir dönüş bekliyorum ve bu yeni edinilen bir tarih bilincinden kaynaklanacaktır. İnsanı, onu evrim zincirinin daha yüksek formlarına bağlayan özellikleriyle sunmak yerine, onun diğer yönleri vurgulanacaktır: Kendisi için gizemli olan bu yaratığın müstesnalığı, tuhaflığı ve yalnızlığı, sürekli olarak kendi sınırlarını aşan bir varlık olması. İnsanlık giderek artan bir şekilde kendine dönecek, tüm geçmişini temaşa edip kendi muammasının anahtarını arayacaktır. Tek boyutlu bir insan, başka çağların maskelerini ve kıyafetlerini, duygu ve düşünce tarzlarını takınarak yeni boyutlar kazanmak ister."[6]

Şiirin ön planda olduğunu gösterme gayretiyle (umut için başka bir neden, umudun başka bir *biçimi*), yeni olanın, geleceğimizin jetlerin ulaşım aracı olmasıyla veya bebek ölüm oranındaki düşüşle belirlenmeyeceğini iddia eder. Bu, "insanlığın yeni bir temel güç olarak ortaya çıkmasıyla belirlenir; şimdiye kadar insanlık kıyafet, zihniyet ve adetlerle ayırt edilen kastlara bölünmüştür." Bu dönüşüm, köylü, işçi ve entelektüelin belirli ve muhtemelen ebedi özelliklerine ilişkin "geçen yüzyılda yaygın olan" bazı mitsel kavramların ortadan kalkmasına neden olmaktadır. Teknoloji ve kitlesel eğitimin sonucu olan temel bir güç olarak insanlık, insanın daha önce görülmemiş bir ölçekte bilim ve sanata açıldığı anlamına gelmektedir."[7] Dinin yaşamlarımızdan kaybolması, der Milosz, emperyalizm, ırksal üstünlük ve sömürgecilikte somutlaşan diğer bazı on dokuzuncu yüzyıl mitlerinin kaybolmasından biraz olsun farklı mıdır? Kimse *onların* geçişi için yas tutmaz ve kimse onların geri dönüşünü öngörmez.

Başarılarımız ve Sınırlarımız

Milosz, insanlığı anlamanın en iyi yolunun tarihsel bir yaklaşım olduğunu söylemektedir; insanın tarihsel olarak sınırlarını aşma biçimi mevcut olan tek aşkınlık biçimidir ve tarih boyunca sayısız sıradan insan için yaşamın az çok sıradan yollarla daha iyi –daha tatmin edici ve tabii, daha anlamlı– hale geldiği birçok yolu görmezden gelmememiz gerekir. Şayet yalnızca insanlığın tarihsel başarılarını ve sınırlarını anlarsak, kendi yaşamımızda kendi başarılarımızla bu sınırları genişletmeyi –aşmayı– umabiliriz. Israrla üzerinde durduğu şey şudur; bu sınırları ve başarıları kaydetmek ve tarif etmek için en iyi umudu sunan şey, "iyi donanımlı bir zihinle tefekkür etmektir" ve bu, şeylerin tabiatında vardır–"şiirsel eylem hem geleceği öngörür hem de onun gelişini hızlandırır."

Konumuz üzerine düşünen iyi donanımlı zihinlere ve onların en az iki eserine sahip olduğumuz için şanslıyız. Bunlar Iris Murdoch'un *Metaphysics as a Guide to Morals* (1992) ve George Steiner'ın *Real Presences* (1989) ve *Grammars of Creation* (2001) adlı eserleridir.

Murdoch bir filozof ve roman yazarı olarak eğitim almış ve özellikle sanattan "etkilenmiştir." Bu ikisini *Metafizik*'te bir araya getirerek "ahlâk felsefesinin merkezi bir kavramı olan aşkınlık kavramını muhafaza etmeye çalışması gerektiğini" savunmuştur. Aşkınlığın "şu ya da bu biçimde" ahlâka ait olduğuna kanaat getirmiş ve "metafiziksel bir biçimi değil, metafiziksel bir konumu muhafaza etmemiz" gerektiğini eklemiştir. Her şeyden önce, "İyi kesinlikle aşkındır."

Etrafına bakarak, "bundan daha fazlası var" demek zorunda hissederek filozofların "doğal psikolojimizin kendi menzilinin ötesinde kalan kavramlar tarafından değiştirilebileceğini gösteren bir terminoloji icat etmeye çalıştıklarını Platonik İyi metaforunun da burada uygun bir tasavvur sağladığını" ileri sürmüştür. "Tanrı yoktur ve var olamaz." Ancak onu kavramamıza yol açan şey vardır ve sürekli olarak tecrübe edilip tasavvur edilir. Yani, bir fikir olarak gerçektir ve aynı zamanda bilgi, çalışma ve sevgide cisimleşmiştir. Hepimiz "dikkatimizi değerli olan şeylere odaklayarak ahlâkî yardım alabiliriz: Erdemli insanlar, büyük sanat İyi fikrinin kendisi." Dahası, "Güzellik, İyi'nin görünür ve erişilebilir yönüdür. İyi'nin kendisi görünür değildir."

İyi'nin büyük sanat eserlerinde "ampirik olarak keşfedilebilir" bir biçimde cisimleştiğini düşünür. Ona göre bu temaşa, "gerçek olanın çıkarları doğrultusunda bencilliğin kontrol edilmesini" içerdiğinden, "iyi yaşama (sadece bir benzetme değil) bir giriş" niteliğindedir. Her daim en sevdiği yazarlardan

ikisi olan Shakespeare ya da Tolstoy'u okuduğumuzda, "insan doğasının gerçek niteliğine dair bir şeyler öğreniriz sıradan yaşamın benmerkezci telaşından uzak bir durulukla." Murdoch, sanatın bizim tarafımızdan değiştirilemeyeceğini ya da ona sahip olunamayacağını ve bunun başlı başına özgürleştirici olduğunu ifade eder. Bu önemlidir zira "etik, diğer insanların indirgenemezliği karşısında benliğin yok edilmesi anlamına gelir." Bu, bizi "kendimizin tiranlığından kurtarabilecek" olan ciddi ve başarılı romandır ve onun eleştirisine de yön verir. T.S. Eliot'ın "diğer insanlarla ilgilenmemizi" istemediğini, Tanrı'yla ilgilenmemizi istediğini hatırlatır.[8] Başarılı sanatta, otoritesi bizi kendimizden bir haber kılan bir şeyi sessizlik içinde temaşa ederiz. Sanatçı, başkalarının kendisi aracılığıyla *var olmasına* izin veren kişidir.

George Steiner'ın da iyi donanımlı zihni çalışmalarında her yerde kendini gösterir. Sanki yüksek sanatın gerçekten önemli olduğu bir zamandan kalmışçasına, eski usullerle yüksek sanatın tutkulu bir müridiidir. Van Gogh ve Kral Lear, Mondrian ve Chartres Katedrali, Paul Valéry ve Henry Moore gibi yüksek sanat isimleri, Steiner'in onlara verdiği "spekülatif sıralama" içinde tutkuyla bir araya getirilmiştir. Kitapları görünüşte argümanlardan ya da teorilerden oluşsa da bir eleştirmenin dediği gibi, özünde iman beyanlarıdır –Steiner yüksek sanatın "birincil önemini ve temel gücünü" geri kazanmasını istemektedir.[9] Temel argümanı, onun insanî faaliyetler hiyerarşisinde sahip olması gereken özel yerinin, doğası gereği dinî olduğudur: Büyük edebiyat, resim ya da müzik dürtüsünde spiritüel, anlamında aşkın, gücünde gizemli sanatlardır.

Steiner'a göre, biz metaforik olarak Kutsal Cuma ile Paskalya Pazarı arasındaki Cumartesi gününde, aslında Tanrı'nın ölümü ile dirilişi arasındaki bekleme döneminde yaşarız. Beklemek ve sabretmek, insanlık durumunun bir parçasıdır, der Steiner, çünkü Tanrı'nın varlığına dair işaretler için yüzyıllardır, hatta asırlardır beklemekteyiz ve kültürümüzü meydana getirerek ulaştığımız bu noktanın sorumlusu, herhangi bir kesinlik olmaksızın bu bekleyiş ve kendimize dair bu teolojik anlatıştır.

Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümünü ilan etmesinden bu yana, sanatın, birkaç istisna dışında, sanatçılardan ziyade gazetecilik, eleştirmenler ve akademi tarafından ele geçirilen ikincil dereceden bir dünyada –ya önemsiz, tüketim odaklı, çok aceleci ("Moda ölümün motorudur") ya da pek de önemli olmayan küçük meseleler üzerinde tartışan bir anlamda ortaçağdaki skolastik dünyalarda yaşamaktayız. Bu süre zarfında sanatın mimesisten soyutlamaya geçtiğini ve bunu yaparken de dilini kaybettiğini söyler. Bilim ve teknolojinin de etkisiyle okuryazarlık yerini sayısallığa bırakmış; sözcüklere yönelik tutku, sayılara yönelik takıntı yüzünden yok olmuştur.

Steiner için bu büyük bir kırılma, düşüş ve felakettir. Dünyamız fakirleşmiştir çünkü sanata "sorumluluk alarak yanıt verme" yeteneğimizi kaybetmişiz, bu görev ikincil eleştirmenler tarafından devralınmış, böylece bir sanatın diğerine yanıt verme anlatısı da kaybolmuştur –"Sanatın en iyi yorumları yine sanattır."[10] Sanatsal içgörü süreci bilimlerdeki gibi kümülatif ve kendi kendini düzelten bir süreç değildir; bir sonraki bilimin önceki bilimin yerini alması gibi, sanat, sanatın yerine geçmez ve bu nedenle de akademiye uygun değildir. Sanat, bilimden farklı olarak "dolaysız" ve "özgürdür," bir sanat eseri diğerini "doğrulamak" zorunda değildir; William Blake'in dediği gibi, "sanat, küçük özgül ayrıntılardan oluşur." Amacı genellikle sezgisel olarak apaçıktır ama ifade edilmesi zor, hatta imkansızdır. Sanat açımlanamazdır ve dil için bir sınırı yoktur.[11]

Bu nedenle Steiner, *poiesis*'in, yani yaratma eylemi ve bu eylemin deneyimlenmesinin, varlığın ve anlamın temel yönü olduğunu öne sürer. Dahası, aşkınlık kavramı bizi daha da temel bir kavram olan "öteki" ile karşı karşıya getirir ve Tanrı, her şeyden önce, tam olarak budur. Tanrı'nın bu radikal farklılığı ve "onu" çevreleyen belirsizlik, bizi sezgisel sıçramalar yapmaya, yine de "ötekini" ancak yaklaşık olarak ifade edebilecek sözcük biçimleri aramaya yöneltir, belirsizliği "merkezî" kılar: *poiesis*'in amacı kısmen de gizemdir.

Steiner'ın işaret ettiği nokta, ister akademik ister gazetecilikle ilgili olsun, eleştiriden ziyade, sanatta spiritüel olanın en iyi –ve belki de sadece– sanat eserleri *zincirini* araştırarak elde edilebileceğidir. Modern dünyadaki büyük bir figürün antik dünyada (yani dinî dünyadaki) bir diğerine verdiği yanıtı izlemek, spiritüel ve kutsal olana ulaşabildiğimiz en yakın noktadır: Nietzsche hem Wagner'dan yanadır hem de ona "karşıdır," Proust, Vermeer ile yüzleşir, Mandelstam, Dante'yi okur, Karl Barth Mozart'a ulaşmak için çaba gösterir. Birbirini izleyen figürler arasındaki bu dönüşümler –dinî inanca sahip sanatçılara yanıt veren seküler sanatçılar– seküler bir dünyanın nasıl gelişebileceğini görmek için elimizdeki en büyük fırsattır. Birincisi ve ikincisi arasındaki *bağ*, tanımlamaya, betimlemeye ve anlamaya çalışmamız gereken unsurdur. Kaybedileni özümsemenin ve nasıl geri kazanılabileceğini görmenin en iyi yolu budur.

Steiner'a göre bilimin sorunu kayıtsız olmamasıdır; Heidegger'in dediği gibi, bilim ustalığı hedeflerken, sanat bunu hedeflemez. Bilimde ebedî hakikatler olabilir; ancak sonsuza kadar yaşamayacak olsak da "zamansallık ve ebediyet arasındaki sürekliliği aydınlatan" estetik bir hakikat, tamamen dinî olmasa bile metafizik bir rezonansa sahiptir. Tüm zamanlar için iyi olacak estetik bir gözlem, bize tüm gücüne rağmen bilimin vermediği sıcak bir tamamlanmışlık hissi verir.

Steiner, buna rağmen ve belki de biraz esefle, dinin geçmişte sanatı "gerçek bir var olma" olarak düşünülen şeyle şekillendirmiş olmasına rağmen, bunun artık yeterli olamayacağını belirtir. Sadece Tanrı öldüğü için değil, tarih boyunca sanat bir *diyalog* biçimi, örneğin duadan çok daha pratik, dolaysız ve hatta üretken bir diyalog biçimi olduğu için. Farklı sanatçıların eserlerinde birbirlerine bağlılık gösterme biçimlerine yaptığı çok sayıda atıfla, hiçbir sanat eserinin otonom olmadığını ve bunun farkında olmanın sanat anlayışının sırlarından biri –belki de *tek* sırrı– olduğunu iddia ederek, insanlığın büyük sanat eserleri aracılığıyla yaptığı konuşmanın hakikate ve güzelliğe giden yol olduğunu gösterir. Daha sonraki sanat eserlerinin nezaket, farklı fikirlere açıklıkla ve hatta sevgiyle daha önceki eserler üzerine inşa edilmesi, seküler bir dünyada geri kalanımız için bir etkileşim modelidir. Bu ilerlemeyi inceleyerek, kendimizi yüksek sanata kaptırarak, yaşamlarımızda başka hiçbir yerde bulunmayan "dönüştürücü bir yoğunluğa" ulaşabiliriz.

Arzu Edilen Ahenklerin Bir Önsezisi

Steiner'in de kolayca kabul edeceği gibi hem din hem de bilim büyük evrensel girişimlerdir. Bilim, her zaman ve her yerde geçerli olan yasalar aracılığıyla, anlamanın peşindedir. Din, insanların istediği şeyin, altta yatan birleştirici bir fikrin –Mutlak olanın– kesinliğinin pek çok kişi için mevcut olan en tatmin edici ve ödüllendirici "Gerçeklik" deneyimi olduğu gerekçesiyle metafizik bir birlik arayıp sunar. Czeslaw Milosz'un bakış açısının bu iki ifadeye de kıymetli bir düzeltme getirdiğini görüyoruz: Bilimin değeri, çoğu insan için, evrensel yasalarından ziyade belirli teknolojik başarılarında yatmaktadır ve metafizik tatmin olarak adlandırabileceğimiz şey, birçokları için bir lükstür günlük yaşamın gereklilikleriyle kıyaslandığında da büyük resimde ikinci planda kalır.

Milosz, aslında James Joyce'un söylediğinden farklı bir şey söylemez: "Eğer ilkel insanın yapmak zorunda olduğu gibi olguya göre yaşasaydık, daha iyi durumda olurduk. Biz bunun için yaratıldık. Doğa romantik değildir. Ona romantizm katan bizleriz ki bu yanlış bir tavır, bir bencilliktir." Heaney de aynı fikirdedir, ancak o da Milosz ve Joyce gibi olguya göre yaşamanın Charles Taylor'ın gözlemlemek isteyebileceği gibi hiçbir şekilde bir "eksilme hikayesi" olmadığını söylemektedir. Tam tersine: şiirin *otoritesi*, bahsettiği kanaat, dünyaya yönelttiği gözü kara doğruluk, yaşama sevincinin bir parçası, hatta büyük bir parçasıdır. Dünyamızın sınırlarını keşfetmek şiirin amacının bir parçası ve bu sınırları aşmak da başarısının bir parçasıdır. Bu, mevcut en iyi – ve belki de tek– aşkınlık biçimidir.

Şiirin ne olduğuna, ne olmayı amaçladığına, yaşamımıza nasıl ve ne *tür* bir anlam kattığına dair bir düzenleme ve açıklama olarak Heaney'den iyisini ortaya koyan olmamıştır: "[Bir şiir] zevkle başlar, dürtüye meyleder, yazılan ilk dizeyle yön kazanır, talihli olayların seyri ile ilerler ve yaşamın netleşmesiyle sona erer –mezheplerin ve kültlerin üzerine kurulduğu gibi büyük bir netleşme olması gerekmez, ama kafa karışıklığına karşı anlık bir duruş içerisinde şiir, dinginliğinde bize arzulanan ve kolayca elde edilemeyen ahenklerin önsezisini verir. Bu şekilde, sanatın düzeni kendi ötesinde olası bir düzeni imleyen bir kazanım haline gelir, ancak daha ileri düzenle ilişkisi zorunlu olmaktan ziyade vaat edici kalır. Sanat, emredilmiş bir ilahi sistemin daha aşağı derecede bir yansıması değil, onun dünyevi terimlerle bir provasıdır; sanat daha iyi bir gerçekliğin verili haritasının izini sürmez, onun ilham verici bir taslağını doğaçlar."[12]

Burada konumuzla doğrudan ilgili iki nokta vardır. Birincisi, şiirin "büyük olmak zorunda olmayan" bir açıklık sunması, ikincisi ise sanatın kendi ötesinde imkânlı bir düzeni ima etmesidir.

İlk olarak, Heaney şiirin *boyutunu* ve bunun yaşamın boyutu ile ilişkisini ele almaktadır; hem bireysel bir yaşamın hem de genel olarak "yaşamın" boyutu ile. Bu önemlidir çünkü kısa bir şiir bile "büyük" bir konuya sahip olabilir ve James Wood'un da dediği gibi, "tek bir ağır basan hakikat" fikri günümüzde tükenmiştir, bu da şiirin, şiirsel yaklaşımın, en azından teoride, konuyla her zamankinden daha ilgili ve önemli olduğu anlamına gelir. Heaney, şiir için takdire şayan bir şekilde ihtiraslı olmasında karşın, aynı zamanda onun ilgilerinin ve yeteneklerinin insanüstü değil, insani ölçekte, küçük olmasından da oldukça memnundur. Şairlerin bize "gerçekliğin parıltısını," "zamandan bir damla içen nağmeleri" sunduğundan bahseder. Osip Mandelstam'ın şiirleri, "inci gibi işlenmiş net" ayrıntılarla ahenk külçeleri olarak temsil edilir. Heaney, Polonyalı şair Anna Swir'den alıntı yapar: "Bir an için [şair] genellikle erişemeyeceği bir zenginliğe sahip olur ve o an sona erdiğinde onu kaybeder." Başka bir yerde, şiiri bir çanın tokmağına benzetir. Şiir "aynı anda hem çağrılma hem de serbest bırakılma" deneyimidir. Auden'ı "yabancılaştırıcı aniliği" için överken, ilk dönem etkisini de elektrik çarpmasının yarattığı şoka benzetir.[13]

Robert Lowell'ın çığır açan *Life Studies* adlı kitabından alıntı yapar: "Şiir bir olaydır, bir olayın kaydı değil"; bir şiirin dili "açıklığa kavuşturmanın bir anahtarı", "kesin olarak doğrulanmış bir taslağın keşfinde 'karışıklığa karşı anlık bir duruş'" olmalıdır. Lowell'ın olgun eserlerinden bahsederken şöyle der: "Tamamen tamamlanmış bir şeyin duygusu, kapsam ve özgürlüğe doğru ürkütülmüş bir şeyin duygusuyla yarışıyordu. Okuyucuya bir bütün

olarak anlamın eşzamanlı bir biçimde kapanıp açılıverdiği hissi veriliyordu; kulakta deneyimlenen tatminlerin dünyada mevcut olan anlamları ve tatminleri ifade ettiğine dair anlık bir illüzyondu. Ona göre, Sylvia Plath'in şiirlerinde "şaşırtıcı bir varış" hissi vardır; daha sonraki şiirlerinde, Wallace Stevens'ın şiir hakkında "ansızın doğruluklardan geçen sesler" tanımlamasını hatırlatan "sözcükler ve temsil ettikleri her şey hakkında ansızın yerindelik" vardır. Heaney başka bir yerde Plath'ın eserlerinin "eşi benzeri görülmemiş bir yoğunluğa ve yakıcılığa" sahip olduğunu söyler.[14]

Heaney, Philip Larkin'in *The Whitsun Weddings*'i için ise şunları ifade eder: "Son dizeler bir epifani, gözü açılmış zekânın "acımasız titizliğinden" bir kaçış oluşturur. Yine de Larkin, çağdaş yaşamın koşullarını ele alırken, mazeretleri reddetme ve bilinci, sinizm ve umutsuzluk olmayan bir açıklığa doğru itme biçiminde örnek teşkil ederken, aynı zamanda "içinde, sadakatle bağlı olabileceği daha berrak bir gerçekliğe duyulan hasret dolu bir aşk, varlığını sürdürür. Bu hasretlik ifade bulduğunda, bir şeyler açılır ve vizyoner olarak adlandırılmayı hak eden anlar ortaya çıkar."[15]

Şiirin doğasında kısa olmak vardır. James Wood'un şiirin "niyetin en gerçekleşmiş biçimi" olduğu görüşüne katılırsak, özlülük konunun önemli bir parçası haline gelir. Heaney'nin şiir için, dilin yönetimi için (ve diğer şairler de eşdeğer iddialarda bulunmuştur) öne sürdüğü iddiaları, böylece şiirsel estetik için, özlülük gerçeği ve vaadi için de bir iddia haline gelir. Böylece şiir yaşama bakmanın tek yolu olmaz, ancak deneyim, dil ve anlamı birleştirmenin en kısa ve öz ve *en zengin* yolu haline gelir. Yeni deneyimin, yeni bilginin deneyiminin, tanımı gereği her zaman kısa olduğu noktasını vurgular. Bilgi bizimle kalır, ancak bu bilgiyle ilk karşılaşma –ve bu bilginin kavranması– doğrudan gerçekleşir. Dolaysızlık fenomenolojinin noktasıdır. Dolaysızlık eşittir yoğunluktur. Yoğunluk ise yaşamın amaçlarından biridir.

Auden'in Anlamla Kavgası

Tüm bunların tam da anlamın doğasına ilişkin önemli sonuçları vardır: Şöyle ki, tüm yaşamın anlamına ilişkin tek bir "büyük" yanıt yoktur, ancak bunun parçalarına ilişkin bir dizi "küçük" yanıt vardır ve zaman içinde bunları biriktirerek kendi iyi donanımlı zihinlerimizi oluşturabiliriz.

Şiirin ikmal ettikleri onun anlam*larıdır* (çoğul). *The Government of the Tongue*'da Heaney, Nobel ödüllü Rus şair Joseph Brodsky'nin "yirminci yüzyılın en büyük zekâsı" olarak tanımladığı W.H. Auden'a sayfalarca yer ayırır. Heaney'e göre Auden için "şiir, büyülü söz olarak görülebilir, temelde bir ses meselesidir ve sesin zihinlerimizi ve bedenlerimizin kavrayışlarını akustik bir

kompleks içinde bağlama gücüdür; öte yandan şiir, bilgece ve doğru anlamlar çıkarma meselesidir, insan deneyiminin aklî eğilimi ve sorgulayıcılığıyla duygusal rızamıza hükmetme meselesidir. Aslında çoğu şiir –Auden'ın şiirleri de dahil olmak üzere– kafa karışıklığına karşı geçici duruşlar oluşturur [Heaney'in birkaç kez kullandığı bir ifade] Bir şiirin güzel olmasını isteriz, yani sözel dünyevi bir cennet, tam da tarihsel varoluşumuzla olan karşıtlığı nedeniyle bize zevk veren zamansız bir saf oyun dünyası ve bir şair, şiirine sorunlu, acı verici, düzensiz ve çirkin olanı katmadan bize herhangi bir hakikat getiremez."[16]

Heaney, tüm bunların diğer şairler için de geçerli olduğunu, ancak Auden'ın öne çıktığı noktanın anlamla olan kavgası olduğunu söyler. "Seyircinin güvenli liman gibi sığındığı bir anlamın mutabakatından ve yerleşmesinden kaçınmak, antik, atak ve aykırı olmak, küstahlık hakkını korumak, sinir bozuculuk, seyirciyi uyanıklığa teşvik etmek –tüm bunları yapmak sadece izin verilebilir değildir, şiir daha dolu bir yaşama dahil olmaya devam edecekse gerekli de olabilir."[17]

Tüm bunların ima ettiği ilk şey, daha dolu bir yaşamın, dinlerin tipik olarak önerdiği, tek Tanrı fikrinin sunduğu ve terapi fikrinin sıklıkla ima ettiği gibi, tek birçok kullanışlı fikirden değil, şiirler veya diğer sanat eserleri veya başkalarıyla yapılan sohbetler yoluyla parça parça elde edilen tamamen daha küçük fikirlerin bir araya getirilmesinden elde edilebileceğidir. Bu George Steiner'ın argümanlarını anımsatır.

Rasyonellikten Tatile Çıkmak

İkinci noktaya gelirsek, şiir kendi ötesinde hangi düzenle (eğer varsa) yakın ilişki içindedir? Elbette hükmeden tek bir düzen yoktur ve herhangi bir seçim meseleyi çarpıtma riski taşır. Ancak bir başlangıç yapılabilir.

Belki de söylenmesi gereken ilk şey, Michael Hamburger'in, *onun* şiir hakkındaki düzyazı kitabında söylediklerinin altını çizmek, Baudelaire'in şiirin bilim ve felsefe arasında "kardeşçe yürüdüğü" yorumunu tekrarlamak ve yaşamı kucaklamanın, ondan zevk almanın ve onun içinde tatmin bulmanın en iyi yolunun Jean-Paul Sartre'ın "lirik fenomenoloji" dediği süreç olduğunu söylemektir.[18] Bilim ve felsefe esasen, etrafımızdaki dünyayı gözlemledikten sonra hangi rasyonel genellemeler üzerinde *hem fikir olabileceğimiz* ile ilgilidir; ve hem fikir olmak, açıkça, zevk aldığımız ve ikna edici bulduğumuz bir şeydir; hem mutabık hem de ikna olma ödüllendirici hazlardır ve anlama katkıda bulunurlar.

Şiir, dünyayı parça parça, *ayrıntı ayrıntı* keşfeder; şair, gözlem ve *duyguyu* başka hiçbir şekilde elde edilemeyecek sezgisel bir düzende birleştiren, içinde anlamak kadar hissetmenin de olduğu bir sözcük biçimi –Heaney'in "erişilen biçimin yetki alanı" dediği şeyi (kendisi de bir hazdır)– bulur. Bunu yaparken şiir, belki de tüm sanatın sağladığı gibi, James Wood'un "rasyonellikten tatile çıkmak" olarak adlandırdığı şeyi sağlar. Buradan, şiirin sunabileceği şeylerin çoğunun Hamburger'in "küçük özgül gerçeklikler" olarak adlandırdığı şeyler olduğu sonucu çıkar ki bu da Sartre'ın *petites heureus'leri* ve şiirin kafa karışıklığına karşı anlık bir duruş olduğu fikriyle örtüşür.[19]

İtalyan şair Eugenio Montale, bu dizelerde bunu bir ölçüde ifade etmiştir:

> *Non sono*
> *che favilla d'un tirso. Bene lo so: bruciare,*
> *questio, non altro, è il mio significato.*
> Ben artık
> bir fenerin kıvılcımından daha fazlası değilim. Bunu iyi biliyorum:
> yanmak,
> bu, benim anlamımdan başka bir şey değil.

Ancak bu kadarını mı umut edebiliriz? Şiir, biçiminin doğruluğuyla ikna etmeye çalışır, ancak en iyi haliyle çok daha fazlasını yapar. Burada, belki de şiirin sunabileceği en temel deneyim, imlediği düzen, aslında düzenin *eksikliğidir* ve bu sadece dünyada olan bir şey değil, aynı zamanda bireyde de olan bir şeydir ve bu da gerçek tatmin yolunun başlangıcı olabilir.

Hamburger, bize W.B. Yeats'in "yoğunluğu kaybetmeden benliğin çok çeşitliliğini" yansıtmaya çalıştığını hatırlatır. Pablo Neruda "Muchos somos" (Çoğuz) adlı şiirine başlar:

> Bir sürü insan içinde kimim ben, biz kimiz,
> karar kılamıyorum birinde*

Ezra Pound bunu şu şekilde ifade etmiştir: Kişi, "kendini arayışında, "kendini dürüstçe ifade etme" arayışında, el yordamıyla ilerler, gerçeklik gibi görünen şeyleri bulur. Kişi "Ben şu ya da buyum ya da başka bir şeyim" der ve bu sözler neredeyse söylenir söylenmez o şey olmaktan çıkar."[20]

* Pablo Neruda, *Kuruntular Kitabı*, çev. Erdal Alova, İstanbul: Can Yayımları, 71-73. (ç.n)

The Elder Statesman'de T.S. Eliot'ın bir karakteri şöyle der:

> Birisi gibi davranan benliğimden kurtuldum
> Ve hiç kimse olunca, yaşamaya başladım.

Tüm bunlar Keats'in şairlerin "negatif yeteneklerini," "bukalemunvari değişkenliklerini," kişinin "hiçbir şey hakkında karar vermemesini, zihnin seçilmiş bir taraf için değil de tüm düşünceler için bir geçit olmasına izin vermesini," "hiçbir kimliğe," hiçbir sabit karaktere ve sabit fikre sahip olmama ihtiyacını keşfetmesini hatırlatır.[21] Faust da şöyle der: "İki ruh, heyhat, göğsümde ayrı yaşıyor."

Milosz, *The Estate of Poetry*'de şöyle der:

> Şiirin amacı bize hatırlatmaktır
> Yalnızca tek bir kişi olarak kalmanın ne kadar zor olduğunu.

Adlandırmak

Yine de Milosz'un sözlerine sadık kalırsak, "Hiçbir bilim ya da felsefe, bir şairin her gün yeni, mucizevi derecede karmaşık ve tükenmez olan gerçekliğin önünde durduğu ve onu mümkün olduğunca sözcüklere sığdırmaya çalıştığı gerçeğini değiştiremez. Beş duyu tarafından doğrulanabilen bu temel temas, herhangi bir zihinsel yapıdan daha önemlidir. Bir mimesise ulaşma, bir ayrıntıya sadık kalma arzusunun asla tatmin edilmemesi, şiirin esenliğini sağlar ve ona elverişsiz dönemlerde yaşamda kalma şansı verir. Nietzsche ne derse desin, şeyleri adlandırma eylemi tam da onların varlığına ve dolayısıyla gerçek bir dünyaya olan imanı varsayar."[22]

Adlandırmanın ne kadar yaratıcı olabildiğine gelirsek, 1988'de ölen Fransız şair Francis Ponge, "Nesneler, manzaralar, olaylar ve insanlar bana çok zevk verir" der. "Beni tamamen ikna ederler. İkna etmek zorunda olmamaları gibi basit bir nedenden dolayı. Varlıkları, somut delilleri, sağlamlıkları, üç boyutları, elle tutulur, şüphe götürmez görünümleri güzeldir."[23] Zbigniew Herbert de şu dizeleri yazarken aynı fikirdedir:

> çakıl taşı
> mükemmeldir
> kendisine özdeş
> sınırlarının farkında

tamamıyla doldurulmuş
taştan bir anlamla

o hiçbir şey anımsatmayan kokusuyla
hiçbir şeyi ürkütmeyip, arzu uyandırmıyor...

çakıl taşları evcilleştirilemez
onlar daima bize bakacaklar
dingin ve dupduru gözlerle*

Ancak adlandırmak bundan çok daha fazlasını ifade eder. Dünyadaki fenomenleri, sadece çakıl taşlarını ve manzaraları değil, zar zor kelimelere döktüğümüz ama bunu tam anlamıyla da yapamadığımız hisleri, tutumları, duyguları, ilişkileri tanımak anlamına gelir. Böyle durumlarda, adlandırma dünyayı ve ona dair deneyimlerimizi *genişletir ve ısıtır*. Yine Auden şöyle der:

Eğer eşit sevgi olamıyorsa,
O halde daha çok seven ben olayım.

Burada, Heaney'nin dediği gibi, aynı anda hem kapanıp hem de aniden açılan, adı konmuş bir yaşam parçamız vardır.

Heaney bize Patrick Kavanagh'ın eserinin "bir varış noktası ihtiyacına duyulan kaygıdan ziyade o noktaya doğru bir yöne" sahip olduğunu söyler; bu eser "dışarıda olan dünyadaki bir uyarana" verilen bir yanıt değil, uygun bir ifadeyle "benliğin ötesindeki dünyayı sulamak için dökülüp taşan" "içerideki bir kaynaktan gelen bir bolluk fışkırmasıdır." Heaney aşağıdaki şiiri, karakterlerin kendi rüyalarının ortasında uçuşan Chagall tablolarından birine benzetir:

Ama hiciv verimsiz bir duadır.
Orada sadece acımanın vahşi tohumları vardır,
Ve sen içlere doğru gidip
Kaybolmalısın merhametin coşkusunda,
Acıların yaz melteminde süzüldüğü yere –
Değirmen taşının bir yıldıza dönüştüğü yere.

* Çeviri; Ç.N Çeviri Edebiyatı, çev. Hakan Koçyiğit, Delta Yayınları, 2009, s. 55 (ç.n)

Bir yaz melteminde süzülen acı çekme fikri tamamen mantığa aykırıdır ama buna rağmen onunla karşılaştığımızda, Plath'ın şiirinde olduğu gibi, şaşırtıcı bir varış hissi yaşarız.

Şiir tanımlarında dile gelmiş bizi sıcak hissettiren iyi ve büyük şeyler bulabiliriz. Şarkı ve şiir "dünyadaki iyiliğin miktarına katkıda bulunmuştur," şiirler "kendini fethetme" ve "kendini arındırma" örnekleridir, "deneysel eylemlerdir;" şiir "iyilik yüklü" ya da alternatif olarak "acıma yüklü" zengin bir kaynaktır.

Philip Larkin için ise şiir "kuşatılmamış varoluştur." Heaney için bir yoldan çok bir eşiktir, "olağan yaşamdan bir kopuştur ama ondan bir firar değildir." Auden için bizi "Bugün Daha Heybetli" yapan ve "Hiçbir kuşun karşı çıkamayacağı" bir huzur getirebilen şeydir. Milosz, Wislawa Szymborska için şiirin "belli belirsiz bir fısıltıdan, hızla sönen bir kahkahadan fazlası olmadığını" söyler. Milosz, kendisi için şiirin bir amacının "kavmin sözcüklerine daha saf bir anlam vermek" olduğunu ve şiir yazarken kişinin "sahip olduğu her şeyi ortaya koyduğunu" söyler. Fransız şair Yves Bonnefoy, "şiirin hakikat ve kurtuluşla ilgisi olduğuna" inanırken, Robert Duncan için şiir, şairleri "kendi bilinçlerinin sınırlarıyla karşı karşıya getirir." Elizabeth Sewell, "Şiir tüm bilginin nefesi ve daha ince ruhudur" der. Wallace Stevens'a göre ise, "Şair görünmez olanın rahibidir."[24]

Şiir bunların hem hepsi ve hem de daha fazlasıdır, ancak burada tek tek şiirlerden ziyade şiirin *etkinliğine* odaklanalım, şiiri dünyaya bir yaklaşım biçimi, bir bilgi biçimi, hatta bir yaşam biçimi olarak ele alalım. Böylelikle, birlikte şiirin etkinliğini oluşturan ve anlamını idrak etmemize yardımcı olan dört unsur buluruz. Bunlardan üçüyle daha önce tanışmıştık. Etrafımızdaki dünyanın tükenmez özelliklerini adlandırma eylemi, Milosz'un belirttiği gibi, şiirin "ebedi doyumsuz" iştahıdır ve bu üç unsur –adlandırma faaliyeti, dünyanın özelliklerinin/olgularının tükenmezliği ve şiirin doyumsuz iştahı (Larkin'in '*Enormous Yes*'i)– birlikte bir anlam oluşturur. Buna bir unsur daha eklememiz gerekir: Şiir, tüm sanatlar gibi, "kayıtsızdır."

İspanyol şair Juan Ramón Jiménez şiirin özel konumunu vurgulamıştır. "Edebiyat bir kültür halidir," diye yazmıştır, "şiir ise kültürden önce de sonra da bir lütuf halidir." Şiirde imgelemin önceliğinin, "şiirsel değerlerin modern dünyada var olan herhangi bir toplumsal veya kültürel düzene tamamen entegre edilmesini ve asimile edilmesini engellediğini" düşünmüştür. Gottfried Benn şiirin "hiç kimseyi muhatap almadığı" konusunda ısrar ederek herhangi bir kamusal işlevi olabileceğini reddetmiştir. "Sanat eserleri," diye yazmıştır 1930'da "tarihsel olarak etkisiz, pratik sonuçları olmayan fenomenlerdir. Onların büyüklüğü burada yatar."[25] Seamus Heaney,

"Sanat eserleri kimseyi tehlikeye atmaz," demiştir, "iyi huyludurlar" ve yayımlanan şiirlerde hepimizin "geçiş hakkı vardır." Iris Murdoch'a göre sanatın önemli noktalarından biri bizden bağımsız olmasıdır, ki bu bağımsızlık "bizim tarafımızdan değiştirilemez ya da sahip olunamaz." James Wood'a göre sanatın çekiciliğinin bir parçası da "herhangi bir sahtekarlığın içinde olmamasıdır."[26]

Dünyayı adlandırmak, onu her zamankinden daha doğru ayrıntılarla tarif etmek anlamına gelir, böylece bugün düne nazaran daha fazla şey bilerek yarın daha da fazlasını bilmeyi umabiliriz, her zaman keşfedilecek bir "gündem," hedeflenecek belirli bir varış noktası olmadığını, hazzın dünyanın ayrıntılarının *tükenmezliğinde* yattığını ve bu tükenmezliğin daha fazlası için iştahımızı körüklediğini takdir ederiz. Bu açıdan hem fenomenoloji hem de şiir "daha fazlası" anlamına gelir.

"Yaşamda İmgeledİğİmİzden Fazlası Var"

1998'de Amerikalı filozof Richard Rorty, "Pragmatizm ve Romantizm" adlı makalesinde Shelley'nin "Defence of Poetry" [Şiirin Bir Savunması] adlı eserindeki argümanı yeniden ifade etmeye çalışmıştır: "Romantizmin temelinde aklın yalnızca imgelemin açtığı yolları izleyebileceği iddiası yatar. Sözcük yoksa, akıl yürütme de yoktur. İmgelem yoksa, yeni sözcükler de yoktur. Böyle sözcükler yoksa, ahlâkî ya da entelektüel ilerleme de yoktur." Rorty, şairin bize daha zengin bir dil sunma becerisi ile filozofun "gerçekten gerçek" olana dil dışı erişim sağlama çabasını karşılaştırmıştır. Platon'un böyle bir erişim hayalinin kendisinin büyük bir şiirsel başarı eylemi olduğunu, ancak Shelley'nin zamanına gelindiğinde "bu hayalin sona erdiğini" söylemiştir. Shelley sözlerine şöyle devam eder: "Artık sonluluğumuzu kabul etme konusunda Platon'dan daha yetenekliyiz –kendimizden daha büyük bir şeyle asla temas kuramayacağımızı kabul ediyoruz. Bunun yerine, yüzyıllar geçtikçe yeryüzündeki insan yaşamının daha da zenginleşeceğini umuyoruz, zira uzak torunlarımızın kullandığı dil bizimkinden daha fazla kaynağa sahip olacaktır. Nasıl ki bizim sözcük dağarcığımız ilkel atalarımızın sözcük dağarcığını devralıyorsa onlarınki de bizimkini öyle devralacaktır."

Rorty, "şiiri" "genişletilmiş bir anlamda" kullandığını ifade etmişti. Ben ise Harold Bloom'un "güçlü şair" terimini, oynamamız için yeni dil oyunları ortaya koyan düzyazı yazarlarını –Platon, Newton, Marx, Darwin ve Freud gibi kişilerin yanı sıra Milton ve Blake gibi şiir yazarlarını da kapsayacak şekilde genişlettim. Bu oyunlar matematiksel denklemler, tümevarımsal argümanlar, dramatik anlatılar ya da (şiir yazanlar söz konusu olduğunda) ölçü

ve vezinle ilgili yenilikler içerebilir. Ancak düzyazı ve şiir arasındaki ayrım benim felsefî amaçlarım için önemsiz olmuştur.

"The Inspirational Value of Great Works of Literature" başlıklı daha önceki bir denemesinde Rorty, büyük edebiyat çalışmalarını "kültürel çalışmalara" –bağlamın her şey demek olduğu ama "karizma" ve "deha" gibi kavramların artık hiçbir yerinin olmadığı "kasvetli bir sosyal bilime"– dönüştürdüğünü düşündüğü post-modern edebiyat yaklaşımına karşı bir polemik sunmuştur (bkz. 26. Bölüm). Fredric Jameson'ın *Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism* adlı kitabından büyük bir antipati ile alıntı yapmıştır: "Yeni düzenin ister kültürel ürünleri ister politikacıları arasında olsun, artık yüksek modernist ve karizmatik tipte peygamberlere ve kahinlere ihtiyacı yoktur. Bu tür figürler artık herhangi bir cazibeye ya da büyüye sahip değildir dâhilere, peygamberlere, Büyük Yazarlara ya da demiurgoslara ihtiyaç duyan ülkenin vay haline!"

Rorty bu görüşe kesinlikle karşı çıkmıştır. Büyük Edebiyat diye bir şeyin var olduğuna ve bunun rolünün de "ilham verici" olmak olduğuna inanmıştır. Yazar Dorothy Allison'ın, kendi "ateist dininden," edebiyatın ve "kendi yazma hayalinin" şekillendirdiği bir dinden bahsettiği "Believing in Literature" başlıklı bir denemesinden bir alıntı sunmuştur: "Her zaman ölümlülüğümüzle baş başa kaldığımız, tutunmak için kendimizden daha büyük bir şeye sahip olmamız gereken bir nokta vardır –Tanrı, tarih, politika, edebiyat ya da sevginin iyileştirici gücüne olan inanç, hatta haklı bir öfkedir bu. Bazen bunların hepsinin aynı olduğunu düşünüyorum. İnanmak için bir neden, dünyanın yakasına yapışıp bu yaşamda imgelediğimizden daha fazlası olduğu konusunda ısrar etmenin bir yoludur bu."[27]

İşte, Rorty'nin de ilham verici edebiyattan kastettiği budur; insanlara "yaşamda imgelediklerinden daha fazlası olduğunu düşündüren" edebiyat. "İlham verici değer tipik olarak bir yöntemin, bir bilimin, bir disiplinin ya da bir mesleğin operasyonu tarafından *üretilmez*. İlham verici bir değere sahip olması için, bir eserin daha önce bildiğinizi düşündüğünüz pek çok şeyi yeniden bağlamsallaştırmasına izin verilmelidir. Nasıl ki bir insanı belirli bir tipin örneği olarak görüp tanıdığınızda artık o kişi ayaklarınızı yerden kesemezse, bir eseri de hem tanıyıp hem de ondan ilham alamazsınız. Rorty, insanların kitaplar tarafından "kurtarıldığına" inanmıştı, şöyle diyordu: "Onlar, Wordsworth'ün 'Bizim sevdiklerimizi/ Başkaları da sevecek ve biz onlara nasıl seveceklerini öğreteceğiz' sözünü şiar edinmiş insanlardır."

Matthew Arnold ile aynı amacı paylaştığını dile getirmişti: "Seküler imgelemin eserlerinin her yeni nesil için temel ilham ve umut kaynağı olarak Kutsal Kitap'ın yerini aldığı bir edebiyat dini umudu. Kanunların geçici

olduğunu ve mihenk taşlarının değiştirilebilir olduğunu memnuniyetle kabul etmeliyiz. Ancak bu bizi büyüklük fikrinden vazgeçmeye yöneltmemelidir. Olayı şöyle görmemiz gerekir: Büyük edebiyat eserleri, büyük olmalarından dolayı birçok okura ilham vermezler, birçok okura ilham verdikleri için büyüktürler."[28]

"Pragmatizm ve Romantizm" üzerine yazdığı denemeyi tamamladıktan kısa bir süre sonra Rorty, tedavisi mümkün olmayan pankreas kanserine yakalandığı haberini almıştı. Bundan kısa bir süre sonra, oğullarından biriyle ve ziyarete gelen bir kuzeniyle kahve içiyordu. Baptist bir papaz olan kuzeni ona düşüncelerinin dinî konulara kaydığını fark edip etmediğini sordu. Hayır, dedi Rorty. "Peki ya felsefe?" diye karşılık verdi oğlu. Hayır, dedi Rorty. Oğlu ısrar etti: "Okuduğun *hiçbir şey* işe yaramadı mı? Sonra da evet, Rorty şiirin işe yaradığını ağzından kaçırmıştı. Özellikle hangi şiirleri okuduğu sorulduğunda, hafızasından "eşeledi̇ği" ve "tuhaf bir şekilde neşelendiği" iki "klasikleşmiş şiirden" alıntı yaptı. Biri, Swinburne'ün "Garden of Proserpine" [Proserpina'nın Bahçesi] adlı şiirindendir:

> Şükrederiz tanrılara
> Hangi tanrı olursa olsun
> Hiçbir yaşam sonsuza dek sürmediği için;
> Ölüler hiçbir zaman dirilmediği için;
> En yorgun ırmağın bile
> Bulup bir yolunu kıvrılarak denize döküldüğü için.

diğeri ise Landor'un "On His Seventy-Fifth Birthday" adlı şiirindendir:

> Doğaya hayrandım, sonra da sanata;
> Yaşamın ateşinde ellerimi ısıttım,
> Şimdi sönüyorken ateş, hazırım ayrılmaya.

Rorty, "o yavaş gezinmeler ve titrek korlarda" huzur bulduğunu söyleyerek şunu ekliyordu: "Sanırım düzyazıyla benzer bir etki yaratılamazdı. Bu işi yapmak için sadece imgeleme değil, aynı zamanda kafiye ve ritme de ihtiyaç vardı. Böyle dizelerde, üçü de bir araya gelerek ancak şiirin erişebileceği bir yoğunluk ve dolayısıyla etki yaratır. Şairlerin oluşturduğu bu vurucu ve yoğun ifadelerle kıyaslandığında, en iyi düzyazı bile gelişigüzel ve etkisiz kalır."

Rorty, yaşamının daha büyük bir bölümünü şiirle geçirmiş olmayı dilediğini itiraf etmiştir. "Bunun nedeni" diye yazmıştı, "düzyazıda ifade

edilemeyen gerçekleri kaçırmış olmaktan korkmam değil. Böyle hakikatler yoktur; ölüm hakkında Swinburne ve Landor'un bildiği ama Epikuros ve Heidegger'in kavrayamadığı hiçbir şey yoktur. Aksine, daha fazla klasiği ezbere söyleyebilseydim yaşamı daha dolu dolu yaşayabilirdim –tıpkı daha fazla yakın arkadaş edinsem yaşayacağım gibi. [Oscar Milosz'un şiiri "insanın kendi başlangıcından beri yoldaşı" olarak tanımladığını hatırlayın.] Daha zengin sözcük dağarcığına sahip kültürler, daha fakir olanlara kıyasla daha tam insandırlar –hayvanlardan daha uzaktırlar– tek tek erkekler ve kadınlar, bellekleri bolca şiirle dolu olduğunda daha tam insandırlar."[29]

25

"Spiritüel Hedefimiz Evrimsel Epiği Zenginleştirmektir"

Unweaving the Rainbow: Science, Delusion and the Appetite for Wonder (1998) [Gökkuşağını Çözmek: Bilim, Yanılgı ve Mucize Tutkusu] kitabının Önsöz bölümünde, o zamanlar Oxford'da Bilimin Halkça Anlaşılması Profesörü olan Richard Dawkins, kendisini yeni kitabını yazmaya teşvik eden iki olayı anlatmıştır. Bunlardan biri, adını vermediği yabancı bir yayımcının, ilk kitabı *The Selfish Beni* (1976) okuduktan sonra üç gece uyuyamadığını, kitabın "soğuk ve kasvetli mesajından" çok rahatsız olduğunu söylemesiyle ilgilidir. Diğer hikâye ise "uzak bir ülkedeki" bir öğretmenin, öğrencisinin aynı kitabı okuduktan sonra "yaşamın boş ve amaçsız olduğuna inandığı için" gözyaşları içinde kendisine geldiğini yazdığı sitemiyle ilgilidir. Öğrencisine, aynı nihilist kötümserliği onlara da bulaştırma korkusuyla kitabı hiçbir arkadaşına göstermemesini tavsiye etmiştir.

Dawkins daha sonra meslektaşı Peter Atkins'in *The Second Law* (1984) adlı kitabından alıntı yapmaya devam eder: "Bizler kaosun çocuklarıyız ve değişimin derin yapısı çürümedir. Kökeninde sadece yozlaşma ve önüne geçilemez kaos eğilimi vardır. Amaç yok olmuştur; geriye kalan tek şey yöndür. Evrenin kalbine derin ve kayıtsızca bakarken kabul etmemiz gereken kasvet budur."[1]

Dawkins, şöyle der: "Yapay ve sahte amaçların böylesine yerinde bir şekilde temizlenmesi; kozmik duygusallığın maskesinin düşürülmesindeki böylesine takdire şayan katı mantıksal zihniyet, kişisel umudun yitirilmesiyle karıştırılmamalıdır. Muhtemelen kozmosun nihai kaderinde gerçekten de bir amaç yoktur, ancak bizler yaşamımızın umutlarını gerçekten de kozmosun nihaî kaderine bağlar mıyız? Elbette bağlamayız; eğer aklımız başımızdaysa hayır. Yaşamlarımız her türden daha samimi, daha sıcak, insanî ihtiraslar ve algılar tarafından yönetilir. Bilimi, hayatı yaşamaya değer kılan sıcaklıktan yoksun bırakmakla suçlamak öylesine akıl almaz bir yanılgıdır ki, kendi hislerime ve çalışan bilim insanlarının çoğunun hislerine öylesine

taban tabana zıttır ki, adeta haksız yere bana atfedilen bir umutsuzluğa sürükleniyorum."

Buna karşılık Dawkins, bilimin bize verebileceği ve onu "insan psişesinin muktedir olduğu en yüksek deneyimlerden biri" haline getiren huşu içeren merak duygusunu aktarmak istemiştir.[2]

Dawkins'in kitabının başlığı, Isaac Newton'un gökkuşağının tüm şiirselliğini prizmatik renklere indirgeyerek yok ettiğine inanan Keats'in bir şiirinden gelmektedir. Dawkins bu argümanı kabul etmemiştir. Newton'un yanı sıra Keats'i de okuyabilen bilim insanlarının ve bilimsel okuryazarların gökkuşağını deneyimlemenin ve anlamanın bir değil iki yoluna sahip olduklarını ve bunun bir ilerleme olması gerektiği konusunda ısrar etmiştir.

Daha sonra bakterilerden böcek kulaklarına, kuş cıvıltılarından sekoyaların gövdelerindeki halkalara, guguk kuşları ve onların yumurta alışkanlıklarından salyangoz polimorfizmine ve daha pek çok şeye kadar doğal dünyaya ve kozmosa olan merakını göstermeye koyulmuştur. Yol boyunca paranormal aktiviteleri, astrolojiyi, her türlü batıl inancı ve kandırılmayı reddetmiştir. Metnine kimisi iyi, kimisi vasat şiirler ekleyerek, bilimin takdir edilmesinin şiirden alınan zevki hiçbir şekilde azaltmayacağını, en azından "bilimin gizeme izin verdiğini ama büyüye izin vermediğini" göstermeye çalışmıştır.[3] Aslında, edebiyattaki bilimsel yetersizliklerin farkında olmak da hem geçmişte hem de şimdi şiirsel takdirin başka bir biçimi olmuştur.

Sonunda "şiirsel bilim" dediği bir iddiada bulunur: Bir Keats ve bir Newton'un birbirlerini dinleyerek "galaksilerin şarkı söylediğini duyabilecekleri" fikridir bu. Bizi diğer hayvanlardan ayıran dil sayesinde, "kafatasımızın içine bir evren modeli koymak anlamında evrenin dışına çıkabiliriz. Ruhlar ve cinlerle, astroloji ve sihirle dolu, gökkuşağının bittiği yerde sahte altın kaseleriyle parıldayan batıl inançlı, küçük düşünen, dar kafalı bir model değildir bu. Büyük bir modeldir, onu düzenleyen, güncelleyen ve yumuşatan gerçekliğe değer; Einstein'ın soylu uzay-zaman eğrisinin, Yahova'nın antlaşma yayının eğrisine üstün geldiği ve onu küçülttüğü bir yıldızlar ve büyük mesafeler modeli ... Sahne ışığı geçer ama heyecan verici bir şekilde, bunu yapmadan önce bize kendimizi içinde bulduğumuz bu yeri ve bunun nedenini anlamamız için zaman verir. Hayvanlar arasında sadece biz sonumuzu öngörebiliriz. Ayrıca hayvanlar arasında yine sadece biz ölmeden önce şunu söyleyebiliriz: Evet, işte bu yüzden yaşama gelmeye değerdi."[4]

Son birkaç yılda hem Dawkins gibi evrimsel biyologlar hem de kozmologlar –fizikçiler ve astronomlar– dinin temel boyutlarına, özelliklę de ana tek tanrılı dinlere spiritüel bir saldırı düzenlemiş ve bunu yaparken –daha

iyi bir ifade bulmak uğruna– spiritüel çıkmazımız olarak adlandırabileceğimiz şeyi yeniden şekillendirmek için çok uğraşmışlardır.

Bu iki bilimin kolektif başarısı üç yönlüdür. İlk olarak, dinlerin tamamen doğal fenomenler olduğunu göstermeye çalışmışlardır; dinler, diğer pek çok şey gibi evrim geçirmişlerdir ve bundan *ahlâkî* yaşamımızın da doğal (evrim geçirmiş) bir fenomen olduğu, herhangi bir ilahi âlemde ya da zihinde kök salmadığı sonucu çıkmaktadır. Bu anlamda, evrimin ayrıntıları bize Tanrı'ya herhangi bir atıfta bulunmadan birlikte nasıl yaşayacağımızı öğretir. Hiçbir şey onun yerine konmaz, çünkü hiçbir şeye ihtiyaç yoktur. İkinci olarak, bilim, insanlık durumunun bazı yeni yönlerini keşfetmiştir –ya da yeniden yapılandırmıştır– ki bu da bize işlerimizi azami sayıdaki kişinin azami yararını gözetecek şekilde düzenlememiz için ilkeler sağlamaktadır. Yine, Tanrı'ya ihtiyaç yoktur. Üçüncü olarak, evrimsel biyoloji ve kozmoloji bize evrenin temelini oluşturan düzenleyici ilkenin ya da ilkelerin ne olduğuna dair kökten yeni fikirler vermiştir. Bazıları bu yeni ilkeleri bizzat ilahi olarak adlandıracak kadar ileri gitmiştir, ancak diğerleri bunları doğal dünyanın en doğal özellikleri olarak görmektedir.

Bu yeniliklerden bazıları tartışmalı, bazıları ise fantastiktir (amaçlarının bir kısmı dikkatimizi çekmektir) ve bazıları da çelişkilidir. Gelgelelim, bizi güncel tutarlar.

Kültürel Sağlık Kavramı

Richard Dawkins, bilim ve din arasındaki güncel tartışmanın muhtemelen en tartışmalı figürüdür. *Gökkuşağını Çözmek* kitabında, yaratılışa bilimsel bir yaklaşımın en az dinî inanç kadar "harika" ve tatmin edici olabileceğini göstermeye çalışmıştır. *The Blind Watchmaker'da* (1986) [Kör Saatçi] kendisine iki hedef daha koyar. Birincisi, etrafımızda gördüğümüz büyük biyolojik karmaşıklığı mümkün olan tek şekilde –binlerce ve binlerce aşamalı evrimsel ilerlemenin sonucu olarak– açıklamak. İkincisi ise, karmaşıklık ancak bu şekilde ortaya çıkabiliyorsa, o zaman her şeyden önce karmaşık bir Tanrı'ya gerek olmadığını, aslında bunun bir çelişki olduğunu savunmak. Dawkins, "Darwin'in entelektüel açıdan tatmin olmuş bir ateist olmayı mümkün kıldığı" konusunda ısrar etmektedir.[5]

2006'da *The God Delusion* [Tanrı Yanılgısı] kitabı ile saldırısına geri döner. Burada Tanrı'ya karşı bazı argümanlarını tekrarlamıştır –örneğin; Tanrı'nın evrim mekanizmasını yaratması için karmaşık olması gerekirdi, öyleyse neden yeniden karmaşıklık üretmek için evrimi yaratmaya ihtiyaç

duysun? Duayı deneysel doğrulamaya tâbi tutan birkaç projeye bakarak bunları oldukça eksik bulmuştur. Ahlâkın kökenlerini inceleyerek şüpheli bulduğu bir dizi dinî duruşu incelemiştir. Örneğin, artık neredeyse hiç kimsenin sonraki yaşamı "dört gözle beklemediğine" (eğer daha önce beklediyse) inanmıştır. Nitekim, din, onun için bir göz boyasıdır.

Dawkins'in din olmadan nasıl yaşamamız gerektiği konusunda söyleyecek fazla bir şeyi yoktu –yazıları aracılığıyla algıladığı kendi yaşam tarzının yeterli bir kanıt olduğunu varsayıyordu– ancak tipik mücadeleci üslubuyla, bunun aslında daha önce yapılabilir olduğunu ve şimdi de yapılabileceğini göstermek için imanlarından "kaçan" (kendi deyimiyle) bireylerin birkaç örneğini anlatarak kiliselerinden kaçan insanların sığınabilecekleri ve entelektüel destek bulabilecekleri, çoğunlukla dünyanın dört bir yanındaki hümanist derneklerin "dostane adreslerinin" bir listesini yayımlamıştı.[6]

Tufts Üniversitesi'nde filozof ve Dawkins'in meslektaşı olan Daniel Dennett *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon* (2006) adlı kitabında, artık "küresel bir fenomen olarak" dinin çok disiplinli araştırmalara konu olmasının zamanının geldiğini, "çünkü dinin cahil kalamayacağımız kadar önemli olduğunu" savunuyordu[7] Şimdiye kadar bilim adamlarının dini rahat bırakacaklarına dair zımnî bir anlaşma olduğunu, ancak köktendinci terörizmin bu kadar yaygınlaşmasıyla "cehaletimizin bedelini korkunç bir şekilde ödediğimizi" ifade etmişti.[8] *Her gün* iki ya da üç dinin ortaya çıktığını ve tipik ömürlerinin on yıldan az olduğunu, büyük tek tanrılı dinlerin bile diğer insanî kurumların –örneğin beş bin yıldır var olan yazının, on bin yıldır var olan tarımın ya da yüz binlerce yıldır var olan dilin– standartlarına göre o kadar uzun ömürlü olmadığını belirtmiştir.[9] İnsanların yoğunluğa, ritüele, kafalarını karıştıran herhangi bir şeye anlam atfetmeye, neredeyse her yerde örüntüler bulmaya, bazı insanların sorumluluk üstlenip diğerlerinin bu sorumluluktan feragat etmeye olan ihtiyacını inceleyerek, halk dinlerinin nasıl sorunsuz bir şekilde organize dinlere dönüştüğünü göstermiştir.

Dennett'e göre asıl önemli olan "inanca olan inançtır"; pek çok insan aslında dinlerinin çoğu ilkesine inanmaz (örneğin cehennem inancı ya da Altın Buzağı inancı), ancak Tanrı *kavramına* inanırlar. İnanca olan inanç tarifi zor bir konudur, ancak özellikle yirminci yüzyılda Tanrı kavramının "apofatik" olarak geliştirilmesinde önemli bir rol oynamıştır yani Tanrı "tarif edilemez, bilinemez, tüm insanî anlayışın ötesinde bir şeydir."[10] Bu kavramı özellikle küçümsemiştir (bu kavram 1920'lerde Karl Barth tarafından popüler hale getirilmiştir).

İnsanların iyi bir hayat yaşamanın en iyi yolunun dinden geçtiğini düşünmekte haklı olup olmadıklarını sorarak sözlerini bitirir; dünyanın şu ya da bu

köktendinci teröristin bağlılık gösterilerinden "hasta ve yorgun" düştüğünü ifade eder.[11] Köktendincilerin ve fanatiklerin politik gündemleri, mensubu oldukları dinin örgütsel altyapısını ve kayıtsız şartsız bağlılık geleneklerini istismar eder. El Kaide ve Hamas terörizmi İslam'ın sorumluluğundadır.

Kitabını yazarken, çeşitli şekillerde ifade edilse de yaygın bir görüşle karşılaştığını söylemiştir: özünde bu, "insanın" spiritüelliğe "derin bir ihtiyacının" olmasıdır. Şöyle yazar, "bu çok yönlü "spiritüellik" özlemiyle ilgili olarak beni büyüleyen şey, insanların ne hakkında konuştuklarını bildiklerini düşünmelerine rağmen –ya da belki de bundan dolayı– kimsenin ne demek istediğini açıklama zahmetine girmemesidir."

Dennett, nasıl yaşamamız gerektiğine dair üç şey söyler. Spiritüelliğin sırrının ruhla ya da doğaüstü herhangi bir şeyle ilgisi yoktu –bu da şu demekti: *benliğinizi* serbest bırakın. "Dünyanın karmaşıklığına, hem ihtişamına hem de dehşetine alçakgönüllü bir merakla yaklaşabilirseniz, ne kadar derinlemesine bakmış olursanız olun, sadece yüzeyi eşelediğinizi kabul ederek, dünyalar içinde dünyalar, daha önce imgeleyemediğiniz güzellikler bulacaksınız, kendi sıradan meşguliyetleriniz ise, büyük resimde çok da önemli olmayan *uygun* boyutlara küçülecektir. Günlük yaşamın talepleriyle uğraşırken dünyanın o hayranlık uyandıran vizyonunu hazırda tutmak kolay bir icra değildir, ancak kesinlikle çabaya değer, çünkü *konsantre olup katılım gösterebilirseniz*, zor seçimleri daha kolay görürsünüz, ihtiyacınız olduğunda doğru kelimeler size gelir ve gerçekten daha iyi bir insan olursunuz [italikler orijinalde]."[12]

Dennett, insanların evrim teorisini anlaması ve kabul etmesinin ivedi bir mesele olduğunu düşünüyordu. "Kurtuluşlarının buna bağlı olabileceğine inanıyorum!" diyordu. "Nasıl mı? Pandemilerin tehlikelerine, çevrenin bozulmasına ve biyolojik çeşitliliğin yok olmasına karşı gözlerini açıp insan doğasının bazı zayıflıkları konusunda onları bilgilendirerek. Peki benim, evrime inanmanın kurtuluşa giden yol olduğuna inanmam bir din değil midir? Hayır. Biz evrimi sevenler, evrime olan sevgileri bu konuda net ve rasyonel düşünmelerini engelliyorsa, o kişilere saygı duymayız! Bizim görüşümüze göre gizem ya da anlaşılmazlık için güvenli bir sığınak yoktur. Evrim kelimesini yaymayı kendim için ahlâkî bir zorunluluk olduğunu hissediyorum, ancak evrim benim dinim değildir. Benim bir dinim yoktur."[13]

Dennett, ileriye dönük başka bir yolun göstergesi olarak, "çocuklara bir inanç sisteminin öğretilmesinin ahlâkî açıdan savunulabilir olup olmadığına ve bunun hangi koşullarda savunulabilir olduğuna dair" nasıl karar verileceğine ilişkin etik meselelerin mülahazalarına öncülük eden İngiliz psikolog Nicholas Humphrey'nin çalışmalarını tavsiye etmiştir. Humphrey, çocuklara tıpkı coğrafya, tarih ve matematik öğrettiğimiz gibi, dünyadaki

tüm dinlerin de "gerçekçi, tarihsel ve biyolojik bilgi verilerek" öğretilmesi gerektiğini savunur. "Okullarımızda din hakkında *daha fazla* eğitim verelim, daha az değil." Ritüelleri, gelenekleri ve dinî tarihin olumlu ve olumsuz yönlerini öğretmeliyiz –sivil haklar hareketinde *ve* Engizisyon'da Kiliselerin rolünü. Hiçbir din kayırılmamalı ve hiçbiri göz ardı edilmemelidir. Dinin psikolojik ve biyolojik temelleri hakkında daha fazla şey öğrendikçe, bu yenilikler de dahil edilmelidir. "Halk sağlığı alanının kültürel sağlığı da kapsayacak şekilde genişletilmesi önümüzdeki yüzyılın en büyük meydan okuması olacaktır."

Aslında, Dennett'in din konusunda daha fazla araştırma yapılması çağrısı, bunun zaten yapılmakta olduğu gerçeğini göz ardı etmektedir; özellikle de David Sloan Wilson'ın *Darwin's Cathedral* (2002) [Darwin'in Katedrali: Evrim, Din ve Toplumun Doğası] adlı kitabında kaydedildiği üzere, Nuer, Dagara ve Mbuti, John Calvin'in Cenevre'si ve Teksas'taki Hıristiyan Koreliler gibi çeşitli dinleri incelemektedir. Dinlerin, yalnızca eşgüdümlü grup eylemi yoluyla elde edilebilecek kaynaklara (genellikle maddî kaynaklara) erişmek için oluşan uyarlanabilir birimler olduğu sonucuna varmaktadır. İlmihallerin ve bağışlama kavramının da evrimleşmiş olgular olarak görülebileceğini iddia etmektedir.[14]

Yaşamak için Yeni Kurallar: Güven, Ticaret ve Trajik Bir Vizyon

Sam Harris, *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason* (2004) [İnancın Sonu: İnanç ve Mantığın Kafa Kafaya Çarpışması] adlı kitabında hem Kutsal Kitap'ın hem de Kuran'ın yaşamı yok eden "dağlar kadar" saçmalık içerdiğini; çoğu teröristin uğruna savaştığı "toprakların" bu dünyada bulunmadığını belirterek ve Tanrı'nın Shakespeare'i neden kendisinden daha iyi bir yazar yaptığını sorarak tüm dinlere karşı göz kamaştırıcı bir saldırı başlatmıştı. Bilimin gitgide yaşamın en derin sorularını kapsadığını ve insanların gelişmesine neden olan şeyleri anlamaya başladığımızı ifade ediyordu. Söz gelimi, artık oksitosin hormonunun beyindeki rolünü ve insan esenliğiyle bağlantısını anlamaya başlamış durumdayız.

Bu tür keşifler sayesinde eninde sonunda ahlâkî sorulara verilen doğru ve yanlış cevapların olduğunu nesnel bir şekilde söyleyebileceğiz, çünkü dini yerli yerine oturttuğumuzda, "esenlik anlaşılır bir şekilde değer verebileceğimiz her şeyi kapsar."[15] Harris, İsrail'deki kibbutzların* başarısızlıklarından yola

* İsrail'de geleneksel olarak tarıma dayalı tüm mülkiyetin ortak olduğu komün tarzı yaşayan topluluklara verilen ad. (ç.n)

çıkarak bazı toplumsal yaşam biçimlerinin diğerlerinden daha az ahlâkî olduğunu; muhafazakar toplumlarda boşanma, ergen hamileliği ve pornografi oranlarının daha yüksek olduğunu; üyelerine kendilerini ve başkalarını en üst düzeye çıkarma izin verilen toplumların en başarılı toplumlar olduğunu ileri sürmüştür. Vurguladığı nokta *bizlerin* ahlâkî açıdan değişmekte ve gelişmekte olduğudur –örneğin, çatışma durumlarında sivil zaiyatı kabul etmeye eskisi kadar çabuk razı olmuyoruz. En önemli sonuçlarından biri de "Belki de insanların iş birliğinden daha önemli hiçbir şeyin olmayacağı" olmuştur.

Bu, bilim insanlığını bir bankanın yönetim kurulu başkanlığı da dahil olmak üzere bir dizi başka görevle birleştiren İngiliz bilge Matt Ridley'in de vardığı sonuçtu. *The Origins of Virtue* (1996) [Erdemin Kökenleri] adlı kitabında "ahlâkî duyguların, son derece toplumsal yaratıkları [bizleri] genlerinin uzun vadede yaşamda kalmasını sağlamak için toplumsal ilişkileri kullanmada etkin kılan problem çözme araçları olduğunu" savunmuştur. Ahlâkî yaşamın, "bencil genlerin bizi toplumsal, güvenilir ve iş birliğine yatkın yaptığı" gerçeğine dayandığı sonucuna varmıştır. Kiliseden önce de ahlâk, devletten önce de ticaret, paradan önce de takas, Hobbes'tan önce de toplumsal sözleşmeler, insan haklarından önce de refah, Babil'den önce de kültür, Adam Smith'ten önce de kişisel çıkar ve kapitalizmden önce de açgözlülük vardır. İşbirliğindeki ana unsurun, "toplumsal sermayenin yaşamı bir formu" olan güven olduğunu ifade etmiştir. Karşılıklılığın yerini otoritenin aldığı yerde komünite duygusu kaybolur. Güvenin artması için devletin gücünü azaltmalı ve yaşamlarımızı mahalli olana, bilgisayar ağlarına, kulüplere ve takımlara, kişisel gelişim gruplarına ve küçük işletmelere –"küçük ve yerel olan her şeye" devretmeliyiz.

The Rational Optimist (2010) [Akılcı İyimser: Refahın Evrimi] adlı kitabında Ridley, birçok insanın düşündüğünün aksine, son bin yılda ortalama yaşam süresinin önemli ölçüde arttığını, göstergelerin şiddetin azaldığına işaret ettiğini ve ortalama gelirin katlanarak arttığını savunmaktadır. İnsanların, yaşam kalitelerini sürekli olarak artırabilen tek canlı türü olduğuna dikkat çeker. Yunuslar, şempanzeler, ahtapotlar ve muhabbet kuşları gibi dikkat çeken bir beyne sahip başka hiçbir tür bunu başaramamıştır, dolayısıyla bu sadece beyin boyutu meselesi olamaz. Onun cevabı ticarettir. Kolektif zekamızı herkesin yararına olacak şekilde artıran şey, *birbiriyle ilgisi olmayan* taraflar arasındaki ticarettir.[16] Daha fazla serbest ticaret geleceğin imanı olmalıdır.

Harvard'lı psikolog Steven Pinker da büyük ölçüde aynı fikirdedir. *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature* (2002) [Boş Sayfa: İnsan Doğasının Modern İnkârı] adlı kitabında, insan doğası ile ilgili olarak insanlığın en büyük korkularını araştırmıştır –eşitsizlik korkusu, kusurluluk

korkusu, determinizm korkusu ve nihilizm korkusu. Buna karşın dinler geleneksel olarak sayısız insana "rahatlık, komünite ve ahlâkî rehberlik" sağlamıştır ve bazı biyologlara göre birçok dinin evrildiği sofistike deizm "evrimsel bir zihin ve doğa anlayışıyla uyumlu hale getirilebilir."

Dahası, artan bilgi birikimiyle birlikte ahlâkî çevremiz de genişlemektedir. Dinlerin kendi türlerine odaklanması yerine, biyolojik anlayışın çokluğu, ahlâkî açıdan dikkate değer varlıkların aileden ve köyden başlayarak klana, kabileye, millete, ırka ve en son olarak da (İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nde olduğu gibi) tüm insanlığa doğru "dışa doğru hareket etmesine" yol açmıştır. Bazılarının etki alanlarına bazı hayvanları, zigotları, fetüsleri ve beyin ölümü gerçekleşmiş kişileri de dahil etmeye çalıştıkları gibi, bu durum bununla da sınırlı kalmayacaktır. Bilişsel bilimdeki son gelişmeler, anlayışımızı dayandırdığımız sezgisel fizik, sezgisel mühendislik ve psikoloji, uzamsal ve sayısal sezgi, olasılık sezgisi ve sezgisel ekonomi gibi bir "temel sezgiler" listesi üzerinde anlaşmaya varmıştır. Bir zamanlar sezgisel bir ruh anlayışımız vardı ama artık bunu biyolojiyle bağdaştırmak mümkün olmamakla birlikte bu artık koşullara göre bir değiş tokuş sistemi olarak daha iyi anlaşılan ahlâkî anlayışımızı yeniden yapılandırmamız gerektiği anlamına gelir. Bu, aslında, ilk olarak 19. bölümde karşılaşılan durum etiğine bir geri dönüştür.

Pinker'ın kendisi de "Ütopik" olmaktan ziyade, en azından şu unsurları içeren "trajik" bir yaşam sezgisine yönelmektedir: Aile bağlarının önceliği; "toplumsal aylaklığa" yol açan sınırlı paylaşım ve karşılıklılığın kapsamı; baskınlık, şiddet ve etnosentrizmin evrenselliği; zeka, vicdanlılık ve antisosyal eğilimlerin kısmî kalıtsallığı; savunma mekanizmalarının yaygınlığı; ahlâkî anlamda akraba ve arkadaş tercihine yönelik önyargılar; ve ahlâkı riayet, rütbe, temizlik ve güzellikle karıştırma eğilimi. *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined* (2011) [Doğamızın İyi Melekleri: Şiddet Neden Azaldı?] adlı kitabında Pinker, şiddetin önemli ölçüde azaldığı altı dönem tespit ederek, daha ahlâklı hale *geldiğimizi* kanıtladığını ileri sürmektedir.[17]

Pinker, Ridley gibi Panglosscu* eğilimleri nedeniyle çokça eleştirilmiştir. Güçlü bir devletin ortaya çıkışının şiddetin azalmasıyla çok ilgisi olduğunu düşünmüş olsa da başka bir önemli faktörün de "herkesin kazanabileceği bir oyun" olan ticaret olduğuna inanmaktadır. "Teknolojik ilerleme, malların ve fikirlerin daha uzun mesafelerde ve daha büyük ticaret ortağı gruplar arasında değiş tokuş edilmesine imkân tanıdıkça, diğer insanların dirisi ölüsünden

* Panglosscu: Mantıksız derecede iyimser. Pangloss, Voltaire'in *Candide* adlı eserindeki bir kahraman. (ç.n)

daha değerli hale gelir. Şeytanlaştırma ve insandışılaştırmanın hedefi olmaktan çıkıp karşılıklı özgeciliğin potansiyel ortakları haline gelirler.

O halde Harris, Ridley ve Pinker'a göre ahlâkî ilerleme kaydedilmiş ve kaydedilmektedir ve bunun dinle hiçbir ilgisi yoktur, hiçbir zaman da olmamıştır. Ticaret belki bilim kadar dinî değerlerle karşı karşıya getirilmemiştir; ancak etkisi hemen hemen aynıdır. Ticaret yatay bir faaliyettir, aynı seviyedeki insanlar arasında gerçekleştirilir ve tanımı gereği bu dünyevi bir faaliyettir. Diğer pek çok insanî faaliyet gibi evrim geçirmiştir.

George Levine'ın ise amacı farklı, ama alakasız değildir. *Darwin Loves You* (2006) [Darwin Sizi Seviyor: Doğal Seçilim ve Dünyanın Yeniden Büyülenmesi] adlı kitabında bize "daha nazik, daha kibar" bir Darwin'i, özünde romantik olan bir adamı, bir doğa aşığını, dünyayı daha az değil daha çok büyülü bir yer olarak anlamamıza yardımcı olan bir adamı tanıtmayı amaçlar. Darwin sayesinde doğanın gücüne dair derin bir anlayışa sahip olduğumuzu söyleyen yazar, bunu dinî bir duyguyla eş tutarak evrim teorisinin doğaya tapınmanın bir biçimi olduğunu söyleyecek kadar ileri gider –ve bu "daha etkili" bir biçimdir çünkü doğayla farklı bir *ilişki* kurar; Hıristiyanlıkta olduğu gibi doğadan bir şekilde ayrılarak onu Tanrı'nın bir lütfu olarak almak yerine insanların da onun bir parçası olduğu bir ilişki.

Darwin'in ufak ayrıntılara gösterdiği ilgiyi ahlâkî bir eylem ve bir model olarak görür, zira "teist olmayan büyülenme burada başlar." Darwin'in "daha aşağı" hayvanları irdelemesinin, doğadaki hiyerarşiyi ve insanın yerini anlamak için önemli olduğunu savunur.[18] Darwin'in katkısı hem katılımcı hem de gözlemci olarak olmuştur –yine mükemmel bir modeldir. "Darwin bize gizemler sunmaz aşkınlık sunmaz, yeterince geniş bir dünya sunar. İki bin beş yüz yıllık tektanrıcılık bizi daha büyük bir anlam, maddî olmayan bir anlam bekleme konusunda yanıltmıştır. Ne yazık ki."

Bu biyologların her biri evrimin, Dennett'in deyimiyle "gelmiş geçmiş en önemli fikir" olduğu kanaatinden doğan saldırgan bir üslup ile yazmaktadır. Gerçekten de yakında göreceğimiz gibi, yeni dogmatistler olmakla suçlanmışlardır. Ancak bu, evrimsel biyologların duayeni, modern zamanların açık ara en yaratıcı ve pozitif evrimcisi ve aynı zamanda en zarif yazarı olan Harvard'lı entomolog E.O. Wilson için pek geçerli değildi.

Alabama'da Güneyli bir Baptist olarak yetiştirilen Wilson (Kutsal Kitap'ı baştan sona iki kez okuduğu yerdir burası), gençlik yıllarında evrimle tanışınca imanını aniden kaybetmişti. (Şöyle diyordu; "Bana öyle geliyor ki, bu Vahiy Kitabı eski bir ilkel tarafından halüsinasyon yoluyla uydurulmuş bir kara büyü olabilir"). Ayrıca onun düşüncesine göre, İncil yazarları en önemli vahyi kaçırmış görünmekteydi–evrim için hiçbir hüküm vermemişlerdi.

"Acaba" diye soruyordu kendi kendine, "Tanrı'nın düşüncelerine vakıf değiller miydi? Çocukluğumun papazları, her ne kadar iyi ve sevgi dolu insanlar olsalar da yanılıyor olabilirler miydi? Bu düşünceler ona çok ağır gelmişti ve artık bir Baptist değildi.

Yine de hemen dinî duygularından büsbütün arınmak istemedi. "Sağduyumun küçük bir kısmını da korudum" diyordu. "Demek ki, insanlar bir kabileye ait olmalıdır; zira kendilerinden daha büyük bir amaca sahip olmayı arzularlar. İnsan ruhunun en derin dürtüleri kendimizi can üflenmiş bir toz zerreciğinden daha fazlası yapmaya zorlar ve nereden geldiğimize, neden burada olduğumuza dair anlatacak bir hikâyemiz olmalıdır. Kutsal Kitap, evreni açıklamaya ve kendimizi onun içinde anlamlı kılmaya yönelik ilk edebî girişim olabilir mi? Belki de bilim aynı amaca ulaşmak için yeni ve daha iyi sınanan bir zeminde ilerliyordur."[19]

Wilson, bir açıdan biyolog meslektaşları kadar uzlaşmazdır, ancak aynı zamanda etkisini kanıtlayan ve konumuzla ilgili üç sözcüğü türetme yeteneğine de sahiptir. Bunlar "sosyobiyoloji," "biyofili" ve "ortaklaşmış bilgi"dir. "*Sosyobiyoloji*'de (1975), şu anda hayvan yaşamını yönettiğini bildiğimiz biyolojik ilkelerin insan toplumlarına faydalı bir şekilde uygulanabileceğini öne sürmüştür. Şayet bu önermeler doğruysa, o zaman insanların iki büyük spiritüel ikilemle karşı karşıya kalacağı konusunda ısrar etmiştir. "Birincisi, bizimki de dahil olmak üzere hiçbir türün, genetik tarihinin yarattığı zaruretlerin ötesinde bir amaca sahip olmamasıdır. [Her şey,] hatta belirli estetik yargıları ve dinî inançları seçme kapasitesi bile[,] aynı mekanistik yaklaşımlarla [yani biyolojik ilkelere göre] ortaya çıkmış olmalıdır İlk ikilem, tek kelimeyle, varacağımız belirli bir yerin olmamasıdır. Türümüz, kendi biyolojik doğasının dışında herhangi bir hedeften yoksundur ... Aydın kimseler, her yerde, bireysel potansiyelin tatmin edilmesi ve gerçekleştirilmesinin maddî ihtiyaçların ötesinde olduğuna inanmaya eğilimlidirler. Ancak tatmin nedir ve hangi amaçlar potansiyeli gerçekleştirebilir? Geleneksel dinî inançlar, kendi mitolojilerinin aşağılayıcı bir şekilde çürütülmesinden çok, aslında yaşamda kalmayı sağlayan mekanizmalar olduğuna dair artan farkındalıkla aşınmıştır. Dinler de diğer insanî kurumlar gibi, kendi uygulayıcılarının kalıcılığını ve etkisini arttıracak şekilde evrimleşmektedir."

Wilson, Mısır, Mezopotamya, Hindistan, Çin, Meksika ve Orta ve Güney Amerika'nın ilk dönem uygarlıkları arasındaki benzerliklerin şans eseri ya da melezlik ile açıklanamayacağını ifade etmiştir. Tarihteki kronik et kıtlığının (iddiaya göre) dinî inançları nasıl şekillendirdiği, bazı hayvanlara neden kutsal muamelesi yapıldığı, hapishanelerdeki mahkumların kendilerini

vekil anneler, babalar, teyzeler ve amcalarla geniş "aileler" halinde organize etme biçimleri –tüm bunların "biyolojik zorunlulukların dirençli bir çekirdeğine" işaret ettiğini söyler. Wilson'ın da belirttiği gibi, Tanrı'nın içkinliği atom altı parçacıkların altına ya da gözle görünür en uzak galaksinin ötesine itilmiş olsa da bilimin durmaksızın ilerleyişi sayesinde Tanrı'nın ne olduğuna dair yeni teoriler ortaya çıkmaya devam etmektedir. Ancak Wilson, güvenilir bir açıklamaya göre insanlığın yüz bin civarında din ürettiğini ve bu istatistiğin kendisi için can sıkıcı olduğunu da ekler zira, "görünen o ki, insanlar bilmek yerine inanmayı tercih etmektedir."[20]

Din pratiğinin, insan türüne özgü başlıca insanî davranış kategorilerinden biri olduğunu ve sosyobiyoloji için büyük bir zorluk teşkil ettiğini kabul etmektedir, çünkü din, bireylerin anlık kişisel çıkarlarını grubun çıkarlarına tabi kılmalarını gerektirmektedir, bu da kısmen rasyonel ve kısmen de duygusal motivasyonlarla hareket ettikleri anlamına gelmektedir. "Tanrılara hizmet edildiğinde, kabile üyelerinin Darwinci anlamda uyum sağlayıp yaşamda kalması, fark edilmese de nihaî olarak artar. Wilson, uyumun ve adanmanın genetik bir yatkınlık olduğunu, çünkü en yüksek dinî uygulama biçimlerinin "biyolojik avantaj sağladığının görülebileceğini," öne sürmektedir; bu özellikle de köken mitlerinin "doğanın nasıl işlediğini ve kabilenin neden yeryüzünde ayrıcalıklı bir konuma sahip olduğunu az da olsa açıklayan" kimliğin kutsallaştırılmasında görülebilir. Daha sonra başka araştırmacıların da belirttiği gibi, yüce tanrılara olan inancın evrensel olmadığını, yüce tanrı kavramının en yaygın olarak pastoral bir yaşam tarzıyla ortaya çıktığını belirtmektedir: "Çobanlığa olan bağımlılık ne kadar fazlaysa, Yahudi-Hıristiyan tipi bir çoban tanrısına olan inanç da o kadar olasıdır."

Din teolojik değil, sosyobiyolojik/antropolojik bir kategoridir. Bu bizim ikinci büyük spiritüel ikilemimizdir.

Teolojisiz Din

Wilson'a göre Tanrı'ya imanın bu biyolojik açıklaması bizi asıl önemli noktaya götürür: mitolojinin modern yaşamdaki rolüne. Ona göre, halihazırda üç büyük mitle yaşamaktayızdır: Marksizm, geleneksel din ve bilimsel materyalizm (Bunu 1979'da yazıyordu).

Bilimsel materyalizm mitolojisi Wilson için en güçlü olanıydı. "Şimdiye kadar" diyordu, "çatışma bölgelerinde her zaman, adım adım, geleneksel dinî yenmiştir. Anlatı biçimi epiktir: On beş milyon yıl önceki Büyük Patlamadan elementlerin ve gök cisimlerinin kökenine ve yeryüzünde yaşamın

başlangıcına kadar kâinatın evrimi ... En önemlisi, biyoloji tarihinde dinin kendisinin de doğa bilimlerinin açıklamalarına tabi olduğu çok önemli bir aşamaya gelmiş bulunuyoruz." Sonuç olarak şunu ifade ediyordu: "Teolojinin bağımsız bir entelektüel disiplin olarak varlığını sürdürmesi mümkün değildir. Lâkin, dinin kendisi toplumda yaşamı bir güç olarak uzun süre varlığını sürdürecektir."

Evrimsel epik hem bireyin ölümsüzlüğünü hem de toplumun ilâhi ayrıcalığını reddettiği için, hümanistlerin "spiritüel dönüşümün ve kendini teslim etmenin sıcak hazzını" asla tadamayacağını düşünüyordu. Bu nedenle, "Dinin gücünü, bu gücün kaynağını açığa çıkaran büyük yeni girişimin hizmetine sunmanın bir yolu var mıdır?" diye sormuştu.

Cevabı umuttu. Geleceğin umudu, sosyal bilimlerin biyolojinin bulgularıyla uyumlu hale gelmesi için uygun bir temel atılmasında yatıyordu. Her ne kadar doğal seçilim itici güç olsa da bu güç tarihsel olarak yaşamda kalma ve üreme başarısını mümkün kılan mekanizmalar olarak hizmet eden ikincil değerlere dayalı bir dizi karar aracılığıyla işlemektedir. "Bu değerler büyük ölçüde en yoğun duygularımız tarafından tanımlanır: İncelemekten doğan coşku ve duyuların keskinleşmesi; keşfetmekten doğan yücelik; savaşta ve rekabetçi sporlarda kazanılan zafer; iyi ve sahici olan özgeci bir eylemin sonucunda duyulan huzur verici tatmin; etnik ve millî gururun harekete geçmesi; aile bağlarından alınan güç; son olarak da hayvanların ve yetiştirilen bitkilerin yakınlığından duyulan güvenli biyofilik haz.

Ona göre zihin her zaman ahlâk, din ve mitoloji yaratacaktır. Bilim bir mittir çünkü hakikatleri asla kesin olarak kanıtlanamaz. Bununla beraber, bilimin ethosu dinden üstündür: Fiziksel dünyayı "açıklama ve kontrol etmede" tekrarlanan zaferleri, kendi kendini düzelten doğası ve dini, evrimsel bir anlamda açıklama olanağı. Tüm bunlar "evrimsel epiğin muhtemelen sahip olup olacağımız en iyi mit" olduğu anlamına gelir ... Spiritüel hedefimiz evrimsel epiği zenginleştirmektir."[21]

Biyofili Devrimi

1984 yılında Wilson "biyofili" kavramını ortaya atmıştı; zira, bir biyolog olarak insanlığın karşı karşıya olduğu en önemli sorunun –nüfusun artması, teknolojinin yaygınlaşması ve giderek daha fazla kentsel çevrenin yaratılmasıyla birlikte– biyolojik çeşitliliğin kaybı olduğunu düşünüyordu ve "biyofili" kavramı da bu düşünceden doğmuştu. 1988'de yayımlanan aynı adlı kitabında, başta yağmur ormanları olmak üzere dünyanın pek çok

ekosistemini tanımlayarak, nispeten küçük alanlarda bile çok sayıda farklı hayvan ve bitki türünün yaşadığını, bunların birbirine bağımlı olduğunu, basit bir ekosistemin ortaya çıkmasının bile uzun zaman aldığını ve en önemlisi, bir ekosistem bir kez tahrip edildiğinde geri gelmesinin neredeyse imkânsız olduğunu göstermişti. Doğal dünyayı bildiğimizden daha yıkıcı bir hızla ve tahmin edemeyeceğimiz sonuçlara yol açacak şekilde yok ettiğimiz fikrindeydi. Hesaplamaları saatte altı türün neslini tüketiyor olabileceğimizi gösteriyordu; bu sayı tarih öncesi dönemlere kıyasla bin ila on bin kat daha fazlaydı. Bununla birlikte biyoçeşitliliği, son 550 milyon yılda yaşanan beş kitlesel yok oluşun ardından gelen ve artık risk altında olan modern yaratılış hikâyesi olarak karakterize etti. Şöyle diyordu; "bir avuç toprakta, diğer tüm gezegenlerin yüzeylerinin toplamından daha fazla oluşum ve karmaşıklık bulunmaktadır."

Ancak, insan doğamızın tam olarak kabul edilmeyen temel bir yönü olarak gördüğü ve "yaşama ve yaşam benzeri süreçlere odaklanma eğilimi" olarak tanımladığı biyofili sayesinde her şeyin kaybolduğunu da düşünmüyordu. İnsanın yaşamla bağ kurma eğilimi doğuştan gelmekle birlikte evrimsel hikâyenin bir parçasıdır ve "bireysel anlam ve kişisel tatmin elde etme olanağını artırması muhtemeldir."[22]

Wilson'ın fikirleri pek çok biyoloğun ilgisini çekmişti. Bunların test edilmesi için bir dizi deney yapılmış ve 1992'de Massachusetts'teki Woods Hole Oceanographic Institution'da düzenlenen konferansta bir rapor halinde sunulmuştu. Örneğin, araştırmalar hastanedeki hastaların binaların ya da tuğla duvarların olduğu bir manzaradan ziyade ağaç ve park manzaralı odaları tercih etmekle kalmadığını, aynı zamanda bu koşullarda daha az tedaviye ihtiyaç duyduklarını ve daha hızlı iyileştiklerini gösteriyordu. Aynı durum hapishanelerdeki mahkumlar için de geçerlidir. Araştırmalar ayrıca küçük çocukların manzara ve su yerlerini doğal olarak tercih ettiklerini ve neredeyse herkesin ağaçların bulunduğu bir şehir manzarasını ağaçsız bir şehir manzarasına tercih ettiğini göstermekteydi.

Conservation Biology dergisinin editörü David Orr, bir "biyofili devrimi"nin yaşanmakta olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmişti; Orr, "insanın doğaya derin bağlılığını, türümüzün en temel arzuları olan anlamlı bir yaşam ve doyurucu bir varoluş için gerekli bilgi ve kanaatle dolu yaşam sevgisi olarak görüyordu. Society for Conservation Biology'nin bir dönem başkanlığını yapmış olan Michael E. Soulé de açık hava etkinliklerinin psikolojik faydalarını "dinî deneyimden –zarafetten, doğayla bağlılıktan –çok da uzak olmayan bir esenlik duygusuna benzediğini" ekliyordu. Şu sonuca varmıştı:

"Eğer biyofili koruma için etkin bir güç olacaksa, o zaman din benzeri bir hareket haline gelmelidir. Bu tür bir "biyofilizm" için toplumsal rahim, kabile-avcı-toplayıcı-pagan bilgeliğini yeniden yakalayan ve bunu ilgili bilim, uygun teknoloji, aile planlaması ve sürdürülebilir arazi kullanımı uygulamalarıyla bütünleştiren biyobölgesel topluluklar olabilir. Bu tür topluluklar Sierra Nevada'nın eteklerinde zaten mevcuttur."[23]

Bize "sosyobiyoloji," "biyoçeşitlilik" ve "biofili"yi vermekle yetinmeyen Wilson, 1998'de "ortaklaşmış bilgi" kavramını da ortaya atmıştır. *Consilience: The Unity of Knowledge* adlı kitabında bize anlattığı şey şudur: "Aklın en büyük girişimi her zaman fen bilimleri ile beşerî bilimleri birbirine bağlama girişimi olmuştur ve olacaktır. Bu yeni sentez çağında amacı, etik, toplumsal bilim, çevre politikası ve biyoloji gibi dört önemli düşünce akımını bir araya getiren ortak bir soyut ilkeler bütünü üzerinde anlaşmaya varmak olan "ortaklaşmış bilginin" tanımı budur. Ona göre, farklı alanların benzer algoritmalara uyduğu görüldükçe, doğal dünyada temel bir düzen olduğuna dair işaretler ortaya çıkmaya başlar – örneğin, arkeoloji, genetik ve dilbilim gibi disiplinler levha tektoniği, evrimsel tarih ve iklim araştırmaları gibi farklı bakış açılarından bakıldığında aynı hikâyeyi anlattıkları ölçüde örtüşmeye başlamaktadır.[24]

Bu da onu, bilişsel sinirbilim, davranış genetiği, evrimsel biyoloji ve çevre bilimi arasında, sosyal bilimler ve beşerî bilimler anlayışımızı daha önce öngörülmeyen şekillerde genişletecek önemli bir yakınlaşmanın yaşandığını düşünmeye götürmektedir. Sanatın biyolojik kökeni, ona göre, Hollywood'un Singapur'da başarılı bir şekilde oynamasında ve Nobel Edebiyat Ödülü'nün Avrupalıların yanı sıra Afrikalılara ve Asyalılara da verilmesinde kendini gösterir. Bununla birlikte, sanatın aynı zamanda mistik olana duyduğumuz şiddetli arzuyu da beslediğini ve bunun da beynin evrimleştiği Paleolitik ortamdan kalma bilinçaltının bir mirası olduğunu belirtir. Şöyle der: "Duygularımız açısından, hâlâ orada olduğumuza inanıyorum."[25]

Bu da onu, doğa bilimiyle her yerde "ortaklaşmış bilgi" olduğunu söylediği ahlâkî davranışı ele almaya yöneltir. Burada da ahlâkî değerlerin bağımsız, metafizik bir âlemde var olduğunu ileri süren "aşkın" pozisyondan kaçınır; ahlâkî değerler, evrimsel tarihimizde ampirik olarak temellendirilirler –onlar adaptasyonlardır. Şöyle yazmıştır: "Din konusunda deizme eğilimliyim ancak kanıtın büyük ölçüde astrofizikte bir sorun olduğunu düşünüyorum. Evreni yaratan kozmolojik bir Tanrı'nın varlığı (deizmin öngördüğü gibi) mümkündür ve belki de henüz tasavvur edilmemiş maddi delil biçimleriyle eninde sonunda çözüme kavuşturulabilir. Ya da bu konu sonsuza kadar insanlığın ulaşamayacağı bir yerde kalabilir. Buna karşılık ve insanlık için çok daha büyük bir öneme sahip olan, organik evrimi

yönlendiren ve insanî ilişkilere müdahale eden biyolojik bir Tanrı'nın varlığı (teizmin öngördüğü gibi), biyoloji ve beyin bilimleriyle giderek daha fazla çatışmaktadır. Aynı delillerin, etiğin tamamen maddî kökenini desteklediğine inanıyorum.

Wilson, tarihte var olan yaklaşık 100.000 inanç sisteminden birçoğunun etnik ve kabilesel çatışmaları beslediğini, bunun da günümüzde büyük olan her dinin, kültürler arasında yürütülen Darwinci mücadelenin galibi olduğu anlamına geldiğini belirtmektedir –"hiçbiri rakiplerine hoşgörü göstererek serpilmemiştir." İnançların en tehlikelisinin Hıristiyanlıkta yaygın görülen bir tür olduğunu belirtir: Ben bu dünyaya ait olmak için doğmadım. "İkinci bir yaşam orada bizi beklerken, acıya katlanılabilir – özellikle de başkalarının çektiği acılar. Doğal çevre tüketilebilir. İmana düşman olanlara acımasızca saldırılabilir." Etik ve dinî inançlar yukarıdan aşağıya değil, aşağıdan yukarıya, insanlardan kültürlerine doğru oluşturulur.

Wilson'a göre yine de Tanrı'ya kapılıveririz ve bunun nedeni, etik kurallarımızın yaşadığımız gündelik dünyaya dair pratik adaptasyonlar olmasına rağmen, daha fazlasına, "olumlamanın şiirselliği" ve otorite arzusu olarak tanımladığı şeye ihtiyaç duymamızdır. Dinlerin işe yaramasının nedenlerinden biri de budur: "İlahiler ve zikirler tüylerinizi diken diken ettiğinde, şiirin ve kabilenin ruhunun huzurunda olduğumuzu fark ederiz."

Ama bu kadarla sınırlıdır. "Bir tür olarak gurur duyabiliriz çünkü yalnız olduğumuzu keşfettikten sonra tanrılara çok az şey borçluyuzdur. Hemcinslerimize ve bu gezegendeki yaşamın geri kalanına karşı daha alçakgönüllü olmalıyız, zira; tüm umutlar onlara bağlıdır. Komünyon anahtardır ve ister doğayla ister kozmosla olsun, mistik birlik fikri "insan ruhunun otantik bir parçasıdır."[26]

İnsanların kutsal bir anlatıya ihtiyacı olduğunu, ancak bunun dinî bir kozmoloji şeklinde olamayacağını ifade eder: "Bu anlatı evrenin ve insan türünün maddî tarihinden alınacaktır. Bu yaklaşım hiçbir şekilde alçaltıcı değildir. Şiir olarak tekrar anlatılan hakiki evrimsel epik, özünde herhangi bir dinî epik kadar yücelticidir İki dünya görüşü arasındaki rekabetin nihai sonucunun, insan ruhunun ve dinin bizzat sekülerleşmesi olacağına inanıyorum."[27]

Modern Bir Ruh Bilimi

Daha önce belirtildiği gibi, Theodore Roszak "karşıkültür" terimini icat ederek bu terimin tarihini yazmasıyla ün kazanmış olsa da zamanın ihtiyaçlarını karşılayan yeni bir uzmanlık alanı olarak tanımladığı şeyi icat etmesiyle

tanınmayı tercih etmiştir. "Ekopsikoloji" adını verdiği bu uzmanlık alanı bir anlamda biyofilinin başka bir biçimi olmuştur. Ekoloji, Rachel Carson'un 1962'deki *Silent Spring* kitabından ve çoğu kişi için dünya kaynaklarının fazlasıyla sınırlı olduğunu gösteren küresel ısınmanın ilk belirtilerinden bu yana başlıca endişelerden biri olarak ivme kazanmaya başlamıştı. Spiritüel sıkıntılarımıza karşı her zaman tetikte olan Roszak, "insan dışı dünyaya" karşı sorumluluğumuzun, "kişisel ve gezegene özgü olan arasındaki boşluğu doldurmak" için ahlâkî açıdan kabul edilebilir bir yol sunduğunu ve başka hiçbir yerde bulunmayan bir amaç ve bütünlük hissi verdiğini erkenden görmüştü.

Roszak ekopsikolojiyi, insanları terapötik etikteki "inzivadan" çıkarmanın sağlıklı bir yolu, karşıkültürden ileri bir adım, insanların Freud'un dinle ilgili olarak bahsettiği "okyanus hissi" duygusunu yakalayabilecekleri bir yol olarak gördü. Roszak, bunun modern bir ruh bilimi haline gelebileceğini, ancak cinsiyet, aile ve toplumsal bağlardan daha fazlasına dayanan bir bilim olduğunu öne sürecek kadar ileri gitti. Jung'un yazılarına önem atfediyor ve İsviçrelinin aslında dünyadaki diğer kültürlerin mitleri ve dinî sembolleri arasından bir "kurtuluş doktrinleri rezervuarı" derlediğini düşünüyordu. Bunlar, modern insanın psişesi ile ilgili veya onun ayrılmaz bir parçası olan dört unsurun bastırılmış olduğunu gösteriyordu: doğa, hayvanlar, ilkel insan ve yaratıcı fantezi. Jung, ona göre, "zihnin altında yatan ya da zihne beşiklik eden, insan ırkının bileşik bilgeliğini içeren, maddi olmayan bir kolektif bilinçdışı tasavvur etmişti. Roszak, Jung'un çalışmalarını "ateizmin kentsel nevrozunu iyileştirme çabası" olarak görmüş ve zamanımızda doğal dünyanın "kutsallıktan arındırılmış bilime fiziksel ve spiritüel olan arasındaki uçurumu derinleştirmeye" teslim edildiği konusunda onunla hemfikir olmuştu.[28]

O halde burada, doğal dünyadan kopuşumuzla bir şeylerin kaybedildiği inancına dayanan, insan ile doğal olan arasında bir etkileşimsel bağın, bir etiğin başlangıcı söz konusuydu –"bir deneyim kaybı, bir duyarlılık kaybı, bir komünyon kaybı, hepsinden önemlisi belki de bir zamanlar uygarlık öncesi insanlar ile onların habitatları arasında var olan uyum kaybı." Roszak'a göre bilim, doğa ile insan arasındaki bu mesafenin büyümesine yardımcı olarak bizi "yetersiz bir boyutta" bırakmıştı. Ona göre, bizi birleştirmek için en iyi fırsat, çevreye yönelik ortak bir alaka idi –hem önemli bir müşterek sorunu olan tek bir halk olarak, hem de bireysel benliklerimiz olarak, bunların her biri bir çevre sorununda rol oynayarak bize bir bütünlük hissi veriyordu.

Bolluk Estetiği

Bir sonraki adım, İngiliz bilim insanı James Lovelock ve Amerikalı mikrobiyolog Lynn Margulis'in çalışması olan Gaia teorisi oldu. Bu teoriye göre, gezegenin biyokütlesindeki tüm türler, gezegenin toplam yaşam verme potansiyelini artırmak için simbiyotik olarak hareket etmektedir. Örneğin, Lovelock'un ifadesiyle, güneşten gelen ısı miktarındaki yüzde 25'lik artışa rağmen, yaşamın başlamasından bu yana geçen 3,5 milyar yıl boyunca dünya, yaşam için elverişli bir yer olarak kalmıştır. Bir şekilde, canlı organizmalar gezegenlerini "yaşam için uygun" tutmuşlardır. Bu görüşün önemi, Darwin'in en önemli ilkesi olan doğal seçilimi, canlıların simbiyotik bir küresel ağ içindeki genel entegrasyonundan daha az önemli bir konuma indirgemesidir. "Evrimsel olarak yaşamda kalmanın temel birimi, bir bütün olarak biyokütle haline gelir ve bu da türleri gezegenin yaşanabilirliğini arttırma kapasitelerine göre seçebilir."[29]

Gaia'nın bir metafordan daha fazlası olup olmadığı konusunda pek çok tartışma olmuştur. Lovelock, Gaia'yı "duyarlı bir varlık" olarak görmese de teorisinin bilimsel olduğu kadar spiritüel bir okumaya da imkân tanımasını "tatmin edici" bulduğunu itiraf etmektedir.[30] En güncel araştırmalarsa fenomenin kendisi hakkında şüphe uyandırmaktadır.

Gaia'yı bir metafordan daha fazlası olarak kabul edelim ya da etmeyelim, Roszak'ın ana fikri, düzenli karmaşıklığın, onun örnek teşkil ettiği kaos teorisinin ve matematiğin her alandaki başarısının esasen Deizmin yeni bir biçimidir. Bu noktada biz, bir tür bilimsel estetiğin ve şu anda yeterli olduğumuz haliyle spiritüel bir deneyime yakın olan bir bolluk hissinin doğuşuna tanık oluruz. Roszak, "zihnin çekirdeğinin ekolojik bilinçdışı" olduğunu öne sürmüştür: Bu nedenle, yaşamın temel amacı "özümüzde olan çevresel karşılıklılık duygusunu uyandırmaktır" –bu bazı açılardan Heidegger'in dünyaya ihtimam göstermemiz için yaptığı çağrının bir tekrarıdır (bkz. 11. Bölüm).

Bir Din Olarak Evrim, Kurtuluş Olarak Bilim

Evrimsel bilimin sunduğu anlam, Newcastle Üniversitesi'nin kıdemli eski felsefe öğretim görevlisi Mary Midgley tarafından kapsamlı bir şekilde eleştirilmiştir. Bir din olarak evrim ve kurtuluş olarak bilim konularını ele almıştır.

Evolution as a Religion adlı kitabında, Marksizm ve evrimin günümüzün iki büyük seküler imanı olduğunu öne sürer. Her ikisi de dini anımsatan çeşitli özellikler göstermektedir: Fikirlerini belagatli bir şekilde ifade etmek,

savunmak ve haklı çıkarmak için tasarlanmış iddialı düşünce sistemlerine sahip büyük ölçekli ideolojilerdir; her ikisi de esasen insan ırkının spiritüel beslenmesini ve kurtuluşunu amaçlamaktadır.[31] İlaveten, insan amacına ilişkin soruları gündeme getirmekte ve yanıtlamaya çalışmaktadırlar. Bunu, geleneksel dinlerde olduğu gibi, "kişinin kendisinden daha büyük bir bütün içinde yer aldığı" duygusunu yaratarak yaptıklarını belirtir –" öyle bir bütündür ki bu, onun sahip olduğu daha büyük amaçlar, kişinin kendi amaçlarını öylesine çevreler ve onlara öylesine bir anlam kazandırır ki, böylece onun için fedakârlık yapmak tamamen uygun olabilir." Ona göre hem Marksizm hem de evrim, gelecekle ilgili yeni bir beklentiler kümesini gerektirir.

Midgley'in asıl hedefinde evrim teorisi vardır. Birçok insan için bilimin başlıca amaçlarından biri dinden kurtulmak iken, evrimin kendisinin de bu türden bir şey olduğunu düşündürecek birçok özelliğe sahip olmasının ironik olduğunu dile getirir.

Tıpkı bir din gibi evrim de kehanetlerde bulunur, özellikle de insanlığın "yukarıya doğru giden bir merdivende" olduğunu ve bunun sonucunda geleceğin bireylerinin daha zeki ve diğer yönlerden daha eksiksiz ve yetenekli olacağını söyler. Psikolog B.F. Skinner, biyologlar Jacques Monod, Richard Dawkins, Francis Crick, James Lovelock, Lynn Margulis, E.O. Wilson ve teorik fizikçi Steven Weinberg'in çalışmalarına geniş çaplı atıflarda bulunan yazar, öncelikle insanın kurtuluşunu sağlamanın bir yolu olarak genetik mühendisliğine odaklanmakta ve bunu "kendi doğamızı doğru anlayacak kadar iyi anladığımızı varsaymanın tutarsızlığı" ile karşılaştırmaktadır. (Özellikle sosyal bilimcilerin insan tasvirlerinin "zayıflığını" romancıların tasvirleriyle karşılaştırır.) Filozof Jonathan Glover'ın *What Sort of People Should There Be?* adlı kitabı gibi kitapları inceleyerek burada DNA'nın "bir tür film şeridi gibi" ele alındığını söylemiştir.

Ne yönde ilerlemeliyiz? –bunu yeterince biliyor muyuz? İnsan doğasının, model alınarak inşa edilecek bir makine olmadığını ifade eder. Skinner'ın bizi özgürleştirecek, mutlu edecek ve bize daha fazla saygınlık kazandıracak bir insan davranışı teknolojisi için çağrıda bulunduğunu belirtir, ancak böyle bir teknolojinin hiçbir şekilde mevcut olmadığını da ekler –kesinlikle ne biyolojide ne de fizikte böyle bir teknoloji vardır.

Francis Crick gibi figürlerin her zaman insan türünün yukarı doğru gelişiminin devam edeceğini öngördüklerini –"hatta talep ettiklerini"– söyler. Ancak bu bilimsel bir yaklaşım değildir –bilim bunun için bir zorunluluk sunmaz. Bilim insanlarının imanı, kendi deyimiyle, "iç içe geçmiş üç oluşumda" yer bulur – "bilimsel uğraş, insan ırkı ve yaşam ya da evrim. Bu

üçünün de yönü aynıdır. Onlara göre evrim, "içine doğduğumuz kâinatın girişimidir." Bu "din", saygı, huşu ya da iyilik duygusundan yoksundur, ancak "bir miktar enginlik ve ihtişam duygusunu" muhafaza eder [ve, o] yoğun ve yayılmacıdır."[32]

Yeni Dogma ve Yeni Metafizik

Midgley, "bencil" kelimesinin "gen" kelimesine uygulanmasının bu sıfatın alışılagelmiş bir kullanımı olmadığını belirtmektedir. Bu kelime ile ilgili her zaman nahoş bir anlam vardır–gerçekten de bencil olarak tanımlanmak bir hakaret sayılmıştır ve halen de öyledir. Ancak yeni bencillik, bu "evrime ego yüklü yeni yaklaşım," özellikle de sosyobiyolojik veya sosyal-Darwinci bağlamı içerisinde, "kendi uygarlığımızın ilkelerine ve deneyimlerine açıkça aykırı olan" aşırı bireyciliğe sözde biyolojik bir dayanak sağlamaktadır. *The Solitary Self: Darwin and the Selfish Gene* adlı kitabında, her zaman kişisel çıkarlar tarafından yönetildiğimizi söylemenin saçma olduğunu, eğer öyle olsaydı "bencil" kelimesinin asla icat edilmeyeceğini belirtir.

Ona göre evrimin ve genel olarak bilimin temel hatası, sanki evrim "olgusu," gen "olgusu" ve doğal seçilim "olgusu" karşısında yapacak hiçbir şeyimiz yokmuş gibi bizi dünya resmimizden koparmaktır. "Bu yaklaşımın dikte ettiği gibi gerekli olan gayrı şahsîlik tam bir kopuş değildir, çünkü bu imkansızdır. Bu, sorumlu nesnelliktir –kişinin kendi dünya resminin daha fazla farkına varması ve daha bariz hatalarını düzeltmek için elinden geleni yapması gibi çok daha zor bir görevdir. Fakat, aslında sosyal Darwinciliğin ya da Spencercılığın "Batı'nın gayrı resmî dini" olduğunu düşünmektedir. İnsanlar bu dünya için de bir din ister. Bunu bireysel başarıya tapınmakta bulurlar. . İlerleme, doğa ve yaşam gücü gibi ilahlara duyulan mistik hayranlık, acımasız rekabeti açıklamak ve haklı çıkarmak için kullanılır."[33]

Midgley, *Science as Salvation* (1992) adlı kitabında yeniden saldırıya geçmiştir. Burada kurtuluşa yönelik ihtiyacın evrensel, "ivedi ve şiddetli" olduğunu, "imanın" bir tür harita, (Marksizm ve Taoizm'de olduğu gibi) ve bir Tanrı'yı zorunlu olarak gerektirmeyen muazzam bir veri karmaşasını organize etmenin bir yolu olduğunu; ancak "hayranlıkla dışarıya bakmanın" tüm ciddi arayışların bir parçası, "herhangi bir ciddi bilgi arayışının kaçınılmaz bir parçası" olduğunu savunmuştur. Salt entelektüel avlanma –olguları yığmak– etkili bir düşünce için yeterli değildir. Hedefinde bilhassa Jacques Monod vardır. Monod'un kendimizden daha büyük bir şeyin var olduğuna dair inancımızdan büsbütün kurtulmamızı istediğini, bizi, evreni altımızda

fethedilecek bir şeymiş gibi görmeye yönelttiğini belirtir. Buna karşın Midgley, olgu kültünün aslında yeni bir iman olduğu ve Büyük Patlama gibi büyük kavramsal bilimsel şemaların gerçekte bilim değil, metafizik olduğu konusunda ısrar eder.

Dünyanın düzenli ve bizim için erişilebilir olduğu şeklindeki kesin hükme geri dönüp sorar: Bununla kastedilen şey nedir? Bizden daha iyi bilen biri olabilir mi? "Evrene bir ikincil tekil şahısmış gibi bakmak, bir üçüncü tekil şahısmış gibi bakmaktan daha iyidir. Düzenli bir dünya fikrinin kurtuluşumuzda önemli bir unsur olabileceğini belirtir – çünkü o karmaşayı kontrol eder ve sürdürür. Fiziksel dünyaya *güveniriz* –bilgiyi mümkün kılan da budur, onun altında yatan bir düzen olduğunu varsaymaktır.[34]

Dahası, bilim insanlarının evrenin anlamsızlığını yeni bir dogma haline getirdiğini ifade eder. Bu, evrenin yaratılış ve yok oluşunun anlamsızlığını merkeze alan ve ısı ölümü anlayışı ile doruğa çıkan kendi çalışma biçimlerinden kaynaklanmıştır. Dawkins, Wilson ve diğerlerinin "bilinmeyen bir gelecekteki bilime dikkate değer bir biçimde iman" ettikleri sonucuna varmaktadır."[35]

Tanrı ve Kozmologlar

Midgley, fizikçilerin de dine müdahalelerini aynı şekilde küçümsemiş ve katkılarını yararsız bulmuştur. Bu, Fritjof Capra'nın görelilik ve kuantum teorisi ile Doğu mistisizmi arasında önemli paralellikler bulduğunu iddia ettiği *The Tao of Physics* (1976) adlı kitabı için de geçerli olabilir. Birçok parçacık fizikçisi Capra'nın vurguladığı paralellikleri şüpheli bulmuştur. Capra'ya göre, kuantum teorisi, "bizi evreni fiziksel nesnelerin bir toplamı olarak değil, birleşik bir bütünün çeşitli parçaları arasındaki karmaşık bir ilişkiler ağı olarak görmeye zorlar. Bu Doğu mistiklerinin dünyayı deneyimleme biçimidir. Kuarkların simetrilerinin, "yukarı" ya da "aşağı" olma ve spin özellikleriyle, belki de en iyi bilineni yin ve yang motifi olan birçok Doğu simetrik diyagramını ("koan") hatırlattığını sözlerine eklemiştir. Eleştirmenler, Capra'nın deyimiyle "paralelliklerin" varlığının hiçbir şeyi kanıtlamadığını, yaşamın her alanında aralarında temel olarak benzer bir şey olduğuna dair bir işaret olmaksızın çok sayıda paralellik bulabileceğimizi sert bir dille ifade etmişlerdir.

1993 yılında Theodore Roszak, Tanrı ve modern kozmoloji konusunda, tamamı son on beş yıl içinde yayımlanmış en az 188 kitaptan oluşan bir liste yayımlamıştır. Listenin temel fikri, hem sonsuz büyüklükte hem de sonsuz küçüklükte olan göklerin ve evrenin işleyişi hakkında her geçen gün

daha fazla şey keşfedilirken, bunun sentezin denenmesi için doğal bir alan olduğunu göstermek olmuştur.

Midgley'in genel şüpheciliğine rağmen, diğer iki fikir en azından son derece yaratıcı olma meziyetine sahiptir. Adelaide Üniversitesi'nde doğa felsefesi profesörü olan Paul Davies, *The Mind of God: Science and the Search for Ultimate Meaning* (1992) adlı kitabında, modern fiziğin artık evrenin nasıl başladığını –büyük bir patlamadan ziyade, tamamen doğal bir süreç olan zaman ve mekânın kademeli olarak birbirinden ayrılmasıyla– açıkladığı göz önüne alındığında, evrenin yaratılışı için bir Tanrı hipotezine gerek olmadığı görüşünü ileri sürmüştür. Davies'in temel ilgisi fizik ve matematik yasaları arasındaki ilişkinin incelenmesiydi. Ona göre bilimsel yasaların matematiksel formüllerde kodlanabilmesi yaşamın temel gizemiydi ve hâlâ da öyledir –yaşamın da en büyük keyfidir. Bu matematiksel yasalar "ebedî," "her şeye gücü yeten" ve "aşkındır"; yani Tanrı hakkında kullanılan tüm kelimeleri içerir. Davies, fizik ve matematik arasındaki uyumun "derin bir nedeni" olması gerektiğine inanmaktaydı ve dahası şöyle diyordu: "Soyut matematiğin nasıl bir yaşamsal değeri olduğunu görmek çok zordur. Benzer yorumlar müzik yeteneği için de geçerlidir."

Darwinci evrim, der Davies, bizi dünyayı doğrudan algı yoluyla bilmek için donatmıştır ve bunda açık evrimsel avantajlar vardır. Ancak bu tür duyusal bilgi ile onun entelektüel bilgi dediği şey arasında açık bir bağlantı yoktur.[36]

Onun için can alıcı nokta, dünyanın hem rasyonel hem de anlaşılabilir olmasıdır –fiziğin arkasında kavranabilir bir mantık vardır: "varoluş ... zorlayıcı, kısa ve öz bir forma sıkıştırılabilir." Onu "fiziksel dünyanın ötesindeki ya da dışındaki bir şeyde –metafiziksel bir şeyde– [bir] açıklamaya çalışmaktan başka seçeneğimiz yoktur çünkü olumsal bir evren kendi içinde kendisi için bir açıklama taşıyamaz" diye düşünmeye iten şey, olumsallık ve düzen arasındaki şimdiye kadar gizemli kalmış olan "bağdır". Aynı zamanda, matematik biliminin yeni kaos teorisi, birkaç basit kuralın kaosa ve ardından "kendini-düzenlemeye" yol açabileceğini göstermektedir; bu da evrenin nasıl geliştiğine dair bir model olabilir, çünkü evren üreme kapasitesine sahip olmadığı için tam olarak Darwinci bir anlamda "evrimleşmiş" olamaz.

Bu nedenle Davies, Alfred North Whitehead'in felsefesinden (bkz. 15. Bölüm) çok da farklı olmayan bir süreç felsefesi biçimine yönelir; buna göre "sonsuz bir zihnin varlığını varsaymak, bu olumsal evrenin varlığını kaba bir olgu olarak kabul etmekten daha kolaydır." Dolayısıyla Davies, "Tanrı inancının büyük ölçüde bir zevk meselesi olduğu" sonucuna varmaktadır. Bununla birlikte, "dünyanın rasyonelliğinin temelini oluşturan bu postüle

edilen varlığın," bilinen dinlerin hususi Tanrısıyla, "Kutsal Kitap'ın ya da Kuran'ın Tanrısıyla" çok az benzerlik taşımaktadır.

Davies, aşkın gerçekliğin matematik olduğunu, matematik ve fiziğin bu kadar yakından örtüşmesinin dünyadaki en önemli gerçek olduğunu ve bilim pratiğinin ve bilim felsefesinin hakikate ve/veya hakikatlere bizi en çok yakınlaştıran olduğunu ifade eder. Bu anlamda bilimin spiritüel tatmin için en büyük fırsatı sunduğunu belirtir. "En katı kuşkucu bile", der "mutlaka 'bir şeylerin döndüğü,' matematiğin altında "zarif ve güçlü bir birlik" olduğu, matematiğin güzelliğinin "hakiki aşkın bir gerçekliğin" delili olduğu sonucuna varmaya meyilli olmak zorundadır."[37]

Ölümsüzlüğün Fiziği

Eğer bir ibadet biçimi olarak bilim ve aşkın bir varlık olarak matematik tuhaf görünüyorsa, bir teoloji biçimi olarak fizik daha da tuhaf gelecektir. Ancak Oxford'lu fizikçi David Deutsch'un, Frank Tipler, Roger Penrose, Alan Turing ve Kurt Gödel gibi diğer bilim insanlarının çalışmalarını da içeren 1997 tarihli kitabı *The Fabric of Reality*'de önerdiği de budur.[38]

Deutsch'un işaret ettiği temel hususlar, hepimizin "paralel evrenlerde" yaşadığı, birden fazla evrenden oluşan bir "çoklu evrenin" var olduğu ve bizim –ya da kopyalarımızın– bu evrenlerde yaşadığı, ancak bunların sadece kesintili ve belli belirsiz bir şekilde farkında olduğumuzdur. Argümanını, ışığın bir dizi yarıktan geçtikten sonra bir ekrana yansıtıldığı bir dizi örüntüye dayandırır. Yarıkların sayısına bağlı olarak, ekrandaki bazı alanlar beyaz, bazıları ise karanlıktır. Bu modelin ancak, gör*ebildiğimiz* fotonların –yani "somut" fotonların– yanı sıra karanlık ve soyut olan ve zaman zaman örüntülere "karışan" "gölge" fotonların da var olduğunu varsayarsak açıklanabileceğini söyler. Bu onu paralel evrenler fikrine götürür ve bunun çok derin bir fikir olduğunu, çünkü başka türlü anlaşılmaz olan pek çok şeyi açıkladığını belirtir.

Davies'e dayandırdığı diğer önemli teorisi ise hesaplamanın ve matematiğin, fizikle uyumlu olduğu; ve dünyayı kavranabilir kılan şeyin bu olduğu –dahası ve en önemlisi, bunun bilginin tek biçimi olduğudur. Böyle bir hesaplama bilgisinin artmasının yaşamın amacı olduğunu söyler. Fizik yasalarına göre yapılmış ve matematiğe göre modellenmiş bir evrende, gelecekte bir noktada tüm bu matematiksel, hesaplamalı bilgiye sahip olunacağı ve "yaşamın fethedilmiş olacağı" düşüncesine sahiptir.

New Orleans'taki Tulane Üniversitesi'nden Frank Tipler ile birlikte, milyarlarca yıl sonrasını, hesaplama bilgisinin şu anda bulunduğu noktadan

ölçülemeyecek kadar genişleyeceği bir geleceği iple çekmektedir. Sadece uzay yolculuğunun değil, muhtemelen zaman yolculuğunun da yaygın bir şey olacağı ve mevcut bilgilere göre dehşet verici bir "büyük çöküş" ile sona erecek olan evrenimizin son aşamasını önleyebileceğimiz bir noktaya ulaşılmış olacak. Frank Tipler'in *The Physics of Immortality* adlı kitabında ele aldığı ve "omega noktası" kavramını ayrıntılarıyla anlattığı konu da aşağı yukarı budur.

Büyük çöküş yaklaştıkça ve evren daraldıkça, giderek daha az bir uzay-zamanda daha fazla enerji yoğunlaşacak, bu da "insanların zihinlerinin fiziksel hızı sınırsızca artan bilgisayarlarda bilgisayar programları olarak çalışacağı" anlamına gelecektir. Böyle bir noktada, milyarlarca yıl sonra, o zamanlar mevcut olacak hesaplama gücüyle, deneyim geçen zamanla değil "o zaman *içinde* gerçekleştirilen hesaplamalarla [italikler eklenmiştir] belirlenecektir." Sonsuz sayıda hesaplama adımında sonsuz sayıda düşünce için zaman vardır –düşünürlerin kendilerini istedikleri herhangi bir sanal gerçeklik ortamına yerleştirmeleri için bolca zaman vardır. Zihinsel olarak sonsuza kadar yaşayacakları için aceleleri olmayacaktır. Bir saniye ya da bir mikrosaniye içinde, çoklu evrende daha önce hiç kimsenin yapamayacağı kadar sonsuz derecede çok şey yapmak, daha çok şey deneyimlemek, daha çok şey yaratmak için "dünyadaki tüm zamana" sahip olacaklardır.

Deutsch, yapılması gereken hazırlıklar olduğunu belirtir, ancak bununla birlikte –ki bu nokta bu teori için çok önemlidir– bugün sahip olduğumuz fiziksel bilgi, tüm bu akıl yürütmenin spekülasyona değil tam olarak mevcut bilgiye dayalı bir akıl yürütme olduğu anlamına gelir. Evreni omega noktasına "yönlendirmemiz" gerekecektir ve bu süreçte muhtelif süre bitimlerinin müzakere edilmesi gerekecektir. Bunlardan biri, bundan yaklaşık beş milyar yıl sonra, güneşin kendi kaderine bırakılırsa dev bir kızıl yıldız haline gelerek bizi yok edeceğidir. Deutsch sözlerine kayıtsızca devam ederek "o zamandan önce Güneş'i kontrol etmeyi ya da terk etmeyi öğrenmeliyiz" diye düşünebilirsiniz der. O, omega noktası teorisinin "geleceğin hâkim teorisi olmayı hak ettiğini" belirtir, daha ciddiye alınmasını engelleyen şey sadece Tipler'in bu geleceğe ilişkin "yarı-dinî" yorumudur.

Tipler, omega noktasında artık evrenle ilgili her şeyin bilineceği, bu nedenle o zaman var olan her şeyin ve herkesin her şeyi bileceği ve dolayısıyla her şeye gücü yeten ve her yerde bulunan varlıklar olacağı üzerine ısrar eder. "Böylece [Tipler] omega noktası sınırında her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, her yerde hazır ve nazır bir insan toplumu olduğunu iddia eder. Tipler bu toplumu Tanrı olarak tanımlamaktadır.

Deutsch, Tipler'in Tanrı fikri ile bugün çoğu inançlı insanın inandığı Tanrı arasında büyük farklar olduğunu vurgular. Ona göre, omega noktasının yakınındaki insanlar bizden o kadar farklı olurlardı ki bizimle iletişim kuramazlardı. Mucizeler de yaratamazlardı; evreni ya da fizik yasalarını onlar yaratmamıştı, dolayısıyla bu yasaları da asla ihlal edemezlerdi. Dinî inanca karşı olurlar ve kendilerine tapılmasını da istemezlerdi (kaldı ki kim tapacaktı?). Ona göre o noktada teknoloji o kadar gelişmiş olacaktı ki ölüleri bile diriltebileceklerdi. Bu mümkün olacaktır çünkü o zamana kadar bilgisayarlar o kadar güçlü olacaktır ki, insanların evrimleştiği dünyamız da dahil olmak üzere, var olmuş herhangi bir sanal dünyayı yaratabileceklerdir. Tüm bunlar, sonsuz bir sistemde, bilgisayarların dünyamızı maddî olarak iyileştirmesini ve insanların ölmeyeceği bir yer haline getirmesini sağlayacaktır. Tipler, bunun bir tür cennet olduğunu söylemektedir.[39]

Hem Tipler hem de Deutsch, omega noktasında insanların gerçekte ne *yapacaklarının* (bizden çok farklı, imgeleyebileceğimizin ötesinde insanlar) bilinçli bir spekülasyon konusu olduğunu, çünkü omega noktasının fizik yasalarının bozulduğu bir tekillik olduğunu belirtir. Ancak günümüz fiziği ve matematiğinin omega noktasına kadar olan anlatıyı desteklediğinde de ısrar ederler.

Tüm bunlar çok kafa karıştırıcıdır –aslında çoğumuzun idrakinin ötesindedir– ancak Deutsch ve Tipler, bilimin bizi kaçınılmaz olarak götürdüğü ideal dünyaya ya da evrene bir bakış sunar.

Peki, tüm bunlar bize nasıl yaşayacağımızı öğretir mi? Bunlar, yakın ve uzak gelecekte, fizik ve matematik eğitiminin geleceği daha iyi anlamamıza yardımcı olacağını söyler. Bize yolumuza çıkan değişiklikler hakkında bir fikir vermeye çalışarak her şeyden önce bilginin nasıl değişebileceğine dair bir fikir verirler –hesaplamanın bir Tanrı'ya ya da tanrılara ihtiyacı yoktur– ve teoride şimdiye kadar yaşamış herkes için (bir tür) yeniden diriliş olasılığı ile zihinsel olarak sonsuza kadar sürecek (bir tür matematiksel ölümsüzlük) tarih için ideal bir son nokta sunar.

Bu nefes kesici bir vizyondur ve söylemeye bile gerek yok ki, hem Deutsch hem de Tipler, çoğu insan için anlamsız olacak kadar uzak gelecekteki olaylar hakkında "gerekçelendirilmemiş spekülasyonlar" yaptıkları için (sadece Midgley tarafından değil) ağır bir şekilde eleştirilmişlerdir. Ancak teorilerinin günümüzün gerçek fizik ve hesaplama bilgilerine dayandığında da diretirler. Evrim bize yaşamın yeryüzünde yaklaşık 3,5 milyar yıldır çoğaldığını göstermiştir ve örneğin güneşin gelecekteki ölümünün farkına varmamız için bu kadar zaman geçmesi gerekmiştir. Bu tür zaman dilimleri çerçevesinde düşünmeyi öğrenmemiz gerekir.

İlk tasarlandığında en az omega noktası kadar yaratıcı veya tartışmalı olsa da evrim bizi yeryüzüne geri getirir. Ancak giderek daha fazla şey bilindikçe (ve modern fizikle birlikte yirminci yüzyıldaki en büyük entelektüel kahramanlık olaylarından biridir), evrim bize alternatif bir vizyon sağlamıştır ve dahası, dinlerin yüzyıllar boyunca kendi özel alanları olarak iddia ettiği ahlâkî görüşlerimiz üzerinde de belirgin bir etkisi olmuştur. Darwin sonrası, Nietzsche sonrası ve Hıristiyanlık sonrası ahlâkî yaşamımız ise bir sonraki bölümün konusudur.

Evrim konusunda geriye kalan tek bilmece, pek çok bilim insanının, bize pek çok alanda kazandırdığı anlayış için evrime bu kadar hevesli olması rağmen, pek çok başka kişinin ona neden ikna olmadığıdır. Evrimin en sadık savunucularından biri olan Richard Dawkins bile *The Blind Watchmaker*'da Darwinciliğin "bilimin diğer dallarında benzer şekilde ortaya konmuş pek çok hakikatten daha fazla savunulmaya muhtaç göründüğünü" itiraf etmiştir. Birçoğumuz kuantum teorisini ya da Einstein'ın özel ve genel görelilik teorilerini kavrayamayız, ancak bu durum kendi başına bizi bu teorilere karşı çıkmaya itmez. Öte yandan, evrimin böyle bir savunuculuğa ihtiyaç duymasının ise iki nedeni vardır ve bunlar bu kitabın özünü oluşturmakla birlikte Sonuç bölümünde tartışılacaktır.

26

"İyi Yaşam, İyi Yaşamı Aramakla Geçen Yaşamdır"

1948 yılında T.S. Eliot, *Notes Towards the Definiton of Culture* başlıklı kısa ve etkili bir kitap yayımlamıştı. Bu kitabı yazma nedeninin önceki altı ya da yedi yıl boyunca "kültür" kelimesi (ve kavramı) hakkındaki kaygılarının artması olduğunu söylüyordu.

Hiçbir kültürün "bir dinle birlikte olmadan" ortaya çıkmadığı ya da gelişmediği –bunların "aynı şeyin farklı veçheleri" olduğu– ve sanatsal duyarlılığın dinî duyarlılıktan ayrılmasıyla yoksullaştığı konusunda endişe duyuyordu. Şöyle diyordu: "İçinde bulunduğumuz dönemin bir gerileme dönemi olduğunu, kültür standartlarının elli yıl öncesine göre daha düşük olduğunu ve bu gerilemeye dair delillerin insan faaliyetlerinin her alanında görülebileceğini rahatlıkla söyleyebiliriz." Bunları, "dünyanın bildiği en yüksek kültür" olarak gördüğü Avrupa'daki Hıristiyan kültürü arka planı bağlamında düşünmüştü. Ona göre din, devam ettiği sürece, kültürün çerçevesini oluşturmakta, insan kitlelerini can sıkıntısı ve umutsuzluktan korumakta ve yaşama anlam kazandırmaktaydı.[1]

Görüldüğü gibi Eliot, ilerleme konusunda elitist bir görüşe sahiptir. Bir toplumun üstün üyelerinin ve (onun ifadesiyle) üstün ailelerin görevi kültürü korumak, kültür üreticilerinin görevi ise onu değiştirmektir. Ona göre yüksek kültür, düşük kültüre göre daha "bilinçlidir" ve işlevi de budur. Onun düşüncesinde, ilkel toplumlarda din ve kültür arasında bir ayrım yok iken modern zamanlarda dinden kopuk bir kültür üreten "agresif inançsızlığa" doğru bir hareket olmuştur –bu sürecin kültürün genel düşüşünü doğrulaması da "oldukça muhtemeldi" Ortak bir iman olmadan –bir komünitede, bir millette ya da bir halkta– birlik arayışı sadece bir illüzyon olabilir ve Britanya gibi bir ülke dinin önemi konusunda "bilinçsiz" hale gelmiştir. Modern kültürümüzde kitaba daha az, tartışmaya ise daha çok ihtiyacımız olduğunu söylemiştir; ona göre, yaşam yönetilebilirlikle ilgilidir;

kitleleri etkileyen devasa gayrı şahsî güçlerden ziyade bireylerin tutkularıyla ilgilidir ve bunlar düşünce için sadece gerekli kolaylıklardır.[2]

Bu modern eğilimlerin sonuçlarından birinin, üstünlüğün her zaman akıl üstünlüğü anlamına gelmesi ve eğitimin "yanlışa mahal vermeden bunu besleyecek" şekilde tasarlanması gerektiği inancı olduğunu düşünüyordu. Ona göre bu durum, modern inançların en dogmatik olanına, *fırsat eşitliğinin* önemli olduğuna ve bunun da kendisine göre ancak "aile kurumuna artık saygı duyulmaması" halinde sağlanabileceği fikrine yol açmıştı. Böylece ebeveynlerin özverisi, ihtirası, öngörüsü, kontrolü ve sorumluluğu dışlanmış oluyordu. Eliot'a göre modern anlamda eğitim, herkesin az ya da çok eğitimli olduğu tek bir eğitim ölçüsü olduğunun varsayıldığı parçalanmış bir toplum anlamına gelmektedir.[3] Eliot, bu konuda toplumun tek boyutlu hale geldiğini, herkesi eğiterek standartları düşürmekten başka bir şey yapamayacağımızı ve bunun sonunda da hepimizin acı çekeceğini düşünmekteydi.

Bu, o dönemde dünyanın pek çok bölgesinde, ama özellikle Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'da uygulanmakta olan pek çok şeyin tam tersiydi. Eliot'ın kitabının ardından kendisinin de ısrarla altını çizdiği gibi en yüksek kültür ve en ileri kültür olan Batı gelmiş geçmiş en seküler döneme girdi; film ile radyonun, gramofonun ve ardından televizyonun yaygınlaşması da popüler kültürde eşi benzeri olmayan bir gelişmeyi beraberinde getirmişti.

Eliot'a göre kültür çökmüş olmalıydı ve ondan sonra yaşayan (1965'te öldü) pek çok düşünür de şüphesiz aynı fikirdeydi. Ancak bu kitabın da göstermeye çalıştığı gibi, Dünya Savaşı, Holokost, Gulag, Hiroşima, Nagazaki, Mao ile eşi ve Kültür Devrimi'nin ardından anlam bulma çabalarında, yaşama yollarında bir eksiklik oluşmadı. Daha önceki bölümlerde ressamların, şairlerin, psikologların, biyologların ve diğer bilim insanlarının Eliot'ın çok korktuğu din sonrası seküler dünyayla nasıl yüzleştikleri ve bu dünyayı nasıl inşa ettikleri incelenmişti. Geriye keşfedilmemiş bir alan kalmaktadır; bilimden daha az yoğun, bugünlerde yaşamımıza hâkim olan görsel imgelere daha az uygun ve çok çeşitli geç-kapitalist popüler kültürümüzün kısa süreli dikkat genişliği içinde damıtılması çok daha zor bir entelektüel faaliyet biçimi. Bu, tamamen seküler bir faaliyet olan çağdaş ahlâk felsefesinin alanıdır.

Meta-anlatının Sonu

Her dönüşümün doğasında olduğu gibi, Eliot'ın yaklaşımını da baş aşağı çeviren bir dönüşümle başlıyoruz. Bu, "sekülerleşmenin ilahlaştırılması" olarak tanımlanan bir dönüşümdü.

15 Temmuz 1972 Cumartesi günü saat 15.32'de Missouri eyaletinin St. Louis kentindeki Pruitt-Igoe konutları patlatılmıştı. Minoru Yamasaki tarafından tasarlanmış, Le Corbusier'in "modern yaşam makinesinin" ödül kazanan bir versiyonu olan bu proje, düşük gelirli sakinleri için artık yaşanmaz bir ortam niteliğindeydi. Mimarlık tarihçisi Charles Jencks'e göre bu an, modernizmin sembolik sonu olmakla birlikte post-modern döneme geçişe işaret ediyordu. Soyut, teorik ve doktriner ideallerin –bu örnekte mimaride– sonuna işaret ediyordu, ancak postmodernizm aynı zamanda yaşamın tüm alanlarını işgal ediyordu.

Edebiyatta, filmde, sanatta, felsefede ve mimaride yeni bir etik ve yeni bir estetik devreye girdi. Kültür tarihçisi David Harvey'in de belirttiği gibi, postmodernizmin en şaşırtıcı gerçeği, modern yaşamın geçiciliğini, parçalanmışlığını, süreksizliğini ve kaosunu tamamen kabul etmesiydi. Evrensel ve ebedî hakikatler, "eğer varsa bile, belirlenemezdir" Tarihin geniş alanını açıklamaya çalışan tüm "meta-anlatılar" –örneğin Marksizm, Freudculuk, Hıristiyanlık ve modernizmin sekülerleştirici etkisi– reddedilmektedir. Postmodernizmin kendisi Batılı yaşam biçiminin bir özelliği olmasına rağmen, şimdi Batılı yaşam biçiminin kendisi "öteki olanı" uzun süre ihmal ettiği için eleştiriliyordu. Artık önemli olan başka dünyalar ve bu dünyanın tükenmezliğiydi –ütopya değil heterotopyaydı.

Dünyanın birleşik bir temsilini arzulayamaz ya da onu "sürekli değişen parçalardan ziyade bağlantılar ve farklılaşmalarla dolu bir bütünlük olarak resmedemeyiz."[4] Artık yabancılaşmanın yerini parçalanma almıştır.

Fredric Jameson, tüm bunların geç kapitalizmin kültürel mantığından başka bir şey olmadığını belirtir –post-modern çoğulculuk, bu dünyadaki giderek daha çeşitli ve daha erişilebilir olan zevklerin daha çılgınca bir arayışını körükler, bu dünyadaki tüketim, diğer dünyadaki rahatlık ve kurtuluş biçimlerinin yerini alır.

Bu oldukça doğrudur, ama resmin tamamı değildir. Karl Marx ve Friedrich Engels'in feraseti, "yeniye duyulan arzunun fazlasıyla yoğun olduğunu, öyle ki bu yüzden yeni modaların ve yeni fikirlerin 'daha kemikleşip gelenek haline bile gelemeden eskidiğini,'" teknolojik ilerlemeler tarafından durmaksızın yönlendirilen geç kapitalizmin "sonsuz belirsizliğini ve çalkantısını" görmeleri olmuştu. Tüketimciliğin bitmek bilmeyen karnavalında, malumat veya "olgular" nesneler kadar bol (ve sürekli değişen) bir şekilde bulunur; reklamcılığın yarım yamalak gerçekleri ve yalanları kamusal söylem için kinik bir standart oluşturur, her durumda haberlerdeki gerçekler ve olaylar o kadar hızlı değişir ki kimse hiçbir şeyi bir bütünlük içinde

özümseyemez –işte böyle koşullar altında hazır inanç sistemleri tartışmasız bir çekicilik taşır.

Bu hazır inanç sistemlerinin ille de geleneksel dinler olması gerekmez, aksine Philippa Berry'nin Jacques Derrida'ya gönderim yaparak söylediği gibi, genel hatlarıyla "ruh" denilen, "huşu uyandıran" (numinous), insan dışı bir güçtür". Bu genel duruş kısmen, o zamanlar bilgisayar biliminde ortaya çıkan ve bilgi "bit"lerinin 1 ve 0 olmak üzere iki türden biri olduğu dijital dünyanın bir yansımasıydı. Postmodernizm buna sırtını dönerek siyasette (sol- sağ), felsefede (akıl-duygu), tarihte (klasisizm-Romantizm), edebiyat ve sanatta (anlatısal-söylemsel), bilimde (ilerleme-yeniden kabileleşme) ve gündelik yaşamdaki kutuplaşmaların aşırı basit ve yanıltıcı olduğunu savunmuştur.[5]

"Brikolaj" İnançlar

Din alanında ise durum biraz daha karmaşık bir hal almıştır. Bir düzeyde iman ve şüphe arasındaki kutuplaşma saldırıya uğrarken, başka bir düzeyde odak noktası Karl Barth'ın öngördüğü gibi "öteki" kavramı olmuştur (bkz. 16. Bölüm) Post-dinî, post-septik veya post-düalistik (hepsi birlikte "yarı-dinî" olarak tanımlanır) olarak tanımlanan yeni spiritüellik biçimleri keşfedilmiştir. Bunlar tipik olarak Hıristiyanlık öncesi ve Hıristiyanlık dışı kaynaklardan beslenmekte ve Clifford Longley'in Daily Telegraph'ta yazdığı gibi, "İnsanlar bir kurum içinde organize edilmiş ibadet ve sistematik inançlara bağlı bir şey olarak "din"den uzaklaşarak, resmî yapıların dışında, deneyime dayalı, doktrini olmayan ve felsefî tutarlılık iddiasında bulunmayan, kendilerinin oluşturduğu bir 'spiritüelliğe' yönelmişlerdir."[6] Kamuoyu yoklamaları her dört Amerikalıdan birinin astrolojiye, her beş kişiden birinin reenkarnasyona inandığını göstermektedir; daha önce gördüğümüz gibi Britanya'da Tanrı'dan çok UFO'lara inanan insan sayısı daha fazladır. New Age de buraya ayak uydurmakta ve yüksek tüketimcilik ile her türlü şeye olan inancı bir araya getirmektedir.

Berry'ye göre bu fenomenler "brikolaj" niteliğiyle –zamanla oradan buradan topladığımız ufak tefek şeyler olarak– geleneksel dinlere hem benzeyip hem de benzememeleriyle ve yarı-dinî mi yoksa post-dinî mi olduklarının henüz net olmamasıyla karakterize edilmektedir. David Barrett, altmış dokuz çağdaş din, kült ve mezhebi incelediği 544 sayfalık *The New Believers* adlı araştırmasında, bunların arasında çok sayıda "sahte Hıristiyanlık" hareketi olduğunu ve kültler arasında en post-modern olanının, taraftarlarının önceki çağın erkek özelliklerinin hakimiyetinde olmasının "saldırganlığa ve güç takıntısına

yol açtığını" iddia ettikleri "New Age" türleri olduğunu tespit etmiştir. "New Age kavramı erkek ve kadın niteliklerinin dengelenmesine dayanmaktadır."

New Age, Hıristiyanlık için spiritüel ikamelerden oluşan bir açık büfe olarak tarif edilmektedir. Esasen astrolojik bir fikirdir, temel inanç 1970'lerde astrolojik balık burcu çağı olan Balık çağından su taşıyıcısı olan Kova burcu çağına geçtiğimizdir. Balık burcu çağı Hıristiyanlığın başlangıcına kadar uzanmakla birlikte Rönesans, Reform ve hümanizmin yükselişini de içine almaktaydı. Bu çağ, Yahudi-Hıristiyanlığının baskın olduğu ve insanların düşüncelerini kontrol eden otorite çağıydı. Yirmi birinci yüzyılın başlarında başlayan Kova burcu çağı, "bilinç genişlemesine," insanın bütünlüğüne yol açan yeni bir ruhu müjdeleyecekti. New Age mütemadiyen hususî bir Tanrı'nın var olmadığını öğretmektedir. Hıristiyanlık sonrası spiritüel boşluğu doldurmak için tasarlanmıştır.[7]

Eksik Olan Şey "Pratik"

Postmodernizm her ne kadar yirminci yüzyılın son çeyreği boyunca entelektüel alanda dünyada ön planda olsa da beslediği brikolaj etiği, postmodernizmin reddettiği netlik sunan ve akıntıya karşı kürek çekerek de olsa tutarlılık sağlayan felsefî figürler için ideal bir ortam yarattı. Alasdair MacIntyre ise bu konularda çoğu kişiden daha sistematik görünüyordu.

İskoçyalı ve Marksist olan, 1970 yılında Britanya'dan ABD'ye göç eden ve daha sonra Katolik olan MacIntyre, görüşlerini ahlâk felsefesi üzerine önemli bir dizi kitapta ortaya koymuştur: Daha önce sözü edilen *After Virtue* (1981) [Erdem Peşinde], *Whose Justice? Which Rationality?* (1988) [Kimin Adaleti? Hangi Rasyonellik?], *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1990) ve *Dependent Rational Animals* (1999). Tanrısız bir dünyada nasıl yaşamamız gerektiğini görmek adına, ideolojik olarak antik Yunan'a, Aristoteles'in zamanına, büyük tektanrıcı dinlerin gelişmesinden önceki bir zamana geri dönmeye dair bir fikri vardır. MacIntyre, mevcut durumun oldukça vahim olduğunu düşünüyordu, zira bu kurumsal liberalizm dünyasında sadece Tanrı konusunda anlaşamıyor değildik, aynı zamanda onun lehine veya aleyhine neyin gerekçeli bir argüman olarak neyin sayılacağı konusunda bile anlaşamıyorduk. Şu anda içinde yaşadığımız bireyci etik anlayışı, insanların "kendilerine kontrol sağlayacağını" ya da tercih ettikleri sonuca ulaşacaklarını düşündükleri her şeyi kabul etmeleri anlamına gelmektedir (başka bir post-modern iddia da gücün her şeyden önemli olduğudur). Günümüzde ahlâkî ilkeler etkileyiciliklerine göre seçilmektedir. MacIntyre'a göre, "tüm değerlendirici yargıların ve daha özel olarak tüm ahlâkî yargıların tercih,

tutum ya da duygu ifadelerinden *başka bir şey olmadığı*" doktrini olan "duyguculuk" dünyasında yaşamaktayızdır.

MacIntyre bunun yanlış olduğuna inanıyordu çünkü "aslında biz, insanlar için mümkün olan en iyi yaşamın ne olduğunu belirleyebilir ve böylece salt tercihlerden oluşmayan ahlâkî yargılara sahip olabiliriz."

Modern yaşamda eksik olan şeyin "pratik" kavramı olduğunu ifade etmiş ve bununla ilgili olarak satranç oynamayı örnek vermiştir. Herhangi bir pratikte iki tür "iyi" vardır; oyunda iyi olmaktan ve en üst seviyeye ulaşmaktan dolayı elde edilen para, güç ve şöhret gibi dışsal "iyiler" ve bir de pratiğin kendisine katılmakla elde edilen içsel "iyiler." İçsel iyiler, erdemler konusunda bir eğitim sağlar –dürüstlük (hile yapmamak), cesaret (kaybetmeye rağmen devam etmek), başkalarına (belki sizden daha iyi olanlara) karşı cömertlik, (sizden daha az iyi olanlara karşı) yüce gönüllülük erdemleri. Ayrıca başkalarının sizi yargılamasına yaslanmanız gerekir –sırf siz öyle söylüyorsunuz diye büyük bir satranç ustası olamazsınız.

MacIntyre'a göre toplumlar, toplum olarak *var olmak* ve azamî sayıda insana en iyi şansı sunmak için, yukarıda verilen örnekte olduğu gibi dürüstlük, cesaret, adalet gibi bazı erdemlerin uygulanmasına ihtiyaç duyarlar. İyi toplumlar, birbirini tanıyan ve erdemleri uygulayıp onlara ihtimam gösteren insanlardan oluşmalıdır. Ona göre liberal demokrasilerin kusuru, kurumsal liberalizmin (ya da kapitalizmin) gücünü parçalanmadan alan, gerçekte gizlenmiş oligarşiler olmalarıdır: Genellikle, bireylerin ortak iyinin peşinde koşmak için bir araya gelme ve dolayısıyla erdemleri geliştirme şansları yoktur. Liberalizm, diye devam eder MacIntyre, ileriye dönük en iyi yolun ne olduğu konusunda tarafsız olduğunu iddia eder, ancak tam da bu tarafsızlık aynı zamanda kurumsal liberalizmin iyilerin üretimi üzerindeki kontrolünü sürdürmek için tasarlanmış bir kılıftır ve genel etkisi toplumda erdem deneyimini asgarî düzeyde tutmaktır. Ancak, insanların tatmin edici ve doyurucu bulduğu şey erdemdir. Bir zamanlar erdem için bir çerçeve sağlayan gelenek bile erozyona uğramaktadır.

MacIntyre, elbette modern dünyanın Aristoteles'in Atina'sı gibi olmadığının ve asla olamayacağının farkındaydı. Model olarak Aziz Benedict'i kullanmasının nedeni, onun dinî inanca sahip olmasından ziyade, herkesin birbirini tanıdığı, birbirine bağlı olduğu ve erdemleri özgürce uygulayabildiği küçük komüniteler –manastırlar– kurmuş olmasıdır. Benedik yetkisinin yayılması ve süresi, doğru koşullar sağlandığında bunun gelişebileceğini göstermektedir. MacIntyre, mevcut iklimde modern üniversitelerin öğretim ve organizasyonunun, birlikte yaşamanın yeni bir yolunu başlatabilecek türden küçük bir komünite yaratacak şekilde dönüştürülebileceğini düşünmüştür.[8]

Başka bir ideal toplum önerisi de John Rawls tarafından ortaya atılmış ve birlikte yaşamanın bir yolunu bulmak için önerdiği tamamen seküler model büyük ilgi görmüştür. Yakında kendi çalışmalarını ele alacağımız Robert Nozick, Rawls'un *A Theory of Justice* (1971) [Bir Adalet Teorisi] adlı eserini, John Stuart Mill'den bu yana politik felsefenin en önemli eseri olarak nitelendirmiştir. Rawls, –Hıristiyanlığın iki bin yıldır pek de ilerletemediği– adil bir toplumun azamî sayıda üyesi için azamî özgürlüğü garanti edecek toplum olduğunu ve bu nedenle adaletin ne olduğunu ve nasıl elde edilebileceğini bilmenin çok önemli olduğunu savunmuştur. Faydacı geleneğe (eylemlerin faydalı oldukları için doğru olduğunu savunan) karşı çıkarak Locke, Rousseau ve Kant'ın toplumsal sözleşmelerini "daha rasyonel" bir şeyle değiştirmeye çalışmıştır. Bu onu, adaletin en iyi "hakkaniyet" olarak anlaşılabileceği görüşüne götürmüş ve Rawls'un bu kadar dikkat çekmesini sağlayan da hakkaniyete ulaşma yolu olmuştur. Bunu yapmak için bir "başlangıç konumu" ve "cehalet peçesi" öne sürmüştür.

Başlangıç konumunda, toplum sözleşmesini –yaşayacakları kuralları– belirleyen bireylerin rasyonel ama cahil oldukları varsayılır. Zengin ya da fakir, yaşlı ya da genç, sağlıklı ya da güçsüz olduklarını bilmezler; varsa hangi tanrıyı takip ettiklerini bilmezler; hangi ırktan oldukları, ne kadar zeki ya da aptal oldukları ya da sahip oldukları ya da olmadıkları diğer yetenekler hakkında hiçbir fikirleri yoktur. Başlangıç konumunda, hiç kimse toplumdaki yerini bilmez ve bu nedenle yaşamayı seçtikleri ilkeler "bir cehalet peçesinin arkasından" seçilmek zorundadır. Rawls'a göre, bu şekilde seçilen her türlü toplumsal kurum, seçime katılan bireyler "birbirleriyle ilişkileri hakkaniyetli olan özgür ve eşit kişiler olsalardı kabul edecekleri şartlarda iş birliği yaptıklarını söyleyecekleri bir durumu ifade eder."[9]

Rawls, gerçek yaşamda böyle bir durumun var olamayacağı ideal bir başlangıç konumu varsaydığı için ve kendi tasarımının aksine, (diyelim ki) bir kişinin zekasının ortalamanın üzerinde olmasının başkalarını bundan *yoksun bıraktığı* anlamına gelmeyeceği için eleştirilmiştir. Eleştirmenlerin dile getirdiği başka bir husus da Rawls'ın sisteminin çok basit olmasıdır.

Zamandan Kaçış Olarak Sanat

Alman filozof Hans-Georg Gadamer (1900-2002) ise çok farklı bir ideal önermiştir. Ona göre yaşamın amacı ve anlamı sanatta ve özellikle de şiirde bulunmalıydı, sanat ve felsefe neredeyse tamamen örtüşüyordu. 1986 yılında "Philosophy and Poetry" adlı denemesini yayımlanmıştı.

Bir farmakoloji profesörünün oğlu olarak Marburg'da doğan Gadamer, Heidegger'in asistanı olarak çalıştı. Sonraları, "Heidegger yüzünden her zaman diken üstündeymişim gibi lanet bir hisse kapıldım" demişti. *Truth and Method* [Hakikat ve Yöntem] adlı kitabı 1960'ta yayımlanana kadar kendi profesyonel çevresi dışında tanınmamıştı. Lakin, bu kitap onu pek çok kişinin gözünde yirminci yüzyılın en önemli düşünürlerinden biri haline getirdi.

Bizim bakış açımızdan, Gadamer'in en önemli katkısı, kültürü keşfetmesinde, özellikle de "oyun, sembol ve festival olarak sanatı" ele aldığı "The Relevance of the Beautiful" [Güzelin Güncelliği] adlı denemesinde yatmaktadır. Sanatın anlamının, rolünün ya da işlevinin modern dünyada sıklıkla kaybolduğunu ve oyunun da –karşılıksız haz etkinliğin– göz ardı edildiğini düşünmektedir. Ona göre sanatın önemli bir sembolik rolü vardı; Kendimize, dünyanın ve dünyadaki yerimizin tek ama sonsuzca zengin bir bütünlük olarak ortaya çıkarıldığı ve olağan dışı bir zamanda 'meskûn' olabileceğimiz bir alan" açmak. Sanattan aldığımız karşılıksız haz, olağan zamandan "otonom zamana" kaçmamıza yardımcı olurken, başarılı sanat eserinin başka bir niteliği de –onun deyimiyle festival olarak sanat– bizi olağan zamanın dışına çıkararak "topluluğun gerçek imkânını" açmaktadır.[10]

Gadamer, her şeyden önce, şiirin nevi şahsına münhasır bir şey olduğunu, kendi ifadesiyle, şiirsel söylem –özellikle de lirik– ile spekülatif felsefe arasında hususî bir ilişki olduğunu ve şiirsel sözün kendine özgü bir *tamlığı* olduğunu düşünüyordu. Ona göre şiir, öyle bir tarzda meydana getirilir ki "bir şeyin var olmasına izin vermenin ötesinde" bir anlama sahip değildir.[11] Başka bir yerde de şiirsel dilin insanlara bahşettiği şeyin "anlam dünyasıyla her zaman belirli bir yakınlık kurması" olduğunu ifade etmiştir. Şiir her zaman "söylenmemiş olanın ufkunda düşünen bir sözdür."

Gadamer, modern çağda sanatın Greko-Hıristiyan din ve mitolojisiyle olan geleneksel ilişkisinden "kesin olarak koparıldığı" ve sözün artık yalnızca kendi yetenekleriyle idare eden, kendi kendine yeten *ototelik* bir faaliyet haline geldiği konusunda ısrar etmiştir. Gadamer'e göre Hegel'den bu yana şiir, tam da din ile bağını kopardığı ve artık "daha mütevazı" olduğu için daha içe dönük hale gelmiştir; ancak bunun sonucu, paradoksal bir şekilde, dünyaya daha radikal bir şekilde "etki etmesi" olmuştur. "Şiir dünyada kendini evinde hissetmektir, dünyaya nasıl iştirak ettiğimizi göstermektir." Şiir, spekülatif söylemle –felsefeyle– doğrulamanın sınırlarında bir varoluşu paylaştığı için "hedeflenmeyen bir son noktadır." Yaşamdaki, zihnimizdeki dinî unsur, "şiirsel konuşmanın içsel boyutunda" yeni bir yuva bulmuştur.[12]

Bu gözlemlerin çoğu, 23. bölümde şiir üzerine yapılanlarla aşağı yukarı örtüşmektedir. Gadamer'in işaret ettiği nokta da budur: Şiir, özellikle dilin (ve dolayısıyla anlamın) ufkuyla ilgili olduğunda, bir felsefe biçimidir; ve Sartre'ın dediği gibi, lirizmin boyutu felsefenin üzerinde ve üstünde bir şeydir. İyi yaşamak için *şarkı söyleyebilmeliyiz.*

Baskıcı Bir İllüzyon Olarak Anlam

İngiliz filozof A.C. Grayling'e göre ve *The Choice of Hercules: Pleasure, Duty and the Good Life in the Twenty-First Century* (2007) adlı kitabında da açıkladığı üzre, müzik –ya da en azından uyum– yaşamın başlıca değerlerinden biridir. Grayling, hızlı düşünen ve hızlı yazan bir yazardır. Burada, meselenin özüne dönmeyi gerek görmez –bazı temel ögeler apaçık ortadadır– "Hümanist bakış açısının geçerliliği ezicidir." Kendi gördüğü kadarıyla, doğrudan konuya girer. Ortalama insan ömrü 1.000 aydan daha kısadır (rakamlarla ifade edildiğinde kulağa daha kısa geliyor), dolayısıyla bu süreyi en iyi şekilde değerlendirmemiz gerekir. İyi yaşamlar uygun toplumsal ve politik ortamlarda yaşanmalıdır. İyi yaşamak ve iyi bir yaşamın tadını çıkarmak için dine ihtiyacımız yoktur: Bir idealimiz olmalı ve bu ideale ulaşmak için çalışmalıyızdır.

Müzikal anlamda, uyumlu bir varoluş üretebilecek yedi "nota" olduğunu öne sürer. Bu yedi nota anlam, yakınlık, çaba, hakikat, özgürlük, güzellik ve tatmindir. Ona göre tatmin, diğer altısını kişinin kendi seçtiği projeye entegre etmesi anlamına gelir. Bunlara ek olarak, hepimizin eğitime yaşam boyu bağlılık göstermesi gerekir –insan öğrenmeyi asla bırakmaz– ve anlam meselesi söz konusu olduğunda, önemli olan amaç birliğidir, zira insanlar tatmin olmadığında "tam olarak eksik olan şey, çoğu zaman amaç birliği" olmuştur.

Dahası bilimin başarılarının da farkında olmalıyızdır, çünkü "eninde sonunda hepimiz biyolojik, hatta fiziksel bir dil kullanacağız" (David Deutsch ve Frank Tipler'in söylediği gibi –bkz. 25. Bölüm). İlaveten, politikaya bir şekilde dahil olmadan iyi bir hayat yaşayamayacağımızı düşünür çünkü hiçbir şey bireyin yerini alamaz –özgürlük, eşitlik ve toplum hepsi birbirine bağlıdır. Politik komünitenin "egemen erdemi" ise kendi esenliğimiz için duyduğumuz endişe kadar komünite için de endişe duymaktır, çünkü bu, başkalarının esenliğini de güvence altına alır. Bunu başarmak için, nihai ideal ve anlamın belkemiği olarak küresel bir etiğe, iyi bir dünya fikrine yönelmeliyiz.[13]

Başka bir İngiliz filozof Terry Eagleton da aynı derecede hızlı, hatta haşindir. *The Meaning of Life* (2007) [Yaşamın Anlamı] üzerine yazdığı yüz sayfalık kitabı hiç de yabana atılacak bir başarı değildir, "tüm projeyi utanç

verici bulan" oğluna ithaf etmesi de cabası. Doğrudan konuya atlar: Uğruna ölmeye hazır olduğunuz dava nedir? Yirminci yüzyıl boyunca, belki de yaşam çok ucuz olduğu için, spiritüelliğin "kaskatı ya da vıcık vıcık" hale geldiğini gözlemler –bir yanda sarsılmaz köktencilikler, diğer yanda "sahte memnuniyetin kayropraktörleri" olan gurular ve spiritüel masörler.

Ona göre yaşamın pek çok anlamı olabileceği gerçeği, belki de en değerli anlamdır: "Sohbetin şamatası, sahip olabileceğimiz en büyük anlamdır. Tanrı'nın bir cevap teşkil ettiğini düşünmemektedir –"şeyleri apaçık hale getirmekten ziyade bulandırmak eğilimindedir." Eagleton tüm sorunun abartılıp abartılmadığını sorar. "Pek çok insan, görünüşe göre yaşamın anlamını bilmeden üstün yaşamlar sürmüştür." Arzu ebedîdir, tatmin ise arada sırada sağlanır, dolayısıyla tatmin edici bir yaşamda yoğunluk önemlidir. Ona göre anlam, baskıcı bir illüzyondur. "Böyle bir garantiye ihtiyaç duymadan yaşamak özgür olmaktır. Bizimle ilgili en hayvani olan şeye sadık kalmak otantik yaşamaktır" (James Joyce'un da dediği gibi). Başkalarına yardım etmek bir "küçük ölüm," bir *petite mort*'tur; iyi yaşamamıza yardımcı olur ama esas mevzu bu değildir. Yaşamın anlamı bir önermeden ziyade bir pratiktir – ezoterik bir hakikat değil, belirli bir yaşam *biçimidir*. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Eagleton mutluluğu "cılız, tatil kampı türünde bir kelime" olarak tanımlamakta ve diğerleri gibi onun hususî bir içsel memnuniyetin değil, pratik bir yaşam biçiminin yan ürünü olduğunu savunmaktadır.[14]

Aşkınlığın İmkansızlığı

Amerikalı filozof Thomas Nagel da Bertrand Russell ile aynı fikirdedir: Nagel hiçbir zaman tam anlamıyla memnun olabileceğimize inanmaz, çünkü varoluşumuzun doğasında üstesinden gelinemeyecek bir paradoks ya da ikili bir yön vardır ve tatmin olmak istiyorsak bununla yaşamayı öğrenmemiz gerekir. Ona göre, dinî bir çözüm, yüce bir varlığın müdahalesi yoluyla bize bu paradoks içerisinde ancak "ödünç alınmış bir merkezî konum" verebilir.

New York Üniversitesi'nde felsefe ve hukuk profesörü olan Nagel, kitaplarına *Moral Quesitons*, *What Does it All Mean?* [Her Şey Ne Anlama Geliyor], *The View from Nowhere*, *The Last Word* gibi ilgi çekici başlıklar koymayı seven biridir. *The View from Nowhere* ve *Mortal Questions*'da yaşamımızdaki anlam sorununu ele alır ve bu sorunun temel ve kaçınılmaz bir çıkmazdan, yani hem öznel hem de nesnel bir dünyada yaşıyor olmamızdan kaynaklandığına inanmaktadır. Hepimiz, der dünyaya kendi bakış açımızdan bakarken aynı zamanda bu dünyanın önemsiz bir parçası olduğumuzun

farkına varma ve sanki çok yükseklerden bakıyormuş gibi kendimize yukarıdan bakma çıkmazıyla karşı karşıyayız. Kendimizin dışına çıkmak için ihtiraslıyız ama bunu tam olarak başaramıyoruz. Şaşkınlığımızı ve aşkınlığı bulma arzumuzu –ve bulmadaki başarısızlığımızı– açıklayan şeyin bu "ikili vizyon" olduğunu ifade eder.

"Bilimcilik" olarak adlandırdığı, "evrenin ve evren hakkında söylenebileceklerin sorumluluğunu tek tip insan anlayışına yükleyen" anlayışı özellikle eleştirmektedir. Bilimcilik, her şeyin bilimsel teorilerin kullanılmasıyla anlaşılabilir olması gerektiğini varsaydığında miyoptur; "sanki içinde bulunduğumuz çağ, bugüne kadar üretilmiş teoriler dizisinden bir başkası değilmiş gibi." Buna karşın felsefe, "biçimlenmemiş ama sezgisel olarak hissedilen sorunları, onları kaybetmeden dilde ifade etmeyi" gözetme gibi zor bir görevle karşı karşıyadır. Ona göre felsefe her noktada, gerçeklikle bağımızı tamamen kaybetme riskine girmeden mevcut dilimizin görece güvenliğinin ne kadar ötesine geçebileceğimiz sorusuyla karşı karşıya kalır.[15] Din ise bunun tam tersini yapar; doğaüstünü, sınırların ötesine yerleştirir, böylece bu sınırlar burada, yeryüzünde asla genişletilmez.

Nagel, deneyimlerimizi tanımlayacak bir dile sahip olmadığımızı göstermek için büyük çaba sarf etmektedir. Realizm en çok, tam olarak tanımlayamadığımız ya da bilemediğimiz bir şeyin varlığını kabul etmek zorunda kaldığımızda zorlayıcıdır, çünkü bu şey dilin, kanıtın, delilin ya da ampirik anlayışın ötesindedir. Şöyle der; "π'nin açılımındaki 7'lerle ilgili olarak *bir şey* doğru olmalı, bunu kanıtlayamasak bile. "Benim" nedenlerim de dahil olmak üzere nedenler dünyası sadece benim bakış açımdan var olmaz.[16] Öznellik ve nesnellik arasındaki bir diğer sorun da doğal seleksiyonla açıklanamayacak muazzam bir zihinsel kapasiteye sahip olmamızdır. Önemli bir açıdan, doğal seçilim her şeyi açıklamaz.

Mind & Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False (2012) [Zihin ve Evren: Materyalist Neo-Darwinci Doğa Görüşü Neden Neredeyse Kesinlikle Yanlış] adlı kitabında Nagel bu argümanı cesurca –bazıları pervasızca da diyebilir– daha da ileri taşımaktadır. Kendisini güçlü bir şekilde ateist ilan ederken, evrimin indirgemeci açıklamasının –yaşamın tesadüfen tamamen fiziksel ve daha sonra kimyasal ve biyolojik ilkelerle evrimleştiğine dair açıklamanın– sağduyuya aykırı olduğunu ve dahası "seküler kültürümüzdeki neredeyse herkesin" indirgemeci araştırma programını "çok kutsal" olarak kabul etmeye zorlandığını, çünkü başka bir şeyin "bilim olmayacağı gerekçesiyle gözlerinin korkutulduğunu" savunur.[17] "Kimyasal bir kaza" olarak başlayan

evrimin, etrafımızda gördüğümüz bereketli geçmiş yaşamı üretmesi için yeterli zaman olup olmadığı "açık bir sorudur." Kendisini "akıllı tasarım" savunucularından ayrı tutmasına rağmen, klasik evrim teorisine yaptıkları bazı itirazların gayet yerinde olması nedeniyle kendilerine yöneltilen tahkiri hak etmediklerini düşünmektedir.

Herhangi bir "aşkın varlık" çağrısından kaçınır, ancak her şeyin teorisinin temeli olarak indirgemeci fiziğe bir alternatif hakkında spekülasyon yapmakta da kendini haklı görür. Buna karşılık, kendi ifadesiyle, "doğal düzenin içkin doğasına ilişkin komplikasyonlar" olabilir. Bununla kastettiği şey –ki bu onun yol gösterici kanaati ve indirgemeci fiziğe karşı ana şikâyetidir– "zihnin" sadece bir ilave, evrimin bir tesadüfü ya da basit bir eklenti olmadığıdır. O "doğanın temel bir yönüdür."

Özellikle, zihnin üç yönünün –bilinç, akıl ve değerin– doğal seçilimden kaynaklanabileceğini düşünmemektedir çünkü bunlar açıkça seçici avantaj sağlamamaktadır. Örneğin evrimsel natüralizm, yüksek matematik (akıl, mantık) gibi ahlâka (değere) karşı kayıtsızdır. Evrim neden ahlâkî hakikat algısını illa ki üreme için hemen avantajlı olana tercih etsin? Bu bağlamda, evrim teorisini bilmenin evrimsel açıdan avantajı nedir? Nagel'e göre bu, sağduyulu olmaktan öte bir şey değildir, fakat bu meseleler yüzünden gözümüz korkutulmuştur.

Ayrıca, evrendeki yerimize ilişkin aşkın bir görüş arayışından vazgeçmemizin imkânsız olduğu da ona göre açıktır. Her ne kadar aşkın bir varlık kavramını reddetmeye devam etse de bunun, evrenin yalnızca "fiziksel bir süreç" olarak açıklanamayacağı gerçeğini daha da vurguladığını düşünmektedir: Açıklama, teleolojik unsurlar içermelidir.[18] Teleoloji, *Zihin ve Evren*'deki argümanın özüdür.

Anlayışımızdaki bu boşluğu, kendi ifadesiyle fizik ve evrimin yetersizliğini, "zaman içinde belirli sonuç tiplerine doğru eğilim gösteren bir değişim ilkesi imkânı" hakkında spekülasyon yaparak ele almaktadır. Ona göre bu, aşina olduğumuz fiziksel yasaların tamamen deterministik olmadığını ima eden tutarlı bir görüştür. Dahası, bilinç, yönelimsellikle, uzak geçmişte hayal bile edilemeyecek kapasitelere dayanan yönelimlerle doldurulmuştur. Sonra tekrar eder: Pek çok zihinsel kapasite için uyarlanma ihtiyacı yoktur ve bunların nasıl yaşamsal değeri olduğunu görmek kolay değildir.

Ancak, diye devam eder, eğer doğal bir düzene (kabul ettiğimiz bir düzen) inanıyorsak, "o zaman eninde sonunda rasyonel varlıkların ortaya çıkmasına neden olan dünya ile ilgili bir şey, bu imkânı açıklamalıdır." Cevabın doğal teleoloji olduğunu ve diğer alternatiflerden –şans, yaratılışçılık ve kayıtsız

fiziksel yasadan– farklı olduğunu söyler. Dünyayı teleolojik terimlerle anlamak, bilindik türden fiziksel yasalara ek olarak, "harikulade olana meyilli" diğer doğa yasalarını da kabul etmemiz gerektiği anlamına gelir. Başka bir deyişle, "yaşamın, bilincin ve bunlardan ayrılmaz olan değerin oluşumuna kozmik bir yatkınlık" vardır. "Bu süreç, Evren'in yavaş yavaş uyanması gibi görünmektedir. Tüm bunları ateizmiyle tamamen uyumlu bulmuştur, ancak der, "Darwincilik'"te bir şeyin eksik olduğu sonucuna varıyorum."[19]

Nagel, fizik yasalarının ötesinde ve üstünde "kozmik bir yatkınlık" olduğu görüşünü "olumlu bir kanaat olmadan" sunmaktadır. Basitçe "düşünülebilir olarak kabul edilmeyenin" sınırlarını genişletmeye çalışmaktadır, bununla birlikte "mevcut ve makul olan fikir birliğinin bir ya da iki kuşak içinde gülünç olarak görüleceğine" dair bahse girmeye hazır olduğunu da eklemektedir.

Zihin ve Evren kısa fakat nefes kesici derecede iddialı bir eserdir. Açıkça ateist olmasına rağmen Nagel'in kitabı yaratılışçılar ve akıllı tasarım kavramına inananlar tarafından sıcak bir şekilde karşılanmıştır; akıllı tasarımın savunucusu olan Discovery Enstitüsü onun sözde "Darwincilik'"ten dönmesini" onaylamıştır. Ortodoks bilim insanları ise, evrim teorisinin tamamlanmamış olduğu gerçeğini yanlış olduğu fikriyle karıştırdığını ileri sürerek daha az takdirle karşılamışlardır. Diğerleri ise "epistemik alçakgönüllülüğün" –yanılıyor olunabileceğinin kabul edilmesinin– bilimin ayırıcı özelliği olduğuna işaret etmektedir; hiç kimse herhangi bir kutsal görüşe "zorlanmamıştır" –açıkçası şimdiye kadar Darwincilik daha iyi bir argümana sahip olmuştur.

Bazıları da Nagel'in doğal teleoloji kavramının, örneğin yeryüzünde çok sayıda farklı yaşam biçiminin ve çok sayıda neslin tükenmesinin gerçeği karşısında kafalarını karıştırdığını itiraf etmiştir. Dahası, akıl sahibi olmayan yaratıkların sayısı duyarlı olanlardan çok daha fazladır. Bazılarının gözleri evrimleşmiş ve daha sonra karanlık ortamlara uyum sağladıklarında da gözlerini kaybetmişlerdir; evrimsel kariyerlerine karmaşık organizmalar olarak başlayan bazı parazitler, parazit yaşam tarzlarını benimsedikten sonra daha basit hale gelmişlerdir. Bu bilim insanları da şu soruyu sormaktadırlar: Tüm bunları teleoloji nasıl açıklayabilir?

Harvard'lı deneysel psikolog ve *Boş Sayfa: İnsan Doğasının Modern İnkârı* kitabının yazarı Steven Pinker, Nagel'in kitabını "bir zamanların büyük düşünürünün baştan savma akıl yürütmesi" olarak nitelendirmiştir. Diğerleri ise Nagel'in sezgisel bir argümanı ampirik olarak desteklemek için hiçbir girişimde bulunmadığını ve bu anlamda basit bilimsel (sağduyudan bahsetmeye bile gerek yok) ilkelere aykırı davrandığını ileri sürmüştür. Nagel'in aşina olmadığı son araştırmaların, kendi kendini kopyalayan moleküllerin ortaya çıkmış olabileceği bir "RNA dünyasına," basit bir ribonükleik aside

işaret ettiğini söylerler –hâlâ tesadüfîdir, ancak daha önce düşünüldüğünden çok daha az tesadüfî. Filozoflar ise değerlerin –örneğin etik ve ahlâk– davranışa yönelik açıklamalar değil, *rehberler* olduğuna işaret etmektedir. (Diğer filozofların yaptığı gibi) her yerde ve her koşulda geçerli olan nesnel ahlâkî doğrular olduğu fikrinden vazgeçmeliyizdir.

Nagel'ın Zihin ve Evren'inin etkisini ölçmek için henüz çok erken, ancak yine de –Paul Davies'in evrende bir "yaşam ilkesi" olduğunu savunan *The Goldilocks Enigma*'sı ile– son dönem felsefesinde "eksik olan nedir" janrının başka bir örneği olarak dikkate değer.

Yaşamın Tatmin Edilemezliği

Zihin ve Evren ne kadar yaratıcı ve kışkırtıcı olsa da kendi bakış açımızdan şu an için Nagel'ın *The View from Nowhere* adlı kitabına dönmek daha öğretici olacaktır; zira bu kitapta Nagel, sadece dilin kıyısında olmanın çıkmazı içinde değil, aynı zamanda doğal seçilimin her şeyi açıklamadığının farkında olarak yaşamamız gerektiğini söyler.

Tanımladığı kördüğümden çıkmak için üç olası yol vardır. Esasen söylediği şey bir çıkış yolunun *olmadığı*, ancak "çatışmayla yaşamak için" yapabileceğimiz "ayarlamalar" olduğudur. Geçmişte denenmiş olanlardan biri, insan yaşamının ayrıntılarından mümkün olduğunca uzaklaşmak, "kişinin dünyayla yerel temas alanını en aza indirmek ve evrensel olana yoğunlaşmaktır" –temaşa, meditasyon ve dünyevi ihtiraslardan vazgeçme yoluyla "egonun yitip gitmesini" sağlamaktır. Bunun spiritüel uyum için ödenmesi gereken yüksek bir bedel olduğunu öne sürer. "Geriye kalanların" der, "kesin onayını almak için kendinden bu kadar çok şeyin feda edilmesi bilinç israfı gibi görünüyor."

İkinci ayarlama birincinin tam tersidir: "Yaşamlarımızın nesnel olarak önemsiz olduğunu reddetmek ve böylece nesnel bakış açısından tam bir katılımı haklı çıkarmak." Bu birçok açıdan narsisistin görüşüdür; ne ölçüde başarısız olabileceği daha önce, narsistlerin bazen kendi yeteneklerini gerçekçi olmayan bir şekilde takdir ettikleri öne sürüldüğünde tartışılmıştı. Nesnel dünya oradadır ve hoşumuza gitse de gitmese de her zaman orada olacaktır.

Nagel'in üçüncü ayarlaması, ikili vizyonun –öznel ve nesnel bir dünyanın bir arada var olmasının– insanlığımızın bir parçası olduğunu kabul etmektir; bu da çıkmazdan kurtulamayacağımızı kabul etmek anlamına gelir –bilince ve dile sahip olmanın *anlamı* budur. Nesnellik bizi *aşar*, kendine ait bir yaşamı vardır, her zaman değişmekle birlikte sınırları da dahil olmak üzere öznel kimliğimiz üzerinde etkileri vardır.

Nagel, bu çıkmazdan tamamen kurtulmanın olmasa da hafifletmenin yollarından birinin ahlâkî bir yaşam sürmek olduğunu ifade eder. Bunu yaparken, diğer bireylerin eşit değerde olduğunu onaylayan bir birey olarak yaşamaya başvururuz. "Nesnel duruşun en genel etkisi bir tür alçakgönüllülük olmalıdır; olduğunuzdan daha önemli olmadığınızın ve bir şeyin sizin için önemli olduğu ya da bir şeyi yapmanızın veya acı çekmenizin iyi veya kötü olacağı gerçeğinin tamamen kısmî öneme sahip bir olgu olduğunun kabulüdür." Bu konuda dindar olmak zorunda değilizdir, alçakgönüllülük, nihilist kopuş ile körü körüne kendini önemseme arasında yer alır. Kıskançlık, gösteriş, kibir, rekabetçilik ve gurur gibi bildik aşırılıklardan kaçınmaya çalışmamız gerekir. "İnsana verilen eksiksiz bir yaşamı, ona ümitsizce aşırı değer verme olmadan da yaşamak mümkündür."

Buna bir de "tikel olana egosantrik olmayan saygı" dediği şeyi ekler. Burada kastettiği şey yalnızca estetik tepki değildir (gerçi bu da dahildir): "Tikel şeyler, benliğin tüm yönlerine açık olan, rekabetçi olmayan bir tamamlanmışlığa sahip olabilir. Bu aynı zamanda büyük güzellik deneyiminin neden benliği birleştirme eğiliminde olduğunu açıklamaya da yardımcı olur: Nesne, bakış açıları arasındaki ayrımları önemsiz kılacak şekilde bizi dolaysızca ve bütünüyle içine çeker Böyle bir tutumun gündelik yaşamın unsurlarına karşı tutarlı bir şekilde sürdürülüp sürdürülemeyeceğini bilmek zordur."

Nagel, her iki tarafı da –öznel ya da nesnel olsun– baskılamanın yaşamı fakirleştireceği sonucuna varır. "Aynı anda hem katılım gösteren hem de bağımsız olmak daha iyidir ve bu nedenle saçmadır, zira bu kendini inkârın zıttı olup tam farkındalığın da sonucudur."[20]

İnanmak Kamusaldır

24. Bölümde "klasikleşmiş" şiirin erdemlerini öven Richard Rorty, yaşamın amacının tam farkındalık olduğu konusunda Nagel ile hemfikirdi, lakin bunun yalnızca diğer insanlarla ilişkilerimiz yoluyla başarılabileceğine düşünüyordu. Sam Harris ve Matt Ridley'den çok daha önce, "Övgüye en değer insan kapasitesi, başkalarına güvenme ve onlarla iş birliği yapma becerisidir," demişti. Bizim dışımızda olan (ilahlar veya evrensel insan doğası gibi) ve bize yargılamak için bağımsız bir kriter sağladığını düşündüğümüz sabit bir şey arayışından vazgeçmeliyiz. Aksine, kökleri değişmeyen, tarih dışı bir insan doğasına dayanan koşulsuz, kültürler ötesi ahlâkî yükümlülükler yoktur. Ona göre Darwinci olmak, amacın daha az acı çekmemize ve daha fazla zevk almamıza yardımcı olacak araçlar geliştirmek olduğu bir dünyayı kabul etmek anlamına gelir. Bu açıklamaya göre, uzay yolculuğunun ve modern

astronominin faydaları "Hıristiyan köktenciliğinin avantajlarından daha ağır basmaktadır."[21]

Kiliseler ya da seküler bilim bize ne anlatırsa anlatsın, hakikat, soruşturmanın amacı değildir. "Soruşturmanın amacı, insanlar arasında ne yapılması gerektiği konusunda mutabakat sağlamaktır. Kültürün tüm alanları, yaşamı daha iyi hale getirmeye yönelik aynı çabanın parçalarıdır." Aydınlanma, doğaüstü rehberlik fikrinin yerine "akıl" adı verilen "yarı-ilahi" bir yeti fikrini koyarak hata yapmıştır. Akıl seçim yapmayı gerektirir ve seçim mutlak doğru ile mutlak yanlış arasında değil, her zaman birbiriyle yarışan iyiler arasında bir uzlaşmadır ve aynı şey ahlâkî mücadele için de geçerlidir. Benzer şekilde, varoluş mücadelesi de öyledir –tıpkı Tanrı'nın var olmadığı gibi, aklın da görünmez bir mahkemesi yoktur. Bu şekilde, insan ırkının yavaş yavaş bir komünite olarak bir araya geleceğini ummalıyız –bu, önemli sonuçları olan evrimsel bir başarı olacaktır. Hakikate ya da akla karşı sorumluluğumuzdan bahsetmeyi severiz, ancak bunun yerini artık kendi türdeşlerimize karşı sorumluluğumuz almalıdır.

Rorty, metafizikten "zayıf düşünce" olarak adlandırdığı şeye doğru bir paradigma değişiminin yaşanmış ve yaşanıyor olduğuna ya da yaşanması gerektiğine inanıyordu. Metafizik geleneğe, insanlığın ulaşmaya çalışması gereken insani olmayan bir şey fikri, yani söylem için mümkün olan en geniş çerçeveyi sağlayan büyük ve her şeyi kapsayan bir şey olduğu fikri hakimken, "zayıf düşünce" sınırlılıklarını kabul ederek "sadece küçük değişiklikler yapmak istemektedir"; bunlar entelektüel devrimlerden ziyade parça parça yeniden düzenlemelerdir. Fikirlerinin derin bir şeyden kaynaklandığını iddia etmek yerine, "zayıf düşünce" savunucuları "fikirlerini belirli amaçlar için kullanılabilecek öneriler olarak ortaya koyarlar."

Dini, bir "eylem alışkanlığı" olarak görmenin yolu da buradan geçmektedir, ki bizim asıl kaygımız her zaman dinî inancı olanların eylemlerinin başkalarının ihtiyaçlarını ne ölçüde engellediği olmalıdır –dinin bir şeyi ne ölçüde doğru yaptığından ziyade, önemli olan budur. "Rasyonel olma yükümlülüğümüz, diğer insanların inançlarımıza yönelik şüphelerini ve itirazlarını dikkate alma yükümlülüğümüzle tükenir. Hakikat, mutlak bir şey değil, daha ziyade "neye inanmamızın daha iyi olacağı" ile ilgilidir. Dinî inancı olan bir kişinin, inancı üzerinde ancak entelektüel sorumluluklarıyla çatışmadığı takdirde bir hakkı vardır. İnananların inançlarını meşrulaştırma ihtiyacı, ancak eylem alışkanlıkları başkalarının ihtiyaçlarının karşılanmasına engel olduğunda ortaya çıkar. Bu da dinin kaçınılmaz olarak özelleştirildiği anlamına gelir. Tanrı ile hususî bir ilişkiye, ilahi iradenin bilgisine dair iddialar eşlik etmiyorsa, din ile faydacı etik arasında bir çatışma olmayabilir.

Ancak delil olmadan inanmama yükümlülüğü vardır: "Delil olmadan kabul edilen bir inanç, çalıntı bir hazdır."[22]

Bununla birlikte, dinî inanca sahip bir kişinin genel bir mahremiyet hakkının parçası olarak inanma hakkını talep etmesinin hiçbir yolu yoktur –çünkü inanmak özü itibariyle kamusal bir projedir: "Tüm dil kullanıcıları bu işte birliktedir." Rorty, hepimiz, geri kalanımız için haklı gösterilemeyecek hiçbir şeye inanmama sorumluluğuna sahibiz der. "Rasyonel olmak, kişinin inançlarını –tüm inançlarını– ait olduğu grubun diğer üyelerine teslim etmesidir. Arzular ve umutlar gibi diğer bilişsel olmayan durumlar delil olmaksızın kabul edilebilir, ancak inançlar kabul edilemez.

Bilim, bize öngörüde bulunma ve kontrol etme yetisi verirken din, daha büyük bir umudu, uğruna yaşanacak bir şeyi önümüze koyar (Rorty'nin sözleri). "Evrenle ilgili iki açıklamadan hangisinin doğru olduğunu sormak, marangozun mu yoksa parçacık fizikçisinin mi açıklamasının doğru olduğunu sormak kadar anlamsız olabilir. Eğer birbirlerinin yolundan çekilebilirlerse, ikisine de cevap vermeye gerek yoktur. Dahası, insanların âşık olmaya, yıldırım nikahıyla evlenmeye, sonsuz üzüntü ve hayal kırıklığına rağmen aşkta ısrar etmeye hakları olduğu gibi, iman sahibi olmaya da hakları vardır.

Rorty'ye göre bilimsel gerçekçilik ve dinî köktencilik aynı "dürtünün," yani Bernard Williams'ın deyimiyle insanları "mutlak bir gerçeklik kavrayışı" geliştirmekle yükümlü olduklarına ikna etme çabasının ürünleridir. Ancak, Rorty'ye göre, hem bilimsel gerçekçilik hem de dinî köktencilik "kontrolden çıkmış özel projelerdir," kişinin kendi yaşamına anlam vermesinin kendi özel şeklini kamu için zorunlu hale getirme girişimleri haline gelmiştir.

Dolayısıyla çağdaş pragmatist din felsefesi, inanç ve iman arasında keskin bir ayrım yapmalıdır. Rorty, Tillich'çilerin ayrıntılı bir mezhep ya da doktrin için, *belirli* bir eylem alışkanlığı üretmek için değil, daha ziyade "insan yaşamında sevginin varlığı ya da yokluğunun yarattığı türden bir fark yaratmak için" çabaladıklarını savunur. (Burada Robert Musil'in "öteki durumu"nun yankıları vardır.) Tillich'in dinî anlayışı ile kendimizden başka kimsenin sevemeyeceği birine âşık olma durumu arasında bir paralellik kurar. "Psikopat çocuğunu seven bir anneyle alay etmeyiz. William James de aynı minvalde 'en iyi şeyler daha ebedi olan şeylerdir' diyen insanlarla alay etmememiz gerektiğini söylemiştir."[23]

Rorty, sonuç olarak ahlâkî tutuma sahip insanların gelecekteki imkânlarına dair bir "iman" elde eder. Şöyle der: "İman, umut ve sevginin bu bulanık *örtüşmesine* "romans" adını vereceğim." Ölümlü insanların bazılarının ya da hepsinin, şimdi olduklarından çok daha fazlası olabileceğine dair ısrarımızdır önemli olan; yani önemli olan ısrarın kendisidir, romanstır, "aşırı baskın umudu,

imanı ya da sevgiyi vs. deneyimleme yeteneğidir." Bu "baskın" halin ayırt edici özelliği, "bizi halihazırda kullanılan dilin ötesine taşıdığı için, tartışmanın da ötesine taşımasıdır. Böylece bizi dünyanın mevcut çağının imgeleminin ötesine de taşır." Tarihimizin bir noktasında, diye devam eder, dinî inanç ve imgelem sahibi olmak aynı şeydi. Ancak şimdi durum farklı, çünkü insanlar yaşamlarını ve dünyalarını daha az sefil hale getirme konusunda (zaman zaman yavaş da olsa) başarılı. Bizi bu noktaya getiren, dinî olmayan ilham biçimleridir.

Sonuçta Rorty'ye göre, dinin ölümünde demokrasinin payı bilimden daha fazladır (ancak bilimin işleyiş biçimi de elbette bir demokrasi biçimidir). "Demokrasiler, yaşamın amacı ve anlamı, kişisel mükemmelliğe giden yol hakkında radikal biçimde farklı fikirlere sahip insanları barındırır. Ardından kahramanı olan John Dewey'e geri döner. "Dewey'in düşüncesinin özü," der, "hiçbir şeyin –ne Tanrı'nın İradesinin ne Gerçekliğin Özsel Doğasının ne de Ahlâk Yasasının– demokratik bir komünitenin üyeleri tarafından özgürce varılan anlaşmanın sonucunun önüne geçemeyeceği konusundaki ısrarıydı."

Rorty, Habermas'ın iletişimsel akıl fikrinin –aklın, tıpkı bir sohbet gibi, insanlar arasındaki iletişimden doğduğu, mantıksal olarak "dışarıdan" belirlenmiş bir şey olmadığı fikrinin– haklı olarak, bakışlarımızı "koşulsuz yukarıda olandan" çevremizdeki topluluklara indirdiğini söyler. Bu gerçekleştiğinde, örneğin ilerleme gibi başka şeyler de görünür hale gelir. Rorty'nin tanımladığı şekliyle ilerleme, aslında bir kuşak için saçma olan bir fikrin bir sonraki kuşak için sağduyu haline gelmesinden başka bir şey değildir. Her halükârda, asla "arınamayız" ya da mükemmelleşmeyiz, çünkü asla kendimizi düzeltmeye çalışmaktan fazlasını yapamayız. Bu da kurtuluş ve kurtarıcı hakikat fikrini, her şeyi tek bir bağlama, görünüşlerin ötesindeki hakiki âleme sığdırma ihtiyacını baltalar. Çünkü, tek bir hakiki âlem *mevcut* değildir –Harold Bloom'un da dediği gibi, çok sayıda kitap okumanın amacı, hepsi az çok eşit derecede geçerli olan sonsuz sayıda bakış açısı olduğunu fark etmektir.[24]

Rorty, "doğru mu?" sorusunun yerini "yeni olan ne?" sorusunun aldığını gözlemlemiştir ve bu, onun işine de gelmiştir çünkü "bu sınırlara yakın yaşanmayan bir hayat yaşamaya değmez." Yaşamın amacı benliğin genişlemesidir; ortak çabalarımızla insan olmanın yolları gittikçe daha çok mevcut hale gelmektedir. "Entelektüel ve ahlâkî ilerleme, daha önceki bir hedefe yaklaşma meselesi değil, geçmişi aşma meselesidir. Artan bilgi, Gerçek olana erişimin artması değil, bir şeyler *yapma*, daha zengin ve daha dolu yaşamları mümkün kılma becerisinin artmasıdır. İmgesel yeniden betimlemenin anlamsız hale geleceği kadar mükemmel betimlemeleri asla bulamayacağız. İnsanlar Tanrı korkusuyla ya da aklın ışığıyla değil, gelecek çağın peygamberleri gibi yürümelidir."[25]

Neden Doğru Olanı Yapalım?

2002'de ölen Harvard'lı filozof Robert Nozick, felsefenin son bilimsel gelişmeleri dikkate alması gerektiğine inanıyordu. En çok övündüğü üç kitabında –*Anarchy, State and Utopia* (1974) [Anarşi, Devlet ve Ütopya], *The Examined Life* (1989) ve *Invariances* (2001)– kendi etik sistemine ulaşmak için görelilik, kuantum mekaniği, evrim teorisi ve oyun teorisinden yararlandı. Etiğin evrim tarafından oluşturulduğunu, etik inancın "çekirdeğinin" karşılıklı fayda için eylemlerin koordinasyonu olduğunu düşünmüştü. Ancak diğer evrimsel etikçilerden farklı olarak – eğer onlara böyle diyebilirsek– etiğin dört katmanı olduğuna inanıyordu.

İlk katman, *saygı* düzeyidir; yani başka bir kişinin yaşamına ve otonomisine saygı gösteren ve onun seçim alanına müdahaleyi kısıtlayan kurallar ve ilkeleri içerir. İkinci düzey, "insanların değerlerine destek olacak, onları geliştirip destekleyecek ve gelişmelerine imkân sağlayacak şekilde davranmayı zorunlu kılan" duyarlılık etiğidir. Ardından, "zarar vermeme, *ahimsa** ve tüm insanlara, belki de tüm canlılara karşı sevgiyi" zorunlu kılan ihtimam etiği gelir. Sonuncusunu ise hakikat, güzellik, iyilik ve kutsallık boyutlarını kapsayan *ışık* etiği olarak adlandırır: "Sokrates, Buda ve İsa'nın yanı sıra daha az bilinen muhtelif *risiler*,** *tzadikler*,*** azizler ve bilgeler yolu gösterir." Ona göre, zorunlu olan sadece ilk düzeydir ve bu düzey toplumların zorlaması gereken tek düzeydir, diğerleri ise bir seçim ve kişisel gelişme meselesidir.[26]

Ayrıca bilim insanlarını ve başka pek çok kişiyi zorlayan başka bir soruyu da ele almıştır: Psikologların insan davranışına ilişkin doğru bir öngörü teorisi oluşturmaları neden bu kadar zor olmuştur? Psikologlar neden insan davranışındaki değişikliğin yüzde 50'sinden fazlasını açıklayamamışlardır?

Nozick'in cevabı, insan beyninin boyutlarındaki artışın başlıca nedeninin "atalarımızın, çıkar çatışması durumlarında oldukça zeki olan türdeşlerinin eylemlerini öngörmeye ve onlara karşı koymaya ihtiyaç duyması gerçeğinde yatmaktadır; bu sırada diğerleri de eylemleri öngörmeye ve karşı koymaya çalışmaktadır En güçlü olanın yaşamda kalması, en zeki olanın yaşamda kalmasına yol açmıştır." Bu gibi durumlarda bazen şiddete ihtiyaç duyulabilirdi, ancak farklı zamanlarda işe yarayan şey –şaşırtıcı bir şekilde– öngörülemezlik, hatta irrasyonellik olacaktı. Güdülerimizi gizlemek için davranışlarımızı örtmeyi, doğrusal olmayan şekillerde davranmayı öğrenecektik. Bu açıklamaya göre, öngörülemezlik biyolojik bir işleve sahip olmakla birlikte daha karmaşık davranışlara yol açacaktı. Normu çiğnemek bazen tam olarak

* Budizm inancında canlıları incitmeme ilkesi olarak geçer. (ç.n)
Hindu bilgin. (ç.n)
Yahudilikte "sadık, adil, doğru kişi" anlamındadır. (ç.n)

ihtiyaç duyulan şey olabilmektedir. Öz farkındalık etik davranış için gereklidir, ancak zaman zaman etik olmayan davranış, başarılı bir uyum stratejisidir.

Bunun bizi özellikle ilgilendirmesinin nedeni, öngörülemeyen ve karmaşık olan bu tür davranışların, yüksek matematik ve soyut kozmoloji yapma yeteneğimizin kaynağı olabileceğidir. E.O. Wilson gibi biyologların ve Thomas Nagel gibi filozofların bu tür davranışların evrimsel bir avantaj sağlamadığı için evrimleşmiş olamayacağı yönündeki argümanları, Nozick'in bu argümanlarıyla ele alınmaya başlanmıştır.[27] Gördüğümüz gibi Nagel, kozmostaki konumumuz hakkında hissettiğimiz ikilemin kökeninde bunun yattığını düşünmektedir.

The Examined Life'ta Nozick, Platon'un yazdığına göre M.Ö. 399'da dine karşı gelme ve Atina gençliğini yozlaştırma suçlarından yargılanırken "Sorgulanmamış yaşam, yaşamaya değmez" sözünü söyleyen Sokrates'e kısmen bir dönüş yapar. Nozick de günümüzde, daha doğrusu kitabın yayım yılı olan 1989'da sorgulanmış bir yaşamın ne olacağını düşünmenin ilginç olacağını ileri sürer. Bir filozof olarak ama günlük, teknik olmayan bir dille –"meditasyonlar" şeklinde– her okuyucunun sormak isteyeceğini düşündüğü soruları ele alarak yazmıştır: Ölümsüzlük nasıl bir şey olurdu ve amacı ne olurdu? Neden önemli olan tek şey mutluluk değildir? Doğu'nun Aydınlanma doktrinleri geçerli midir? İnsanın esas olarak kişisel zenginlik ve güce önem vermesinde çarpık olan şey nedir? Dinî inanca sahip bir kişi Tanrı'nın kötülüğün var olmasına neden izin verdiğini açıklayabilir mi? Romantik aşkın insanı değiştirmesinde bilhassa değerli olan şey nedir?[28]

Bir filozof ve birey olarak önemli olduğunu düşündüğü soruların seçimi de cevaplar kadar ilginçtir. Ayrıca, üzerine düşünmeye değer bulduğu yaşamın yönleri de şunlardır: Ölmek, ebeveynler ve çocuklar, yaratmak, Tanrı'nın doğası ve imanın doğası, gündelik yaşamın kutsallığı, cinsellik, aşık olmak, mutluluk, odaklanmak, en çok ne zaman gerçek hissederiz?, en çok ne zaman kendiniz gibi hissedersiniz?, yaşama karşı duruşumuz, önem nedir ve önemli olan nedir? ve teolojik açıklamalar.

Sorgulanmış bir yaşam sürmenin kendi portresini çizmek olduğunu, bir yaşamın faaliyetlerinin sorgulamadan sadece etkilenmekle kalmayıp ondan "ilham aldığını" ve odaklanmış tefekkürün sonuçlarıyla dolduğunda karakterlerinin de farklılaştığını belirtir. Üç tür mutluluk vardır: şu ya da bu şeyin gerçekleştiği bir durum için mutlu olmak; yaşamınızın o anda iyi olduğunu hissetmek; bir bütün olarak yaşamınızdan tatmin olmak. Ancak mutluluk, ilgi çekici hikâyenin yalnızca küçük bir parçasıdır ve dışarıda bir kıstas yoktur –kıstası kendimiz belirlemek zorundayızdır.

Nozick, hepimizin iki bakış açısına sahip olduğu konusunda Nagel ile hemfikirdir: Kendi bakış açımız ve "evrenin bakış açısı," fakat ne o ne de o daha gerçektir. "Gerçeklik alanı, var olanla aynı şey değildir. Bir özelliğin ne kadar büyük bir gerçekliği varsa, kimliğimizde o kadar fazla ağırlığı vardır. Hakkıyla yaşanmış bir yaşamın her şeye hakkettiği değerin verilmesini içerdiğini savunur ve bizi gerçekliği, en yüksek değerin 1 puan olduğu bir değerlendirmeymiş gibi düşünmeye davet eder. "Şairlerin ve sanatçıların bize getirdiği şey budur –küçük bir şeyin muazzam ve şüphe götürmez gerçekliğidir. *Her şey 'kendi özgül varlık durumuna' sahiptir.*" Orantılı yaşamalı ve her şeyin hakkını vermeliyiz.[29]

Yaşama anlam vermeyi aramak, kişinin bireysel yaşamının sınırlarını aşmayı araması ve genişletilmiş bir kimliğe ulaşmasıdır. "Sınırlarımızın ötesine geçtiğimizde bir gerileme başlar. Din, bu gerileme için, anlam hakkındaki sorular için, haklı olarak sınırlı görülmeyen sonsuz bir varlıktan bahsetmesi itibariyle bir durak yeri olmuştur. Sınırlar meselesi hem bizim için hem de Tanrı için çok önemlidir. Nozick için temel sorun, kötülüğün varlığı ve Tanrı'nın her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve iyi olup olamayacağı sorusudur. Onun ifadesiyle, Tanrı "mutlu bir şekilde" yoluna devam edemez –bu soru yanıtlanmalıdır; üstelik Holokost evrende bir "yarık" açtığı için şimdi daha da acilen yanıtlanmalıdır. Holokost ile insanlık kutsallığını yitirmiştir. Tanrı, diye devam eder Nozick, tarafsız olamaz; Yahudi filozoflar ne derse desin, onunla iki yönlü bir ilişkimiz olmalıdır. Ona göre Holokost "İsa'nın açtığı kapıyı kapatmıştır. Bu anlamda da Hıristiyanlık çağı kapanmıştır."

Son sözleri ise şunlardır: "Hakikat, güzellik, iyilik ve kutsallık için bir araç haline gelmeliyiz, gerçekliğin ebedî süreçlerine bir nebze kendi karakteristiğimizi eklemeliyiz. Beraberinde getirdiği duygularla birlikte, başka hiçbir şeyi istememek... mutluluk ve neşeyi oluşturan şeydir."[30]

Sorumlu Yaşama Ödevi

Diğer birçok filozofun en çok atıfta bulunduğu ya da fikirlerini başlangıç noktası olarak aldığı filozof Ronald Dworkin'dir. New York Üniversitesi'nde Sommer Hukuk ve Felsefe Profesörü ve 2013'te ölümüne kadar Londra'daki University College'ta Jeremy Bentham Hukuk Profesörü olarak çalışmıştır. Dworkin bir dönem tuhaf bir şekilde adlandırılan ve ABD hukuk tarihinin en çok alıntı yapılan yargıcı olan Yargıç Learned Hand'in kâtipliğini de yapmıştır, dolayısıyla seçkinliğini haklı çıkaracak mükemmel bir soyağacına ve gelişmekte olan insan hakları hukuku üzerine bir dizi kitaba sahiptir. *Justice for Hedgehogs* (2011) adlı kitabında, argümanı şimdi nasıl yaşamamız

gerektiğine dair muhteşem bir açıklama ile son bulur. *Religion without God* (2013) [Tanrısız Din] adlı kitabında ise "inançlı ateist" teriminin bir oksimoron olmadığını ileri sürmüştür.

Justice for Hedgehogs kitabındaki temel önermesi, etik değer ve ahlâkî değerin birbirine bağlı olduğudur ve bunu bir inanç olarak sunmuştur –onlar tutarlı bir yaşam biçimini desteklemişlerdi. Ancak bu, her şeyden önce iki şeye bağlıdır: Hem haysiyetimizi hem de özsaygımızı el üstünde tutmamız gerektiğine. "Ölümün eşiğinde yaşarken bulabileceğimiz tek değer zarf niteliğinde olan değerdir. Yaşamın değerini –yaşamın anlamını –*iyi* yaşamakta bulmalıyız, tıpkı sevmekte, resim yapmakta, yazmakta, şarkı söylemekte ya da iyi dalış yapmakta bulduğumuz gibi. Yaşamlarımızda başka kalıcı bir değer ya da anlam yoktur, fakat bu da yeterince değer ve anlam demektir. Haysiyet ve öz saygı iyi yaşamanın vazgeçilmez koşullarıdır [italikler eklenmiştir]."[31]

Dworkin, kadimlerin bize "mutluluğu" sadece epizodik haz parıltıları olarak değil, bir bütün olarak tasarlanan başarılı bir yaşamın gerçekleşmesi olarak aramamızı buyurduğu zaman kastettikleri şeyi kabul ediyordu. "Varoluşumuz özden önce gelir [varoluşçuların dediği gibi] çünkü özden biz sorumluyuz;" ve bu geleneğin en etkili figürü olarak Nietzsche'ye boyun eğmiştir: "Yaşamın tek gerçek zorunluluğu *yaşamaktır* –tekil ve harika bir yaratıcı eylem olarak insan yaşamının yaratılması ve onaylanması.

Dworkin'e göre bilimin nimetlerinden biri de fenomenler üzerindeki yaygın mutabakatın bize hakikate ulaşılabileceğine dair güven vermesi olmuştur. Bilimin doğrusallığı, yeni fikirlerin sağlam bir zemin üzerine inşa edilmesi için de elverişlidir. Bununla birlikte, etik ve ahlâk arasındaki önemli ayrımı bir kez kabul ettiğimizde, hakikatin bilimde olduğu gibi hukukta da mümkün olduğunu düşünmüştür. Ahlâkî standartlar başkalarına nasıl davranmamız gerektiğini, etik standartlar ise kendimizi nasıl yaşamamız gerektiğini belirler. İyi yaşamak ile iyi bir yaşama sahip olmak arasında ayrım yapmalıyızdır. "İyi yaşamak, iyi bir yaşam yaratmak için çabalamak anlamına gelir, ancak bu çaba insan haysiyeti için gerekli olan belirli kısıtlamalara tâbidir İyi yaşamak, sadece haz veren değil, aynı zamanda titizlikle iyi olan bir yaşam yaratmak demektir.

Kime karşı sorumluluk? diye sorar Dworkin. Cevabı şudur: Sürdürmemiz gereken yaşamlara sahip kendinin bilincinde varlıklar olarak varoluşumuzun çıplak gerçeği tarafından iyi yaşamakla görevlendirildik. "İyi yaşamamız *önemlidir*; sadece bizim için ya da başkaları için değil, sadece önemlidir. Örneğin, yakın arkadaşları, zorlukları ya da başarıları olmayan, oldukça tekdüze ve geleneksel bir yaşam süren, mezara girene kadar sadece "olduğu yerde sayan" bir kişi, "yaşadığını düşünse bile" ve yaşadığı hayattan

tamamen keyif almış olsa bile, iyi bir hayat yaşamamıştır. Dworkin'e göre, "yaşama *sorumluluğunu* yerine getirememiştir."

Asla unutmamalıyız ki yaşamak, daha iyi ya da daha kötü olabilen bir performansı içerir. Büyük sanata sadece nihaî ürün yaşamımızı güzelleştirdiği için değil, tüm girişim bir performansı, "sanatsal meydan okumaya bir karşı koymayı" içerdiği için değer veririz. İyi yaşanmış bir insan yaşamı da bir performansı, "sürdürülecek bir yaşama sahip olmanın zorluğuna göğüs germeyi" temsil eder. Yaşamlarımızın nihaî değeri sıfat niteliğinde değil zarf niteliğindedir. Performansın değeridir, performans çıkarıldığında geriye pek de bir şey kalmaz. Nefis bir dansın ya da dalışın değeri, anılar solduğunda ve sular çekildiğinde ortaya çıkar. "Performans değeri bir yaşamın değeridir."[32]

Değer, tamamen sonuçla ilgili değildir. Dworkin'in belirttiği gibi, "Filozoflar eskiden yaşamın anlamı dedikleri şey hakkında düşünce üretirlerdi. (Bu artık mistiklerin ve komedyenlerin işi oldu.)" Eğe yaşamın değerini onun sonucuyla ölçseydik, "birkaç yaşam dışında hiçbirinin değeri olmazdı ve diğerlerinin büyük değeri sadece tesadüfi olurdu (Shakespeare'in Globe tiyatrosunda çalışan marangozlar gibi)."

İyi yaşamanın temel gerekliliklerini düzenleyen iki ilke vardır. Bunlardan ilki öz saygıdır. "Her insan kendi yaşamını ciddiye almalıdır; yaşamının boşa harcanmış bir fırsattan ziyade başarılı bir performans olmasının önemli olduğunu kabul etmelidir. Kibrit kutusu kapağı biriktirmek sadece yanlış değil aynı zamanda aptalcadır –önemsiz bir şeyin seçilmesi etik açıdan makul değildir. İkincisi ise fırsat ilkesidir. Her birey, kendi yaşamında başarı sayılan fırsatları, "kendisinin de desteklediği tutarlı bir anlatı ya da üslup" aracılığıyla belirlemekten sorumludur. Bu iki ilke de bir insan haysiyeti kavrayışı sunar: Haysiyet, kendine saygı ve özgünlük gerektirir. Eğer başkalarının haysiyeti zedeleniyorsa buna sebep olan eylemler yanlıştır.

İyi yaşamak için bir yaşam tasarlamak herhangi bir tasarım yapmak değildir, bu, "yaşamı bir etik değer yargısına yanıt olarak tasarlamak" anlamına gelir.[33] Keyif, çoğu durumda olması gerektiği gibi yaşadığımıza dair kanaatin bir epifenomenidir.

Tüm bunlar, kendi kapalı etik rejimlerini zorlama yoluyla dayatan teokratik komüniteler için sorun teşkil eder, ki bu da ona tâbi olanların otantikliğine gölge düşürür. Öte yandan, liberal politik komünitelerde, kendilerini Kiliselerinin etik otoritesine tâbi kılan bireyler, bağlılıkları mekanik olmadığı ve yaşamlarının geri kalanında hiçbir rol oynamadığı takdirde bunu gönüllü olarak yaparlar.

Evrenin "bizden daha büyük" bir güç barındırdığı fikri, Nagel de dahil olmak üzere, hepimiz tarafından benimsenmektedir. Dworkin, ateistlerin

bile bazı kozmik nosyonlara sahip olabileceğini kabul etmektedir. Ancak, ona göre, "bizden daha büyük bir güç olduğu" fikrinin temel etik önemi, seküler bir dünyada özgül (dinî) bir yaşam biçimi sunmak değildir, daha ziyade "*her türlü* yaşam biçimimizin keyfî olduğu yönündeki korkutucu düşünceye karşı bir savunma sağlamaktır" Bu, elbette, varoluşçuları ve diğerlerini çok zorlayan "absürt" kavramının temelini oluşturur. Ancak Dworkin, buna meydan okur. Eğer, der, evren anlamsızsa, sonsuzluğun anlamsızlığına uygun yaşamak, eğer bir amacı varsa, amacına uygun yaşamak kadar değerli değil midir? Çünkü ebedî bir tasarımcı olmasa bile, "*bizler* tasarımcılarız –kendi haysiyetimizin ve yaratabileceğimiz ya da katlanabileceğimiz iyi ve kötü yaşamların canlı bir duygusuna sahip ölümlü tasarımcılar. Yarattığımız şeyde neden değer bulamayalım? Değer neden fiziğe bağlı olmak zorunda olsun?"[34]

Antik filozofların bizi uyardığı gibi, tümüyle sorgulanmamış bir yaşam da kötü bir yaşamdır. Etkili bir etik kanaat, "en azından bazen katılım göstermiş olmak," sorumlu bir yaşam için elzemdir. Eğer yaşamınızı iyi hale getirmek için yeterince çaba göstermiyorsanız, kötü yaşıyorsunuz. Adil yönetim, haysiyetten kaynaklanır ve haysiyeti hedefler. Yaşamlarımızı kozmik kumlar üzerindeki küçük elmaslar haline getiririz. Yaşamın anlamı haysiyettir.

Gizemin Güzelliği ve Güzelliğin Gizemi

Dworkin, *Tanrısız Din* [35] adlı kitabında, dinî inanca sahip olan insanlar ile olmayanlar arasında bilinen keskin ayrımın çok üstünkörü olduğunu savunur. Bu ayrımın pek çok insanı dışarıda bıraktığını, halbuki hususî bir Tanrı'ya inanmayan ya da örneğin İncil'deki yaratılış açıklamasının "anlamsız" olduğunu kabul eden çoğunun yine de evrende "bizden daha büyük bir gücün" olduğuna inandığını söyler. Ona göre bu durum, onları, başkalarının yaşamlarına gereken saygıyı göstermeye ve yaşamlarını iyi bir şekilde yaşamaya yönelik "kaçınılmaz bir sorumluluğa" itmektedir ve eğer yaşamlarının boşa gittiğini hissederlerse teselli edilemez bir pişmanlık duyarlar. İnançlı ateizm, bir çelişki değildir çünkü ateistlerin bile evrende William James'in deyimiyle "son sözü söyleyen" şeyler olduğuna dair "bir temel ilkelilik duygusu" hissetmesi mümkündür.

Dworkin'e göre, yaşamın özsel anlamı ve doğanın özsel güzelliği, insanların hususî bir Tanrı'ya inanıp inanmadıklarından bağımsız olarak, dinî bir tutumun ana bileşenleridir. Bilim insanları uzayın akıl almaz genişliği ve atom parçacıklarının hayret verici karmaşıklığıyla yüzleştiğinde, evrenin insanı huşu içinde bırakan ve "en azından ürpertebilecek bir tür duygusal tepkiyi" hak ettiği sonucuna varırlar. Bu da Nagel'in "varoluş muazzam bir

şeydir" yorumunu hatırlatmaktadır. Dahası Dworkin, bunların yaşamın geri kalanından soyutlanamayacak inançlar olduğunu da eklemektedir.

Yaşadığımız kafa karışıklığının bir kısmının, özellikle İbrahimi dinlerin bir "bilimsel" kısmı (yaratılış, sonraki yaşam, dua ve hüküm diyaloğu) ve bir de "değer" kısmı olduğu gerçeğinden kaynaklandığını, oysa dinî tutumun, değerin tam bağımsızlığına bağlı olduğunu öne sürer –değer dünyası, kendi kendine yeten, kendi kendini tasdik eden ve geleneksel tektanrıcı dinlerin "bilimsel" kısmından oldukça farklıdır. Matematiğin temel hakikatlerine inanmamanın imkânsız olduğunu ve bunları anladığımızda, karmaşık denklemlerde dahi olsa, bağımsız bir doğrulamaya ihtiyaç duymadığımızı savunur. Bu kapasiteye sahibizdir ama nasıl sahip olduğumuzu bilmiyoruzdur ve dinî tutum da değerlerimizi aynı şekilde benimsememiz konusunda ısrarcıdır. "Değer yargılarının, nihayetinde sadece öznel olduğunu kastetmiyorum" der Dworkin, "zulmün yanlış olduğuna dair sahip olduğumuz kanaat, zulmün gerçekten yanlış olduğuna dair bir kanaattir: Nesnel olarak doğru olduğunu düşünmeden buna sahip olamayız." Teodisenin kötülüğe karşı "az da olsa tatmin edici" hiçbir cevap üretmemiş olması, belki de hususî bir Tanrı'nın varlığına karşı en güçlü argümandır (bu konuda Robert Nozick ile hemfikirdir).

Ayrıca, Dworkin, teistik dinlerin "bilimsel" kısmı olarak adlandırdığı şeyin –tarihsel olaylar, sebepler ve sonuçlar (örneğin mucizeler), ibadet, dua, kıbleye dönmek ve benzeri ritüel görevler yoluyla insanların nasıl yaşaması gerektiği hakkındaki iddialarının– inanmayanlar tarafından, etik ve ahlâkı belirleyen değer kısmına zarar vermeden bir kenara atılabileceğine inanmaktadır. Geleneksel olarak dinî inanca sahip olsun ya da olmasın, insanlar "doğanın çok uzun bir tarih içinde bir araya getirilmiş parçalardan ibaret olmadığını, özünde harikulade ve güzel bir şey olduğunu kabul ederler."

Geleneksel tektanrıcı dinlerin "bilim" kısmının değer kısmını temellendiremeyeceğini, çünkü bunların kavramsal olarak bağımsız olduğunu ısrarla vurgulamıştır. "Sırf sevgi dolu bir tanrı var diye insan yaşamının herhangi bir anlamı ya da değeri olamaz. Evren, sırf güzel olmak adına yaratıldığı için özünde güzel olamaz. Gök kubbenin ya da göklerin ve yer yüzünün yaratılışına, denizdeki ve karadaki hayvanlara, cennetin hazlarına ya da cehennemin ateşlerine, herhangi bir denizin yarılmasına ya da herhangi bir ölünün dirilmesine ilişkin herhangi bir hikâyeden, arkadaşlığın ve ailenin kalıcı değerine, hayırseverliğin önemine, bir gün batımının yüceliğine, evren karşısında huşu duymanın yerindeliğine ya da yaratıcı bir tanrıya saygı gösterme ödevine bile doğrudan bir köprü yoktur.

Prensip şudur: Bir değer yargısı –etik, ahlâkî veya estetik bir iddia– sadece dünyanın önceden nasıl olduğu, şimdi nasıl olduğu veya gelecekte nasıl olacağı hakkında bazı "bilimsel" gerçekler ortaya koyarak desteklenemez. Tanrısal ve tanrısız dini birbirinden ayıran şeyin, tanrısal dinin "bilimi"

olduğunu, ancak bunun, bu ikisini birleştiren değere yönelik iman kadar önemli olmadığını söyler.

Dworkin'e göre nihayetinde dinî tutumu yaratan şey, estetiktir –evreni güzel buluruz– ancak bunu nasıl yapabildiğimiz (çünkü onu karşılaştırabileceğimiz kozmik olmayan standartlarımız yoktur) bir gizemdir ve Einstein'a (ve Wallace Stevens'a da) gizemin en büyük güzellik olduğu konusunda katılır.

(Olanın) açıklamasının daha temel bir yerde, daha derin nedenler basamağında sona ermesi gerektiğini hissederiz, ama durum gerçekten böyle midir? Matematiğin kaçınılmazlığında bir güzellik vardır, ancak matematiksel çözümler başka bir yere, daha temel bir yere gitmeye gerek kalmadan sona erer. Bundan alınacak bir ders var mı? Bu analojiye göre, yaşamdaki herhangi bir faaliyet daha fazla söylenecek bir şey olmaksızın –estetik, ahlâkî, etik, bilimsel– kendi içinde bir amaç olabilir. Özgürlük, kişinin yaşamını ve amacını tanımlama hakkıdır. Bundan daha temel bir cevap olamaz.

Justice for Hedgehogs kitabındakilerle birlikte ele alınan bu argümanda Dworkin, yaşamın estetik bir anlamı olduğunu, bunun ahlâkî ve etik açıdan güzel olması gerektiğini ve her şeyden önce önemsiz olmadığını ifade etmektedir. Değerin merkeziliği konusundaki kaygısı Thomas Nagel'ın kaygısı ile örtüşmektedir, ancak örtüşme bu kadardır. Belirtildiği gibi, Dworkin bu konuda Nozick ile daha fazla ortak noktaya sahiptir.

Bizi Gerileten Yapay Birlik

Jürgen Habermas yeni bir düşünme biçimine öncülük etmiştir. Rorty, Dworkin ve Hilary Putnam ile birlikte, bildiklerimiz söz konusu olduğunda artık "özneler arası kabul edilebilirlik" dünyasında yaşadığımızı savunmaktadır –bu Putnam'ın bilimden türetilen "güvenceli öne sürülebilirlik" dediği şeydir. Habermas, bunun modern yaşamdaki rollerin çoğalmasının otonomimizi artırması olmadığını, sadece toplumsal olarak daha bağlayıcı rollere sahip olduğumuzu ve tatmin edici bir yaşam sürmek istiyorsak, ihtiyaç duyulan şeyin "otonominin eksik boyutunu ve kendi olma kapasitesini yakalayan" bir bireyleşme kavramı olduğunu dile getirir. Can alıcı değişimin Nietzsche ile değil, hakikat için Tanrı'ya değil, "kısıtlanmamış evrensel kamuya" başvurmamız gerektiğini söyleyen Rousseau ile geldiğini belirtir. Ona göre aşkın bir perspektif yoktur, ancak perspektiflerin çoğulluğu vardır. İlerleme, Dewey'in "yaşamın kendiliğinden açan çiçekleri" olarak adlandırdığı "diyalog içinde kendiliğinden gelişen anlaşmadan" gelir.[36]

Ancak Habermas, iki şey daha söylemek için devam eder. Birincisi, kendimizi özne olan bir "ben" olarak değil, nesne olan bir "ben" olarak düşünmemiz gerektiğidir. Bu, onun için bireyselliğin toplumsal ve refleksif

doğasını yakalar: Bilsek de bilmesek de ya da hoşumuza gitse de gitmese de normlarla çevrili olarak yaşarız. Yalnızca normların farkında olarak onlardan kurtulabilir ve otonomiye ulaşabiliriz.

İkinci olarak, bilimin yanılabilirciliğinin, teknolojik başarıları ve teorik atılımları kadar önemli olduğunu savunur. Önemli olan bilimin "usule uygun akıl yürütmesi," yani anlamanın deneme yanılma yoluyla inşa edildiği süreçtir. Bu, "kendini kozmosun sezgisine kaptıran birinin teorik tutumu etrafında kristalize olan" önceki (dinî) yaşam tarzına ters düşmektedir. Aynı soru tekrar tekrar ortaya atılır: "Bir ve çok, sonsuz ve sonlu birbiriyle nasıl ilişkilidir? Cevap: "Kozmolojik fikir, metodolojik bir tamlık ilkesi rolü oynar; tüm bilginin sistematik birliği hedefine işaret eder."[37] Habermas için bir olanın çok olan üzerindeki zaferi metafizik düşüncenin en önemli yönüdür, ayrıca dinin de temelini oluşturur.

İdealizmin bile her şeyi "bir olana" geri götürdüğünü, bunun sonucunda da metafizik aklın "salt fenomenleri" ikincil olarak gördüğünü söyler. "Aşkın tekiller, tarihin, kültürlerin ve dilin çoğulluğuna yapay bir birlik getirmiştir:" Ona göre bizi gerileten budur. Metafizik sonrası düşünce ileriye doğru atılmış önemli bir adımdır.[38]

Dinin Rasyonelliği: Post-seküler Bir Toplum mu?

Habermas, *Between Naturalism and Religion* [Doğalcılık ve Din Arasında: Felsefî Denemeler] adlı kitabında "post-seküler dünya" olarak adlandırdığı dünyanın sorunlarını ele almıştır. Arkaik dinî doktrinlerin aşıldığını, ancak dinin politik amaçlar için kullanımı arttıkça ideolojik kutuplaşmanın dünya genelinde sivil uyumu zayıflatmakla tehdit ettiğini düşünmektedir. Dinî geleneklerin ve inanç topluluklarının Berlin Duvarı'nın yıkılmasından ve 1989-90 yıllarında beraberinde gelen değişimlerden bu yana daha önemli hale geldiğini ve sorunların özellikle dinî aile hukuku etrafında toplandığını gözlemlemiştir. Bu nedenle, modern devlette dinî ve seküler kesimler arasındaki ilişkiler konusunda açık bir dille konuşulması gerektiğini düşünmüştür.

Bir yandan, akıl aşkınlıktan arındırılmalı ve anayasal devletin kendini anlaması kamusal doğal akla, herkes için eşit derecede erişilebilir argümanlara dayanmalıdır. Kilise ve devlet birbirinden ayrılmalı, dinî gelenekler, devletin dinî sorular ve uygulamalar karşısındaki tarafsızlığını kabul etmelidir; uygar olmak gibi bir ödevimiz olduğunu kabul etmeliyizdir. Daha tartışmalı olarak da "insanların kanaatlerini dinî bir dille ifade etmelerine ve gerekçelendirmelerine izin verilmemesi gerektiğini (bunların 'seküler tercümelerini' bulamasalar bile)" ve daha az ihtilafa yol açacak şekilde, inanç ve aklın "dogmatizmin iki biçimi" olduğunu belirtmiştir.[39]

Habermas, daha sonra çoğu insan tarafından kendisinin en orijinal argümanı olarak görülen şeyi ele almıştır. Buna göre, sekülerler ve dinî inanca sahip insanlar arasındaki anlaşmazlıklar "asla bilişsel düzeyde çözülemese de" dinler, ateistlerin düşündüğünden çok daha rasyoneldir ve bunu *kabul etmek* sekülerlerin sorumluluğudur (vurgu kendisine ait). "Bugün dinî gelenekler, [yaşamlarımızda] neyin eksik ya da noksan olduğuna dair bir farkındalığı dile getirme işlevini yerine getirmektedir. Başarısızlığa ve acıya karşı duyarlılığı, canlı tutmaktadırlar. Kültürel ve toplumsal rasyonalizasyondaki ilerlemelerin tam bir yıkıma neden olduğu toplumsal ve kişisel ilişkilerimizin boyutlarını kayıtsızlıktan kurtarmaktadır.

Daha sonra, otonomi ve bireysellik, özgürleşme, dayanışma ve ilham gibi kavramların hepsinin dinî sistemler altında geliştiğini; peygamberlerin ve azizlerin davranışlarının ve sözlerinin insan doğasının zayıflıklarının üstesinden gelmemize yardımcı olacak eğitici anlatılar olarak anlaşılması gerektiğini; vahyin yalnızca "rasyonel hakikatlerin yayılmasına giden yolu kısaltan" bir kavram olarak anlaşılması gerektiğini; dindarlığın da inananların davranışlarını sürdürmek gibi rasyonel bir işlevi olduğunu savunarak detaylandırmıştır. Dahası, aşkınlığın, ilahi bakış açısını işlevsel olarak eşdeğer bir iç-dünya perspektifine dönüştürmenin bir yolu olduğuna; dinlerin, insanların *ulaşabileceği ve ulaşmış olması gereken* hakikatleri doktriner biçimde erişilebilir kıldığına [kendi italikleri]; modernite ve bilimin "dünya dinlerinin ayrılmaz bir parçası olan" bir akıl tarihinin sonucu olarak anlaşılması gerektiğine inanmıştır.[40]

İki nedenden ötürü bu noktalara değinmeye değer olduğunu düşünmüştür. Birincisi, eğer farklı dinler aynı kökene sahip olduklarını kabul ederlerse, bu, hoşgörüyü çok daha kolay hale getirecektir. İkincisi, dine inanan insanlar seküler bir devlette yapmak zorunda oldukları ayarlamalar nedeniyle, seküler vatandaşların taşımadığı "bilişsel yükleri" taşımaktadırlar. Tabiri caizse, skoru eşitlemek için, eğer sekülerler, post-seküler bir toplumda *olduğumuzu* kabul ederlerse, o zaman onların da bazı bilişsel yükleri kabul etmeleri gerektiğini öne sürmüştür: "Kendi sınırlarının eleştirel farkındalığıyla donatılmış bir aydınlanmanın standartları doğrultusunda, seküler vatandaşlar dinî kavramlarla olan uzlaşmazlıklarını, beklenmesi *makul* olan bir *anlaşmazlık* olarak anlarlar [anlamak zorundadırlar] [italikler onun]." Dinî inanca sahip ve seküler vatandaşlar birbirini tamamlayan öğrenme süreçlerinden geçmelidir.

Habermas, tüm bunların kolayca gerçekleşeceğini düşünecek kadar dünyadan bir haber değildi. Dworkin'in belirttiği ve Freud'un da kariyerini adadığı gibi, "duyulara hitap eden şeyin kaynaklarının anlamaktan kaçtığını" ve seküler bilincin tarafsız olmayı her zaman daha kolay bulacağını belirtmişti. "Dinî inanca sahip olanlar için diğer yaşam biçimleri sadece farklı değil aynı zamanda yanlıştır. Anlamaya zorlanmak bir dayatma olarak hissedilir." Bu nedenle, inananlar ve inanmayanlar tarafından taşınan yükler

konusunda her zaman bir asimetri olacaktır. Tamamen ortadan kaldırılamayacaklarını bilerek bunları en aza indirmeye çalışmalıyız.[41],*

Sonuç olarak, başladığımız yere, Habermas'ın *An Awareness of What Is Missing* kitabına dönüyoruz. Bu kitap, kitabın adını aldığı denemeye yanıt veren Alman üniversitelerinden Cizvitlerle bir iş birliğiydi. Habermas bu kitapta birçok görüşünü tekrarlamış ve –öncekinden daha güçlü bir şekilde– şu anda eksik olan şeyin "dayanışma" olduğu sonucuna varmıştır. Modernitenin dinamiklerine hâkim olamadığımızı ve çoğumuzun bunun "kontrolden çıktığını" hissettiğini vurgulamıştır. Din basitçe irrasyonel olarak nitelendirilemez; aklın sınırları vardır ve dahası, bilimin bize yeni bir kendini-anlama sağlayacağına dair "bilimci" inanç kötü bir felsefedir. Modern dünya özel alana çekilmeyi teşvik eder ancak bu, çoğunlukla "tuhaf ve çetrefilli" bir meseledir. Seküler ahlâk toplumsal pratiklere gömülü değildir ve biz "dayanışma itkisinden" yoksunuzdur.[42]

Bu sonuçla ilgili hayal kırıklığı yaratan bir şey var mıdır? Seküler ahlâkın toplumsal pratiklere gömülü olmadığı doğru mudur? Kuşkusuz, Rorty, Hilary Putnam, Nozick ve Dworkin gibi çağdaş zihinler her zamankinden daha kapsayıcı toplulukları ön plana çıkarma konusunda hemfikirdir. Hukuktaki son gelişmeler –ki bunlar da bir tür pratiktir– bu itkiyi yansıtmaktadır. Habermas ya da Dworkin'in ifade ettiği gibi, seküler ve dinî inanca sahip insanlar arasındaki bilişsel ayrımlar burada kalıcı hale gelmiştir ve muhtemelen ortadan kaldırılamayacaktır. Bu farklılıklar, henüz dünya genelinde dinî gruplar arasında rutin olarak gördüğümüz türden çatışmalara yol açmamıştır.

İlaveten, belki de burada, Habermas'ın bahsetmediği çıkarılacak bir ders vardır. Sekülerlerin modern toplumda yaşarken dinî inancı olan insanlara göre daha az bilişsel yük taşıdıklarını söylerken, büyük ihtimalle haklıdır. Bu da onların hoşgörüsünde kendini gösterir. Modern toplumlarda seküler olmak –daha az yük getirir– dinî inanca sahip olmaktan daha kolaydır.

Ayrıca, tüm bunlar, kitapta tanıtılan figürlerin kolektif başarısıdır. Peki, bu bize ne anlatır?

---

* 2012 yılında İngiliz yazar Alain de Botton, Religion for Atheists [Ateistler için Din] adlı kitabında bu argümanın popüler bir versiyonunu yayımlamış, burada dinî uygulamaların akla dayandığı önermesini kabul etmiş ve bu uygulamalardan bazılarının nasıl "güncellenebileceği" üzerine düşünceler geliştirmiştir. Örneğin, misafirlerin arkadaşlarıyla oturması yerine yeni insanlarla tanışmalarının sağlanacağı "Agape" restoranlarımız olabileceğini düşünmüştür. Yerlerine oturduklarında, önlerinde "yemeklerde nasıl davranmaları gerektiğine dair kuralları belirleyen" bir rehber kitap bulacaklardır. "Agape Kitabı, yemek yiyenleri önceden belirlenmiş konularda önceden belirlenmiş süreler boyunca birbirleriyle konuşmaya yönlendirecektir … Agape restoranı sayesinde yabancılara karşı duyduğumuz korku azalacaktır." Başka bir öneri de üç ayda bir "Telafi Günleri" düzenlenmesi, bu günlerde insanların önceki haftalarda yaptıkları hatalar için özür dilemelerinin kurumsallaştırılması, görülecek hesapların kapatılması ve daha fazla uzatılmamasıydı. Üçüncü bir fikir, herkesin "yabancılarla rastgele neşe içinde parti yapmasına ve ilişkiye girmesine ve ertesi sabah, her iki tarafın da bunun kişisel bir şey olmadığını bilerek benzer bir şey yapmış olacak olan eşlerine dönmesine" izin verilen, eşlerimizden uzakta geçireceğimiz yılda bir gerçekleşecek bir geceydi. De Botton'un fikirleri ya bir eleştirmenin dediği gibi düpedüz "aptalcaydı" ya da kahramancaydı. Muhtemelen her ikisiydi. Atheists: *A Non believer's Guide to the Uses of Religion*, Londra: Hamish Hamilton, 2012, s. 44 ve birçok yer.

SONUÇ

Esas Makul Faaliyet

Yazar Salman Rüşdi, 1996 Noel'inden kısa bir süre önce, kız arkadaşı ve oğluyla birlikte tatilini roman yazarı Rodney Hall ile geçirmek üzere Sidney'den güneye doğru yola çıkmıştı ve hâlâ saklanmaktaydı. Bir kitabının tanıtımını yapmak üzere koruma altında Avustralya'da bulunuyordu ve burada kalmaya karar vermişti. Polis koruma ekibi bunun güvenli olduğunu çünkü kimsenin kaldığını bilmeyeceğini söyleyerek geri çekilmişlerdi. Ancak, suikast timleri o zamana kadar Rüşdi'yi bulamamış olsa da İtalyan çevirmenini ve Norveçli yayıncısını bulmuşlardı. Norveçli yayıncı ve İtalyan çevirmen saldırıya uğrayıp yaralanırken, Japon yayıncı ise öldürülmüştü.

Yolculuklarını neredeyse yarıladıklarında, Rüşdi ve beraberindekiler küçük bir kasaba olan Milton'dan geçerken, dinlemekte oldukları müzik kaseti (Homeros'un İlyada'sı) sona ermiş ve kiralık arabanın direksiyonunda olan Rüşdi, gözünü bir saniyeliğine yoldan ayırarak kaseti çıkarma düğmesine basmıştı. Tam o anda yan yoldan devasa bir kamyon savruldu. Kamyonun kabini sürücü kapısına çarparak kapısına çarptığında, "metalin metal üzerindeki korkunç ölüm çığlıkları", büyük bir kopma sesi duyuldu ve kapı içeriye doğru çöktü. Araba kamyonun altında sürüklenmemişse de tekerlekten sekerek yolun karşısına savrulup bir ağaca sertçe çarpmıştı. Ön cam kırılmış ve sürücü kapısı sıkışmış, fakat araçta bulunan üç kişi büyük ölçüde yara almamıştı –en kötü durumda olan Rüşdi'nin ise kolu kırılmıştı.

Milton'da küçük bir sağlık kuruluşu vardı ve oradan hemen bir ambulans çağrıldı. Ambulans görevlileri geldiğinde durup baktılar. İçlerinden biri, "Affedersin dostum ama sen Salman Rüşdi misin?" diye sordu. O anda Rüşdi olmak istememişti –sadece tıbbi tedavi gören isimsiz bir kişi olmak istiyordu– ama evet diyerek öyle olduğunu itiraf etti. Bunun üzerine görevli şöyle dedi: "Oh, tamam dostum, şimdi muhtemelen sormak için kötü bir zaman ama bir imza alabilir miyim?"

Yolun karşısındaki şok geçiren kamyon şoförünün de daha iyi bir muamele gördüğü söylenemezdi. Polisler gelip Rüşdi'yi tanıyınca şoförün de hangi dine mensup olduğunu öğrenmek istemişlerdi. Şoför, şaşkındı.

"Dinimle bunun ne alakası var?" diye düşünüyordu. Polisler, fetvayı mı yerine getirmeye çalışıyordun diye sordular. Fakat, şoför fetvanın ne olduğundan dahi habersizdi.

Şoför daha sonra serbest bırakıldı ama yine de her şey bitmemişti. Kamyonun gübre taşıdığı ortaya çıktı. "Neredeyse yedi yıl boyunca profesyonel suikastlardan kurtulmuş olan [Rüşdi] ve yakınlarının sonu, az daha büyük bir gübre yığını tarafından gelmiş olacaktı."[1]

Bu iyi bir hikâye, ancak bize fetvanın hâlâ geçerli olmasının ne kadar korkunç olduğunu hatırlatmaktadır. İslam adına Rüşdi'ye karşı işlenen korkunç suç, kaybedilen yaşamlar açısından 11 Eylül 2001'de Manhattan Dünya Ticaret Merkezi'ne yapılan saldırıların ölçüsüyle bir olmayabilir, ancak anılarını yayımlayacak kadar güvende hissetmesi için yirmi yıldan fazla bir süre geçmesi gerektiği gerçeği, kendi içsel korku düzeyinin ne derece olduğunu göstermektedir. Rüşdi, bir ateisttir ve fetvaya yol açan kitabı *Şeytan Ayetleri*, kısmen Kuran'daki bazı ayetlerin ironik bir tartışmasıdır –bazı İslam alimleri, Kuran'ın esas içeriğiyle çelişen ayetlerin ancak peygamberin o sırada Tanrı'dan değil de yanlışlıkla Şeytan'dan emir alması durumunda açıklanabileceğini öne sürmüşlerdir. Böyle bir yorumun gülünç derecede imkânsız olması, sonrasında meydana gelen ölümcül olayları daha da saçma ve canice kılmaktadır.

Bu kitap, din adına işlenen sonsuz korkunç suçun birçok insanı nasıl Tanrı inancından uzaklaştırdığını ve yaşamlarında tatmin, tamamlanmışlık ve anlam bulmak adına onları başka yerlere bakmaya ittiğini göstererek başlamıştır. Şimdi, yolculuğumuzun sonuna geldiğimizde, bu arayışın modernitenin temel taşlarından birini oluşturduğunu ve Nietzsche'nin çılgınının o vahim açıklamasından bu yana geçen 130 küsur yılda pek çok ciddi ve yaratıcı zihni meşgul ettiğini görebiliyoruz.

Kendimize son bir kez daha hatırlatmamız gerekir ki, birçok insan – ve belki de aramızdaki daha sakin olan ruhlar– Tanrı'nın ölmüş olmasında hiçbir sorun görmemektedir. Onlar için Tanrı'nın ölümü bir kaygı ya da şaşkınlık kaynağı değildir. Bu tür bireyler Robert Musil'in metafizikle alay eden insanların bile garip kozmik bir varlık hissettikleri iddiasını ya da Thomas Nagel'in hepimizin sanki çok yükseklerden bakıyormuşçasına kendimize yukarıdan bakıyor hissine sahip olduğumuz yorumunu sorgulayabilir. Ancak bu tür kişiler "metafizik tipler" değildir ve varoluşta "derin" bir anlam aramazlar. Onlar sadece yaşamlarına devam eder, geçimlerini sağlar, günlük ve mevsimlik yaşar, komşularının kafasını karıştıran meselelerden rahatsız olmadan eğlenebildikleri kadar eğlenirler. "Büyük" soruların çözüme kavuşturulacağına dair büyük bir beklentileri yoktur, bu nedenle de bunların

aydınlatılmasına zaman harcamazlar. Bazı açılardan en seküler ve belki de en mutlu insanlardır.

Sayısız başka insan, o kadar kıt, o kadar asgarî koşullarda, o kadar günlük maddî zorluklarla dolu koşullar içerisinde yaşar ki, tefekkür etmek için zamanları yoktur; bunlar öyle koşullardır ki, böyle bir faaliyet, imkânlarının ötesindedir. Bu tür insanların standartlarına göre, anlamla ilgilenmek, iyi bir hayat yaşamak ile iyi yaşamanın nasıl olacağı arasındaki fark ile meşgul olmak bir *lükstür*, bunun kendisi belirli bir uygarlığın başarısıdır. Anlam arayışının, bu açıklamaya göre, bir ayrıcalık olduğunu kabul etmeliyiz.

Maceralı bir yolculuk oldu, ancak bu, yolculuğun konusunun tükenmiş olduğunu söylemek değildir. Nietzsche ile başlamak için iyi nedenler olsa da (özellikle de on dokuzuncu yüzyılın sonları, önde gelen bilim insanlarının çoğunun Tanrı'ya inanmayı bıraktığı dönem olduğu için), daha evvelinden, Søren Kierkegaard veya Arthur Schopenhauer'dan başlayabilirdik. Daha yeni figürler arasında Harold Bloom'un bir yaşam biçimi olarak edebiyat hakkındaki fikirlerini, Shakespeare'e ve Whitman'a tapmasını ("Benim için Shakespeare Tanrı'dır" der); bilgiye dayalı *takdir etmenin* bir haz olduğu ve şiirlerin birer "kutsal kase" olmasına rağmen, şiirin bile sinsi bir rekabetin Darwinci bir uygulaması olduğu fikrini ve büyük bir yazarın amacının "heterokozmoslar," hepimize açık alternatif ama erişilebilir dünyalar yaratmak olduğu önerisini değerlendirebilirdik.

Sosyolog Robert Bellah'ın (Descartes'ın yankılarını bulduğumuz) "sivil din" kavramını düşünebilirdik: Örneğin, vatandaşların, meslekleri ne olursa olsun, milli marşlar, milli bayraklar, savaş kurbanları, kuruluş mitleri, resmi açılış ve taç giyme törenleri, büyük politik figürlerin cenazeleri gibi unsurlara seküler bir şekilde saygı duymalarını; ve örneğin Amerika'da anayasa (ve onun çeşitli değişiklikleri) ve Bellah'ın "açık kader" olarak adlandırdığı şey gibi birleştirici kavramları benimsemelerini. Ya da bir zamanlar müzik dehası olan sosyolog Richard Sennett'in, seküler dünyanın, çoğu geleneksel sosyolojik kategorinin dışında kalmış yönlerini inceleyerek, kendi disiplinine bir tür şiirsellik getirmesini inceleyebilirdik: Saygı, zanaatkârlık, iş birliği ritüelleri ve zevklerini –ve hepsinden önemlisi bize "yabancı" olan yurttaşlarla geçinme biçimimizi. Karl Barth'ın soyut "öteki" fikriyle nasıl yüzleştiğimizi seküler ayrıntılarıyla inceleyen yazar, bunu zamanımızın büyük bir çıkmazı olarak tanımlayarak, bununla yüzleşmenin pratik yollarını arar.

Ya da yine Amerikalı avukat Alan Dershowitz'in hakların kökenine ilişkin seküler teorisine bakabilirdik; yani hakların Tanrı'dan, doğadan ya da mantıktan değil, parça parça adaletsizlik deneyimlerimizden geldiği fikrine

–haklar, yanlışlardan gelir. Mükemmel bir adalet sisteminin ne olacağından ziyade hangi yanlışların var olduğu konusunda hemfikir olmamız, her zaman daha olasıdır.[2] Ya da Mihaly Csikszentmihalyi'nin *Flow: The Psychology of Optimal Experience* [Akış: Mutluluk Bilimi] adlı kitabında yaşamın amacını kaygı ve can sıkıntısı arasındaki mücadele olarak tanımladığı, çıkış yolunun ise ototelik faaliyetler, daha büyük bir amaç uğruna değil de kendi başına keyifli olan faaliyetler olduğu, çünkü daha büyük bir amacın *olmadığı* fikrine. Bu açıklamaya göre, dört tür haz veren faaliyet vardır –rekabetin temel ölçü olduğu *agon*, şans faaliyetleri olan *alea*, normal algıyı değiştiren faaliyetler *ilix* ve dans, tiyatro, genel olarak sanat faaliyetlerini içeren *mimicry*. Bununla birlikte, "akış" sözcüğüne yakından baktığınızda, bu sözcük diğer tüm yaklaşımların ötesinde fenomenolojiyi yankılayan başka bir mutluluk-tatmini sözcüğü olarak karşımıza çıkmaktadır ve gerçekten de yazar Heidegger, Sartre ve Merleau-Ponty'ye atıfta bulunur. Bergson, Rilke ve Whitehead, bu düşünürlerin hepsi de yaşamı "akış" olarak anlamışlardır.

Tüm bunlar, hatta daha fazlası da bu karışıma eklenebilirdi. Fakat bu, yapılmaya değer bir araştırma olduysa, bunun bir nedeni de tartışılan birçok figürün fikirleri arasındaki örtüşmeleri ortaya çıkarmış olmasıdır. Bazı örtüşmeler diğerlerinden daha bariz olmuştur, ancak bunların var olduğu gerçeği bize kesinlikle bir şeyler anlatmakta, kendimiz için bir çıkış bulmaya çalışırken bize bir başlangıç noktası vermektedir.

James Wood'un Thomas Mann'dan alıntıladığı "tek bir ağır basan hakikat fikri tükenmiştir" sözüyle başlayabiliriz. Mann ve Wood bu sözleri hususî bir şekilde ifade etmiştir, ancak bu sözler daha genel bir biçimde de geçerlidir. Uzun yirminci yüzyılın, modernizm ve postmodernizmin genel entelektüel yörüngesi, dünyaya bakılacak ayrıcalıklı bir bakış açısı olmadığı –olamayacağı– argümanını güçlendirmek olmuştur. Bunun din açısından ciddi sonuçları olmakla birlikte bu sonuçlar din ile sınırlı değildir. Geçtiğimiz 130 yıl boyunca egemen politik fikirlerin (sömürgecilik, emperyalizm, komünizm, faşizm), büyük psikolojik fikirlerin (bilinçdışı, kişilik) ve büyük felsefî fikirlerin (Hegelcilik, pozitivizm, Marksizm) birçoğu da, yerlerini başka büyük "izm"lere değil, çok daha küçük, daha az ihtiraslı, daha pragmatik kavramlara bırakmak üzere infilak etmiştir.

Din üzerinde yoğunlaşıyoruz, çünkü Tanrı fikri, birçok insan için var olan ya da var olmuş en büyük ve en ağır basan fikir olmuştur ve hâlâ da öyledir. Ama aslında buradaki konumuz olan Tanrı'nın ölümü, birçok ölüm arasından yalnızca bir tanesidir. Bu anlamda tek değildir.

Bu değişimin etkilerini ne kadar abartsak azdır. Gördüğümüz gibi, Virginia Woolf 1920'lerde meydana gelen değişimlerden o kadar etkilenmişti

ki, bizzat insan doğasının dönüşmekte olduğunu hissetmişti. O kadar uzağa gitmemize bile gerek yoktur. Son otuz ya da kırk yılda genetikçilerin bize doğamızın bazı yönlerinin öylesine sabit olduğunu ve bu yüzden genetik kodumuza radikal bir müdahalede bulunmaya istekli olmadığımız sürece her zaman "inatçı bir biyolojik çekirdeğin" olacağını, geliştirebileceğimiz şeylerin de bir sınırı olacağını söylemesine alıştık.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, din, insanların diğer insanlara ve diğer pek çok yaşam biçimine uyguladığı en kötü vahşetlerden bazılarının yaşandığı, genellikle gelişmekte olan bu entelektüel iklimden etkilenmemiş değildir. Sonuç olarak, inananlar arasında bile Tanrı hakkındaki fikirler belirli hususlarda değişmiştir –her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, her zaman tamamen iyi ya da tamamen mükemmel olmayabileceği; bazen yüzünü insanlardan gizlediği (bize sırtını döndüğü); ve, bakış açınıza bağlı olarak, fenomenlerin en derini ya da tuhafı, tamamen "öteki" olduğu, tamamen farklı bir fenomen olduğu (fenomen kelimesinin tanım gereği bu durumda geçerli olamayacağı bir yana); ne olmadığıyla tanımlandığı, tam da herhangi bir delil olamayacağı gerekçesiyle varlığının öne sürüldüğü ve bunların var olsa bile anlamayacağımız deliller olacağı.

Bu, belirli bir akıl yürütme biçiminin son noktası gibi görünüyor – "ağır basabileceği" herhangi bir nitelikten yoksun, ağır basan bir fikirdir, bir Tanrı'nın ne olabileceğine dair sonsuz bir geriye gidişte nefes kesici derecede kayıtsızlıkla son bulan bir fikirdir.* Buna bir de Olivier Roy'un Giriş kısmında atıfta bulunulan, küreselleşmiş, yersiz yurtsuzlaşmış dinlerin artık kültürsüzleşme ve dolayısıyla "saflaşma," daha temel ve ideolojik olarak "zayıf" olma riskiyle karşı karşıya olduğu analizini ekleyin. "Zamansız" olmaktan çok uzak olan dinler, hâlâ evrim geçirmektedir.

Tüm bunlara karşı, yönetilebilir, mütevazı, makul, gözlem ve delillere dayanan ve değişebilir olduğunu kabul edebileceğimiz fikirlere yönelmek kesinlikle bir rahatlamadır. Ağır basan fikirler çağının sona erdiğini bir kez kabul ettiğimizde, Nietzsche'nin 1889'da Torino sokağında komaya girmesinden bu yana, kullanışlı olarak görülen "daha küçük" fikirleri incelemekte özgürüz.

Anlam Tek Güvenli Liman Değildir

Bilim ve psikanaliz bir yana, bizi ilgilendirdiği kadarıyla Nietzsche'den bu yana düşüncedeki en derin gelişme, dünyaya fenomenolojik yaklaşımdır. Gördüğümüz gibi, Mallarmé "kırışıksız kelimelerin" peşindeydi, Baudelaire

* Birçok insan "öteki" kavramını yeni bulsa da Aziz Augustinus on altı yüz yıl önce Tanrı'yı bilinmesi mümkün olmayan bir fenomen olarak tanımlamıştı.

"*minutes heureuses*"lere ve Valéry "küçük düzen dünyalarına" değer veriyordu; Çehov "somut birey" üzerinde yoğunlaşmış "küçük ölçekli ve pratik anlayışları" tercih etmişti, Gide ise "sistemleştirmenin, doğasını bozucu, çarpıtıcı ve yoksullaştırıcı" olduğunu düşünüyordu. Oliver Wendell Holmes'a göre, "yaşamın tüm hazzı genel fikirlerdedir, lakin yaşamın tüm faydası spesifik çözümlerde yatmaktadır." Wallace Stevens "tikel şeylerin bizi daha iyi tatmin ettiğini" düşünmektedir. Thomas Nagel bunu şu şekilde ifade etmiştir: "Tikel şeyler, benliğin tüm yönlerine şeffaf olan, rekabetçi olmayan bir tamlığa sahip olabilir. Bu aynı zamanda büyük güzellik deneyiminin neden benliği birleştirme eğiliminde olduğunu açıklamaya da yardımcı olur: Nesne, bakış açıları arasındaki ayrımları önemsiz kılacak şekilde bizi dolaysız bir şekilde ve bütünüyle ilgilendirir." Ya da kendimizi güzellik için "araç" haline getirmemizi tavsiye eden Robert Nozick'in dediği gibi: "Şairlerin ve sanatçıların bize getirdiği şey budur –küçük bir şeyin muazzam ve şüphesiz gerçekliğidir. Her şey "kendi özgül varlık durumuna" sahiptir. George Levine, "bu dünyanın ayrıntılarına derin bir dikkat" çağrısında bulunur.[3] (24. Bölüm de tamamen şiirin ayrıntılara olan imanına –ve onları olumlanmasına– ayrılmıştır).

Bu da yaşamdaki epizodik düşünceyle, Proust'un "*moments bienheureux*"sü (saadetli anlar) Ibsen'in "spiritüel değer parıltıları," Shaw'un "son derece küçük artışları" ve "sonsuz sonuçları olan anları" ile örtüşmektedir. Kandinsky "ufak hazlardan", Malraux "geçici sığınaklardan," Yeats "esrime hali anlarından" ve Joyce "epifanilerinden" bahsetmiştir. Abraham Maslow'un ise orgazm üzerine modellenmiş "zirve deneyimleri" vardır ve Freud mutluluğun değişmez bir şekilde epizodik olduğunu düşünmüştür. İzlenimci sanat gerçekte izlenimci olmaktan çok, deneyimin gelip geçici doğasını titizlikle yakalamaya yönelik olmuştur –burada Monet'nin Rouen Katedrali, saman yığınları ve nilüferleri arketipik örneklerdir. Yine 24. bölümde, Seamus Heaney'nin "gerçekliğin parıltısı" ve "karışıklığa karşı anlık duruşları," Mandelstam'ın "ahenk külçeleri," Lowell'ın "açıklığa kavuşturmanın anahtarları," "kapanıp açılan" yaşam deneyimleri, Sylvia Plath'ın "şaşırtıcı varışının" şiirlerini ve Eugenio Montale'nin şu şiirini öğrendik.

Ben bir işaret fişeğinden çıkan kıvılcımdan daha fazlası değilim

Virginia Woolf, Robert Musil, Eugene O'Neill ve Samuel Beckett da "var olma" anlarının sadece anlardan ibaret olabileceğini belirtmişlerdir. Umabileceğimiz şey en fazla, yüksek yoğunlukta kısa deneyimlerdir. Sanki varoluşun iki alanı vardır (Woolf ve Musil'in yanı sıra Rilke ve

Wittgenstein'ın da ifade ettiği gibi); tatmin edici bir hayat yaşamak için bu iki alanda canlı olmalı ama orada olandan daha fazlasını beklememeliyiz. Doğaüstü bir âlem yoktur, sadece Woolf'un deyimiyle "pamuklara sarılmış günlerimizden" çıktığımız kısa tatiller vardır. George Santayana ve Philip Roth da bu görüşü paylaşmaktadır. Santayana, esenliğin "şeylere anlam kazandıran pür neşenin yansıdığı anlarda" meydana geldiğini düşünmekteydi; bir "tatil yaşamına," gündelik dünyadan uzaklaşıp oynayabileceğimiz bir zamana ve yere ihtiyacımız olduğunu, yaşamın amacının sevimli ve sevilebilir olanın "kendiliğinden takdir edilmesi" gerektiği fikrindeydi. Philip Roth'un "Mickey' Sabbath'ı ise rasyonaliteden çıktığımız "tatilin" keyfini sürüyordu. Chicago'da felsefe profesörü olan Jonathan Lear da irrasyonel olan fikri olmaksızın yaşamın "eksik" olduğunu ifade etmişti.

Tüm bunların merkezinde yaşamın *boyutu*, yaşamın parametreleri ve Joyce'un dediği gibi "olguya göre yaşamak" vardır. Bu, pek çok dinî duyguyu besleyen "kozmik bilinç" olarak adlandırabileceğimiz şeyin tam tersi olmakla birlikte George Moore, Virginia Woolf ve David Sloan Wilson gibi bize en yakın olanlarla "yerel olarak," samimi bir şekilde hareket etmemizi öneren figürlerin fikirleriyle de pekiştirilmiştir. Moore, en canlı deneyimlerimizin yakın akrabalarımız ve arkadaşlarımızla olacağını düşünürken; Woolf'a göre yakınlık, spiritüel duygulara mümkün olduğunca en yakın olduğumuz andır; Wilson ise büyülenmeyle en çok yerel faaliyetlerde karşılaşabileceğimizi düşünmektedir. Burada da vurgulanan yaşamın boyutudur.

Deneyimin epizodik doğasının bir nedeni de kişiliğin sabit olmadığı, hiçbirimizin tek bir kişi olmadığı bağlaşık fikridir. Richard Rorty, bize birçok filozofun "insan varoluşunun bir yapısı olmadığı" sonucuna vardığını hatırlatır. Santayana'ya göre, "sadece bazı hayvan kabilelerinde tesadüfen bulunan ve bizim tarafımızdan suni olarak ön plana çıkarılan bir grup niteliğin adı olan" çekirdek bir insan doğası yoktu. Gide, her gün yeni bir benliğe sahip olduğunu düşününmüş, Czeslaw Milosz "sadece tek bir kişi olarak kalmanın" ne kadar zor olduğunu yazmıştır. Yeats "kişiliğin sürekli yenilenen bir seçim" olduğunu düşünürken, Pound ve Eliot da hemen hemen aynı şeyi söylemiştir. Goronwy Rees, "Yaşamımın hiçbir döneminde süreklilik içeren bir kişilik oluşturmanın imrenilecek bir şey olduğu hissine kapılmadım" diye yazmıştır. İngiliz filozof John Gray'e göre ise, "Devam eden benlikler olduğumuz hissinden kurtulamayız ama öyle olmadığımızı da biliriz. (Rees'in yaşamının bir roman değil, bir dizi kısa öykü olduğunu belirtmektedir.)[4] Brandeis Üniversitesi'nden Eugene Goodheart bu görüşü şöyle özetlemiştir: "Tutarlı bir kişi kusursuz bir bütünlük değil, kendine hâkim olma iradesinin temsilcisidir."

Buna karşılık, birlik –sadece bireyin değil, evrenin, kozmosun birliğinin olmaması– metafizik, aşkınlık ve Tanrı'nın ne olabileceğine dair imgenin ta kendisi açısından düşüncemiz üzerinde nasıl bir etkiye sahip olduğu konusunda inceleme altına alınmıştır.

Sabit kalan tek birlik biçimi anlatıdır, birbirinden ayrı bölümlerden oluşan bir yaşamın anlatısıdır. Alasdair MacIntyre eylemin –davranışın– ancak bir anlatı içinde anlaşılabilir hale geldiğini savunur. Gordon Graham'ın ifade ettiği gibi, "Salt var olmanın aksine, bir hayat yaşamanın anahtarı anlatısal anlaşılabilirliğin gereklilikleri uyarınca görme ve eyleme konusunda edinilmiş ve giderek daha sofistike hale gelen bir yetenekte yatmaktadır." Şöyle devam eder: "Bunu kısmen taklit yoluyla öğreniriz, ancak kurgunun sağladığı anlama fırsatları sayesinde bu tür bağlantılar kurmamız da mümkün olur." Bu açıklamaya göre yaşam, "[anlatısal] bütünün beklentisi" tarafından yönlendirilen "daimî bir hermenötik harekettir" Columbia'da beşerî bilimler profesörü olan Bruce Robbins, sekülerizmin kendisinin bir ilerleme anlatısı olduğunu ve bunun da dinî inanca nazaran bir üstünlük olduğunu söylemektedir.

Bu da bizi ağır basan bir fikir olmadığı meselesine geri getiriyor. Belki de yirminci yüzyılın başarılarından bir tanesi, "bütünlük" ve "teklik" fikrinden, her şeyi kapsayan tek bir anlam arayışından geri çekilmek olmuştu; Auden'ın ima ettiği gibi, anlamın büyük bir şey, tek güvenli liman olduğu fikri. Bu da bizi, deneyimin/dünyanın kelimelere dökülemeyen ya da resmedilemeyen bazı yönleri olduğuna inanan Wittgenstein'a geri götürmektedir; dil bize dünyayı bir bütün olarak ama sınırlı bir bütün olarak hissettirir; mistik olanı, eksik bir şey olduğu fikrini oluşturan da bu sınırlar duygusu ve bu sınırların "ötesinde" bir şey olduğu fikridir. Burada Paul Valéry'nin şairin dünyaya "asimptotik" olarak yaklaşması, hiçbir zaman ona tam olarak ulaşamadan anlama gittikçe yaklaştığımız fikriyle bir örtüşme vardır. George Steiner, dilin sınırı olmayabilir ama yine de olandan fazlasını beklemeyelim der. Cambridge'li filozof Simon Blackburn de " Ufkun hemen ötesinde her zaman daha iyi sözcükler var gibi görünüyor, keşke onları bulabilsek' diye yazarken aynı duyguyu yakalamıştır. Ardından Alasdair MacIntyre'ı yankılayarak şöyle devam eder: "Ben [yaşama dair] sorunları anlama sürecinin kendisinin bir iyilik olduğuna inanıyorum."[5]

O halde sekülerleşme, inançsızlığın ötesine geçer ve yaşama yeni ve az çok tutarlı bir yaklaşım biçimidir. Bize dünyaya nasıl bakacağımızı, onu ayrıntılarıyla nasıl takdir edeceğimizi öğretir. Hepimiz sanatçı olamayız, ancak hepimiz sanatsal yaklaşımı kullanabiliriz; Santayana'nın dediği gibi,

sanat bize bir tanrı olmaksızın "sonlu mükemmelliği" gösterir. Ya da Wallace Stevens'ın özetlediği gibi: "Asla entelektüel olarak erişemeyiz. Ama duygusal olarak sürekli erişiriz (şiirde, mutlulukta, yüksek dağlarda, manzaralarda olduğu gibi). Dünyada tek bir güveli liman yoktur, anlam bolluğu vardır.

Geriye dikkate alınması gereken önemli bir husus kalmaktadır. Burada izlenen yaklaşım sekülerleşmenin güçlü bir ikincil yanını tespit etmiştir. Stefan George'a göre bilim, dünyayı iyileştirmemiş, aksine fakirleştirmiştir. Eugene O'Neill, bilimin kapitalizm tarafından ele geçirildiğine ve dolayısıyla daha hayırsever amaçlardan saptırıldığına inanıyordu. Virginia Woolf, psikolojiyle ilgilenmesine rağmen, diğer bilimlerin ahlâkî ya da estetik yaşamlarımızda hiçbir rolü olmadığını düşünüyordu. D.H. Lawrence'a göre bilim, irrasyonel olanla temastan kaçınarak kendisini "yaşamdan" uzaklaştırıyordu. George Steiner'a göre bilim, Heidegger'in ondan önce söylediği gibi, ustalığı hedeflediği için kirletilmişti ve hâlâ öyleydi. Gordon Graham, "bilim, insanın yaşayabileceği türden hakikatler üretmez, yapabildiği ve açıkça yaptığı şey, arzu tatmini için teknikler üretmektir" demişti. Son kitabında Thomas Nagel'e göre ise, indirgemeci evrimsel anlatı "neredeyse kesinlikle" yanlıştı.

Bu argümanlardan bazıları sürdürülemezdir. Bunların özelliği, dinin büyük rakibi "magisteium"un, Stephen Jay Gould'un tanımladığı şekliyle bilimsel dünya görüşünün taraftarlarının çoğunun, istediği evrensel kabulü bulamadığı gerçeğinin göstergesi olmasında yatmaktadır. Gördüğümüz gibi, bilimi dine mükemmel bir alternatif olarak gören, doğanın ayrıntılarında ve süreçlerinde bir ömür boyu yetecek kadar huşu, güzellik, büyülenme ve yücelik *gören* insanların sayısı hiç de az değildir. Ayrıca bilimi, ahlâkî yaşamlarımızı ve hepimiz için azami yararı sağlamak adına birlikte nasıl yaşayabileceğimizi anlamamıza yardımcı olacak bir araç olarak görürler.

Yine de diğer pek çok insanın bu görüşü bu kadar hevesle paylaşmadığını da inkâr edemeyiz. Bu kişilerin mutlaka "bilim karşıtı" olmadıklarını ve genellikle iyi bilgili olduklarını söylemek önemlidir. Öte yandan, örneğin Dawkins, Dennett ve Levine gibi bilimden *hareket etmedikleri* de açıktır. Bu kişiler için bilim yeterli değildir. Freud bunun için bir sözcüğe sahipti: "idrak" Önceleri, hastalarının durumları hakkında "düzgün bilgiye" sahip olduklarında iyileşeceklerine inanıyordu; daha sonra hastalarının bu durum üzerinde "çalışmaları" ve "duygusal" unsurlarla yüzleşmeleri gerektiğini fark etmişti.

Bilime verilen genel tepkide de benzer bir durum mu söz konusudur?*

* Bolşevikler de Rusya'da aynı hataya düşmüş, dinin hataları halka anlatıldığında imanın yok olacağını düşünmüşlerdi.

"Bir Yaşam Parıltısı İsteği"

En azından iki imkân vardır. Birincisi, bilimin tüm yaklaşımının –amacının sadece doğanın giderek daha doğru tanımlanması değil, doğa *hakkında* giderek daha soyut teoriler üretmek, daha az formülle daha çok şeyi açıklamak olmasının– günlük yaşamdan çok uzak olmasıdır. *Fazlasıyla* soyut, hatta fazlasıyla daraltıcıdır. Soyutlama, birçokları için heyecan verici olsa da eğer doğrudan katılımcı değilseniz, bir deneyim olarak çok kuru ve müdahil olmadığız bir şey olabilir. (Bilim insanları bize sürekli olarak daha fazla çocuğun bilim okumaya ikna edilmesi gerektiğini, bunun heyecan verici, ödüllendirici bir yaşam sunduğunu söyler. Bunu yapmaya devam etmeleri, teşviklerinin nadiren işe yaradığını gösteriyor gibi görünüyor).

Walt Whitman, evrimin "bir yaşam parıltısı, sevgiye meyilli olma ve yakınlık isteğine" ihanet ettiğini söylemiştir. Nietzsche'nin sözünü söylemesinden bu yana geçen sürede yaşama fenomenolojik yaklaşımın bu kadar başarılı olmasının nedeni bu olabilir mi? Yaşamı tükenmez sayıda bireysel deneyim olarak anlayan, nesnelerin, olayların ve deneyimlerin bireyselliğini, somutluğunu ve şehvetini takdir eden fenomenolojik yaklaşım güçlü ve sabit kalmıştır. Jean-Paul Sartre'ın "lirik fenomenolojisi" bunu iyi yakalar –yaşamda olmanın neşesi olarak deneyimin doğrudan çokluğu hakkında şarkı söyler.

Dennett, Dawkins, Levine ve diğer evrimsel biyologlar olayları bu şekilde görmeye itiraz edeceklerdir ve bir dereceye kadar da haklı olacaklardır. Darwin'in kendisi ayrıntıların muazzam bir gözlemcisiydi; öyle ki, evrim teorisi, ayrıntıların uzun vadeli tarihimizi nasıl derinden etkilediğini göstermenin özel yolları olan adaptasyon ve varyasyona dayanır. Fakat, Dawkins'in dediği gibi, artık gökkuşağını takdir etmenin şiirsel ve bilimsel olmak üzere iki yolu vardır.

Mallarmé'nin "tüm buketlerde noksan olan" çiçekleri adlandırma arzusunu ya da Stefan George'u betimleyen şu satırları düşünün:

> Eski bir zulmün acısı
> Kazılıydı yanaklarında

Bu satırlar şiirin bilimden farklı olduğunu söylemekten fazlasını söylemiyor olabilir, ancak şiirin neden farklı bir şekilde seslendiğini açıklamaya yardımcı olabilirler. Şiir ile *ilişki kurmak* bilim ile *ilişki kurmaktan* daha dolaysızdır; bir şairin sunduğu paylaşım, bir bilim insanının sunduğundan farklıdır. Bir şiiri okurken, bilimsel bir raporu okurken bilim insanının yaşamına girdiğimizden daha fazla şairin yaşamına gireriz. Darwin'i *Beagle* gemisinde ve onu

doğal seçilimi tasavvur etmeye götüren akıl yürütmede takip edebiliriz ki bunun müthiş bir başarı olduğunu kolayca kabul ederiz. Biyologlar bunun kendilerini harekete geçirdiğini söyler. (Dawkins de Darwin'in entelektüel olarak tatmin olmuş bir ateist olmayı mümkün kıldığını söylemiştir). Niels Bohr atomdaki elektronların dış yörüngelerinin kimyasal reaksiyonları açıkladığını fark ettiğinde –böylece fizik ve kimyayı birbirine bağladığında– Seamus Heaney'nin iyi şiir için yazdığı gibi, onun ve bizim içimizde bir şeylerin kapanıp açıldığını da kabul edebiliriz.

Şiirle ise, *doğrulama* okuyucu için bir zevk haline gelir, üçüncü bir tarafa ihtiyaç yoktur ve bu çok önemli bir farktır –şair okuyucuya, okuyucunun kendi hakkında keşfetmesi gereken bir şey bırakır. Fenomenoloji dünyada var olmanın bir yolunu sunar. Fenomenoloji, Heidegger'in dediği gibi, bilimin tüm başarılarına rağmen sunamadığı, dünyada, evde olmanın bir yolunu sunar.

Bilimin bazı taraftarlarının beklediği etkiyi yaratamamasının ikinci nedeni, evrim ve doğal seçilimin temel sürecinin cinsel üreme ile ilgili olmasına rağmen, evrimsel biyolojinin arzu konusuna gelince oldukça kuru –cansız da denebilir– olmasıdır. Eugene O'Neill arzu hakkında çok şey yazmıştır –bir yanlışın intikamını alma arzusu, toplumsal tanınma arzusu, bir parça mülk için açgözlülük, güce olan arzu, başkasının bedenine duyulan şehvet. Ancak çoğu insan için arzu, bu sonuncusu anlamına gelir: cinsel arzu, arzunun en ilgi çekici, en güçlü ve –daha çok– arzu edilen biçimidir. Anna Clark'ın kitabı *Desire*, "A History of European Sexuality" alt başlığını taşır. Henry James, Ütopyacılar, Sherwood Anderson kitabı *Beyond Desire*'da, Tennessee Williams da *A Streetcar Named Desir*'da arzuyu en büyük tatmin kaynağı ve dolayısıyla yaşamdaki en yıkıcı unsur olarak görmüşlerdir. Stefan George, James Joyce ve Philip Roth da öyledir. Henry James tüm kötülüklerin kökeninde arzunun yattığını düşünmüştür. Christopher Hitchens bize seksin korkudan ve dinî tiranlıktan ayrılmasının yirminci yüzyılın en büyük olaylarından biri olduğunu hatırlatır. Wilhelm Reich "esrik tavrın analitik tavra tercih edilebileceğine" ikna olmuştur.[6]

Valentine de Saint-Point 1913 yılında "Manifesto of Lust"ı yayımlamıştır, Léger "şekil ritimlerine dönüşen arzunun bağlayıcı enerjisinden" bahsetmiştir. Milan Kundera arzunun "tiranlığı" hakkında, Michel Foucault iktidar ve arzu hakkında yazmıştır. Jacques Lacan oldukça doğru bir şekilde "arzu tanınana kadar kendini tekrar eder" derken, Jean-François Lyotard "batılı insan fethetmek ister, sevmek değil" ve erkekler sevdiklerinde "çözülmüş" hissederler demiştir. Bir eleştirmenin ifadesiyle roman, "cinsel güdünün tekrarlayan keşfi"dir. Tüm dinlerin özünde arzunun kontrolü vardır ve kiliseler bunu çoğu zaman günahın en önde gelen kaynağı olarak görür.

Ancak Roth'un Nathan Zuckerman karakterinin hakkı vardı, tıpkı dahil edebileceğimiz diğer bir janrın –ütopik kurgunun– yazarları gibi, şöyle ki, bir insana göre (Wells, Zamyatin, Hauptmann, Huxley) arzuyu her şeyden önce yaşamda bir *parçalanma*, kuralsızlığın ve yıkımın kaynağı olarak gördüklerinde haklıydılar (Zuckerman kendini sansürlenmemiş arzuya bırakır). Bunun nedeni, özlü ve aforizmalı üslubuyla günümüzün Nietzsche'si olan John Gray'in dediği gibi, "Cinsel tutku türlerin çoğalmasını sağlar; bireysel esenlik ya da kişisel otonomi ile hiçbir şekilde ilgilenmez."[7]Arzu, kuşkusuz yaşamın en önemli *irrasyonel* yönüdür; Eugene Goodheart'ın *Desire and Its Discontents* adlı kitabında belirttiği gibi, arzu denge bozucu, parçalayıcı bir güçtür; savurganlığa ve iradenin aşırılığına yol açar. Tüm arzuların tatmin edilmeye hakkı vardır der Jonathan Lear, fakat arzuyu deneyimlemek yaşamda bir tür eksikliğe işaret eder. İdeallerin arzuya şekil verdiğini, ancak aynı zamanda "Haz ilkesinin tüm dünya ile kavgalı olduğunu" da ekler.[8] Arzu da elbette daha önce bahsedilen samimiyet ile bağlantılıdır.

Yine burada zamansal bir tesadüf görmekteyiz, belki de yine gerçekten bir tesadüf değildir. Din gerileyip, Nietzsche Tanrı'nın ölümünü ilan ederken, Sigmund Freud'un teorileri ve uygulamaları da aşağı yukarı aynı anda ortaya çıkmıştı. Onun psikanalizi büyük ölçüde libido biçimindeki arzunun yıkıcı ateşlerinin, büyük bir güce sahip, sonsuz şekilde işlenebilir ancak kökü kazınamaz bir cinsel gücün tanınmasına dayanıyordu. Freud'un etkisi yirminci yüzyılda rakipsizdi.

Bu zamansal tesadüfler, eğer öyle iseler, ne ölçüde ilişkilidir? Bilimin hem entelektüel hem de ahlâkî olan şüphe götürmez başarılarına rağmen, beklendiği kadar çok insanın imgelemini meşgul etmediği gerçeğini ne ölçüde açıklarlar? Aslında, ayrıntıların ve arzunun etkisi ayrılamazdır –her ikisi de bilimin soyutlamalarının yapmadığı bir *dolaysızlık* ile konuşur. Burada Habermas'ın kozmos fikrinin beraberinde getirdiğini düşündüğü, din, metafizik ve diğer felsefe biçimlerinde çok etkili olduğu kanıtlanmış olan birlik kavramıyla ilgili teorisi önemlidir. Ancak David Deutsch'un çoklu evrende aslında bir dizi kozmos, paralel evren olduğu fikrini kabul edersek (Tipler'in omega noktasından daha kolay kabul edilebilir bir kavramdır), o zaman kozmik birlik fikri de uçup gider. Belki hâlâ çoklu evrenin bütününü tek bir varlık olarak görebiliriz, hiç olmazsa bu tek bir kozmos fikrinden çok daha az ağır basan bir fikirdir. Modern dünyada, modern bilimde, temel bir kavram olarak birlik fikri, ağır basan tek bir hakikat fikri kadar tehdit altındadır. Fizikçiler tarafından çok aranan ve fiziksel dünyanın dört ana gücü –elektromanyetizma, güçlü ve zayıf nükleer güçler ve yerçekimi– arasında ortak bir bağ bulmayı amaçlayan/uman her şeyin teorisi, keşfedilse

bile paralel evrenler fikrini etkilemeyecektir. Birliğin ispat edilmesinin bu kadar zor olmasının kendisi bile önemlidir –bir zamanlar sahip olduğu baskın gücü asla geri kazanamayabilir.

Dolayısıyla tekrar fenomenolojik bir yaklaşıma geri döneriz, Evren(ler) in "görkeminden" uzakta teselli ve anlam bulmak ve samimiyetle ve dolaysız bildiğimiz şeylere bağlı kalmak. Ortega y Gasset'in dediği gibi, bilim insanları, hazır olduğumuzu söyleyene kadar yaşamayı erteleyemeyiz.

Bu boyut meselesi –büyüklük ya da zıttı– hayati önem taşıyabilir. Din, özellikle de büyük tektanrıcı dinler, bize yaşamın boyutu konusunda ne ölçüde yanıltıcı bir duygu vermiştir? Onların rutin olarak ilgilendiği kurtuluş, kefaret, aşkınlık, ebediyet ve sonsuzluk kavramları bizi –bu açıdan bilim gibi– soyut kavramların büyüklüğünü temaşa etmeye davet etmekle birlikte Cynthia Ozick'in "insanın tekâmülüne musallat olan arzu" dediği şeye –yeniden arzuya– oldukça sorunsuz bir şekilde uyar.[9] Tekâmül, bütünlük, mükemmeliyet, teklik fikri yanıltıcı, hatta oyalayıcı mıdır? Tekâmül *özlemi*, gerçekte mevcut olmayan bir tekâmül anlamına mı gelir? Bizim çıkmazımız bu mudur?

Bu da bizi, tıpkı dinî anlamda "bütün" fikrinin boşa çıkması gibi, diğer dinî kavramların da benzer şekilde yanlışlanıp yanlışlanmadığını sormaya iter. Örneğin, Max Weber öyle dediği diye yaşam gerçekten daha mı az büyüleyici hale geldi? Weber bize din sonrası dünyanın büyüsünün bozulduğunu söylerken fena halde yanılıyor olabilir miydi?

İfadesinin zamanlamasına bakalım. Weber, 1918'de, Birinci Dünya Savaşı'nın yıkımları henüz zihinlerde tazeyken, milyonlarca ölünün kanı henüz kurumamışken ve dünya hiç de büyüleyici bir yer değilken bu açıklamayı yapmıştı. Üstelik bu, pek çok insanın gözünde Friedrich Nietzsche'nin nihilist yazılarına çok şey borçlu olan bir savaştı. Ancak Mayıs 1919'da Arthur Eddington göreliliğin varlığını doğruladı; bu deneysel gözlemi de kısa süre sonra kuantum mekaniğine, dalga-parçacık ikiliği ve dışarlama ilkesi gibi olağanüstü fikirlere yol açan diğerleri izledi. Bunu da dendrokronoloji, karbon değerliği, Büyük Patlama teorisi ve evrimsel sentez gibi diğer keşifler izledi.

Bu tür kavramların büyüleyici olmadığını söylemek, büyülenmenin anlamını çarpıtmaktır. Pek çok insana bunlar kesinlikle tuhaf gelmiştir (özellikle de "kuantum tuhaflığı"), zira daha önceki çağlarda dinlerin dayandığı büyüye eşdeğerdir. Öte yandan yeni büyülenme açıklanabilirdi ve açıklanabilirdir –bu kesinlikle bir ilerlemedir. Weber bu açıklamasından kısa bir süre sonra, Haziran 1920'de öldü. Eğer 1920'lere kadar yaşasaydı, kesinlikle fikrini değiştirirdi. Yüzyılın ilk yıllarında genetik alanında filiz veren yeni araştırmalarla daha da netleşen Darwinci varyasyon ile ve yorumun her

zaman bireysel temelde yapıldığı psikanalizin klinik doğası ile tam olarak ilgilenmiş olsaydı; Niels Bohr'un atomun yapısında fizik ve kimyayı birbirine bağlamasıyla ya da Linus Pauling'in neden bazı maddelerin sarı sıvılar, diğerlerinin ise siyah katılar olduğuna dair açıklamasıyla karşılaşmış olsaydı, kesinlikle dünyanın her zamankinden daha büyüleyici olduğu sonucuna varırdı. Benzer şekilde, sessiz filmlerin yerini sesliye bırakmasıyla filmin doğuşuna tanıklık edecek kadar yaşasaydı, bunu kesinlikle daha da erişilebilir bir büyülenme kaynağı olarak görürdü –çoğu insan için, şüphesiz, kuantum tuhaflığından çok daha fazla bir şekilde.

Bruce Robbins'in de dediği gibi, dünyanın büyüsünün bozulması anlatısı modern öncesi dünyanın büyüleyici olmaktan çok uzak pek çok yönünü görmezden gelmektedir (yakın zamanda Alman filmi White Ribbon'da bu durum gözler önüne serilmiştir). Dünyanın şu anda, Tanrı'nın ölümünden önce olduğundan çok daha büyülenmiş olduğunu tekrarlamak gerekiyor.

Aynı şekilde, kefaret artık kullanışlı bir kavram mıdır? Richard Rorty öyle olduğunu düşünmüyordu çünkü onun ifadesiyle, biz günahkâr değildik. Roger Scruton, dinî inanca sahip olmasına rağmen, modern sanatın "basma kalıplığın kefareti" (bunu kefaretin "küçük" bir biçimi olarak nitelendirebiliriz) olduğunu savunurken yarı yarıya aynı fikirdedir. Aşkınlık, modern filozoflar (Bernard Williams, Thomas Nagel, Ronald Dworkin, Jürgen Habermas) tarafından defaatle bir fenomen-olmayan olarak reddedilmiştir. Yine Rorty'ye göre, "kutsal" artık ne sözcük ne de kavram olarak işe yaramaktadır, çünkü "her şey herkes tarafından erişebilirdir." İlaveten, daha önce de belirtildiği gibi, Olivier Roy'un dinin küreselleşmesi, kültürsüzleşmesi ve yersiz yurtsuzlaşmasına ilişkin açıklamasını kabul edersek, çerçevesini değiştiren, "zayıflayan" imandır, seküler yaşam değil. Terry Eagleton muzip bir şekilde mutluluğun bir tür "tatil kampı" sözcüğü olduğunu düşündüğünü söylemiştir. Mutluluğa (ya da kendini gerçekleştirmeye) gelince, onu aramaya gidilemeyeceği, başka, daha değerli faaliyetlerin bir yan ürünü olduğu konusunda genel bir mutabakat var gibi görünmektedir ve belki de bu yüzden en sık hatırlama esnasında karşılaşılan bir şeydir.

Konumuzla ilgili olarak herkesin hemfikir olduğu iki büyük fikir, umut ve daha kapsayıcı bir topluma duyulan ihtiyaçtır –anlam bulacağımız yer burasıdır. George Santayana, Scott Fitzgerald, E.O. Wilson, Richard Rorty, Czeslaw Milosz, Charles Taylor ve Papa XVI Benedict, yazılarında umut konusuna yer vermişlerdir. (Elbette Nietzsche, umudu insanlığa oynanan bir oyun olarak görmüş ve bu da özellikle Aydınlanma'nın "yanıltıcı şafağından" bu yana ilerleme konusunda gerçekten hak ettiğinden daha iyimser olmamıza neden olmuştur).

Özgürleşmenin Meta-anlatısı

Pek çok insan için de umut, her şeye rağmen, gelişigüzel de olsa gerçekleşmekte olan ahlâkî komünitenin genişlemesinden kaynaklanmaktadır. Gianni Vattimo ve Richard Rorty "hiçbir hakikat deneyiminin bir komüniteye katılmaksızın var olamayacağı" konusunda ısrar etmektedir. Azınlıkta olan etnik gruplara, kadınlara, eşcinsellere, engellilere, dinî mezheplere ve diğer birçoğuna artık daha fazla eşitlik ve saygı gösteriliyor; savaşlarda "sivil zaiyat" gibi konularda daha az toleranslı olurken, aynı zamanda çok sayıda farklı şekilde daha toleranslı oluyoruz –bu "toplumsal umut" olarak bilinen süreçtir (John Gray'in "sığ" bularak reddettiği bir şeydir). Daha toleranslı olmak bir anlam ifade etmeyebilir, ancak bu yeni tolerans, gösterildiği kişiler için anlamlıdır ve daha dolu yaşamlar yaşamalarını sağlar.

Tüm bu azınlıklar arasında politik açıdan en önemli olanlar şüphesiz etnik gruplardır. Sayıları açısından –ve genellikle dinî kimlikleri nedeniyle– bu, öngörülebilir gelecekte dünyanın başlıca endişesi olacakları ve en acı çatışma kaynağı olmaya devam edecekleri anlamına gelmektedir. Öte yandan, psikolojik ve felsefî uyum açısından, gelecekteki en önemli gelişmenin, bazılarının kadın değerlerine geçiş diye ifade ettiği şey olması mümkündür. Nietzsche, hakikati bir kadın olarak ifade etmişti; James Joyce, umudun erkeğin kadınsı tarafında yattığı bir dünyayı keyifle ve iyimserlikle öngörmüştü. Andrea Dworkin şu anda sahip olduğumuz dünyanın "erkek yapımı" olduğunu vurgulamıştı ki bu hiçbir şekilde övgü dolu bir terim değildir. Wallace Stevens bize "bir fikri bir kadın gibi kucaklamamızı" öğütlemiştir. Bu politik açıdan da son derece önemli bir konudur; İslam'ın en geri olduğu alanlardan birinin kadınlara yönelik (çoğu zaman utanç verici) muamelesi olduğundan kim şüphe edebilir?

Abeslik ve Sonuç Odaklılık

Bu konular önemsiz değildir ve daha büyük bir resmin parçasıdır, fakat bir bakıma bu kitabın temel ilgisinin etrafında dolanmaktadır.

Bu konuda, yani Tanrı olmadan nasıl yaşayacağımız konusunda, en önemli noktanın ahlâkî yaşam olduğu açıktır. Her türden filozof (özellikle son zamanlarda Thomas Nagel hariç) ahlâkın iyi Darwinci ilkeler doğrultusunda evrimleştiği konusunda evrimsel biyologlarla hemfikirdir. (David Sloan Wilson'ın yakın zamanda kateşizm ve bağışlayıcılığın evrimini araştırması ileriye doğru atılmış heyecan verici bir adımdır). Bunu açıklamak için Tanrı'ya ihtiyacın olmaması bir yana aynı zamanda ahlâk söz konusu

olduğunda evrim daha iyi bir *otoritedir*. Evrimin, ahlâkın neden haklı olduğunu rasyonel bir şekilde gösterdiği, faydalarını tanımladığı ve kurallara uyulmadığında nelerin kaybedileceğini vurguladığı deneysel olarak doğrulanmıştır. Özellikle –ve belki de en önemli nokta budur– çalışmalar, "bencil genin" gerekliliklerinin iş birliği ihtiyacına ve bunun haklı çıkarımına nasıl yol açtığını göstermektedir. Biyoloji, etiği ahlâka bağlar.

Ronald Dworkin etik ve ahlâk arasındaki ayrım hakkında çok net bir şekilde yazmıştır. Etik, kendi yaşamlarımızı yönetme biçimimize atıfta bulunur, kendimize karşı sorumluluğumuzu yansıtır, narsisistik bir şekilde değil, yaşamı iyi ya da kötü bir şekilde gerçekleştirebileceğimiz bir *performans* olarak görerek. Bizi, Robert Nozick'in *The Examined Life* adlı kitabında örneklediği çizgide, tutarlı, ahlâkî ve önemsiz olmayan bir anlatı inşa etmek üzere yaşamlarımız üzerine düşünmeye davet eder. Yaşamın bir anlatısı olduğu fikri pek çok insan için çok güçlüdür. Dworkin, amacımızın evrene hayranlık duymamızı sağlayan ve bize haysiyet ve özsaygı kazandıran bir anlatı olması gerektiğini düşünmektedir. Çünkü ona göre bu, Tanrı olmadan dinî inanca sahip *olmaktır*. Daha derin ya da daha büyük hiçbir şey yoktur.

Eğer ilk ödevimiz buysa, ikinci ödevimiz de diğer insanlara karşı, *onların* haysiyetlerini korumak için saygı göstermektir ve saygı göstermemiz gereken insanlar, sonunda herkesi kapsayacak şekilde sürekli genişleyen bir grubu kapsamaktadır. Bu, Bruce Robbins'in "özgürleşmenin meta-anlatısı" olarak adlandırdığı, yaşamın bir amacı da budur.

Herkesin eşit derecede sonuç odaklı olamayacağı ve bir yaşamı yalnızca sonuçlarına göre yargılarsak çoğu insanın sonuç odaklı olmayan ya da yalnızca tesadüfi bir şekilde sonuç odaklı yaşamlar sürdüğü görüleceği göz önüne alındığında, "sonuç odaklı" olma ihtiyacı daha tartışmalıdır. Dworkin'in yaşamın kâh iyi kâh iyi olmayan bir performans olduğuna dair vurgusu, kesinlikle sonucun başka bir yönüdür: Kendi yaşamlarımızın performansını bir tutarlılığa, abes olmama ve gerçeğe uygun olma anlamında bir tutarlılığa sahip olacak şekilde inşa ederiz –bu iki nitelik birlikte bize öz saygı ve haysiyet verir– ve Nozick'in dediği gibi, hakikatin yanı sıra güzellik için de bir araç olmamızı sağlar, tutarlılığın kendisi bir güzellik biçimidir.

Seküler Vahiy: İçimizde Sahip Olduğumuzu Bilmediğimiz Şey

Buna Seamus Heaney'nin bir fikrini de ekleyebiliriz. Heaney'den sonsuz alıntı yapılabilir: şiir dünyadaki iyilik hacmine katkıda bulunur; yeni bir ritim dünyaya verilen yeni bir yaşamdır; şiir dünyada evde olma hissi,

kendini iyi ve güvende hissetme duygusu yaratır; şiir doğal bir süreçtir, dünyanın fenomenleri tarafından eşzamanlı olarak sunulup dille oynama ile yaratılır; sezgisel bilginin aktarımıdır; şiir daha dolu bir yaşama dahil olmaya devam etmektir, bir genişleme deneyimidir; şiirler, ıssızda katedraller gibi dururlar; sarsılmaz bir haysiyet, avutulmaz bir açıklık, kuşatılmamış bir varoluş sunarlar, içsel bir zarafetin dışsal işaretidirler; kendini fethetmenin örnekleridir; dünyanın gerçekliğinin küçümsenmemesi gerektiğini gösterirler; bir yeterlilik duygusu ve içerideki bir kaynaktan gelen bolluk fışkırması sunarlar.

Burada odaklandığımız konu bu sonuncusudur. Heaney, denemelerinden birinde Czeslaw Milosz'un *The Estate of Poetry* adlı kitabından bir alıntı yapar:

> Şiirin tam özünde müstehcen bir şey vardır:
> İçimizde sahip olduğumuzu bilmediğimiz bir şey ortaya çıkar.[10]

Bu ikinci satır, bir vahyin seküler karşılığı ve bir yaşam sürmeye yönelik bir kılavuz değil midir? Daha dolu bir yaşama dahil olmaya devam etmek, dünyanın gerçekliğini hafife almamak, kuşatılmamış varoluşumuzu keşfetmek için "içimizde sahip olduğumuzu bilmediğimiz" bir şeyi ortaya çıkarmamız gerekmez mi? Peki bunu nasıl yapacağız? Bu amaca ulaştığımızı, faaliyetlerimizin –Dworkin'in kibrit kutusu kapağı koleksiyoncusu gibi– abes olmadığını anlamak için hangi ölçütleri kullanabiliriz?

Bu konuda herkesi tatmin edecek tek bir ölçüt olmadığı neredeyse kesindir; ancak bir şair vardır ki, tam da bu konuda kararlı ve yaratıcı bir girişimde bulunması ve yaşamının kesinlikle kendine özgü bir anlatıya sahip olması açısından pek çok filozofu ve diğer yazarları etkilemiştir.

Dünyayı Adlandırmak

Rainer Maria Rilke, yaşama anlam katan şeyin "söylemek" eylemi olduğunu ve ilerleme telaşımız içinde kaybolma tehlikesiyle karşı karşıya olan her şeyi dile dönüştürmek olduğunu düşünüyordu. Bilhassa doğanın ayrıntılarının ve ihtişamının tehdit altında olduğunu ve Hıristiyanlığın sonraki yaşama yaptığı vurgunun, bu Dünya'yı –ki var olan tek şey budur– olabildiğince tam olarak deneyimlememizi engellediğini ve bu deneyimin Hıristiyanlık sonrası yeniden kazanılmasının "yaşama anlam" kattığını, saf kazanma arayışını "esas makul faaliyet" haline getirdiğini düşünüyordu.

Ey artık tatile giren yeryüzü, bütün sevincinle
Oyna Çocuklarla. Dileğimiz neşenle yakalamaktır
Seni.*

Bir sonesinde "hudutsuz içsel gökyüzünden" söz etmiştir –Seamus Heaney ile uyumlu olan sözcüklerdir bunlar. Rilke'nin şiirinde yapmaya çalıştığı şey, Cézanne'ın resminde yapmaya çalıştığından farklı değildi; doğaya –Yeryüzü'ne– dolayımsız bir şekilde yaklaşmak, Yeryüzü'nün ve varoluşun pür neşesinin gerçek anlamda takdir edilmesini engelleyen geçmişten beri birikerek gelen pratiklerden, özellikle de Hıristiyanlıktan kurtulmaya çalışmak. Rilke ayrıca Yeryüzü'nün keyfinin en iyi şarkı söyleyerek çıkarılabileceğini, şarkı söylemenin insanlara özgü olduğunu ve müziğin şimdiki zaman boyunca bir hat ördüğünü, "şarkı sözlerinin, sözcüklerimizin zamana dayalı olaylarını, seslerinin tekrarı yoluyla birbirlerinin varlığına geri çağırarak birleştirdiğini" düşünüyordu. Onun için söylemek ve şarkı söylemek örtüşüyordu.

İşte mesele de budur. Charles Taylor ise, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* [Benliğin Kaynakları: Modern Kimliğin İnşası] adlı kitabında, şeyleri adlandırma gücümüzü kaybettiğimizi söyler. Daha önce Weber gibi, Taylor da burada kesinlikle hedeften uzaktır. Zira bilimin ortaya çıkışıyla birlikte şeyleri adlandırma kabiliyetimiz katlanarak artmıştır. Mesele tam da budur, ya da meselenin büyük bir kısmı budur, çünkü adlandırmak, söylemek, dünyayı söylemek, burada öne sürüldüğü gibi, içimizde sahip olduğumuz ve meydana getirdiğimiz bir şeyin başarılı, hatta sonuç odaklı bir şekilde değerlendirilip değerlendirilmeyeceğine karar verebileceğimiz kriterleri oluşturmaktadır. Bu arada, elbette, dünyayı söylemek –kelimenin tam manasıyla– büyülemektir.

Elektronu, DNA'nın çift sarmal yapısını, doğal seçilim sürecini ya da kozmik arka plan ışımasını tanımlamak –tüm bunlar dünyayı adlandırmaktır. Virüslerin ve buzul çağının, Taş Devri'nin, Bronz Çağı'nın tanımlanması da öyledir. $E = mc^2$ formülünün, uçuş prensibinin ya da deniz tabanı yayılması ve tektonik plakalar gibi fenomenlerin tanımlanması da böyledir. Fakat Amerikalı şair Elizabeth Bishop'un şu dizeleri de öyledir:

Beş balıkçı barınağı dik çatısıyla
ve dar, çakılı tahta iskelesiyle tırmanıyor yukarıya doğru
çatı katındaki ambarlara,
el arabalarının çıkıp inmesi için.

* Çeviri: Ahmet Cemal, *Rainer Maria Rilke: Bütün Şiirlerinden Seçmeler*, Türkiye İş Bankası Yayımları. (ç.n)

Her şey kurşunî: denizin ağır yüzeyi,
yavaşça kabarıyor sanki taşmak ister gibi

Çocukluğunda kendisini "ilahilerle dolu" olarak tanımlayan Bishop, Darwin'in ateşli bir hayranıydı. Darwin'in "kahramanca gözlemlere" dayanan "sağlam bir teori" oluşturduğunu düşünüyordu ve 1960'larda Birtanya'ya yaptığı bir ziyarette Green Line otobüsüyle Darwin'in evine gitti. Darwin'in "güzel kitaplarını" tekrar tekrar dönüp okumaya devam etti çünkü Bishop, tıpkı Darwin gibi, onun not defterlerinde itiraf ettiği şekliyle, "yüce olana sıradan olanla ulaşıldığına," "gerçeklerin yavaş yavaş biriktiğine" kanaat getirmişti. Guy Rotella'ya göre bu onu "dinî inancı olmayan dindar bir şair" yapıyordu.

Rebecca Stott, Bishop'ın Nova Scotia kıyı şeridinde kıvrıla kıvrıla ilerleyen bir otobüs yolculuğunu anlattığı bu satırların altını çizer:

Bir geyik çıktı
İçinde geçilmez ormandan
ve durur orada, daha ziyade
belirir yolun ortasında.

Stott bu pasajı, "kilise kadar yüce" olan geyiğin uhrevi bakışlarına kilitlenmiş" otobüs yolcularının kolektif bir epifanisi olarak tanımlar. Bu Darwinci bir yücelik, seküler bir büyüdür, ancak bir ilahlaştırma değildir – "otobüs kalkar, arkasında sadece benzin kokusu bırakır." Stott, Bishop'un eserinde yüce anın "baş döndürücü" olduğunu, ancak aşkınlık ya da *yukarıda* olan bir anlam olmadığını söyler; bu bir düşüştür, benzin kokusuna ya da kokunun anısına geri düşmek, *bu* dünyaya *dalmaktır* (Stott'un tercih ettiği kelime).[11]

Ya da *Finnegan Uyanması*'ndan "beautifell," "As it is uneven," "beauhind" sözcüklerini düşünün: görünüşte önemsizdirler, ama sadece kelime oyunları değildirler –icabında zekice, rahatsız edici ya da çocukça olabilirler: Dünyayı yeni şekillerde görmemizi sağlayıp teşvik ederler; ya da *neredeyse* sahip olduğumuz, sahip olmayı dilediğimiz ya da yeterince yavaşlayıp kendi gözlemlerimizi biraz daha iyileştirmiş olduğumuz takdirde sahip olacağımız düşünceleri netleştirir ve kristalleştirirler. Aynı zamanda, ironik ve paradoksal bir şekilde, George Steiner'ın estetik hakikatlerin yaşamımızı hızlandırdığı, zamansallığı ve ebediyeti başka bir yerde bulunamayacak bir şekilde birbirine bağladığı sözlerini anımsatırlar. Bize Dworkin'in performansın kendisinin de bir değeri olduğu iddiasını hatırlatmaları da cabası. Bu kitap

boyunca, sadece ne söylendiği değil, söylenenlerin tarzı ve gücü de aynı derecede önemli olmuştur.

Elizabeth Bishop"un "taşmayı ister gibi" olan denizle ilgili bu cümlesi de hepimizin neredeyse sahip olduğu, dolayısız bir şekilde kavradığımız ve başımızı sallayarak Bishop'a sessizce teşekkür ettiğimiz bir düşüncedir –dünyamızı genişleten, denizle ve onun anlaşılmaz davranışlarıyla olan belirsiz ve tamamlanmamış ilişkimizin altını çizen kurşunî sözcüklerdir. Zbigniew Herbert'in daha önce alıntılanan bir çakıl taşı hakkındaki şiiri, Robert Hughes'un dediği gibi, Brancusi'nin ifade gücünün çoğunu "dokunaklı maddî varlığından" alan ve "bir araya getirilmiş gibi görünmediği" için analize direnen yumurta heykelinin yanına yerleştirilebilir. Özgül bir varlık durumuna sahiptir.

Bu sözcükler dünyayı kuantum, elektron ya da gen kadar değiştirmemiş olabilir (hiçbir şiir bir tankı durdurmaz diyen kimdi?). Buna gerek yoktur, şayet başka insanların deneyimlerini genişletip bizi büyülüyorlarsa sonuç odaklı olmalarına da gerek yoktur. Bu kitapta tartışılan düşünürlerin hemfikir olduğu bir şey varsa o da dünyanın değerlendirilebileceği ağır basan tek bir ölçüt olmadığıdır; o halde bu hakikatin tadını çıkaralım, onu boyuna inkâr etmeye çalışmayalım. Dünyanın gözlemlenmesi kahramanca olabilir. Bu kitaptaki insanlar bize bunu öğretmiştir. Gözlem özgürleştirici, genişletici olabilir –işte bunun için onlara teşekkür ediyoruz.

"Yas Tutmaktan Ziyade/Geride kalanlarda Güç Bulacağız"

Bu da bizi tekrar yirminci yüzyılın en az önemsenmiş hareketine, fenomenoloji felsefesine, yaşamın *les minutes heureuses*'den oluştuğu fikrine geri götürüyor. Artık Tanrı ya da akıl tarafından aydınlatılmayan bir dünyada, sonlu çeşitliliğini (evren, deneyim) kavramlara, fikirlere ya da özlere indirgemeye yönelik tüm girişimlerin –ister dinî ister bilimsel olsun, ister "ruh," ister "doğa," ister "parçacıklar" ya da "sonraki yaşam" ile ilgili olsun– anlamının bir parçası ve belki de en büyük parçası, hatta tamamı olan gerçekliğin fiili çeşitliliğini *azalttığı* fikrine.

Dinî inanca sahip insanlar da en az sekülerler kadar dünyaya fenomenologlar olarak yaklaşabilir. Peki ama tepkilerini tam olarak nasıl ayarlayacaklar? Giriş bölümünde atıfta bulunulan, *Kanıt: Bir Beyin Cerrahının Öbür Dünyaya Yolculuğu* adlı kitabında Eben Alexander koma sırasında ziyaret ettiği cennetin kelebekler ve çiçekler içerdiğini anlatır. Bunlar dünyadaki kelebeklerden ve çiçeklerden daha mı güzeldi? Eğer öyleyse, bu yaşamda gördüklerimizi nasıl değerlendirmeliyiz? –Daha aşağı düzeyde bir şey olarak

mı? Eğer cennetteki çiçekler ve kelebekler daha güzel değilse, bu cennetin amacının bir kısmını ortadan kaldırmaz mı? Alexander ayrıca cennetin meleklerle ve ruhlarla "iskân edildiğini" ve tüm deneyimin mutluluk verici olduğunu söylemiştir. Bu, dünyada gördüğümüz insanların yine bir şekilde daha aşağı düzeyde ve kusurlu olduğu anlamına mı gelir? Eğer öyleyse, daha iyi bir şeyin geleceğini bilerek dünyada sahip olduklarımızın tadını nasıl tam olarak çıkarabiliriz? John Gray'in homurdanmasına şaşmamalı: "İnsanlığın mükemmelliğinden daha kasvetli ne olabilir?"[12]

Biraz çabayla, sadece imgelemle donanmış olarak, büyük çoğunluğumuz kesinlikle dünyayı bir şekilde "adlandırabilir" ya da adlandırmaya çalışabilir. Rilke, Santayana, Stevens, Lawrence, Steiner, Rorty, Scruton ve diğerleri imgelemin rakipsiz önemini yüceltmişlerdir. Adlandırmanın güzelliği, dünyayı adlandırmanın onu genişletmesi, bizi tatmin etmesi ve daha büyük bir komünite duygusu yaratmaya yardımcı olması bakımından, sonuç odaklı bir şey başarmak için –bir savaş, İsviçre'deki Avrupa Nükleer Araştırma Örgütü (CERN) tarafından inşa edilen Büyük Hadron Çarpıştırıcısı ya da yeni bir şehir veya nükleer bir denizaltı inşa etmek benzeri politik-sosyal bir proje gibi– büyük bir taahhüde ihtiyacımız olmadığı gerçeğinde yatmaktadır. Başka bir deyişle, bu hem etik hem de ahlâkî açıdan bir başarıdır.

Bu da belki de çağdaş ahlâk filozoflarının en büyük başarısıdır. Muhtemelen seküler eğilimli herkes, daha geniş, daha kapsayıcı bir komünite duygusu yaratma amacının –daha fazla eşitlik, özgürlük ve hakkaniyetin bir yansıması olarak– en iyi ve aslında tek yol olduğunu hep içten içe biliyordu. Ancak bunun, *kendimize karşı* sorumluluk duygusu, haysiyet, bir *performans* olarak yaşam duygusu, *önemsizlikten* kaçınma ve kişisel bir anlatı olmadan başarılamayacağının açıklığa kavuşturulması gerekiyordu. Bu, Thomas Nagel'in başkalarına yardım ederek anlam bulamayacağımız yönündeki uyarısını bir bağlama oturtuyor. Yani, bu *yalnızca* başkalarına yardım etmekle olmaz.

Etik ve ahlâkın merkezi rolü, yaşamı üç alana ayırmamıza yol açar: çoğumuzun kaçamadığı ve bize teknolojik, entelektüel ve genişletilmiş *anlayış* açısından pek çok ilerleme getiren bilim alanı; fenomenolojik dünya, yani Sartre'ın *petites heureus*'lerinin, sanatın ve şiirin dünyası, kendi anlayış biçimi olan ve bu nedenle bilimi tamamlayan küçük, dayanıklı, rekabetçi olmayan varlık durumu dünyası. Üçüncüsü ise arzu dünyası.

Belki de Nietzsche'nin Dionysosçu ve Apolloncu arasındaki farkın bir hayli bilincinde olmasına rağmen bu açıklamayı yapmasından bu yana arzu konusunda yeterince şey yapılmadı. Bu alanda arzunun kabul edilebilir alanlarını genişletmek için ilerlemeler kaydedildi: Örneğin, eşcinsellerin ve kadınların yaşamları dönüştürülmediyse bile en azından kolaylaştırıldı.

Ancak kayıplar, gerilemeler ve çıkmazlar da olmuştur; bunlardan biri de dünyanın çeşitli bölgelerinde barbarca uygulanmaya devam eden kadın sünneti konusudur.

James Joyce da 1920'lerde ve 30'larda kayıpları tespit etmiştir *(Ulysses ve Finnegan Uyanması*'nda). Joyce, çevresinde, özellikle de Avrupa'da, aile, yaşam koşulları, eğitim, doğum kontrolü, daha fazla hareketlilik ve kitle iletişim araçları açısından meydana gelen tüm değişikliklerle birlikte, yaşamdaki en büyük kaybın *kalıcı aşk* olacağını görmüştü; herkes için mevcut olan bu samimi tatmin biçimine ulaşmak çok daha zor olacaktı.

Son boşanma rakamlarının da gösterdiği gibi, çoğu insan kalıcı aşka ulaşamamaları bir yana, artık bunu beklemiyor da; birçoğu bunu başarmaya değer bulmayabilir, hatta bunun ulaşılabilir bir hedef olduğunun bile farkında olmayabilir. Yakın zamanda çekilen Fransız filmi *L'Amour*, kalıcı bir aşk ve müzikle dolu bir hayat yaşamış yaşlı bir çiftin hikayesini anlatır, ancak artık yaşlanmış olan kadın, bir felç üstüne ikinci bir felç daha geçirerek sonunda bırakın aşkı hiçbir şey yapamaz hale gelir. Kocası için aşk *adına* hiçbir şey kalmamıştır. Müzik bir teselli değildir. Kalıcı aşkı yüzünden onu boğar ve kendi de intihar eder.

Bu anlamda modern yaşam yoksullaşmış, içinde anlam bulmamız zor hale gelmiştir. Dinî inanca sahip insanlar Kilise'ye ya da Tanrılarına karşı kalıcı bir sevgi duyduklarını iddia edebilirler, ancak bir Kilise ya da Tanrı bir eş, bir koca ya da bir partner gibi mukabele edebilir mi? Karşılıklılık arzunun özü, hazzı, arzu edilebilirliğinin kalbi değil midir? Arzulanmaktan ve arzulanmaya devam etmekten daha teselli edici, tatmin edici, karşılayıcı bir şey var mıdır? Rahiplerin karıştığı çok sayıda çocuk istismarı vakası, Kilise'de geçirilen bir yaşamın bile yetişkin insan karşılıklılığının bahşettiği türden bir arzu tatmini sunmadığını gösteriyor gibi görünmektedir.

Ancak adlandırma söz konusu olduğunda ve dinî yaşam ile kıyaslandığında, dinî yaşam büyük sıkıntıdadır. Dinler –en azından büyük tektanrıcı dinler– tanımları gereği geriye bakarlar. Habermas, dinî doktrin ve ritüellerin pek çok yönünün rasyonel olduğu, insani durumları kolaylaştırmak için tasarlandığı konusunda haklıdır; Alain de Botton'un ateistler için önerdiği yeni ritüellerin amacı da budur. Ancak Nietzsche'den bu yana dinin kaydettiği en büyük ilerleme, eğer böyle adlandırılabilirse, Tanrı'nın tamamen "öteki" olduğu, yani adlandırılamaz olmasıyla tanımlandığı fikridir. Bir anlamda hiçbir şey olarak.

Ama bu bizi nereye götürür? Richard Kearney son kitabı *Anatheism*'de ("Tanrı'ya dönüş" anlamına gelir) yirminci yüzyılın felaketlerinden sonra geleneksel Tanrı fikirlerinin artık kabul edilemeyeceğini belirtir. Kitapta,

Paul Ricoeur, Emmanuel Lévinas, Jacques Derrida ve Julia Kristeva gibi isimlerin çalışmalarını ve onların dinî inancın şimdi nasıl bir biçim alabileceğine dair görüşlerini tartışır. Ancak hem kendisinin hem de onların düzyazılarının donukluğu, kasılmış sözdiziminin yoğunluğu, Kearney'nin adlandırılamaz olduğunu kabul ettiği şeyi adlandırmaya çalışırken hepsinin yaşadığı zorluk, onun kitabını şiirin tam tersi hale getirir –kafa karışıklığına karşı bir duruş olmaktan ziyade, kelimeleri zaman zaman bu karışıklığın ta kendisidir.[13] Görünüşe göre bazı insanlar "iman durumunda" olmayı sever, imanlı olmayı imansız olmaya tercih eder ve bu yüzden de her zaman *kendisine* iman edecekleri bir şeyin arayışında olacaklardır. Bu, inançlarının nesnesi olan şey için bir delil midir? Hayır, ama o zaman iman delil gerektirmez ve başladığımız yere geri döneriz.

O halde, bu açıklamaya göre, dindeki son gelişmeler bize *tanım gereği* anlam ya da anlamlı bir amaç veremez, çünkü Tanrı'yı adlandırılamaz olarak tanımlarlar; dünyanın giderek genişleyen, ileriye dönük adlandırılmasında oynayacakları bir rol yoktur. Bu bölümün başlığını şereflendiren Wordsworth'ün dizeleri onun kusursuz –ve muhteşem– damgasını taşır. Ancak bir eleştiri getirilecek olursa, geride kalanın durağan olduğunu ima ederler; oysa dünya pek çok yönden ilerlemiştir ve Fransız filozof ve teolog Nicolas Malebranche'ın üç yüz yıldan uzun bir süre önce söylediği gibi, "Dünya tamamlanmamıştır."

Öyleyse, klasik şiirlerin o büyük aşığı, filozof Richard Rorty'nin dünyanın daha fazlasını adlandıranlara atıfta bulunan bilgece sözlerini tekrarlayarak bitirelim: "Daha zengin sözcük dağarcığına sahip kültürler, daha fakir olanlara kıyasla daha tam insandırlar –hayvanlardan daha uzaktırlar.

Teşekkürler

Hiçlik Çağı'nda bana yardımcı olan, iyileştirmeler için önerilerde bulunan, yararlı eleştiriler sunan, hataları düzelten, misafirperverlik gösteren, kitap ödünç veren (ve bazı durumlarda veren), metnin bir kısmını veya tamamını okuyan meslektaşlarıma ve arkadaşlarıma teşekkür ederim.

Asıl fikir üzerinde birlikte çalıştığımız, kitabın şekli ve yapısı konusunda paha biçilmez bir rehberlik sunan ve başından sonuna kadar desteğini esirgemeyen Weidenfeld & Nicolson'ın Yayıncısı Alan Samson'a teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca aşağıdakilere de minnettarım: David Ambrose, Robert Arnold, Richard Ellis, Ian Gordon, David Henn, Charles Hill, Nicola Hodgkinson, James Joll, William Kistler, Thomas Lebien, Gerard Leroux, George Loudon, Constance Lowenthal, Sarah Macalpine, Brian MacArthur, Leighton Macarthy, Carolyn Mavroleon, Guislaine Vincent Morland, Bryan Moynahan, Andrew Nurnberg, Kathrine Palmer, Nicholas Pearson, Rüdiger Safranski, Alan Scott, Michael Stürmer, Mark Tompkins, Donna Ward, Anthony Wigram, David Wilkinson.

Bu konudaki literatür, herhangi bir bireyin kavrayışının ötesinde, katlanarak büyümeye devam ediyor: Neredeyse her hafta konuyla ilgili yeni bir yayımla karşılaşıyorum. Yayımlanan metnin tüm sorumluluğunu kabul ediyorum ve ne kadar çok ilgili materyalin dışarıda bırakıldığının fazlasıyla farkındayım.

Son Notlar

GİRİŞ

Yaşamımızda Eksik Bir Şey mi Var?

Suçlu Nietzsche mi?

1 Salman Rushdie, *Joseph Anton*, Londra: Jonathan Cape, 2012, s. 236–7.

2 Thomas Nagel, *Secular Philosophy and the Religious Temperament: Essays*, New York and Oxford: Oxford University Press, 2010, s. 8–9.

3 Thomas Nagel, *Mind & Cosmos: Why the Materialist Neo–Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*, Oxford ve New York: Oxford University Press, 2012. Ronald Dworkin, 'Religion without God', *The New York Review of Books*, 4 Nisan, 2013. Dworkin'in 12-14 Aralık 2011 tarihlerinde Bern Üniversitesi'nde verdiği üç Einstein dersi için ayrıca bkz. http://www.law.nyu.edu/news: Ronald Dworkin. Bkz, örneğin, Mary Jo Nye, *Michael Polanyi and His Generation: Origins of the Social Construction of Science*, Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 2011, s. 289–94.

4 Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, Mass.: Belknap Press/Harvard University Press, 2007, s. 20, 44.

5 Taylor, *a.g.e.*

6 Richard Kearney, *Anatheism (Returning to God after God)*, New York: Columbia University Press, 2010.

7 London *Times*, 5 Ocak 2011, s. 1. Hindistan'da tapınılan Lee Enfield motosikleti için bkz. "Gezginler, Royal Enfield'ın Tanrı kabul edildiği tapınağa güvenli bir yolculuk için akın ediyor", London *Times*, 5 Şubat 2011.

8 Peter L. Berger (haz.), *The Desecularisation of the World, Resurgent Religion and World Politics*, Washington DC: Ethics and Public Policy Center/William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1999, s. 2.

9 Berger, a.g.e.

10 Eben Alexander, *Proof of Heaven: A Neurologist's Journey to the Afterlife*, New York: Piatkus, 2012, *passim.*

11 Pippa Norris ve Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge UK: Cambridge University Press, 2004, s. 3.

12 Norris ve Inglehart, *a.g.e.*, s. 13.

13 *A.g.e.*, s. 14.

14 *A.g.e.*, s. 221.

15 *A.g.e.*, s. 16.

16 *A.g.e.*, s. 23.

17 John Micklethwait ve Adrian Wooldridge, *God Is Back: How the Global Revival of Faith Is Changing the World*, Londra: Allen Lane, 2009. Rodney Stark ve Roger Finke, *Acts of Faith*, Los Angeles, Berkeley ve Londra: University of California Press, 2000, s. 4, 79. Londra *Times*, 2 Mayıs 2009, s. 58–9.

18 Micklethwait ve Wooldridge, *a.g.e.*, s. 58 ve şurada alıntılanmıştır, Londra *Times*, 2 Mayıs 2009.

19 Norris ve Inglehart, *a.g.e.*, s. 231. Jonathan Haidt, *The Righteous Mind: Why Good People are Divided by Politics and Religion*, New York ve Londra, 2013, s. 311–13.
20 Norris ve Inglehart, *a.g.e.*
21 Nigel Biggar, 'What's it all for?' *Financial Times*, 24 Aralık 2008.
22 "God eclipsed by ghost believers", Londra Daily Mail, 24 Kasım 2008. Thomas Dumm, *Loneliness as a Way of Life*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2010.
23 Michael Foley, *The Age of Absurdity*, New York: Simon & Schuster, 2011. Ben Okri, "Sahte kâhinlerimiz başarısız oldu. Yaşamak için yeni bir vizyona ihtiyacımız var", Londra *Times*, 30 Ekim 2009. Jeanette Winterson, "Bir kriz anında sanat yine de sadece önemli olanı yeniden adlandırmamızı talep eder", Londra *Times*, 1 Kasım 2008.
24 Londra *Times*, 4 Eylül 2009, s. 15. Betsey Stevenson ve Justin Wolfers, 'The Paradox of Declining Female Happiness', *American Economic Journal*, cilt. 1 (2), s. 190–225, Ağustos 2009.
25 *New York Times*, 20 Ocak 2013, s. A3.
26 Curtis Cate, *Friedrich Nietzsche*, Londra: Hutchinson, 2002, s. 395.
27 Cate, *a.g.e.*, s. 395.
28 Luc Ferry, *L'Homme–Dieu ou le sens de la vie,* Paris: Grasset, 1996. *Man Made God: the Meaning of Life*, trans. David Pellauer, Chicago: Chicago University Press, 1995. Ayrıca bkz. Ferry, *What Is the Good Life?*, Chicago University Press, 2009.
29 Ferry, *Man Made God*, s. 153.
30 *A.g.e.*, s. 180.
31 *A.g.e.*, s. 183.
32 *A.g.e.*, s. 167, 181.
33 Jennifer Michael Hecht, *Doubt as History: the Great Doubters and Their Legacy of Innovation, from Socrates and Jesus to Jefferson and Emily Dickinson*, San Francisco: HarperSan Francisco, 2004, s. 371.
34 Owen Chadwick, *The Secularisation of Europe in the Nineteenth Century*, Cambridge UK: Cambridge University Press, 1975, s. 89 ve *b.a.* Ayrıca bkz. James Thrower, *The Alternative Tradition: Religion and the Rejection of Religion in the Ancient World*, The Hague New York: Mouton, 1980.
35 Larry Witham, *The Measure of God: History's Greatest Minds Wrestle with Reconciling Science and Religion*, San Francisco, Harper, 2005, *passim.*
36 Callum Brown, *The Death of Christian Britain, Understanding Secularisation 1800–2000*, 2. bs, Londra ve New York: Routledge, 2009; Özellikle bkz. 6. Böl. Ve Olivier Roy, *Holy Ignorance: When Religion and Culture Part Ways*, çev. Roy Schwartz, Londra: Hurst, 2010, özellikle 4. ve 7. Bölüm.
37 Chadwick, *a.g.e*, s. 133.

BİRİNCİ BÖLÜM: AVANT-GUERRE: SANAT ÖNEM KAZANDIĞINDA

1 Nietzsche Kuşağı: Esrime, Eros, Taşkınlık

1 Steven Aschheim, *The Nietzsche Legacy in Germany*, California ve Oxford, İngiltere: University of California Press, 1992, s. 17.
2 Aschheim, *a.g.e.*, s. 19.
3 *A.g.e.*, s. 20
4 *A.g.e.*, s. 22
5 *A.g.e.*, s. 25
6 Seth Taylor, *Left -wing Nietzscheans: The Politics of German Expressionism*, Berlin: Walter de Gruyter, 1990. Richard Schacht (haz.), *Nietzsche, Genealogy and Morality: Essays in Nietzsche's Genealogy of Morals,* Berkeley ve Londra: University of California Press, 1994, s. 460.

7 Aschheim, *a.g.e.*, s. 31.
8 *A.g.e.*, s. 33
9 *A.g.e.*, s. 39.
10 *A.g.e.*
11 Kendine özgü bir bakış açısı için bkz. Bernard Shaw, *The Sanity of Art: An Exposure of the Current Nonsense about Artists Being Degenerate*, Londra: New Age Press, 1908.
12 Joachim Kohler, *Nietzsche and Wagner: A Study in Subjugation*, çev. Ronald Taylor, New Haven ve Londra: Yale University Press, 1998, 4. ve 9. Bölüm.
13 Aschheim, *a.g.e.*, s. 40.
14 *A.g.e.*, s. 43.
15 *A.g.e.*, s. 45.
16 *A.g.e.*, s. 49.
17 Paul Bishop (haz.), *A Companion to Nietzsche: Life and Works*, Rochester, NY: Camden House, 2012, s. 51–7.
18 Aschheim, *a.g.e.*, s. 51.
19 *A.g.e.*, s. 52.
20 *A.g.e.*, s. 57.
21 Martin Green, *Mountain of Truth: The Counterculture Begins: Ascona, 1900–1920*, Hanover ve Londra: Tufts University Press, New England, 1986, s. 185.
22 Green, *a.g.e.*, s. 186.
23 *A.g.e.*, s. 56.
24 *A.g.e.*, s. 68.
25 *A.g.e.*, s. 71.
26 Joachim Kohler, *Zarathustra's Secret: The Interior Life of Friedrich Nietzsche*, çev. Ronald Taylor, New Haven ve Londra: Yale University Press, 2002, özellikle 10. Bölüm
27 Aschheim, *a.g.e.*, s. 221.
28 *A.g.e.*, s. 70.
29 *A.g.e.*, s. 102.
30 Eugene L. Stelzig, *Hermann Hesse's Fictions of the Self: Autobiography and the Confessional Imagination*, Princeton ve Oxford: Princeton University Press, 1988, s. 117-18.
31 Aschheim, *a.g.e.*, s. 64.
32 *A.g.e.*, s. 60.
33 Green, *a.g.e.*, s. 95.
34 *A.g.e.*, s. 96.
35 *A.g.e.*, s. 99-100.
36 Susan A. Manning, *Ecstasy and the Demon: Feminism and Nationalism in the Dances of Mary Wigman*, Los Angeles, Berkeley ve Londra: University of California Press, 1993, s. 127.
37 Aschheim, *a.g.e.*, s. 102.
38 *A.g.e.*, s. 103.
39 *A.g.e.*, s. 106.
40 *A.g.e.*, s. 107.
41 Rudolf Laban, *The Mastery of Movement*, Plymouth: Northcote House, 1988. John Hodgson, *Mastering Movement: The Life and Work of Rudolf Laban*, Londra: Methuen, 2001, s. 72, 82–3.
42 Aschheim, *a.g.e.*, s. 143.
43 *A.g.e.*, s. 143-4.
44 Tom Sandqvist, *Dada East: The Romanians of Cabaret Voltaire*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 2006, s. 87, 188.
45 Aschheim, *a.g.e.*, s. 61.
46 *A.g.e.*, s. 62-3.

47 Manning, *a.g.e.*, s. 160–1.
48 *A.g.e.*, s. 115.
49 Neil Donohue (haz.), *A Companion to the Literature of German Expressionism*, Rochester, NY, Woodbridge: Camden House, 2005, s. 175–6.
50 Aschheim, *a.g.e.*, s. 65.
51 J.M. Ritchie, *Gottfried Benn: The Unreconstructed Expressionist*, Londra: Wolff, 1972.
52 Aschheim, *a.g.e.*, s. 68.
53 *A.g.e.*, s. 112.
54 *A.g.e.*, s. 117.
55 *A.g.e.*, s. 124.
56 Adian Del Caro, *Nietzsche contra Nietzsche: Creativity and the Anti-Romantic*, Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1989.

2 Yaşamın Zorunlu Tek Bir Yolu Yok

1 Louis Menand, *The Metaphysical Club*, Cambridge UK: Cambridge University Press, 2001, s. x-xii.
2 Peter Watson, *Ideas: A History from Fire to Freud*, Londra: Weidenfeld & Nicolson, 2005, s. 936.
3 *A.g.e.*, s. 935.
4 Edward Lurie, *Louis Agassiz: a Life in Science*, Chicago: Chicago University Press, 1960, s. 346–7.
5 Watson, *a.g.e.*, s. 944.
6 Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, Londra: Penguin, 1999, s. 77.
7 Menand, *a.g.e.*, s. 357–8.
8 Rorty, *a.g.e.*, s. xviii.
9 *A.g.e.*, s. 30.
10 *A.g.e.*, s. 31.
11 *A.g.e.*, s. 33.
12 *A.g.e.*, s. 34.
13 *A.g.e.*, s. 36.
14 Geoffrey Hodgson ve Thorbjorn Knudsen, *Darwin's Conjecture: The Search for General Principles of Social and Economic Evolution*, Chicago ve Londra: Chicago University Press, 2010, s. 229–32.
15 *A.g.e.*, s. 50.
16 John J. Stuhr, *100 Years of Pragmatism: William James's Revolutionary Philosophy*, Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 2010, 1. ve 10. Bölüm.
17 Rorty, *a.g.e.*, s. 57.
18 *A.g.e.*, s. 77.
19 *A.g.e.*, s. 78.
20 Jay Martin, *The Education of John Dewey: A Biography*, New York: Columbia University Press, 2002, s. 439 vd.ve 502.
21 Rorty, *a.g.e.*, s. 83.
22 *A.g.e.*, s. 87.
23 Henry Samuel Levinson, *Santayana, Pragmatism and the Spiritual Life*, Chapel Hill ve Londra: University of North Carolina Press, 1992, s. 174.
24 Levinson, *a.g.e.*, s. 155.
25 *A.g.e.*, s. 148.
26 *A.g.e.*, s. 90.
27 *A.g.e.*, s. 248.

28 Marianne S. Wokeck ve Martin A. Coleman (haz.), *The Life of Reason, or, The Phases of Human Progress*, by George Santayana, Giriş yazısı James Gouinlock, Cambridge, Mass.: MIT Press, 2011, s. 81, 118–19, 183–4.
29 Rorty, *a.g.e.*, s. 178.
30 *A.g.e.*, s. 124, 131.
31 *A.g.e.*, s. 51.
32 *A.g.e.*, s. 138.
33 *A.g.e.*, s. 36.
34 *A.g.e.*, s. 234.
35 Wokeck and Coleman, *a.g.e.*, s. 150–1, 188.
36 Rorty, *a.g.e.*, s. 177.

3 Nesnelerin Şehveti

1 Everett W. Knight, *Literature Considered as Philosophy: The French Example*, Londra: Routledge & Kegan Paul, 1957, s. 19.
2 Knight, *A.g.e.*, s. 21–4.
3 *A.g.e.*, s. 36.
4 *A.g.e.*, s. 43.
5 *A.g.e.*, s. 45.
6 *A.g.e.*, s. 54.
7 *A.g.e.*, s. 77.
8 Michael Roberts, *T.E. Hulme*, Londra: Faber, 1938, s. 83.
9 Roberts, *A.g.e.*, s. 248.
10 Karen Csengeri (haz.), *The Collected Writings of T.E. Hulme*, Oxford: Clarendon Press, 1994, s. 140.
11 Tom Regan, *Bloomsbury's Prophet: G.E. Moore and the Development of His Moral Philosophy*, Philadelphia: Temple University Press, 1986, s. 35.
12 Regan, *A.g.e.*, s. 8.
13 *A.g.e.*, s. 23.
14 *A.g.e.*, s. 23.
15 *A.g.e.*, s. 169.
16 Thomas Baldwin, *G. E. Moore*, Londra: Routledge, 1990, III. Kısım Ayr. bkz. Paul Levy, *G. E. Moore and the Cambridge Apostles*, Londra: Weidenfelt & Nicolson, 1979.
17 Regan, *A.g.e.*, s. 202.
18 *A.g.e.*, s. 209-10.
19 *A.g.e.*, s. 240.
20 *A.g.e.*, s. 265.
21 Ronald W. Clark, *Freud: The Man and the Cause*, New York: Random House, 1980, s. 349.
22 Clark, *a.g.e.*, s. 350.
23 Penguin Freud Library, Sigmund Freud, *The Origins of Religion*, Londra: 1985, s. 40 (cilt. 31 of Freud's *Collected Works*, s. 13).
24 *A.g.e.*
25 Alıntı Henry Idema III, *Religion and the Roaring Twenties, A Psychoanalytic Theory of Secularization in Three Novelists: Anderson, Hemingway and Fitzgerald*, Savage, Maryland: Rowman & Littlefield, 1990, s. 5-6.
26 Penguin Freud Library, *a.g.e.*, s. 40.
27 Clark, *a.g.e.*, s. 352.
28 *A.g.e.*, s. 355.
29 Peter Gay, *A Godless Jew: Freud, Atheism and the Making of Psychoanalysis*, New Haven ve Londra: Yale University Press, 1987, s. 147.

4 Cennet: Yer Değil, Yön

1 Robert Hughes, *The Shock of the New*, Londra ve New York: Thames & Hudson, 1980 ve 1991, s. 9.
2 Hughes, *a.g.e.*, s. 10.
3 *A.g.e.*, s. 36.
4 Otto Reinert (haz.), *Strindberg: A Collection of Critical Essays*, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall Inc., 1971, s. 16.
5 Malcolm Bradbury ve James McFarlane (haz.), *Modernism: A Guide to European Literature 1890–1930*, Londra: Penguin Books, 1976, 1991, s. 499.
6 *A.g.e.*
7 Errol Durbach, *Ibsen the Romantic: Analogues of Paradise in the Later Plays*, Londra: Macmillan, 1982, s. 4-5.
8 Durbach, *a.g.e.*, s. 6.
9 *A.g.e.*, s. 7.
10 Bradbury and McFarlane, *a.g.e.*, s. 501.
11 Durbach, *a.g.e.*, s. 15.
12 *A.g.e.*, s. 9.
13 *A.g.e.*, s. 26.
14 Toril Moi, *Henrik Ibsen and the Birth of Modernism: Art, Theater, Philosophy*, New York and Oxford: Oxford University Press, 2008. John Northam, *Ibsen: A Cultural Study*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1973, s. 222–3.
15 Durbach, *a.g.e.*, s. 129.
16 *A.g.e.*, s. 177–9.
17 Naomi Lebowitz, *Ibsen and the Great World*, Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1990, s. 82, 95, 100, 107.
18 Durbach, *a.g.e.*, s. 192.
19 Reinert, *a.g.e.*, s. 8.
20 *A.g.e.*, s. 33.
21 John Ward, *The Social and Religious Plays of Strindberg*, Londra: Athlone Press; Atlantic Highland, NJ: Humanities Press, 1980.
22 Reinert, *a.g.e.*, s. 81
23 J.L. Wisenthal (haz.), *Shaw and Ibsen: Bernard Shaw's The Quintessence of Ibsenism and Related Writings*, Toronto: University of Toronto Press, 1979, s. 30–51.
24 Robert F. Whitman, *Shaw and the Play of Ideas*, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1977, s. 23.
25 Whitman, *a.g.e.*, s. 36.
26 *A.g.e.*, s. 37.
27 *A.g.e.*, s. 41.
28 *A.g.e.*, s. 42.
29 Sally Peters, *Bernard Shaw: The Ascent of the Superman*, New Haven ve Londra: Yale University Press, 1996, s. 95.
30 Whitman, *a.g.e.*, s. 98.
31 *A.g.e.*, s. 109.
32 A.M. Gibbs, *The Art and Mind of Shaw*, Basingstoke: Macmillan, 1983, s. 32 vd .
33 Whitman, *a.g.e.*, s. 131.
34 *A.g.e.*, s. 139.
35 Gareth Griffith, *Socialism and Superior Brains: the Political Thought of Bernard Shaw*, Londra: Routledge, 1993, s. 159.
36 Whitman, *a.g.e.*, s. 201.
37 *A.g.e.*, s. 208–9.

38 *A.g.e.*, s. 226.
39 Bernard Shaw, *John Bull's Other Island; and Major Barbara;* ayrıca *How He Lied to Her Husband*, Londra: Constable, 1911.
40 Whitman, *a.g.e.*, s. 236.
41 *A.g.e.*, s. 242
42 J.L. Wisenthal, *Shaw's Sense of History*, Oxford: Clarendon Press, 1988, s. 121 vd.
43 Whitman, *a.g.e.*, s. 278.
44 *A.g.e..*, s. 286.
45 Joe Andrew, *Russian Writers and Society in the Second Half of the Nineteenth Century*, Londra: Macmillan, 1982, s. 152.
46 Andrew, *a.g.e.*, s. 153
47 *A.g.e.*, s. 163.
48 *A.g.e.*, s. 168
49 Philip Callo, *Chekhov: The Hidden Ground: A Biography*, Londra: Constable, 1998, s. 296.
50 Andrew, *a.g.e.*, s. 184.
51 *A.g.e.*, s. 189.

5 Aden Tasavvurları: Renklere, Metale, Hıza ve An'a Tapınma

1 Robert Hughes, *The Shock of the New: Art and the Century of Change*, Londra ve New York: Thames & Hudson, 1980, 1991, s. 9.
2 Hughes, *a.g.e.*, s. 118–21.
3 *A.g.e.*, s. 124.
4 *A.g.e.*, s. 114.
5 Delmore Schwartz, *Seurat's Sunday Afternoon along the Seine* [bir kitapçık], Warwick: Greville Press, 2011.
6 Hughes, *a.g.e.*, s. 139.
7 *A.g.e.*, s. 141.
8 Christine Poggi, *Inventing Futurism: the Art and Politics of Artificial Optimism*, Princeton ve Oxford: Princeton University Press, 2009, s. 1–16.
9 Hughes, *a.g.e.*, s. 61.
10 *A.g.e.*, s. 273.
11 *A.g.e.*, s. 277.
12 *A.g.e.*
13 Roger Shattuck, *The Banquet Years: The Origins of the Avant- Garde in France 1885 to World War I*, Londra ve New York: Vintage, 1968, s. 40. Birinci Bölüm'ün başlığı için 'avant-guerre' terimini bu kitaptan aldım.
14 Shattuck, *a.g.e.*, s. 32.
15 *A.g.e.*, s. 33.
16 Hanna Segal, *Dreams, Phantasy and Art*, Hove: Brunner– Routledge, 1991, s. 86–7.
17 Hughes, *a.g.e.*, s. 41.
18 *A.g.e.*, s. 331.
19 David A. Wragg, *Wyndham Lewis and the Philosophy of Art in Early Modernist Britain: Creating a Political Aesthetic*, Lewiston, NY: Lampeter: Edwin Mellen Press, 2005, s. 336.
20 Hughes, *a.g.e.*, s. 345.
21 *A.g.e.*, s. 348.

6 Arzunun Israrı

1 Everett Knight, *Literature Considered as Philosophy: The French Example*, Londra: Routledge & Kegan Paul, 1957, s. 97.
2 Harold March, *Gide and the Hound of Heaven*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1952, s. 312.

3 March, *a.g.e.*, s. 231.
4 Knight, *a.g.e.*, s. 81.
5 March, *a.g.e.*, s. 262, 362.
6 *A.g.e.*, s. 385.
7 Knight, *a.g.e.*, s. 98.
8 March, *a.g.e.*., s. 298.
9 Knight, *a.g.e.*, s. 99.
10 *A.g.e.*, s. 105.
11 *A.g.e.*, s. 112.
12 Roger Kempf, *Avec André Gide*, Paris: Grasset, 2000, s. 45.
13 Knight, *a.g.e.*, s. 123.
14 Pericles Lewis, *Religious Experience and the Modernist Novel*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2010, s. 57.
15 Ross Posnock, *The Trial of Curiosity: Henry and William James and the Challenge of Modernity*, New York ve Oxford: Oxford University Press, 1991, s. 29–34.
16 Lewis, *a.g.e.*, s. 55.
17 *A.g.e.*, s. 57.
18 *A.g.e.*, s. 60.
19 *A.g.e.*, s. 61.
20 William James, *The Varieties of Religious Experience*, New York: Longmans Green, 1925 (35th imp.). Ayr. bkz. Michael Ferrari (haz.), *The Varieties: Centenary Essays*, Exeter: Imprint Academic, 2002.
21 Lewis, *a.g.e.*, s. 78.
22 Rosalynn D. Haynes, *H.G. Wells: Discoverer of the Future*, Londra ve Basingstoke: Macmillan, 1980, s. 242.
23 Haynes, *a.g.e.*, s. 86.
24 *A.g.e.*, s. 96.
25 *A.g.e.*, s. 124.
26 *A.g.e.*, s. 125-7.
27 Michael Sherborne, *H.G. Wells: Another Kind of Life*, Londra: Peter Owen, 2010, s. 239.
28 Haynes, *a.g.e.*, s. 95.
29 W. Warren Wagar, *H.G. Wells: Traversing Time*, Middletown, Connecticut: Wesleyan University Press, 2004, 3., 6., 9. ve 11. Bölüm.
30 Haynes, *a.g.e.*, s. 148–50.
31 *A.g.e.*., s. 151.
32 Bkz.: John Partington, *Building Cosmopolis: The Political Thought of H.G. Wells*, Aldershot: Ashgate, 2003, genel bağlam için bkz. 3. Bölüm.
33 Ayrıca bkz.: Roger Shattuck, *Proust's Way: A Fieldguide to In Search of Lost Time*, Londra: Allen Lane, 2000, s. 212.
34 Lewis, *a.g.e.*, s. 86.
35 *A.g.e.*
36 Margaret Topping, *Proust's Gods: Christian and Mythological Figures of Speech in the Works of Marcel Proust*, Oxford: Oxford University Press, 2000.
37 Lewis, *a.g.e.*, s. 83.
38 *A.g.e.*, s. 92.
39 *A.g.e.*, s. 97-8
40 *A.g.e.*, s. 109.

7 **Yanağımızdaki Melek**

1 Jean-Paul Sartre, *Mallarmé, or the Poet of Nothingness*, çev. Ernest Sturm, University Park ve Londra: Pennsylvania State University Press, 1988, s. 4.

2 Sartre, *a.g.e.*, s. 94.
3 *A.g.e.*, s. 145.
4 Anna Balakian, *The Fiction of the Poet: From Mallarmé to the Post-Symbolist Mode*, Princeton ve Oxford: Princeton University Press, 1992, s. 4.
5 Balakian, *a.g.e.*, s. 7.
6 *A.g.e.*, s. 16.
7 *A.g.e.*, s. 17.
8 Sartre, *a.g.e.*, s. 188.
9 Balakian, *a.g.e.*, s. 42.
10 Robert E. Norton, *Secret Germany: Stefan George and His Circle*, Ithaca ve Londra: Cornell University Press, 2002, s. 504.
11 Norton, *a.g.e.*, s. xii.
12 *A.g.e.*, s. 74.
13 *A.g.e.*, s. 135.
14 *A.g.e.*, s. 225.
15 Melissa Lane and Martin A. Ruehl, *A Poet's Reich: Politics and Culture in the George Circle*, Rochester, NY; Woodbridge: Camden House, 2001, s. 91 vd.
16 Norton, *a.g.e.*, s. 230.
17 *A.g.e.*, s. 267.
18 *A.g.e.*, s. 286.
19 Jens Rieckmann (haz.), *A Companion to the Works of Stefan George*, Rochester, NY: Camden House, 2005, s. 145 vd., 189 vd.
20 Norton, *a.g.e.*, s. 410.
21 *A.g.e.*, s. 412–13.
22 *A.g.e.*, s. 429.
23 Lane and Ruehl, *a.g.e.*, s. 56 vd. ve 91 vd .
24 *A.g.e.*, s. 437.
25 *A.g.e.*, s. 486.
26 *A.g.e.*, s. 292.
27 *A.g.e.*, s. 490-1.
28 Rieckmann, *a.g.e.*, s. 161 vd.
29 Norman Suckling, *Paul Valéry and the Civilized Mind*, Oxford: Oxford University Press, 1954, s. 161 vd .
30 Suckling, *a.g.e.*, s. 17.
31 *A.g.e.*, s. 19.
32 *A.g.e.*, s. 31.
33 *A.g.e.*, s. 46, 94.
34 Otto Bohlmann, *Yeats and Nietzsche: An Exploration of Major Nietzschean Echoes in the Writing of William Butler Yeats*, Londra ve Basingstoke: Macmillan, 1982, s. xi.
35 Bohlmann, *a.g.e.*, s. 26.
36 Richard Ellmann, *The Identity of Yeats*, Londra: Macmillan, 1957, s. 214, 231 vd.

8 "Yanlış Doğaüstü Dünya"

1 Richard Ellmann, *The Identity of Yeats*, Londra: Macmillan, 1957, s. 58.
2 Ellmann, *a.g.e.*, s. 60.
3 *A.g.e.*, s. 65.
4 *A.g.e.*, s. 66.
5 Ann Saddlemyer, *Becoming George: The Life of Mrs W.B. Yeats*, Oxford: Oxford University Press, 2002. Ayr. bkz.: Ann Saddlemyer (haz.), *W. B. Yeats and George Yeats: The Letters*, Oxford ve New York: Oxford University Press, 2011, s. 400–1.
6 Ellmann, *a.g.e.*, s. 107.

7 *A.g.e.*, s. 125.
8 *A.g.e.*, s. 129.
9 Terence Brown, *The Life of W.B. Yeats: A Critical Biography*, Oxford: Blackwell, 1999, s. 134.
10 Ellmann, *a.g.e.*, s. 189.
11 *A.g.e.*, s. 197.
12 *A.g.e.*, s. 205.
13 *A.g.e.* Ayr. bkz.: Keith Alldritt, *W.B. Yeats: The Man and the Milieu*, Londra: John Murray, 1997, s. 177.
14 Ellmann, *a.g.e.*, s. 225.
15 *A.g.e.*, s. 239.
16 *A.g.e.*, s. 252.
17 *A.g.e.*, s. 269.
18 *A.g.e.* Ayr. bkz.: David Dwan, *The Great Community: Culture and Nationalism in Ireland*, Dublin: Institute for Irish Studies, University of Notre Dame, 2008, babasının oğluna verdiği diğer öğütler için bkz. s. 84.
19 *A.g.e.*, s. 295.
20 *A.g.e.*, s. 278.
21 Marjorie Howes ve John Kelly (haz.), *The Cambridge Companion to Yeats*, Cambridge UK: Cambridge University Press, 2006, s. 147.
22 Eugene Taylor, *Shadow Culture, Psychology and Spirituality in America*, Washington DC: Counterpoint, 1999, s. x.
23 Taylor, *a.g.e.*, s. 9.
24 *A.g.e.*, s. 113.
25 *A.g.e.*, s. 177.
26 Jay Winter, *Sites of Memory, Sites of Mourning: The Great War in European Cultural History*, Cambridge UK: Cambridge University Press, 1995, 1998, s. 56.
27 Winter, *a.g.e.*, s. 57.
28 *A.g.e.*, s. 147.
29 Helmut Friedel ve Annegret Hoberg, Evelyn Benesch ve diğerlerinin katkılarıyla, *Vasily Kandinsky*, Münih ve Londra: Prestel, 2008. Ayr. bkz. Hedwig Fischer ve Sean Rainbird (haz.), *Kandinsky: The Path to Abstraction*, Londra: Tate Gallery Publishing, 2006.
30 Robert Hughes, *The Shock of the New*, Londra ve New York: Thames & Hudson, 1980, 1991, s. 202.

İKİNCİ BÖLÜM: BİR UÇURUMDAN DİĞERİNE

9 Savaşla Kurtuluş

1 Peter Watson, *A Terrible Beauty: The People and Ideas That Shaped the Modern Mind*, Londra: Weidenfeld & Nicolson, 2001, s. 146.
2 Steven Aschheim, *The Nietzsche Legacy in Germany*, s. 132.
3 *A.g.e.*, s. 143.
4 Max Scheler, *On the Eternal in Man*, Londra: SCM, 1960. Max Scheler, *On the Nature of Sympathy*, çev. Peter Heath, W. Stark'ın, Max Scheler'in bütün eserlerine Giriş yazısıyla, Londra: Routledge & Kegan Paul, 1954.
5 Aschheim, *a.g.e.*, s. 146.
6 *A.g.e.*, s. 134
7 Judith Malina, *The Piscator Notebook*, Londras: Routledge, 2012, s. 4, Piscator'un savaştan dolayı "mahcup" olduğunu söyler.
8 *A.g.e.*, s. 102.
9 *A.g.e.*

10 Roland N. Stromberg, *Redemption by War*, Kansas City: Regents Press of Kansas, 1982, s. 28. Bu bölümün başlığını Profesör Stromberg'in kitabından aldım.
11 Stromberg, *a.g.e.*, s. 34.
12 *A.g.e.*, s. 23.
13 *A.g.e.*, s. 12.
14 *A.g.e.*, s. 40.
15 *A.g.e.*, s. 13.
16 *Quentin Bell: A Man of Many Arts* (sergi kataloğu) Norbert Lynton'ın önsözü, Charleston Trust, University of London, 1999.
17 Stromberg, *a.g.e.*, s. 43.
18 Nicholas Murray, *The Red Sweet Wine of Youth: The Brave and Brief Lives of the War Poets.* Londra: Little, Brown, 2010, Önsöz, s. 1-10.
19 Stromberg, *a.g.e.*, s. 103.
20 *A.g.e.*, s. 90.
21 Hannah Arendt, *Reflections on Literature and Culture*, ed. ve Giriş yazısı Susannah Young-ah Gottlieb, Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2007.
22 Stromberg, *a.g.e.*, s. 98–9.
23 *A.g.e.*, s. 191.
24 *A.g.e.*, s. 198.
25 Murray, *a.g.e.*, s. 8.
26 Paul Fussell, *The Great War and Modern Memory*, Oxford: Oxford University Press, 1975, s. 134.
27 Fussell, *a.g.e.*, s. 139.
28 *A.g.e.*, s. 255.
29 *A.g.e.*, s. 29.
30 Jay Winter, *Sites of Memory, Sites of Mourning: The Great War in European Cultural History*, Cambridge UK: Cambridge University Press, 1995, 1998, s. 64.
31 Gordon Graham, *The Reenchantment of the World: Art versus Religion*, Oxford: Oxford University Press, 2004, s. 58.
32 Graham, *a.g.e.*, s. 59.
33 *A.g.e.*, s. 59–60.
34 David Lomas, *The Haunted Self: Surrealism, Psychoanalysis, Subjectivity*, New Haven ve Londra: Yale University Press, 2000, s.74.
35 *Max Ernst: A Retrospective*, ed. ve Werner Spies'ın Giriş yazısı ile birlikte, Londra: Tate/ Prestel, 1991.
36 Patrick Elliott, *Another World: Dalí, Magritte, Miró and the Surrealists*, Edinburgh: National Galleries of Scotland, 2010, s. 1–5.

10 Bilimsel Ateizm Uğruna Bolşevik Haçlı Seferi

1 Roland N. Stromberg, *Redemption by War*, Kansas City: Regents Press of Kansas, 1982, s. 130.
2 Bernice Glazer Rosenthal, *New Myth, New World: From Nietzsche to Stalinism*, University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2002, s. 117.
3 Peter Watson, *A Terrible Beauty: The People and Ideas That Shaped the Modern Mind*, Londra: Weidenfeld & Nicolson, 2001, s. 345.
4 Watson, *Ideas*, a.g.e., s. 768.
5 *A.g.e*, s. 769.
6 Watson, *A Terrible Beauty*, *a.g.e.*, s. 293.
7 Paul Froese, *The Plot to Kill God: Findings from the Soviet Experiment in Secularization*, Los Angeles, Berkeley, Londra: University of California Press, 2008, s. 60.

8 Froese, *a.g.e.*, s. 55.
9 Rosenthal, *a.g.e.*, s. 2, 173, 179.
10 *A.g.e*, s. 15.
11 *A.g.e*, s. 9.
12 *A.g.e*, s. 126–7.
13 1917'deki St. Petersburg mimarisinin genel hatları için bkz; A.G. Bulakh, N.B. Abakumova, J.V. Romanovsky, *St Petersburg: A History in Stone*, St Petersburg: St Petersburg University Press, 2010, 17. Bölüm, s. 139 vd.
14 Rosenthal, *a.g.e.*, s. 56.
15 *A.g.e.*, s. 61.
16 *A.g.e.*, s. 74.
17 Ayr. bkz: A.L. Tait, Lunacharsky, *Poet of the Revolution* (1875–1907), Birmingham: University of Birmingham Department of Russian Language and Literature, 1984, s. 91. Lunaçarski'nin sanat alanındaki amatörlere ilişkin görüşleri yer almaktadır.
18 Rosenthal, *a.g.e*, s. 83.
19 *A.g.e.*, s. 98.
20 *A.g.e.*, s. 109.
21 Alexander Rabinowitch, *The Bolsheviks Come to Power*, Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 2008 s. 150
22 *A.g.e.*, s. 152.
23 Klasik açıklama, Robert H. McNeal, *Bride of the Revolution: Krupskaya and Lenin*, Londra: Gollancz, 1973, s. 157.
24 Frank Westerman, *Engineers of the Soul: In the Footsteps of Stalin's Writers*, çev. Sam Garrett, Londra: Harvill Secker, 2010, s. 140p–3.
25 Rosenthal, *a.g.e.*, s. 178.
26 *A.g.e.*, s. 201–2.
27 Froese, *a.g.e.*, s. 7.
28 *A.g.e.*, s. 40.
29 *A.g.e.*, s. 49.
30 Bulakh et al., *a.g.e.*, s. 52.
31 Rosenthal, *a.g.e.*, s. 56.
32 *A.g.e.*, s. 58.
33 Joshua Rubinstein, Leon Trotsky: *A Revolutionary's Life*, New Haven and Londra: Yale University Press, 2011, s. 115–6
34 Rosenthal, *a.g.e.*, s. 122.

11 Yaşamın Örtüklüğü ve Varoluşun Kuralları

1 Rüdiger Safranski, *Martin Heidegger: Between Good and Evil*, çev. Ewald Osters, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998, s. 89. Max Weber, 'Der Berufzur Politik', in Weber, *Soziologie, Weltgeschichtliche Analysen, Politik*, Stuttgart: Kröner, 1964, s. 322.
2 Safranski, *a.g.e.*, s. 91.
3 *A.g.e.*
4 *A.g.e.*, s. 92.
5 *A.g.e.*, s. 337-8.
6 *A.g.e.*, s. 93.
7 Charles B. Guignon (haz.), *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge UK: Cambridge University Press, 2006, s. 268-9.
8 Safranski, *a.g.e.*, s. 366.
9 *A.g.e.*, s. 377.

10 Wolfgang Leppmann: *Rilke: A Life*, çev. Russell M. Stockman, New York: Fromm, 1984, s. 361.
11 *A.g.e.*
12 Michael Hamburger, *The Truth of Poetry: Tension in Modern Poetry from Baudelaire to the 1960s*, Manchester: Carcanet New Press, 1982, s. 27.
13 Don Paterson, *Orpheus: A Version of Rilke's 'Die Sonette an Orpheus'*, Londra: Faber and Faber, 2006, s. 66–7.
14 *An Unofficial Rilke: Poems: 1912– 1926*, der. ve çev. Michael Hamburger, Londra: Anvil Poetry Press, 1981, s. 69.
15 Leppmann, *a.g.e.*, s. 184.
16 *A.g.e.*
17 *A.g.e.*
18 *A.g.e.*, s. 386.
19 David S. Luft, Robert Musil and the Crisis of European Culture 1880–1942, Los Angeles, Berkeley ve Londra: University of California Press, 1980, *passim*; and David S. Luft, Eros and Inwardness: Weininger, Musil, Doderer, Chicago: University of Chicago Press, 2003, s. 121.
20 Jane Smiley, Guardian, 17 June 2006.
21 Luft, *Crisis of European Culture*, s. 252.
22 Luft, *Eros and Inwardness*, s. 124.
23 Luft, *Crisis of European Culture*, s. 219.
24 Luft, *Eros and Inwardness*, s. 120–1.
25 *A.g.e.*
26 Luft, *Crisis of European Culture*, s. 255.
27 *A.g.e.*, s. 201.
28 *A.g.e.*, s. 255.
29 *A.g.e.*, s. 260.

12 Kusurlu Cennet

1 Henry Idema III, *Freud, Religion and the Roaring Twenties: A Psychoanalytic Theory of Secularisation in Three Novelists: Anderson, Hemingway, and Fitzgerald*, Savage, Maryland: Rowman & Littlefield, 1990, s. 1.
2 Idema, *a.g.e.*, s. 6.
3 Robert S. Lynd and Helen Merrell Lynd, *Middletown: A Study in Contemporary American Culture*, Londra: Constable, 1929, s. 245 vd.
4 Idema, *a.g.e.*, s. 44.
5 *A.g.e.*, s. 47.
6 *A.g.e.*, s. 73.
7 *A.g.e.*, s. 171.
8 Lynd and Lynd, *a.g.e.*, s. 275 vd.
9 Idema, *a.g.e.*, s. 174
10 *A.g.e.*, s. 204.
11 Wallace Stevens, *Collected Poems and Prose*, New York: Literary Classics of the United States, 1997, s. 20.
12 Stevens, *a.g.e.*, s. 53–4.
13 *A.g.e.*, s. 748.
14 Leon Surette, *The Modern Dilemma: Wallace Stevens, T.S. Eliot and Humanism*, McGill: Queen's University Press, 2008, s. 199 vd.
15 Stevens, *a.g.e.*, s. 845.

16 *A.g.e.*, s. 914.
17 *A.g.e.*, s. 55.
18 Simon Critchley, *Things Merely Are: Philosophy in the Poetry of Wallace Stevens*, Londra: Routledge, 2005, s. 73–4.
19 Idema, *a.g.e.*, s. 92.
20 *A.g.e.*, s. 13.
21 Bart Eeckhout, *Wallace Stevens and the Limits of Reading and Writing*, Columbia ve Londra: University of Missouri Press, 2002, s. 226–7.
22 *A.g.e.*, s. 9–11.
23 *A.g.e.*
24 Peter Watson, *A Terrible Beauty: The People and Ideas That Shaped the Modern Mind*, Londra: Weidenfeld & Nicolson, 2001, New York: Harper Collins, 2002, s. 345.
25 John Patrick Diggins, *Eugene O'Neill's America: Desire under Democracy*, Chicago: University of Chicago Press, 2007, s. 183–4.
26 Diggins, *a.g.e.*, s. 65.
27 *A.g.e.*, s. 186, 259–60.
28 *A.g.e.*, s. 37.
29 *A.g.e..*, s. 47.
30 Michael Manheim (haz.), *The Cambridge Companion to Eugene O'Neill*, Cambridge UK: Cambridge University Press, 1998, s. 19.
31 Manheim, *a.g.e.*, s. 20.
32 O'Neill'daki psikodinamik temalar üzerine bir tartışma için bkz., Bennett Simon, *Tragic Drama and the Family: Psychoanalytic Studies from Aeschylus to Beckett*, New Haven and Londra: Yale University Press, 1988, s. 180 vd.
33 Manheim, *a.g.e.*, s. 30.
34 *A.g.e.*, s. 84.
35 *A.g.e.*, s. 86.
36 "Endings" üzerine bölüm için bkz., Normand Berlin, *Eugene O'Neill*, Londra: Macmillan, 1982, s. 128 vd.
37 Manheim, *a.g.e.*, s. 139.
38 Berlin, *a.g.e.*, s. 216.

13 Olguya Göre Yaşamak

1 Pericles Lewis, *Religious Experience and the Modernist Novel*, Cambridge UK: Cambridge University Press, 2010, s. 144.
2 *A.g.e.*, s.146.
3 Mitchell Leaska, *Granite and Rainbow: The Hidden Life of Virginia Woolf*, Londra: Picador, 1998, s. 235.
4 Leaska, *a.g.e.*, s. 146.
5 *A.g.e.*, s. 147.
6 *A.g.e.*, s. 152.
7 Lewis, *a.g.e.*, s. 155.
8 Gordon Graham, *The Re-enchantment of the World: Art versus Religion*, Oxford: Oxford University Press, 2004, s. 95 (Portrait of the Artist, 1992 bs., s. 265).
9 *A.g.e.*, s. 96.
10 Derek Attridge (haz.), *The Cambridge Companion to James Joyce*, Cambridge UK: Cambridge University Press, 2004, s. 91.
11 *A.g.e.*
12 Brett Bourbon, *Finding a Replacement for the Soul: Mind and Meaning in Literature and Philosophy*, Cambridge, Mass., ve Londra: Harvard University Press, 2004, s. 145.
13 Declan Hibberd, Introduction to the Penguin edition of *Ulysses*, 1922, 1992, s. x.

14 Hibberd, *a.g.e.*, s. xv.
15 *A.g.e.*, s. lvii.
16 *A.g.e.*, s. lxxviii.
17 Philip Rieff, *The Triumph of the Therapeutic*, Londra: Chatto & Windus, 1966, s. 194.
18 Rieff, *a.g.e.*, s. 196.
19 *A.g.e.*, s. 208.
20 *A.g.e.*, s. 211-13.
21 Jad Smith, '*Völkisch* Organicism and the Use of Primitivism in Lawrence's *The Plumed Serpent*', *D.H. Lawrence Review*, 2002, vol. 30, s. 3 (*The Plumed Serpent*, 1998 edition, s. 129–31).
22 Smith, *a.g.e.*, s. 11.
23 Rieff, *a.g.e.*, s. 228–31.

14 Metafiziğin İmkânsızlığı, Metapsikolojiye Bir Saygı Duruşu

1 Ben Rogers, *A.J. Ayer: A Life*, Londra: Verso, 2000, s. 82.
2 Rogers, *a.g.e.*, s. 89.
3 *A.g.e.*, s. 95
4 A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, Londra: Gollancz, 1936, s. 33.
5 Ayer, *a.g.e.*, s. 36.
6 *A.g.e.*, s. 108.
7 *A.g.e.*, s. 113.
8 *A.g.e.*, s. 116. Ayrıca bkz. A.J. Ayer, *The Meaning of Life and Other Essays*, Introduction by Ted Honderich, Londra: Weidenfeld & Nicolson, 1990.
9 Ayer, *Language, Truth and Logic*, s. 120.
10 *A.g.e.*, s. 200–1.
11 Sigmund Freud, *The Future of an Illusion*, bs. 1927; cilt. 21 of the Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Londra: Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, 1968.
12 Freud, *Illusion*, s. 50.
13 *A.g.e.*, s. 55.
14 *A.g.e.*, s. 67.
15 *A.g.e.*, s. 73.
16 *A.g.e.*, s. 78.
17 *A.g.e.*, s. 83.
18 Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents*, çev. Joan Riviere, düz. ve haz. James Strachey, Londra: Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, 1979, s. x.
19 Freud, *Civilization*, s. 13–14.
20 *A.g.e.*, s. 22.
21 *A.g.e.*, s. 54.
22 Michael Palmer, *Freud and Jung on Religion*, Londra ve New York: Routledge, 1997, *passim.*
23 Carl Gustav Jung, *Modern Man in Search of a Soul*, Londra: Kegan Paul, Trench and Trubner, 1933, s. 239.
24 Erich Fromm, *Psychoanalysis and Zen Buddhism*, Londra: Unwin Paperbacks, 1960, s. 43.
25 Pericles Lewis, *Religious Experience and the Modernist Novel*, Cambridge UK: Cambridge University Press, 2010, s. 134.
26 *A.g.e.*, s. 114.
27 *A.g.e.*, s. 134.
28 *A.g.e.*, s. 135.
29 Kafka ve İncil hakkında tartışma için bkz., June O. Leavitt, *The Mystical Life of Franz Kafka: Theosophy, Cabala, and the Modern Spiritual Revival*, Oxford: Oxford University Press, 2012, s. 122–3, 137–9

15 Filozofların İmanı

1 Molly Cochran (haz.), *The Cambridge Companion to Dewey*, Cambridge UK: Cambridge University Press, 2010, özellikle 10. Bölüm: Sami Pihlström, 'Dewey and Pragmatic Religious Naturalism', s. 213.
2 Pihlstrom, *a.g.e.*, s. 215.
3 *A.g.e.*, s. 218.
4 *A.g.e.*, s. 226.
5 *A.g.e.*, s. 220.
6 *A.g.e.*, s. 232.
7 W. Donald Hudson, *Wittgenstein and Religious Belief*, Londra: Macmillan, 1975, s. 114.
8 Hudson, *a.g.e.*, s. 70–1.
9 *A.g.e.*, s. 79.
10 *A.g.e.*, s. 92.
11 *A.g.e.*, s. 106.
12 *A.g.e.*
13 *A.g.e.*
14 Peter Watson, *A Terrible Beauty: The People and Ideas That Shaped the Modern Mind*, Londra: Weidenfeld & Nicolson, 2001, s. 99'dan alıntılanmıştır.
15 *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, "Alfred North Whitehead" maddesi, s. 5.
16 Bertrand Russell, *Why I Am Not a Christian and Other Essays on Religion and Related Subjects*, Londra: George Allen & Unwin, 1954, s. v ("Why I Am Not a Christian", 1927'de ders olarak verildi).
17 Russell, *a.g.e.*, s. 15.
18 *A.g.e.*, s. 179.
19 *A.g.e.*, s. 43-4.
20 *A.g.e.*, s. 177.
21 Dora ile ilişkisi için bkz.: Ray Monk, *Bertrand Russell: 1921–1970: The Ghost of Madness* (cilt. 2), Londra: Jonathan Cape, 2000, s. 36. Ayrıca bkz: Nicholas Griffin (haz.), *The Cambridge Companion to Bertrand Russell*, Cambridge UK: Cambridge University Press, 2003, özellikle 15. Bölüm.
22 *A.g.e.*, s. 60.
23 *A.g.e.*, s. 59.
24 Bertrand Russell, *Sceptical Essays*, Londra: George Allen & Unwin, 1929, s. 68.
25 Russell, *Sceptical Essays*, s. 70.
26 *A.g.e.*, s. 116-17.

16 Nazilerin Kan Dinleri

1 Kullandığım yayın, Brian Moynahan, *The Faith*, Londra: Aurum, 2002, s. 675.
2 Moynahan, *a.g.e.*, s. 675.
3 F.X.J. Homer, 'The Fuhrer's Faith: Hitler's Sacred Cosmos', in F.X.J. Homer and Larry D. Wilcox (haz.), *Germany and Europe in the Era of Two World Wars: Essays in Honour of Oron James Hale*, Charlottesville: University Press of Virginia, 1986, s. 61–78.
4 Alister McGrath, *The Making of Modern German Christology: from the Enlightenment to Pannenberg*, Oxford: Blackwell, 1986, s. 5.
5 "Yüzyılın başındaki teleolojik durum için" bkz. Bruce L. McCormack, *Karl Barth's Critically Dialectical Theology: Its Genesis and Development, 1909–1936*, Oxford: Clarendon Press, 1995, s. 38 vd.
6 Eberhard Busch, *Karl Barth: His Life from Letters and Autobiographical Texts*, çev. John Bowden, Londra: SCM Press, 1976, s. 38 vd.
7 Busch, *a.g.e.*, s. 92 vd., 117 vd .

8 Zdravko Kujundzija, *Boston Collaborative Encyclopedia of Western Theology*, "Barth" maddesi, s. 16.
9 Busch, *a.g.e.*, s. 120 vd . McCormack, *a.g.e.*, s. 209 vd .
10 Busch, *a.g.e*, s. 245.
11 Kujundzija, *a.g.e.*, s. 17.
12 McCormack, *a.g.e.*, s. 449.
13 Moynahan, *a.g.e.*, s. 678. Ernst Christian Helmreich, *The German Churches under Hitler: Background, Struggle and Epilogue*, Detroit, Ill.: Wayne State University Press, 1979, s. 123. J.S. Conway, *The Nazi Persecution of the Churches, 1933–1945*, Londra: Weidenfeld & Nicolson, 1968, s. 2.
14 Richard Steigmann-Gall, *The Holy Reich*, Cambridge UK: Cambridge University Press, 2003, s. 1.
15 *A.g.e.*, s. 42.
16 James R. Dow and Hannjost Lixfeld (haz.), *The Nazification of an Academic Discipline: Folklore in the Third Reich*, Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1994, s. 21.
17 Mussolini şöyle demiştir: "Faşizm, insanın üstün bir yasayla ve o bireyi aşan nesnel bir İrade ile içkin ilişkisinin, onu spiritüel bir toplumun bilinçli üyeliğine yükselttiği dinî bir kavrayıştır." Gordon Lynch, Mussolini'nin etrafında oluşturulan kişilik kültünün bu kutsal millî topluluğun idealize edilmiş bir örneği haline geldiğini ve hatta Mussolini'nin kardeşi tarafından yönetilen ve diktatörün düşüncesini incelemeye adanmış yeni bir Faşist Mistisizm Okulu'nun kurulmasına yol açtığını söylemektedir. Robert Cecil, *The Myth of the Master Race: Alfred Rosenberg and Nazi Ideology*, Londra: B.T. Batsford, 1972, s. 82.
18 Gordon Lynch, *The Sacred in the Modern World: A Cultural Sociological Approach*, Oxford: Oxford University Press, 2012, s. 117.
19 Cecil, *a.g.e.*, s. 85.
20 *A.g.e.*, s. 92.
21 *A.g.e.*, s. 93.
22 *A.g.e.*, s. 96.
23 *A.g.e.*, s. 99.
24 *A.g.e.*, s. 103.
25 Karla Poewe, *New Religions and the Nazis*, Londra: Routledge, 2006, s. 1.
26 Poewe, *a.g.e.*, s. 73.
27 *A.g.e.*, s. 76.
28 *A.g.e.*, s. 111.
29 *A.g.e.*, s. 165.
30 James Bentley, *Martin Niemöller*, Oxford: Oxford University Press, 1984, s. 81 vd., 143 vd.

BÖLÜM ÜÇ: SIFIR NOKTASINDA VE SONRASINDA İNSANLIK

17 Akıbetin Akıbeti

1 Jeffrey C. Isaac, *Arendt, Camus and Modern Rebellion*, Londra ve New Haven: Yale University Press, 1992, s. 21.
2 Isaac, *a.g.e.*, s. 22.

18 Eylemlerin Sıcaklığı

1 Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, bs. 1942, 2003 haz.: Londra: Taylor & Francis; Karl Mannheim, *Diagnosis of Our Time: Wartime Essays*, Londra: Routledge, 1943; Friedrich Hayek, *The Road to Serfdom*, Londra: Routledge & Kegan Paul, 1944; Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies*, Londra: Routledge & Kegan Paul, 1962; William Temple, *Christianity and the Social Order*, Londra: Shepheard-Walwyn, 1976; Gunnar Myrdal, *An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy*, Londra: Harper Brothers, 1944.

2 Antony Beevor and Artemis Cooper, *Paris after the Liberation: 1944–1949*, Londra: Penguin Books, 1994, 1995, s. 214.
3 Stefanos Geroulanos, *An Atheism that is Not Humanist Emerges in French Thought*, Stanford, California.: Stanford University Press, 2010, s. 227.
4 Geroulanos, *a.g.e.*, s. 242.
5 *A.g.e.*, s. 271.
6 *A.g.e.*, s. 307.
7 *A.g.e.*, s. 230.
8 *A.g.e.*, s. 387.
9 Everett Knight, *Literature Considered as Philosophy: The French Example*, Londra: Routledge & Kegan Paul, 1957, s. 132.
10 Olivier Todd, *Malraux: A Life*, New York: Knopf, 2005, s. 108–13.
11 Geroulanos, *a.g.e.*, s. 151.
12 *A.g.e.*, s. 159.
13 Bkz., Stacey Schiff, *Saint-Exupéry: A Biography*, Londra: Chatto & Windus, 1994, Saint-Exupery ve Malraux için bkz. s. 105 ve 197.
14 Geroulanos, *a.g.e.*, s. 170.
15 *A.g.e.*, s. 171.
16 *A.g.e.*, s. 174.
17 *A.g.e.*, s. 179.
18 Walter Kaufmann (haz.), *Existentialism: From Dostoevsky to Sartre*, New York ve Londra: Penguin Books, 1956, 1975, s. 43.
19 Kaufmann, *a.g.e.*, s. 44.
20 *A.g.e.*, s. 348.
21 *A.g.e.*, s. 356.
22 Knight, *a.g.e.*, s. 42–3.

19 Savaş, Amerikan Tarzı ve İlk Günahın Çöküşü

1 Alan Petigny, *The Permissive Society: America, 1941–1965*, Cambridge UK: Cambridge University Press, 2009. E. Brooks Holifield, *A History of Pastoral Care in America: From Salvation to Self-Realization*, Nashville: Abingdon Press, 1983, s. 201–2.
2 Holifield, *a.g.e.*, s. 213.
3 Joshua Loth Liebman, *Peace of Mind*, Londra ve Toronto: William Heinemann, 1946, s. 12.
4 Liebman, *a.g.e.*, s. 20.
5 *A.g.e.*, s. 31.
6 *A.g.e.*, s. 154.
7 Thomas Maier, *Dr Spock: An American Life*, New York, San Diego, Londra: Harcourt Brace & Co., 1998, s. 114. Petigny, *a.g.e.*, s. 37–41.
8 Maier, *a.g.e.*, s. 283.
9 Petigny, *a.g.e.*, s. 285.
10 *A.g.e.*, s. 50.
11 *A.g.e.*, s. 79.
12 *A.g.e.*, s. 81.
13 *A.g.e.*, s. 239.
14 Richard I. Evans, *Carl Rogers: The Man and His Ideas*, New York: Dutton, 1975, s. xxiii.
15 Evans, *a.g.e.*, s. 151.
16 A.g.e., s. 165.
17 Petigny, *a.g.e.*, s. 276. Joseph Fletcher, *Situation Ethics: The New Morality*, Londra: SCM, 1966, *passim.*
18 Petigny, *a.g.e.*, s. 246.

19 Viktor Frankl, *Man's Quest for Meaning*, Boston: Beacon Books, 1962, 1984, 2006, William J. Winslade'in Sonsöz yazısı için bkz. s. 155.
20 Frankl, *a.g.e.*, s. 164.

20 Auschwitz, Kıyamet, Yokluk

1 Esther Benbassa, *Suffering as Identity: The Jewish Paradigm*, Londra ve New York: Verso, 2010, s. 92–3.
2 Benbassa, *a.g.e.*, s. 94.
3 *A.g.e.*, s. 97.
4 *A.g.e.*, s. 99.
5 *A.g.e.*, s. 101.
6 Dinin ve kültürün geri dönülecek planlar olmasını açıkça reddeden kişiler için bkz. Imre Kertész, *The Holocaust as Culture*, çev. Thomas Cooper, Londra: Seagull Books, 2011, s. 62.
7 Benbassa, *a.g.e.*, s. 103.
8 *A.g.e.*, s. 409.
9 Steven T. Katz et al. (haz.), *Wrestling with God: Jewish Theological Responses During and After the Holocaust*, Oxford: Oxford University Press, 2007, s. 639 vd .
10 Benbassa, *a.g.e.*, s. 104.
11 *A.g.e.*, s. 108.
12 Norman G. Finkelstein, *The Holocaust Industry: Reflections on the Exploitation of Jewish Suffering*, Londra: Verso, s. 79 vd.
13 Benbassa, *a.g.e.*, s. 114.
14 Jim Garrison, *The Darkness of God: Theology after Hiroshima*, Londra: SCM Press, 1982, s. 159.
15 Bernard Murchland (haz. ve Giriş yazısı), *The Meaning of the Death of God*, New York: Random House, 1967, s. 25.
16 Murchland, *a.g.e.*, s. 30.
17 *A.g.e.*, s. 37.
18 *A.g.e.*, s. 40.
19 J.A.T. Robinson, *Honest to God*, Londra: SCM Press, 1963, *passim.*

21 "Düşünmeyi Bırak!"

1 John Calder, *The Philosophy of Samuel Beckett*, Londra: Calder Publications, 2001, s. 41.
2 Calder, *a.g.e.*, s. 79.
3 Peter Watson, *A Terrible Beauty: The People and Ideas That Shaped the Modern Mind*, Londra: Weidenfeld & Nicolson, 2001, s. 418.
4 Calder, *a.g.e.*, s. 65.
5 *A.g.e.*, s. 70.
6 *A.g.e.*, s. 74.
7 *A.g.e.*, s. 83.
8 *A.g.e.*, s. 92.
9 Raymond Yasmil, *Carl Andre: Sculpture as Place: 1958–2010*, New Haven ve Londra, Yale University Press, 2013.
10 Martin Torgoff, *Can't Find My Way Home: America in the Great Stoned Age: 1945–2004*, New York: Simon & Schuster, 2004, s. 27.
11 Daniel Belgrad, *The Culture of Spontaneity: Improvisation and the Arts in Postwar America*, Chicago: Chicago University Press, 1998, s. 1
12 Belgrad, *a.g.e.*, s. 5–6.
13 *A.g.e.*, s. 10.
14 *A.g.e.*, s. 27.

15 *A.g.e.*, s. 112.
16 Müzik ve *oyunculuğun* bir yönü olarak çalma hızı için bkz. Carl Woideck, *Charlie Parker: His Music and Life*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996, s. 23
17 Belgrad, *a.g.e.*, s. 108.
18 *A.g.e.*, s. 110.
19 Geoffrey Rayner, Richard Chamberlain, Annemarie Stapleton, *Pop! Design, Culture, Fashion, 1965–1976*, Woodbridge: ACC Editions, 2012, s. 119.
20 Belgrad, *a.g.e.*, s. 158.
21 *A.g.e.*, s. 151.
22 *A.g.e.*, s. 162.
23 Geoffrey Beard, *Modern Ceramics*, Londra: Studio Vista, 1969, s. 165.
24 Belgrad, *a.g.e.*, s. 170.
25 *A.g.e.*, s. 31.
26 John Lennon'ın Ginsberg'ün "Uluma" değerlendirmesine tepkisi için bkz. Bill Morgan, *I Celebrate Myself: The Somewhat Private Life of Allen Ginsberg*, New York: Viking, 2006, s. 516–7. Ayr. bkz.: James Campbell, *This Is the Beat Generation*, New York; San Francisco; Paris, Londra: Secker & Warburg, 1999.
27 Belgrad, *a.g.e.*, s. 205.
28 James Wood, *The Broken Estate: Essays on Literature and Belief*, Jonathan Cape, 1999, s. 217.
29 Wood, *a.g.e.*, s. 222.
30 Harold Bloom, 'His Long Ordeal by Laughter', *New York Times Book Review*, 19 Mayıs 1985.
31 Timothy Parrish (haz.), *The Cambridge Companion to Philip Roth*, Cambridge UK: Cambridge University Press, 2007, s. 35.
32 Parrish, *a.g.e.*, s. 45.
33 *A.g.e.*, s. 150.

22 Vizyoner Bir Cumhuriyet ve Yaşamın Boyutu

1 Theodore Roszak, *The Making of a Counter Culture: Reflections on the Technocratic Society and Its Youthful Opposition*, Londra: Faber, 1970, s. xxvi.
2 Roszak, *a.g.e.*, s. xxxiv.
3 *A.g.e.*, s. 49.
4 *A.g.e.*, s. 64-6.
5 Herbert Marcuse, *Counter Revolution and Revolt*, Londra: Allen Lane, 1972, 2. Bölüm, s. 59 vd .
6 Roszak, *a.g.e.*, s. 109.
7 *A.g.e.*, s. 119-20.
8 *A.g.e.*, s. 14.
9 Ayrıca bakınız, Alan Watts, *Does It Matter? Essays on Man's Relationship to Materiality*, New York: Pantheon, 1970.
10 Roszak, *a.g.e.*, s. 83.
11 *A.g.e.*, s. 149.
12 Jeffrey J. Kripal, *Esalen: America and the Religion of No Religion*, Chicago: University of Chicago Press, 2007, 2008, s. 213
13 Kripal, *a.g.e.*, s. 11.
14 *A.g.e.*, s. 139.
15 *A.g.e.*, s. 149.
16 *A.g.e.*, s. 170.
17 Martin Torgoff, *Can't Find My Way Home: America in the Great Stoned Age, 1945–2000*, New York: Simon & Schuster, 2004, 2005, s. 123.
18 Torgoff, *a.g.e.*, s. 8, 11.

19 *A.g.e.*, s. 44.
20 *A.g.e.*, s. 271.
21 Robert C. Fuller, *Stairways to Heaven, Drugs in American Religious History*, Boulder, Colorado: Westview Press, 2000, s. 67.
22 Torgoff, *a.g.e.*, s. 85.
23 Fuller, *a.g.e.*, s. 72–4.
24 *A.g.e.*, s. 85.
25 Torgoff, *a.g.e.*, s. 111.
26 *A.g.e.*, s. 123.
27 Tony Scherma and David Dalton, *Andy Warhol: His Controversial Life, Art and Colourful Times*, Londra: J.R. Books, 2010. Ayr. Bkz. Victor Bokris, *Warhol*, Londra: F. Muller, 1989, s. 193.
28 Torgoff, *a.g.e.*, s. 179
29 *A.g.e.*, s. 209.
30 Carl Belz, *The Story of Rock*, Oxford: Oxford University Press, 1969, uyuşturucu ve psikedelik olaylardan bahsetmez.
31 Torgoff, *a.g.e.*, s. 256–7. Ayr. bkz. Hunter S. Thompson, *Fear and Loathing in Las Vegas: A Savage Journey to the Heart of the American Dream*, Londra: Flamingo, 1993, *passim.*
32 Roszak, *a.g.e.*, s. 410.
33 *A.g.e.*, s. 215.
34 *A.g.e.*, s. 254.
35 *A.g.e.*, s. 236.
36 Theodore Roszak, *Where the Wasteland Ends: Politics and Transcendence in Postindustrial Society*, Londra: Faber and Faber, 1973, s. 71.
37 Roszak, *Where the Wasteland Ends*, s. 101.
38 *A.g.e.*, s. 254.
39 *A.g.e.*, s. 260-1.
40 *A.g.e.*, s. 450.
41 *A.g.e.*, s. 450.
42 *A.g.e.*, s. 450.
43 Terapötik dil üzerine skeptik bir tartışma için bkz: Joel Parris, *Psychotherapy in an Age of Narcissism: Modernity, Science and Society*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013, s. 97.

23 Lüks ve Mutluluğun Sınırları

1 Partha Dasgupta, *Human Well-Being and the Natural Environment*, Oxford: Oxford University Press, 2001, s. xxii.
2 Dasgupta, *a.g.e.*, s. 13.
3 *A.g.e.*, s. 31.
4 *A.g.e.*, s. 37.
5 Mark Kingwell, *In Pursuit of Happiness: Better Living from Plato to Prozac*, New York: Crown, 1998, s. 107.
6 Kingwell, *a.g.e.*, s. 51.
7 John Ralston Saul, *Voltaire's Bastards: The Dictatorship of Reason in the West*, Toronto: Penguin Books, 1993, s. 480.
8 Kingwell, *a.g.e.*, s. 35.
9 *A.g.e.*, s. 64.
10 Bkz: Jackson Lears, *Fables of Abundance: A Cultural History of Advertising in America*, New York: Basic Books, 1994, özellikle 1. Bölüm, s. 17 vd .
11 Kingwell, *a.g.e.*, s. 225.
12 *A.g.e.*, s. 259.

13 Anthony Storr, *The School of Genius*, Londra: Deutsch, 1988, 2. ve 4. Bölüm.
14 Kingwell, *a.g.e.*, s. 335.
15 Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*, New York: Columbia University Press, 1979, s. 30.
16 Lasch, *a.g.e.*, 35.
17 *A.g.e.*, s. 42.
18 Joel Parris, *Psychotherapy in an Age of Narcissism: Modernity, Science and Society*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013, terapinin dinin yerini nasıl aldığına dair bir tartışma için bkz., s. 64 ve Narsisistik Kişilik Bozuklukları (NPD) için bkz., s. 74 vd.
19 *A.g.e.*, s. 397.
20 Peter Watson, *A Terrible Beauty: The People and Ideas That Shaped the Modern Mind*, Londra: Weidenfeld & Nicolson, 2001, s. 601.
21 Christopher Lasch, *The Minimal Self: Psychic Survival in Troubled Times*, New York: W.W. Norton, 1995, s. 94.
22 Dale Jacquette (haz.), *Cannabis: Philosophy for Everyone*, New York and Oxford: Wiley-Blackwell, 2010, s. 39.
23 Jacquette, *a.g.e.*, s. 44–5.
24 Martin Booth, *Cannabis: A History*, Londra: Doubleday, 2003, 24. Bölüm, s. 292 vd .
25 Frank Furedi, *Therapy Culture: Cultivating Vulnerability in an Uncertain Age*, Londra ve New York: Routledge, 2004, s. 5.
26 Furedi, *a.g.e.*, s. 7.
27 *A.g.e.*, s.100.
28 *A.g.e.*, s. 17.
29 K.M. Sargeant, *Seeker Churches: Promoting Religion in a Nontraditional Way*, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2000, s. 45.
30 Furedi, *a.g.e.*, s. 31
31 *A.g.e.*, s. 33.
32 *A.g.e.*, s. 73.
33 *A.g.e.*, s. 91.
34 *A.g.e.*, s. 155.
35 Patrick Bracken, *Trauma: Culture, Meaning and Philosophy*, Londra: Whurr Publishers, 2002, s. 14.
36 Kenneth J. Gergen, 'Therapeutic Professions and the Diffusion of Deficit', *Journal of Mind and Behavior*, cilt. 11, s. 3–4, 1990, s. 356.
37 Furedi, *a.g.e.*, s. 204.

24 Ayrıntılara İman

1 Seamus Heaney, *The Government of the Tongue*, Londra: Faber and Faber, 1988, s. xiii.
2 Heaney, *a.g.e*, s. xvi.
3 Czeslaw Milosz, *The Witness of Poetry*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983, s. 16.
4 Milosz, *a.g.e*, s. 19.
5 *A.g.e.*, s. 25.
6 *A.g.e.*, s. 110.
7 *A.g.e.*, s. 108.
8 Iris Murdoch, *Metaphysics as a Guide to Morals*, Londra: Chatto & Windus, 1992, s. 181.
9 Eva Hoffmann, review of Steiner's *Real Presences*, *New York Times*, 9 August 1989.
10 George Steiner, *Real Presences: Is There Anything in What We Say?*, Londra: Faber ve Faber, 1989, s. 17.
11 Steiner, *a.g.e.*, s. 53.

12 Heaney, *a.g.e.*, s. 93–4.
13 *A.g.e.*, s. 124.
14 *A.g.e.*, s. 168.
15 *A.g.e.*, s. 16.
16 Heaney'in geç Auden hakkındaki görüşleri için bkz.: Arthur Kirsch, *Auden and Christianity*, Londra: Yale University Press, 2005, s. 170.
17 Heaney, *a.g.e.*, s. 122–3.
18 Michael Hamburger, *The Truth of Poetry: Tension in Modern Poetry from Baudelaire to the 1960s*, Manchester: Carcanet New Press, 1982, s. 267.
19 Hamburger, *a.g.e.*, s. 215.
20 *A.g.e.*, s. 118.
21 Michael Hamburger (haz. and with an Introduction by), *An Unofficial Rilke*, Londra: Anvil Poetry Press, 1981, s. 16.
22 Milosz, *a.g.e.*, s. 56–7.
23 Hamburger, *Truth of Poetry*, s. 39.
24 Wallace Stevens, *Collected Poems and Prose*, New York: Literary Classics of the United States, 1997, s. 104.
25 Hamburger, *Truth of Poetry*, s. 131.
26 James Wood, *The Broken Estate: Essays on Literature and Belief*, Jonathan Cape, 1999, s. 225.
27 Richard Rorty, *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-century America*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998, s. 132.
28 Rorty, *a.g.e.*, s. 136.
29 *A.g.e.*

25 "Spiritüel Hedefimiz Evrimsel Epiği Zenginleştirmektir"

1 Richard Dawkins, *Unweaving the Rainbow*, Londra: Penguin Books, 1998, s. x.
2 Dawkins, *a.g.e.*, s. xi.
3 *A.g.e.*, s. 29.
4 *A.g.e.*, s. 312–13.
5 Richard Dawkins, *The Blind Watchmaker*, Londra: Penguin Books, 1986, s. 6.
6 Dawkins, *Blind Watchmaker*, ek bölüm.
7 Daniel Dennett, *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*, Londra: Allen Lane, 2006, s. 14.
8 Dennett, *a.g.e.*, s 14.
9 *A.g.e.*, s. 101.
10 *A.g.e.*, s. 232.
11 Muhtemel bir açıklama için, bkz.: Olivier Roy, *Holy Ignorance: When Religion and Culture Part Ways*, çev. Roy Schwartz, Londra: Hurst, 2010, *passim*.
12 Dennett, *a.g.e.*, s. 303.
13 *A.g.e.*, s. 268.
14 David Sloan Wilson, *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion, and the Nature of Society*, Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 2002.
15 Sam Harris, *The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values*, Londra: Bantam, 2010, s. 32.
16 Matt Ridley, *The Origins of Virtue*, Londra: Viking, s. 264.
17 Steven Pinker, *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined*, New York: Viking, 2011. Ayrıca bkz.: Steven Pinker, 'Saturday Essay, Violence Vanquished', *Wall Street Journal*, 23 September 2011.
18 George Levine, *Darwin Loves You: Natural Selection and the Re-enchantment of the World*, Princeton ve Oxford: Princeton University Press, 2006, s. 44.

19 E.O. Wilson, *On Human Nature*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979, s. 6.
20 Wilson, *a.g.e.*, s. 171.
21 *A.g.e.*, s. 201.
22 Stephen R. Kellert and Edward O. Wilson, *The Biophilia Hypothesis*, Washington DC: Island Press, 1993, s. 21.
23 Kellert and Wilson, *a.g.e.*, s. 454.
24 Edward O. Wilson, *Consilience: The Unity of Knowledge*, New York: Knopf, 1998, s. 12.
25 Wilson, *Consilience*, s. 232.
26 *A.g.e.*, s. 248.
27 *A.g.e.*, s. 265.
28 Theodore Roszak, *Where the Wasteland Ends: Politics and Transcendence in Postindustrial Society*, Londra: Faber ve Faber, 1973, s. 63.
29 Roszak, *a.g.e.*, s. 159, 162.
30 *A.g.e.*, s. 159.
31 Mary Midgley, *Evolution as a Religion: Strange Hopes and Stranger Fears*, Londra: Methuen, 1985, s. 13.
32 Midgley, *a.g.e.*, s. 63.
33 *A.g.e.*, s. 140.
34 Mary Midgley, *Science as Salvation*, Londra: Routledge, 1992, s. 124.
35 Mary Midgley, *The Solitary Self: Darwin and the Selfish Gene*, Durham UK: Acumen, 2010, s. 92.
36 Paul Davies, *The Mind of God: Science and the Search for Ultimate Meaning*, Londra: Simon & Schuster, 1992, s. 153.
37 Davies, *a.g.e.*, s. 204, 209, 214.
38 David Deutsch, *The Fabric of Reality*, Londra: Penguin Books, 1997, s. 352 vd.
39 Deutsch, *a.g.e.*, s. 358. Ayr. Bkz. Frank J. Tipler, *The Physics of Immortality: Modern Cosmology, God and the Resurrection of the Dead*, Londra: Macmillan, 1995.

26 "İyi Yaşam, İyi Yaşamı Aramakla Geçen Yaşamdır"

1 T.S. Eliot, *Notes Towards the Definition of Culture*, Londra: Faber ve Faber, 1948, s. 19.
2 Eliot, *a.g.e.*, s. 88.
3 *A.g.e.*, s. 105.
4 David Harvey, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Oxford: Blackwell, 1989, s. 53.
5 Steven Connor (haz.), *The Cambridge Companion to Postmodernity*, Cambridge UK: Cambridge University Press, 2004, s. 171.
6 Connor, *a.g.e.*, s. 172.
7 Michael Cole et al., *What Is New Age?*, Londra: Hodder, 1990, s. 10.
8 MacIntyre'ın yayımları arasında *After Virtue: A Study in Moral Theory* (1981), *Whose Justice? Which Rationality?* (1988), *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1990) and *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues* (1999) bulunmakta olup hepsi Duckworth, London tarafından yayımlanmıştır. Buradaki tartışma esas olarak *After Virtue* ve *Dependent Rational Animals*, *birçok yerde* ile ilgilidir.
9 John Rawls, *A Theory of Justice*, New York ve Oxford: Oxford University Press, *passim.*
10 Robert J. Dostall (haz.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge UK: Cambridge University Press, 2002, s. 149. Ayr. Bkz. Hans-Georg Gadamer, *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*, Cambridge UK: Cambridge University Press, 1986, çev. Nicholas Walker; haz. ve Giriş yazısı Robert Bernasconi; ve Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, çev. ve haz. Garrett Barden ve John Cumming, Londra: Sheed & Ward, 1975.

11 Dostall, *a.g.e.*, s. 163.
12 *A.g.e.*
13 A.C. Grayling, *The Choice of Hercules: Pleasure, Duty and the Good Life in the Twenty-first Century*, Londra: Weidenfeld & Nicolson, 2007, s. 25.
14 Terry Eagleton, *The Meaning of Life*, Oxford: Oxford University Press, 2007, *passim.*
15 Thomas Nagel, *The View from Nowhere*, Oxford ve New York: Oxford University Press, 1986, s. 8–11.
16 Nagel, *a.g.e.*, s. 108.
17 Thomas Nagel, *Mind & Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*, Oxford ve New York: Oxford University Press, 2012, s. 7.
18 Nagel, *Mind & Cosmos*, s. 50.
19 *A.g.e.*, s. 115.
20 Nagel, *View from Nowhere*, s. 223.
21 Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, New York ve Londra: Penguin Books, 1999, s. xxv.
22 Rorty, *a.g.e.*, s. 150.
23 *A.g.e.*, s. 158.
24 *A.g.e.*, s. 86.
25 Richard Rorty, *Philosophy as Cultural Politics*, Cambridge UK: Cambridge University Press, 2007, s. 108.
26 Robert Nozick, *Invariances*, Cambridge, Mass.: Belknap Press/Harvard University Press, 2001, s. 280.
27 Nozick, *a.g.e.*, s. 300.
28 Robert Nozick, *The Examined Life: Philosophical Meditations*, New York: Simon & Schuster, 1989, s. 12.
29 Nozick, *Examined Life*, s. 264.
30 *A.g.e.*, s. 302.
31 Ronald Dworkin, *Justice for: Hedgehogs*, Cambridge, Mass.: Belknap Press/Harvard University Press, 2011, s. 13.
32 Dworkin, *a.g.e.*, s. 197–8.
33 *A.g.e.*, s. 206.
34 *A.g.e.*, s. 217.
35 *Hiçlik Çağı* baskıya girdiğinde bu kitap henüz yayımlanmamıştı, ancak bu tartışmanın dayandığı birkaç uzun alıntı yayımlanmıştı. Ronald Dworkin, 'Religion without God', *New York Review of Books*, 4 April 2013. Ayr. bkz. Dworkin'in Bern Üniversitesi'nde verdiği üç Einstein dersi, Switzerland, 12–14 Aralık 2011, at http://www.law.nyu.edu/news. Ronald Dworkin.
36 Jurgen Habermas, *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*, Cambridge UK: Polity Press, 1992, s. xv.
37 Jurgen Habermas, *Between Naturalism and Religion*, Cambridge: Polity Press, 2008, s. 29.
38 Jurgen Habermas, *Philosophical Essays*, çev. Ciaran Cronin: Cambridge UK: Polity Press, 2008. Ve *Postmetaphysical Thinking.*
39 Jurgen Habermas, *An Awareness of What Is Missing: Faith and Reasn in a Post-secular Age*, Cambridge UK: Polity Press, 2010, s. 211.
40 Habermas, *Awareness of What Is Missing*, s. 142.
41 *A.g.e.*, s. 139–40.
42 *A.g.e.*, s. 37.

SONUÇ: ESAS MAKUL FAALİYET

1 Salman Rushdie, *Joseph Anton*, Londra: Jonathan Cape, 2012, s. 476.
2 Harold Bloom, *The Anatomy of Influence: Literature as a Way of Life*, New Haven ve Londra (2011). Robert Bellah et al., *Habits of the Heart: Individual and Commitment in American Life*, Berkeley, Los Angeles, Londra: University of California Press (1985). Richard Sennett, *The Fall of Public Man* (2002), *Respect* (2003), *Craftsmanship* (2008), *Together: The Rituals, Pleasures and Politics of Cooperation* (2012), hepsi Londra ve New York: Allen Lane, Penguin Press. Alan Dershowitz, *Rights from Wrongs: A Secular Theory of the Origin of Rights*, New York: Basic Books (2004).
3 George Levine (haz.), *The Joy of Secularism: Eleven Essays for How We Live Now*, Princeton ve Londra: Princeton University Press, 2011, s. 4.
4 John Gray, *Straw Dogs: Thoughts on Humans and Other Animals*, Londra: Granta Books, 2002, s. 74.
5 Gordon Graham, *The Reenchantment of the World: Art versus Religion*, Oxford: Oxford University Press, 2007, s. 82–5. Simon Blackburn, *Think: A Compelling Introduction to Philosophy*, Oxford ve New York: Oxford University Press, 1999, s. 298.
6 Christopher Hitchens, *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything*, New York: Twelve, 2007.
7 Gray, *a.g.e.*, s. 43.
8 Jonathan Lear, *Happiness, Death and the Remainder of Life*, Cambridge, Mass., ve Londra: Harvard University Press, 2000, s. 138.
9 Cynthia Ozick, *The Din in Our Head*, Boston: Houghton Mifflin, 2006, 14. Bölüm.
10 Seamus Heaney, *The Government of the Tongue*, Londra: Faber ve Faber, 1988, s. 189.
11 Rebecca Stott, 'The Webfooted Understorey: Darwinian Immersions', in Levine (haz.), s. 216–21
12 Gray, *a.g.e.*, s. 198.
13 Richard Kearney, *Anatheism (Returning to God After God)*, New York: Columbia University Press, 2010, s. 73, 80, 180.

Dizin

A

Adam, Villiers de l'Isle 65, 132, 159, 219, 220, 222, 223, 247, 248, 252, 253, 411, 435
Adorno, Theodor 141, 343, 349
Agassiz, Louis 64, 67
Aiken, Conrad 73
Akhmatova, Anna 411
Alexander, Eben 22, 59, 153, 181, 199, 502, 503
Alldeutsche Verband 59
Allen, Frederick Lewis 227, 362, 370, 383
Allison, Dorothy 426
Alman Gençlik Hareketi (*Jugendbewegung*) 52, 59
Altizer, Thomas 353
Anderson, Sherwood 224, 226, 227, 228, 493
Andrew, Joe 109, 185, 507
Andronnik, Perm Başpiskoposu 205
Anouilh, Jean 314
Apollinaire, Guillaume 122
Arendt, Hannah 65, 183, 213, 403
Aristoteles 70, 202, 262, 458, 459
Arnold, Matthew 34, 65, 181, 241, 426, 507
Aron, Raymond 65, 314
Aschheim, Steven 34, 43, 47-8, 57, 58, 180
Ascona (İsviçre) 49-57, 368
Astor, John Jacob 63
Atkins, Peter 429
Atlantic Monthly 325
Auden, Wystan Hugh 9, 11, 88, 92, 169, 271, 418-20, 423-4, 490
Aydınlanma 67, 141, 152, 469, 473, 496

B

Bach, Johann Sebastian 28, 387
Baggini, Julian 28
Baier, Annette 71
Baker, Carlos 170, 228
Bakker, Jim ve Tammy 353
Bakunin, Mikhail 199
Barth, Karl 65, 290-2, 351-4, 416, 432, 457, 485
Bataille, Georges 311
Baudelaire, Charles 77-8, 128, 420, 487
Baumeister, Roy F. 28
Bavli, Hillel 345
Beatles 388
Beauvoir, Simone de 310, 314, 316, 339
Becker, Wolfgang 47, 214
Beckett, Samuel 10, 19, 237, 239, 274, 356-60, 372-5, 394, 488
Beckmann, Max 121
Behrens, Peter 45
Beissel, Conrad 170
Belgrad, Daniel 362, 364
Bellah, Robert 485
Bell, Vanessa 84
Bely, Andrei 173
Benbassa, Esther 343, 348, 349, 407
Benjamin, Walter 61, 63, 220, 329
Bentham, Jeremy 87, 474
Berdyaev, Nikolai 197
Berger, Peter 21, 24, 31, 408
Bergonzi, Bernard 185
Bergson, Henri 80-2, 91, 98, 101, 103, 122-3, 140, 163, 181, 220, 391, 486
Berkovits, Eliezer 345, 346
Bernus, Alexander von 153
Berry, Philippa 457
Bertram, Ernst 147
Bessalko, Pavel 201
Beveridge, Sir William 309
Bezbozhnik (Rus ateist bülteni) 193
Biggar, Nigel 30
Bilgi Topluluğu 207
bilimsel materyalizm 439
bilinç 65, 77-9, 99, 113, 115, 123, 157-8, 162, 170, 195, 215, 246, 273, 340, 377, 381, 383-4, 388, 391, 402, 404, 458, 465, 467, 489
bilinçaltı 66, 326
bilinçdışı 71, 81, 89, 92, 111, 141, 195, 212, 253, 266-7, 270-1, 336, 350, 363-9, 444-5, 486
Binswanger, Herbert 55
Bion, Wilfred 357

Birinci Dünya Savaşı 48, 57, 59, 118, 143, 153-4, 179, 185-8, 190-1, 200, 209, 220, 224-5, 239, 243, 256, 268, 276, 286, 291, 298, 305, 308, 311, 362, 410, 412, 495
Birleşik Metodist Kilisesi (ABD) 339
Blackburn, Simon 490
Black Mountain College, Kuzey Carolina 362, 367, 368, 369, 370
Black Mountain Review 370
Blake, William 127, 387, 416, 425
Blass, Ernst 48
Blätter für die *Kunst* 148
Blaue Reiter, Der 173
Blavatsky, Helena Petrovna 161-3, 173-5, 262
Blunden, Edmund 186
Boehme, Jacob 163
Boethius 276
Bogdanov, Aleksandr 194-5, 197-8, 201
Bohlmann, Otto 158
Bohr, Niels 65, 220, 493, 496
Boltzmann, Ludwig 256
Bonhoeffer, Dietrich 129, 290, 352, 353, 354, 355
Bonnefoy, Yves 424
Bormann, Martin 294
Bourbon, Brett 250
Brentano, Franz 77
Brest-Litovsk, Antlaşması (1918) 191
Breton, André 188, 189
Breuer, Josef 66
Brod, Max 271
Bruder, Revd Ernest 338
Bryson, Bill 398
Buber, Martin 290
Buchan, John 181
Budizm 65, 286, 300, 359, 363, 369, 378, 472
Bultmann, Rudolf 65, 290-1
Butler, Christopher 160, 247
Büyük Buhran 224, 308

C
Cabot, Richard Clarke 171
Cage, John 362, 367-8
Caillebotte, Gustave 113
Camus, Albert 305-6, 314, 323-4
Capra, Fritjof 448
Carey, George 10
Carnap, Rudolf 256-7
Carrington, Hereward 187
Carson, Rachel 444
Cash, Johnny 389
Castaneda, Carlos 383
Cecil, Robert 296
Célan, Paul 343
Cézanne, Paul 58, 77, 79-80, 112, 115, 128, 173, 215, 500
Chadwick, Owen 36, 37, 38
Chagall, Marc 111, 423
Chesterton, G.K. 29, 160, 181
Chomsky, Noam 270
Chulkov, Georgy 199
Churchill, (Sir) Winston 306, 308
Cicero 34
Clausius, Rudolf 144
Cocteau, Jean 310
Coetzee, J.M. 220
Colebrook, Claire 28
Coleman, Ornette 364
Coleridge, Samuel Taylor 96
Comte, Auguste 33
Conant, James B. 73
Conrad, Joseph 73, 131, 170, 283
Cottingham, John 28
Cox, Harvey 352-3
Coyote, Peter 389
Crick, Francis 446
Cunningham, Merce 362, 367-8

Ç
Çehov, Anton 99, 107-10, 248, 488
Çin 31, 306, 314, 315, 438
çocuk-adam 122
çocuk yetiştirme 329
çömlekçiler 369

D
Dada 55, 118, 123, 363
Daniel, Alfred 18, 52, 81, 362, 432
d'Annunzio, Gabriele 48, 49, 180, 181
Darwin, Charles 18, 34, 60, 63-4, 68, 91, 100-1, 103-4, 134, 171, 191, 200, 227, 425, 431, 434, 437, 445, 447, 453, 492-3, 501
Darwincilik 60, 300, 466
Dasgupta, Partha 396
Davies, Paul 449, 450, 467
Davis, Miles 362
Dawkins, Richard 18, 429-32, 446, 448, 453, 491-3
de Botton, Alain 504
Degas, Edgar 113, 280
deizm 285, 436

Delvaux, Paul 189
Dennett, Daniel 18, 432-4, 437, 491-2
De Quincey, Thomas 399
Derrida, Jacques 457, 505
Descartes, René 399, 485
Deutsch, David 450-2, 462, 494
Deutscher, Isaac 349
Dewey, John 16, 61, 65, 67-9, 71-4, 81, 276-9, 363, 471, 479
Dışavurumculuk 57, 119, 241, 363
Diaghilev, Serge 173, 214
Dickinson, Lowes Cato 184
Diederichs, Eugen 51, 59
Dietrich, Marlene 129, 290, 300, 310, 352
Diggins, John Patrick 235
Dilthey, Wilhelm 37, 269
Dinter, Arthur 289-90
Dostoyevski, Fyodor 19, 37, 108, 110, 127, 194, 196, 199, 412
Dowden, Edward 160
Durbach, Errol 95, 99
Durkheim, Émile 139-42, 183, 204
Duthuit, Georges 356
Dylan, Bob 388

E

Eagleton, Terry 11, 28, 400, 4623, 496
Eckhart, Meister 297
Eddington, Arthur 65, 495
Eddy, Mary Baker 170
Edwards, Paul 286
Eichmann, Adolf 348
Einsamkeitserlebnis 46
Einstein, Albert 176, 220, 284-5, 340, 430, 453, 479
Eisenstein, Sergei 195, 202
Eliade, Mircea 353
Ellmann, Richard 161, 164, 166-8
Éluard, Paul 12, 189
Emerson, Ralph Waldo 61-3, 68, 170-1, 325, 328
Engels, Friedrich 190, 193-4, 456
Epikuros 34, 428
Erikson, Erik 329
Ernst, Max 33, 48, 121, 147, 182, 183, 189, 219, 256
evrim teorisi 446, 472, 492

F

Fackenheim, Emil 348
Federn, Karl 56
Feigl, Herbert 256
Fenollosa, Ernest 166
fenomenoloji 77, 214, 360, 420, 425, 502
Ferry, Luc 28
Fessard, Gaston 313-4
Feuerbach, Ludwig 34
Fichte, Johann Gottlieb 87
Fitzgerald, F. Scott 224-9, 496
Flanagan, Owen J. 28
Fletcher, Joseph 338-9
Flew, Antony 22, 387
Foley, Michael 30
Forster, E.M. 11
Fosdick, Harry Emerson 325
Foucault, Michel 493
Förster-Nietzsche, Elizabeth 47-8
France, Anatole 48, 316
Frankl, Viktor 11, 340-2
Freeman, Richard 26, 65
Freiligrath, Ferdinand 191
Freud, Sigmund 48-9, 66, 71, 81-2, 88-92, 100, 111, 118, 123, 129, 144, 155, 171, 180-1, 189, 212, 220, 225, 227, 240-1, 246, 252, 254, 256, 260-74, 291, 306, 326-31, 334-6, 341-2, 398, 400-5, 425, 444, 482, 488, 491, 494
Friedan, Betty 340
Friedrich, Paul 32, 46, 151-2, 190, 214, 256, 306, 308, 456, 495
Frisch, Max 14
Fritsch, Theodor 289
Froese, Paul 203
Fromm, Erich 271, 331-2
Frost, Robert 73
Fry, Roger 84
Furedi, Frank 405, 406, 407, 408, 409
Fussell, Paul 186, 187, 239
Fütüristler 117-8, 181, 198

G

Gadamer, Hans-Georg 460-2
Gaia 445
Garrison, Jim 350-2, 376
Gauguin, Paul 123
Gay, Peter 33, 92, 261
Gelassenheit 211-2, 214
Gellner, Ernest 407
Gibbon, Edward 33
Gide, André 48, 77-8, 126-9, 155, 220, 248, 315, 321, 488-9
Gifford, Adam 36, 65-6, 285

Gifford Konferansları 36, 65-6
Ginsberg, Allen 362, 370-1, 383
Gnostisizm 268
God Is Back 26
Goebbels, Joseph 292
Goethe, Johann Wolfgang von 44, 180, 195, 202, 214, 271
Goetz, Bruno 56
Gombrowicz, Witold 411, 412
Goodman, Paul 362, 390
Gosse, Sir Edmund 34, 182
Gould, Stephen Jay 491
Gödel, Kurt 256, 312, 450
Grant, Duncan 84
Gräser, Gusto 50, 51, 52
Graves, Robert 180
Gray, John 489, 494, 497, 503
Green, Martin 49-50, 54-6, 501
Greene, Graham 310
Grimm, Hans 300
Gropius, Walter 367
Grossman, Albert 388
Gruber, Jonathan 26
Gurdjieff, G.I. 171
Günther, H.F.K. 295, 297, 300

H

Habermas, Jürgen 14-6, 132, 269, 471, 479-82, 494, 496, 504
Haeusser, Ludwig 209
Hamilton, William 353-4
Hammond, David 410
Harnack, Adolf von 291
Hartigan, Grace 364
Hauer, Jakob Wilhelm 300-1
Haught, John F. 28
Hauptmann, Gerhart 214, 219, 494
Hawthorne, Nathaniel 63, 227
Hayek, Friedrich von 308
Heaney, Seamus 211, 410-1, 417-24, 488, 493, 498-500
Hecht, Jennifer Michael 36
Heckel, Erich 121
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 33, 87, 95, 105, 200, 215, 403, 461
Heidegger, Martin 210-5, 223, 248, 276, 311-4, 320, 369, 416, 428, 445, 461, 486, 491, 493
Heine, Heinrich 191
Herder, Johann 269, 295
Hesse, Hermann 45, 49, 51, 56, 153
Hibberd, Declan 251
Hiller, Kurt 58
Hiltner, Seward 334
Himmler, Heinrich 293, 294, 296, 298, 299, 302
Hitchens, Christopher 18, 493
Hitler, Adolf 154, 220, 242, 289-96, 299, 302, 305, 320, 345
Hofmannsthal, Hugo von 148, 182, 214
Hogarth Press 241
Holifield, E. Brooks 333
Holloway, Richard 28
Hope, Francis 185, 236
Horney, Karen 331, 332
Howe, Irving 227
Hölderlin, Friedrich 210, 211
Hugo, Victor 55, 118, 148, 172, 182, 214
Hume, David 33, 87, 276
Husserl, Edmund 77-8, 80-1, 87, 127, 211, 213, 220, 276, 307, 312

I

Ibsen, Henrik 88, 94-9, 101, 106, 199, 249, 488
Idema, Henry 224, 225, 227, 228
Inge, William Ralph 65, 168
Isaac, Jeffrey 111, 182, 283, 306, 349, 430

İ

İkinci Dünya Savaşı 15, 176, 206-7, 268, 290, 305-10, 314, 317, 320, 326, 332, 343, 350, 356, 362-3, 382, 395
insan doğası 71, 73, 80, 129, 233, 321, 326, 435, 468, 489
İrlanda 163-6, 251, 358
İskitler 201

J

Japonya 166, 351
Jarry, Alfred 122-3
Jencks, Charles 456
Jiménez, Juan Ramón 424
Joel, Karl 60
Johns, Jasper 360
Johnson, Lyndon Baines 377
Jonas, Hans 346, 347
Jooss, Kurt 57
Journal for Clinical Pastoral Work 333
Journal of Pastoral Care 333
Judd, Donald 360
Jung, Carl Gustav 44, 49, 88, 100, 227, 260, 267-71, 326, 342, 350, 353, 363, 365, 368, 371, 380, 401-2, 444

K
Kafka, Franz 49, 219, 248, 271-5
Kamenev, Lev 195
Kandinsky, Wassily 173-6, 488
Kant, Immanuel 33, 64, 87, 132, 256, 332, 399, 460
karşılaşım grupları 337
Kavanagh, Patrick 423
Kazin, Alfred 367
Kearney, Richard 18, 504-5
Keats, John 252, 422, 430
Kerouac, Jack 362, 370-2
Kerzhentsev, Pavel 201
Kesey, Ken 387
Kessler, Harry Graf 48
Keynes, John Maynard 84, 87
Kierkegaard, Søren 34, 353, 399, 485
King, B.B. 387
Kingwell, Mark 397-400
Kirchner, Ernst Ludwig 121
Kirillov, Vladimir 201
Klee, Paul 173
Klimt, Gustav 149
Klingberg, Shem 344
Knight, Everett 79, 129, 318
Kojève, Alexandre 311-4, 319
Kolomb, Kristof 171, 262
Kommerell, Max 155
Koyré, Alexandre 311, 314, 319
Krasner, Lee 364, 366
Kristeva, Julia 505
kuantum teorisi 270, 448
Kundera, Milan 493

L
Lacan, Jacques 493
Lagarde, Paul de 289, 297, 299
Lamantia, Philip 370
Landor, Walter Savage 427, 428
Langner, Lawrence 239
Lawrence, D.H. 49, 97, 184, 239, 252-5, 283, 356, 491, 503
Leach, Bernard 369
Le Bon, Gustave 184
Le Corbusier 45, 456
Léger, Fernand 93, 117, 493
Leiris, Michel 314
Leopardi, Giacomo 359
Leppmann, Wolfgang 214-5, 219
Lessing, Gotthold 269
Lévinas, Emmanuel 313, 505
Levine, George 437, 488, 491, 492
Lévi-Strauss, Claude 270
Litz, Katherine 368
Lloys, Margaret 55
Locke, John 87, 330, 399, 460
Lodge, Sir Oliver 172
Lovelock, James 445, 446
Lowell, Robert 62, 63, 418, 488
Löwith, Karl 208
Ludendorff, Mathilde 300-1
Lukács, George 154, 220
Luther, Martin 192, 290, 297, 327
Lyotard, Jean-François 493

M
Maar, Dora 310
Mach, Ernst 219, 256
MacIntyre, Alasdair 65, 399, 458-9, 490
Magritte, René 189
Mahler, Gustav 43, 45
Mailer, Norman 340, 372
Maillol, Aristide 48
Malebranche, Nicolas 505
Malevich, Kasimir Severinovich 199
Mallarmé, Stéphane 126-7, 143-7, 155, 158-9, 487, 492
Malle, Louis 402-3
Malraux, André 314-9, 321, 367, 488
Mandelstam, Osip 411, 416, 418, 488
Manet, Édouard 115
Mann, Thomas 46-7, 153, 172, 248, 363, 486
Mannheim, Karl 308, 309
Mansfield, Katherine 283
Marc, Franz 173
Marcuse, Herbert 378
Margulis, Lynn 445, 446
Marx, Karl 34, 144, 190-4, 201-2, 267, 273, 293, 306, 331, 362, 378, 425, 456
Maslow, Abraham 335, 340, 380-1, 391, 397, 488
Matisse, Henri 115, 116
Max Müller, Friedrich 161
May, Rollo 326, 335
Mazlish, Bruce 191-2
McGrath, Alister 290
McKenna, Terence 390
McLoughlin, William 386

Mead, Margaret 329
Menand, Louis 131
Mendeleev, Dmitri 114
Merezhkovsky, Dmitry 195, 199
Merleau-Ponty, Maurice 311, 314-6, 486
metafizik 35, 63, 67, 210, 414, 447, 469, 480
Mill, John Stuart 87, 282-3, 460
Miller, Henry 229, 380
Milton, John 425, 483
Miró, Joan 189
Molotov, Vyaçeslav 195
Mondrian, Piet 173, 175-6, 188, 415
Monet, Claude 112-5, 118, 488
Monk, Thelonious 364
Monod, Jacques 446-7
Montaigne, Michel de 129, 320
Montale, Eugenio 421, 488
Montgomery, John Warwick 351
Morton, Frederic 171, 261
Mosca, Gaetano 184
Motherwell, Robert 365, 367
Motion, Andrew 185
Moynahan, Bryan 301, 507
Mozart, Wolfgang Amadeus 416
Mumford, Lewis 10
Munch, Edvard 112, 120-1
Murdoch, Iris 10, 65, 414-5, 425
Murphy, Michael 380
Mussolini, Benito 292
Münih 50, 208, 289, 292, 294, 296, 299, 305

N

Nagazaki 179, 306, 350-1, 357, 455
Nagel, Thomas 10-1, 15-6, 157, 463-8, 473-9, 484, 488, 491, 496-7, 503
Namuth, Hans 367
Nazizm 57, 293, 298
Neruda, Pablo 411, 421
Neue Rundschau, Die 219
Neurath, Otto 256, 257
New Age 457-8
Newton, Sir Isaac 111, 283, 285, 394, 399, 425, 430
Niebuhr, H. Richard 65, 338
Nielsen, Carl 182
Niemöller, Martin 301
Noland, Kenneth 360, 367
Norwood, Robin 407
Nouvelle Revue Française 126
Novak, Michael 379
Nozick, Robert 460, 472-4, 478-9, 482, 488, 498
Nürnberg 296, 298, 302, 306

O

Oates, Joyce Carol 407
Olivo, Robert 388
Olson, Charles 362, 368, 370, 371
Oppenheim, Méret 189
Orr, David 441
Ortega y Gasset, José 393, 495
Ortodoks Kilisesi 193, 204, 206
Ozick, Cynthia 495

Ö

ölüm 13, 29, 74-5, 95-6, 103, 106, 151, 163, 212, 217-9, 236, 238, 270, 301, 306, 313, 342, 344-5, 347, 373, 413, 428, 463, 483, 486
ölümsüzlük 76, 97, 452

P

Pahnke, Walter 384
Palmer, Michael 266, 507
Pan (dergi) 45
Pareto, Vilfredo 184
Parker, Charlie 356, 361, 364, 394
Pastoral Psychology 333
Patchen, Kenneth 370
Pater, Walter 96
Paulhan, Jean 314
Pauling, Linus 496
Peale, Norman Vincent 225, 227, 326, 333
Péguy, Charles 111, 181
Penrose, Roger 450
Perrottet, Suzanne 53
persona 269
Petigny, Alan 325, 329, 336
Petrograd İşçi ve Asker Vekilleri Sovyeti 190
Pew Araştırma Merkezi 32
Picasso, Pablo 111-2, 214, 220, 249, 310, 399
Pihlström, Sami 279
Pilliod, Karin 14
Pinkard, Terry 87
Pinker, Steven 435-7, 466
Pinter, Harold 358
Piscator, Erwin 180
Pissarro, Camille 113
Plath, Sylvia 419, 424, 488
Platon 15, 56, 70, 270, 425, 473

Podhoretz, Norman 372
Poewe, Karla 300
Polanyi, Michael 16
Pollock, Jackson 362, 365-9
Polonya 191, 206, 306, 308, 411
Ponge, Francis 422
Popper, Karl 256-7, 308
Positive Thinking 326, 333
postmodernizm 456
Pound, Ezra 124, 166-7, 370, 421, 489
Power, Arthur 247, 326, 333
Pozitif Hıristiyanlık 293
pragmatizm 67-8
Prévert, Jacques 314
Price, Dick 380
Prince, Morton 171
Princip, Gavrilo 180
proletarya 191
proleterleşme 401
Proletkült 201
Proust, Marcel 123, 139-42, 182, 219-20, 248-9, 416, 488
Psikanaliz 51, 88, 334
psikedelik deneyimler 404
psikoterapi 325, 327-9, 331, 341, 378
Psilocybe mexicana 383
Psychotherapy 325, 334, 342, 378
puantilizm 114
Puşkin, Aleksandr 195
Pynchon, Thomas 360-1

Q

Queneau, Raymond 314
Quine, Willard Van Orman 256
Quinn, John 158
Quisling, Vidkun 306

R

Raban, Jonathan 352
Rabelais, François 34
Raine, Kathleen 411
Raphael, Melissa 317, 346-7
Rathenau, Walther 48
Rauschenberg, Robert 360, 367
Rawls, John 460
Rayleigh, John William Strutt 172
Read, Sir Herbert 182
Redon, Odilon 123
Rees, Goronwy 489
Regan, Tom 83, 85
Reich, Wilhelm 45-6, 209, 290, 298, 301, 493
Reinert, Otto 99
Reinhardt, Ad 360
Reisner, Rob 361-2
Renoir, Auguste 113, 280
Resim 112, 365
Richet, Charles 187
Ricoeur, Paul 273, 505
Ridley, Matt 435, 436, 437, 468
Rieff, Philip 253, 331
Rigney, Francis 372
Rilke, Rainer Maria 144-5, 153, 210-23, 245, 248, 380, 399, 486, 488, 499-500, 503
Rimbaud, Arthur 77-8, 122, 387
Rivers, Larry 364
Riviere, Joan 264
Robbins, Bruce 490, 496, 498
Roche, G.T. 403-4
Rodin, Auguste 214, 399
Rogger, Hans 182
Rokeach, Aharon 344
Rolland, Romain 179
Rollins, Sonny 364
Roma Katolik Kilisesi 172
Romantikler 33, 144
Romantizm 257, 386, 425, 427, 457
Rorty, Richard 11-2, 67, 72, 425-7, 468-71, 479, 482, 489, 496-7, 503, 505
Rosenfeld, Alvin 349
Rosenthal, Bernice Glazer 194-6, 199-200, 202
Rossetti, Dante Gabriel 96
Roth, Philip 372-5, 394, 409, 489, 493-4
Rothko, Mark 112, 116
Rothschild, Paul 341
Rouault, Georges 111
Roughgarden, Joan 22
Rovan, Joseph 313
Roy, Olivier 10, 28, 38, 283, 360, 487, 496
Rozewicz, Tadeusz 411
Rubenstein, Richard 347-8
Russell, Bertrand 63, 67, 81, 83-4, 254, 256, 282-7, 356, 399-400, 403, 463

S

Sachs, Hanns 88
Safranski, Rüdiger 208-9, 507
sağlık 25-6, 155, 213, 334, 396, 401, 483

Saint-Exupéry, Antoine de 317-21, 367
Saint-Point, Valentine de 56, 493
Sartre, Jean-Paul 80, 144-5, 175, 310-6, 320-3, 358, 366, 420-1, 462, 486, 492, 503
Sassoon, Siegfried 185, 283
Satie, Erik 122
Schaef, Anne Wilson 407
Scheler, Max 180
Schick, Theodore 403
Schiller, Friedrich von 118, 266
Schlick, Moritz 256-7
Schmeitzner, Ernst 33
Schneerson, Menachem Mendel 345
Schopenhauer, Arthur 34, 157, 281, 399, 485
Schumpeter, Joseph 308
Schweitzer, Albert 65, 290
Schwitters, Kurt 118
Scriabin, Alexander 173, 181
Scruton, Roger 65, 496, 503
Segantini, Giovanni 46
Sennett, Richard 485
Seurat, Georges 112, 113, 114, 115
Sewell, Elizabeth 424
Shakespeare, William 151, 160, 249, 251, 271, 415, 434, 476, 485
Shattuck, Roger 121, 122, 123, 124
Shaw, George Bernard 53, 101-7, 127, 134, 159-60, 163, 236, 251, 488
Sheen, Monsenyör Fulton 335, 338
Shelley, Percy Bysshe 146, 425
Shestov, Lev 195, 196
Signac, Paul 115
Simmel, Georg 47, 51
Skinner, B.F. 446
Sokrates 34, 472, 473
Solanas, Valerie 389
sosyal Darwincilik 60, 300
Spencer, Herbert 34, 80, 161
Spengler, Oswald 44, 294
Spicer, Jack 370
Spiegelberg, Frederic 380
Spinoza, Benedict de 276, 399
spiritüalizm 140, 173, 268
Spock, Benjamin 329-33
Stalin, Josef 179, 195, 198, 203-7, 311, 320, 343, 351, 357
Stella, Frank 360
Strachey, Lytton 84, 283
Strassman, Rick 404
Strauss, Richard 45, 270
Stravinsky, Igor 173, 181, 364
Sürrealizm 188, 189, 363, 365

Ş

şarkı söyleme 218, 363, 364
şeylik 80
şiddet 181, 204, 313, 381, 389, 436

T

Taeuber, Sophie 55
Takaezu, Toshiko 369
Tantzscher, Georg 46
Tatlin'in Kulesi 200
Taut, Bruno 45
Teitelbaum, Yoel 345
Temps modernes, Les 313, 314
Teosofi 161, 165, 173, 188, 268
Teotanatoloji (Tanrı'nın Ölümü hareketi) 351
Teresa, Rahibe 353
Teubner 33
Tharp, Twyla 362
Thompson, Hunter S. 387, 389
Thoreau, Henry David 170
Thorndike, Edward 64
Thorsby, Mark 405
Thrower, James 37
Tillich, Paul 65, 338-9, 353-4, 380, 385, 470
Tipler, Frank 450-2, 462, 494
Tolstoy, Lev 52, 104, 107-8, 195, 196, 199, 214-5, 415
Tongue 410, 419
Torgoff, Martin 382-3, 386, 388
totemizm 141-2
Tournier, Michel 311-4
Tönnies, Ferdinand 46-7
Törnqvist, Egil 238
trajedi 73, 158, 198, 238, 239
Transandantalistler 170
Tretiakov, Sergei 202
Troçki, Leon 200-6
Troeltsch, Ernst 183
Tucker, Sophie 397
Tufts *Tıp Fakültesi* 325
Turing, Alan 450
Twombly, Cy 367
Tworkov, Jack 364
Tynan, Katharine 162
Tzara, Tristan 55

U
umut 19, 32, 68, 72, 93-4, 187, 247, 251, 268, 310, 334, 355, 412-3, 421, 426, 470, 496-7
uygarlık 48, 52, 115, 215, 243, 266, 319, 444
uyuşturucu 26, 100, 237, 361, 377, 382-90, 403-5

Ü
Üstinsan (*Übermensch*) 44, 103-4, 198, 247
Ütopyacılar 493

V
Vahanian, Gabriel 351-4
Vaihinger, Hans 262
Valéry, Paul 77-80, 121, 127-8, 134, 143-4, 155-60, 214, 233-4, 239, 313, 315, 415, 488, 490
van Buren, Paul 354
Van Gogh, Vincent 48, 119-20, 280, 366, 415
varlık 19, 70, 86, 212, 217, 223, 250, 259, 276, 285, 293, 318, 357, 383, 386, 391, 413, 445, 450, 465, 474, 484, 488, 494, 502, 503
Vattimo, Gianni 497
Verlaine, Paul 155
Vermeer, Jan 416
Vilna, Ahiezer de 344
Viyana Çevresi 221, 256-7, 261
Vladimir, Kiev Metropoliti 201, 205, 359
Voltaire, François Marie Arouet 33, 320, 379, 436
Voulkos, Peter 369
Völkischer Beobachter (Nazi gazetesi) 294

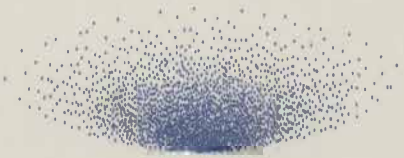
W
Wagner, Richard 33, 46, 141-2, 198, 214, 295, 416
Waismann, Friedrich 256
Walcott, Derek 411
Waldport, Oregon 370
Warhol, Andy 360, 388-9
Wasserman, Elchonon 344
Watts, Alan 378, 380, 383, 404
Wedekind, Frank 48, 153, 214
Weierstrass, Karl 77
Weinberg, Steven 446
Weiss, Yitshak 344
Weld, Mary 130
Wells, H.G. 48, 94, 134-9, 412, 494
Wessel, Horst 299
Whitehead, Alfred North 65, 82, 176, 282-8, 350, 354, 363, 365, 372, 449, 486
Wiesel, Elie 349
Wigman, Mary 53-5
Wilde, Oscar 247, 251
Wilhelm II., Almanya Kayzeri
Winnicott, D.W. 357
Winter, Jay 172, 174, 187
Winterson, Jeanette 29
Wissenschaftliche Weltauffassung 256
Wittgenstein, Ludwig 63, 220, 256-7, 279-83, 316, 354, 399, 489-90
Wolfe, Tom 387
Wolfskehl, Karl 153
Wolters, Friedrich 152, 154
Wood, James 418-21, 425, 486
Woodstock Festivali 389
Wordsworth, William 19, 85, 96, 426, 505
Wyneken, Gustav 59

Y
yabancılaşma 115, 192, 362, 405, 408
Yahudiler 292, 296, 298, 307, 344, 348-9, 373, 403
Yahudilik 198, 338, 348-9
yalanlar 164
yalnızlık 30, 239, 316, 382
Yalom, Irvin 342
Yamasaki, Minoru 456
Yaroslavsky, Emelian 203-4
Yedinci Gün Adventistleri 170
Yeltsin, Boris 376
Yeni Düşünce 170
Young, Lester 370
Youth 185

Z
Zamyatin, Yevgeny 412, 494
Zen Budizmi 380
zirve deneyimleri 380, 488
Zweig, Stefan 153, 180

*"Geçtiğimiz yüzyılın kurucu fikirlerinin canlı ve ilgi çekici bir özeti olan **Hiçlik Çağı**, Nietzsche'nin teşhisinin, politik yelpazenin bazı şaşırtıcı noktaları da dahil olmak üzere kültürel yaşamın her alanında nasıl tepkiler uyandırdığını gösteriyor."*

– JOHN GRAY



"İngiltere'nin en seçkin düşünce tarihçilerinden birinden heyecan verici bir yolculuk... Batı'nın en önemli entelektüel hareketlerinden biri olan ateizmin ustaca bir anlatımı."

– THE BOSTON GLOBE

Friedrich Nietzsche 1882'de "Tanrı öldü" dedi. O zamandan bu yana on binlerce sanatçı, bilim insanı, siyasetçi, düşünür ve lider Tanrı olmadan bir hayat kurma, yeni bir yaşam biçimi tesis etmeye çabaladı. Tarihin şafağından bu yana insan ilk defa dinî bir düşünce olmaksızın yeryüzünde kendisine bir yol belirlemeye çalıştı. Bu uğraşının hikâyesi ilk kez şimdi gün yüzüne çıkıyor.

Peter Watson modern dönemin sanatsal, bilimsel ve kültürel gelişmelerinin yeni bir tarihini yazdığı *Hiçlik Çağı*'nda William James ve pragmatistleri; Sigmund Freud ve psikanalizi; Pablo Picasso, James Joyce ve Albert Camus gibi sanatçıları; Birinci Dünya Savaşı şairlerini ve İkinci Dünya Savaşı romancılarını; Albert Einstein'dan Stephen Hawking'e bilim insanlarını ve Dawkins, Harris ve Hitchens gibi yeni ateistlerin yükselişini ele alıyor. Watson, ateizmin nasıl geliştiğini gösterirken, geçen yüzyılın en büyük sanat ve edebiyat, bilim ve felsefe eserlerinin izlerinin sekülerizmin yükselişinde bulunabileceğini ortaya koyuyor. Dinî inanç kaybının Batı uygarlığının yüksek kültürü için ne anlama geldiği, beraberinde neler getirdiği *Hiçlik Çağı*'nın sayfaları arasında titizlikle inceleniyor.

Nietzsche'den Daniel Dennett'e, Watson'ın bu ustalıklı düşünce tarihi, ateizmin barındırdığı büyük sorunları ve devrimci fikirleri alıp açıklamayı, bağlantıları ve kavramları basitleştirmeden yalın bir şekilde sunmayı başarıyor. *Hiçlik Çağı: Tanrı'nın Ölümünden Sonra Dünya* ateizm ve etrafındaki fikirler cümbüşünü büyük bir ustalıkla düzene koyup yalın bir şekilde sunuyor.

Kronik
kronikkitap.com kronikkitap
ISBN: 978-625-6228-15-3
9 786256 228153