

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/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

**TERRY
EAGLETON**



MATERYALİZM



Tellekt

ÇEVİRİ: SERKAN GÜNDÜZ

Tellekt_32

Metaryalizm, Terry Eagleton

Çeviri: H. Serkan Gündüz

Materialism

İlk (çeviride kullanılan baskı): Yale University Press, 2016

© 2016, Terry Eagleton

© 2021, Can Sanat Yayınları A.Ş.

İlk olarak Yale University Press tarafından yayımlanmıştır.

Bu eserin Türkçe yayın hakları ı Anatolialit Telif ve Tercümanlık Hizmetleri Ltd.

Şti. aracılığıyla alınmıştır.

Tüm hakları saklıdır. Tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir yolla çoğaltılamaz.

1. baskı: Ağustos 2021, İstanbul

Bu kitabın 1. baskısı 2000 adet yapılmıştır.

Yayına hazırlayan: Didem Bayındır

Editör: Sevgi Halime Özçelik

Düzeltili: Mert Tokur

Mizanpaj: Bahar Kuru Yerek

Kapak Tasarımı ve Uygulama: Bora Başkan

İç Kapak Görsel Kolajı: Bora Başkan

Baskı ve cilt: Türkmenler Matbaacılık Reklam San. ve Tic. Ltd. Şti.

Maltepe Mah. Gümüşsuyu Cad. No: 16-18

Topkapı, İstanbul

Sertifika No: 43087

ISBN 978-625-7118-23-1

Tellekt

tellekt.com • bilgi@tellekt.com

Maslak Mah. Eski Büyükdere Cad. İz Plaza, No: 9/25 Sarıyer / İstanbul

Telefon: (0212) 252 56 75 / 252 59 88 / 252 59 89 Faks: (0212) 252 72 33

Sertifika No: 43514

Tellekt, Can Sanat Yayınları Yapım ve Dağıtım Ticaret ve Sanayi A.Ş.'nin markasıdır.

twitter.com/tellekt • facebook.com/tellekt • instagram.com/tellekt

MATERYALİZM

TERRY EAGLETON

ÇEVİRİ:

H. SERKAN GÜNDÜZ

Tellekt

Terry Eagleton'un Tellekt'teki diğ er kitabı:

Akıl, İnanç ve Devrim, 2021

TERRY EAGLETON, 1943'te, İrlanda kökenli Katolik bir ailenin çocuğu olarak Salford'da doğdu. Marksist kültür eleştirisi geleneğinin en önemli ve en üretken isimlerindendir. Akademik kariyerinin büyük bölümünü Cambridge ve Oxford'da geçirdi; kültürel çalışmalar alanının öncülerinden Raymond Williams'ın öğrencisidir. Eserlerinde, Williams'ın yanı sıra Louis Althusser, Jacques Lacan, Jacques Derrida, Jean-Paul Sartre gibi düşünürlerle diyalog içindedir. Yapıtları arasında *Eleştiri ve İdeoloji*, *Edebiyat Kuramı*, *Post-modernizmin Yanılsamaları*, *Kültür Yorumları* ile *Kuramdan Sonra* sayılabilir. Kuramsal yapıtlarının dışında *Azizler ve Âlimler* adında bir roman kaleme almıştır.

H. SERKAN GÜNDÜZ, 1977'de İstanbul'da doğdu. İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Gazetecilik Bölümü'nü bitirmesinin ardından yazılı medyada çeşitli görevler üstlendi. İlerleyen yıllarda yayıncılık alanında çalışmaya başladı. İngilizceden ve Fransızcadan çeviriler yapmaktadır.

Leo Pyle'in anısına

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	11
1. MATERYALİZMLER	13
2. PORSUKLARIN RUHU VAR MI?	37
3. DUYULARI AZAT ETMEK	55
4. PEK COŞKUNCA	81
5. PÜRÜZLÜ ZEMİN	97
NOTLAR	121
DİZİN	129

ÖNSÖZ

Elinizdeki kitap diğer şeylerin yanı sıra, bedenle ilgilidir ancak kültürel araştırmalarda bugünlerde revaçta olan ve bir tartışma konusu olarak sınırlı, dışlayıcı ve tekdüze şekilde devam eden türden bir beden değildir bu (en azından benim içten arzum böyle olması). Bu nedenle çalışmanın tartışmalı bir altmetni var zira postmodern ortodoksluğun büyük ölçüde kenara ittiği ve diğer şeylerin yanı sıra, mesela, toplumsal cinsiyet ve etnik kökene bakılmaksızın tüm insan bedenleri için geçerli olan insan mahlukatlığının biçimlerini incelemeye çalışıyor. Bu arsız evrenselciliğin, çağdaş kültürel söylemin komiserleri için yeterince skandal olacağına inanıyorum.

Görünüşe göre, bugünlerde dünyanın dört bir köşesindeki lisans üstü öğrencileri, vampirler veya çizgi romanlar üzerinde çalışmıyorlarsa beden üzerinde çalışıyorlar; ancak bu çalışmalar bedene yönelik belirli üretken yaklaşımları dışlayacak biçimde yapılıyor. Her zaman olduğu gibi, kapsayıcılığa övgüler düzenler, kendi seçtikleri tabirlerin ne kadarını dışarıda bıraktıklarına dair dikkat çekici ölçüde bilgisizler. Kültürel araştırmalar çoğunlukla etnik, toplumsal cinsiyetçi, queer, aklıktan kıvranan, yapılı, yaşlanan, süslü, malul, sibernetik, biyopolitik bedenle ilgilidir; bu beden cinsel bakışın nesnesi, haz ya da acının mahallisi; iktidar, disiplin veya arzuyla nakşedilmiş olan bedendir. Bu kitapta değinilen insan bedeni ise aksine daha temel bir türdendir. Her şeyden önce kültürel bir yapı değildir. Söylenenler, Kamboçya'da ol-

duğu kadar Cheltenham'da,* Sri Lankalı erkekler için olduğu kadar Belçikalı kadınlar için de geçerlidir. Hillary Clinton için doğruysa Cicero için de aynı derecede doğruydu. Sadece tüm evrensel iddiaları şaşırtıcı bir şekilde baskıcı bulan postmodern dogmatistler, şimdi dile getirdiğimiz bu özel evrensel iddia hariç, böyle bir yaklaşımla büyük olasılıkla mahcup olacaklar.

Kültürel araştırmalar, bedenle ilgili bazı değerli içgörüler üretti ancak bu konudaki kendi iç karartıcı siyasi tarihinden habersiz görünüyor. Konunun ana kaynaklarından biri, yazıları aynı zamanda 1960'ların sonunda devrimci solun krizine işaret eden Michel Foucault'nun çalışmasıdır. Bu dönem, radikal siyasetin daha tutkulu kimi biçimlerinin, etkili sağcı güçler tarafından sarsılmış, reddedilmiş gibi görüldüğü, tarihsel materyalizmin yerini kültürel materyalizme bıraktığı ve bedene olan ilginin güçlenmeye başladığı bir andı. Duyulardan duygusal olarak çok uzak bir sol siyasete meydan okumaya yaradıysa bile onu yerinden etme konusunda da payı vardı. Öyleyse herhangi bir fetiş gibi, bu özel beden bir boşluğu doldurmaya hizmet eder. Beden ve sosyalist politika arasındaki ilişki, feminizmin bazı öncü akımları tarafından siyasi gündemde tutuldu. Ancak 1980'lere gelindiğinde sosyalizm hakkında konuşmak, cinsellik hakkında konuşmaya zemin hazırlıyordu ve halen kapitalizm konusunda utangaç bir şekilde sessizliğini sürdüren kültürel sol, bedensellik meselesinde sesini giderek gürleştiriyordu. Bununla birlikte, daha sonra Marx'ın çalışmalarını incelemeye başladığımızda, bu ikisinin birbirine alternatif sayılmasına gerek olmadığını göreceğiz. Bu kitabın daha önceki taslağına değerli yorumlarda bulunan adları gizli iki okura, özellikle de içlerinden birinin ilk kırk sayfayı çıkarmama vesile olan acımasız önerisine minnettarım. Benim görüşüme göre, eser bu budamadan büyük fayda sağladı. Yale University Press'teki editörüm Rachael Lonsdale, halihazırda yarım düzine kitabımı, müphem ifadeler ve yapısal tutarsızlıklar bakımından, olağanüstü keskin bir bakış açısıyla yönlendirdi. O editörlerin en iyisi ve kendisine derin bir teşekkürü borç bilirim.

* İngiltere'nin orta-batısındaki ticaret ve tatil kasabası Cheltenham, Birleşik Krallık'ın elektronik izleme dairesi Government Communications Headquarters'a (GCHQ) ev sahipliği yapmaktadır. (Ç.N.).

MATERYALİZMLER

Materyalizm çeşitli şekillerde ve boyutlarda kendini gösterir. Ödün vermez versiyonları olduğu gibi yumuşak karınlı olanları da vardır. Ancak konunun göz korkutan boyutu dikkate alındığında, kendi entelektüel sınırlarım bir yana, bu materyalist düşünce akımlarının yalnızca bir kısmı bu kitabın odak noktası olacaktır. Mera-kım; monizm, düalizm, eleyici materyalizm veya genel olarak ruh-beden probleminin bazı son derece teknik meseleleri hakkında değil, geniş anlamda toplumsal veya siyasal olan ve nörologların genelde söyleyecekleri çok heyecan verici şeylerinin olmadığı materyalizm biçimleri hakkındadır.

Maddi koşulların insan ilişkilerinde örnek oluşturacağını bilen bir materyalistseniz bu koşulları, insanların düşünce ve davranış biçimlerini değiştirebilmeniz umuduyla evirmeye çabalayabilirsiniz. Materyalizm anlayışınız, erkekleri ve kadınları çevreleri tarafından tamamen koşullandırılmış olarak gören belirlenimci türdense bu tasarı umut verici görünebilir. Sorun şu ki bireyler çevrelerinin yarattığı sonuçtan ibaretse o halde bu sizin için de geçerli olmalıdır; bu durumda siz de onun bizzat bir ürünüseniz bu bağlamı dönüştür-

mek için nasıl davranırsınız? Bu tür rahatsız edici sorulara rağmen, materyalizm geleneksel olarak siyasal radikalizmle (özellikle olmasa da) ittifak halinde olmuştur. 18. yüzyıl İngiliz düşünürleri David Hartley ve Joseph Priestley gibi ampirist materyalistler, zihnin duyu-izlenimlerinden oluştuğunu; duyu-izlenimlerinin kişinin çevresinden kaynaklandığını ve bu çevre, “doğru” türde duyu verileri üretecek biçimde yeniden şekillendirilebilirse insan davranışının daha iyiye doğru önemli ölçüde değiştirilebileceğini savunuyorlardı.¹ Siyaseten konuşursak bu kesinlikle ilerici bir tasarı değildi. Marx’ın daha sonra işaret edeceği gibi, söz konusu değişim genellikle yönetenlerin gereksinim ve çıkarlarının hizmetindeydi. O, bu bilgi teorisindeki örtük olan siyaseti ortaya çıkarmakta hiç de yavaş değildi.

İngiliz İçsavaşı’nın sol eğilimli görüşlerinin bir bölümünde, Baruch Spinoza ve Fransız Aydınlanması *filozofların* eserlerinde olduğu gibi, radikalizm ve materyalizm arasında bir bağlantı vardır. Bu, Marx ve Engels’e uzanan, hatta Gilles Deleuze gibi muhalif kuramcılarının çalışmalarında, kendi çağımızda aniden beliren bir mirastır. (Darwin, Nietzsche ve Freud da radikal materyalisttir ancak en soldaki düşünürlerden değildirler.) “Materyalizm” sözcüğü 18. yüzyılda ortaya çıkmasına rağmen öğretinin kendisi eskiden kalmaydı² ve ilk savunucularından biri olan Yunan filozofu Epikuros, Marx’ın doktora tezinin konusuydu. Marx, Epikuros’un adalet ve özgürlük tutkusuna, servet birikimine karşı hoşnutsuzluğuna, kadınlara yönelik açık fikirli tutumuna ve insanın duyusal doğasını ciddiyetle ele alışına, sözün kısası onun felsefi görüşleriyle ilgili olduğunu düşündüğü her şeye hayranlık duyuyordu. Epikuros için materyalizm, Aydınlanma için olduğu gibi, diğer şeylerin yanı sıra rahiplerin entrikalarından ve batıl inançlardan kurtulmak anlamına geliyordu.

Isaac Newton ve meslektaşlarına göre, madde dünyevi ve atıl bir şeydi (Newton onun “akılsız” olduğunu düşünüyordu) ve bu itibarla tanrısal iradenin dışsal gücü tarafından harekete geçirilmeliydi. Konunun insan bedeniyle ilgisi vardır. Bir cesedi daha ziyade cisim olarak görenler, eğer bu ceset harekete geçirilecekse ona hayalî bir varlık ekleme ihtiyacını muhtemelen hissedeceklerdir. Hantal ve cansız olduğundan kendini harekete geçirmesi pek muhtemel değildir. Bu

anlamda, bedenden ayrılmış zihinler ve ruhlar, diğer şeylerin yanı sıra, mekanik materyalizmin kabalıklarını telafi etme çabasıdır. Maddeye bakış açısı daha az mekanik olsaydı bunların gereksiz olduğu kolayca ortaya çıkardı. Eğer tin ve Doğa ayrı alanlarsa o zaman birincisi, ikincisinin üzerinde egemenliğini kullanmakta serbesttir. Newton'cu görüşe göre tinsel güçler Doğa'yı, hükümdarlar ve despotların devletlerini yönettiği gibi değil, gökten yönetirler.

Buna karşılık, Spinoza'dan kaynaklanan radikal silsileye göre, bu tür ulvi otoritelere hiç ihtiyaç yoktur. Maddenin kendisi diridir. Hatta sadece diri de değildir, aynı zamanda demokratik bir devletin halkı gibi, kendi kaderini tayin eder. Onu harekete geçiren yüce bir gücü önermek gereksizdir. Ayrıca tinler âlemini reddetmek, maddi dünyayı şaşmaz bir ciddiyetle ve içindeki kadın ve erkeklerin maddi iyiliğiyle birlikte ele almaktır. Haklar konusunda yoksulluk ve adaletsizliği çözme işinde hiçbir semavi oyalayıcının olmadığını kabul etmektir. Aynı zamanda tüm dinsel otoritenin reddine izin verir, zira ruh baktığın her yerdeyse o halde rahiplerin tekeline olamaz. Böylece bir madde siyasetinden bahsedilebilir.

Bu anlamda materyalist olmak, insanları Tanrı ile özdeş olan maddi bir dünyanın parçası gibi görerek onları bir dereceye kadar yücelikle kuşatmaktır. En azından, panteistik Spinoza'nın görüşü böyleydi. Materyalizm ve hümanizm bu nedenle doğal olarak dost-turlar. Bununla birlikte, aynı nedenle, insanlık ve Doğa'nın geri kalanı arasında aşılabilir bir uçurumun olduğu daha muhafazakâr hümanistlere bir şamar atabilirsiniz. Bu tür felsefi gururun altı insanlığın sıradan durumuna, maddi dünyaya ve onun hemcins hayvanlarına naçizane işaret edilerek oyulabilir. İnsanlık, Yaratılışın Efendisi değil; topluluğun bir parçasıdır, etimiz ve kaslarımız dalgaları hareket ettiren ve mısır tarlalarını olgunlaştıran kuvvetlerle aynı özden dokunmuştur. Friedrich Engels'in *Doğanın Diyalektiği*'nde belirttiği gibi:

Biz hiçbir suretle doğaya, yabancı bir halkın tepesine dikilmiş bir fatih gibi, doğanın dışında duran biri gibi hükmetmiyoruz ancak biz et, kan ve beyinle doğaya aitiz ve onun orta yerinde var oluruz ve

[...] ona dair tüm egemenliğimiz, diğer varlıklara göre onun yasalarını bilme ve doğru bir şekilde uygulayabilme avantajına sahip olmamız gerçeğine dayanır.³

Kısa bir süre önce Darwin, kendi namına biraz daha asil bir kökeni yeğleyen bir insanlığı maddi süreçlerin sıradan ağına dahil ederek, mevkice aşağı kökenlerimizi açığa çıkarmıştı.

O halde, materyalizmin politik olduğu kadar etik boyutu da bulunuyor. Kibirli bir hümanizm karşısında, dünyadaki alelade şeylerle dayanışmamızın önemini vurgular ve böylece alçakgönüllülük erdemi geliştirir. İnsanlığın kendi kaderini tamamen belirlediği fanteziden dehşete düşmüş bizlere, çevremize ve birbirimize olan bağımlılığımızı anımsatır. Sigmund Freud, “İnsanlığın asıl çaresizliği [...] tüm ahlaki güdülerin asal kaynağıdır,”⁴ diye yazar. Bizi ahlaki varlıklar yapan şey özerkliğimiz değil kırılğanlığımızdır; kendimizi kapatmamız değil açmamızdır. Bu materyalist ruha sadık olan Marksist filozof Sebastiano Timpanaro,

bilimsel araştırmanın sonuçlarının bize; insanın evrende marjinal bir konumda bulunduğunu; yeryüzünde çok uzun bir süre yaşamın var olmadığını ve yaşamın kökeninin çok özel koşullara bağlı olduğunu; insan düşüncesinin, belirli anatomik ve fizyolojik yapılar tarafından koşullandırıldığını ve bunların belirli patolojik değişikliklerle bulanıklaştırıldığını veya engellendiğini ...⁵

nasıl öğrettiğini yazar.

Bu türden bir materyalizm nihilizmi değil, gerçekçiliği besler. Trajedi sanatında olduğu gibi, başarılarımız iyi tesis edilecekse zayıflığımızı ve sonluluğumuzu kabul etmeyi içermelidir. Başka ahlaki faydalar da vardır. Maddenin dik başlılığının farkında olan materyalist düşünce, her nereye bakarsa baksın insanlık kültürünün yansımalarından başka hiçbir şey görmeyen postmodern narsisizmin aksine, dünyanın ötekiliğine ve bütünlüğüne saygıyı teşvik eder. Materyalizm, gerçekliğin bizim elimizdeki –buyurgan irade tarafından sündürülecek, deşilecek, yumruklanacak ve yeniden şekillendirilecek– çömlekçi çamuru olduğunu sanan postmodern önyargıya karşı

da aynı ölçüde kuşkucudur. Bahsettiğimiz yaklaşım, maddeye yönelen eski gnostik nefretin geç dönem kapitalist versiyonudur.

Timpanaro gibi Marksistler de –birazdan hakkında daha çok konuşacağımız– tarihsel materyalizmin temsilcileridir.⁶ Onların bazıları (günümüzde azalan bir grup olsa da), kimi zaman daha basit bir şekilde Marksist felsefe olarak bilinen diyalektik materyalizmin savunucularıdır.⁷ Tarihsel materyalizm, terimin önerdiği üzere, bir tarih kuramıdır; oysa kurucu eseri Engels’in *Doğanın Diyalektiği* olan diyalektik materyalizm, çok daha tutkulu bir gerçeklik görüşüdür. Kuramsal ufkü kozmosun tamamıdır, kuşkusuz yaşadığımız pragmatik çağda gözden düşmesinin bir nedeni de budur. Karıncalardan asteroitlere varıncaya kadar dünya tüm görüngülerin birbirleriyle ilişkili olduğu, hiçbir şeyin durağan kalmadığı, niceliğin niteliğe dönüştüğü, mutlak bakış açılarının bulunmadığı, her şeyin sürekli biçimde karışıtına dönüşme amacıyla olduğu ve gerçekliğin, çatışan güçlerin birliğı yoluyla geliştiğı birbirine kenetlenen kuvvetlerin dinamik bir karmaşasıdır. Bu öğretiyeye dayanmayı reddedenler; görüngülerin durağan, özerk ve ayrık olduğu, gerçeklikte hiçbir çelişki olmadığı, her şeyin kendisi olduğu ve başka bir şey olmadığı yanlış bir şekilde varsayılarak metafizikçi olmakla suçlanırlar.

Her şeyin diğeri her şeyle ilgili olduğu iddiasından ne anlaşılacağı açık değildir. Görünüşe göre Pentagon ile cinsel kıskançlıktaki ani artış arasında, ikisinin de bisiklete binememesi dışında çok az ortak nokta bulunur. Diyalektik materyalizmin dünyada iş başında bulduğu bazı yasalar, Marksizmin reddettiğı burjuva pozitivizmine utanç verici bir şekilde yaklaşan Doğa ile kültür arasındaki ayrımın ötesine geçiyor. Tanıdığım Marksist bir işçinin zafer kazanmışçasına ifade ettiği gibi: “Çaydanlıklar kaynar, köpeklerin kuyruğı sallanır ve sınıflar çatışır.” Bununla birlikte, diyalektik materyalizmi idealizmin gizlenmiş bir biçimi ya da felsefi saçmalık olarak gören birçok Marksist vardır.⁸ Sonuncusu, birkaç yıl önce “Marxisme sans la merde de taureau” veya “zırvasız Marksizm” sloganını taşıyan tişörtlerden giyme alışkanlığı olan bir grup sözde analitik Marksistin görüşüydü.

Tarihsel materyalistlerin ateist olmasının gerekmemesi ilginç bir noktadır ancak birçoğı garip bir şekilde bu gerçekten habersiz

görünüyor. Birçokları dinî inancı reddetse de iki durum arasında mantıksal bir bağlantı olmadığına farkına varmakta genellikle başarısızdırlar. Tarihsel materyalizm ontolojik bir mesele değildir. Her şeyin maddeden yapıldığını ve bu nedenle Tanrı'nın bir mantıksızlık olduğunu iddia etmez. Diyalektik materyalizmin olmayı arzuladığı gibi Her Şeyin Kuramı da değildir. Göz siniri hakkında veya en kabarıklık suflenin nasıl yapılacağıyla ilgili söylenecek önemli hiçbir şeyi yoktur. Sınıf mücadelesini, üretim güçleri ve üretim ilişkileri arasındaki çatışmanın yanı sıra çılgır açan tarihsel değişimin dinamiği olarak gören çok daha alçakgönüllü bir öneridir. Aynı zamanda, Marksizmle sınırlı olmayan bir görüş olarak, erkeklerin ve kadınların maddi etkinliklerinin toplumsal varoluşlarının temelinde yattığını kabul eder. Walter Benjamin gibi dindar bir Yahudinin veya Hıristiyan kurtuluş teolojisine adanmış bir kişinin, bu bakış açısını benimsememesi için hiçbir neden yoktur. İslami Marksistler de vardır. Teorik olarak, Meryem Ana heykelinin önünde secde etmek için günde birkaç saat geçirerek proletaryanın kaçınılmaz zaferini sabırsızlıkla bekleyebilirsiniz. Bu durumda var olan her şeyin madde olduğuna ve Başmelek Cebail'e inanmaya devam etmek daha az kolay olurdu.

Bazılarının iddia ettiği gibi diyalektik materyalizm, Epikuros ve Demokritos'tan Spinoza, Schelling, Nietzsche, Henri Bergson, Ernst Bloch, Gilles Deleuze ve bir dizi başka düşünüre geçen bir dirimselci materyalizm akımına aittir. Bu öğretinin bir yararı, pespaye bir şekilde düalizme kaçmadan tene yer açmanıza izin vermesidir zira yaşam veya enerji biçimindeki tin, maddenin kendisinde oluşturulmuştur. Bununla birlikte bir irrasyonalizm biçimi olarak da paylanmıştır. Bu görüşe göre gerçeklik uçucu ve değişkendir, durmadan başkalaşır; dünyayı daha çok artritik kategorilere göre bölme eğiliminde olan zihin ise bu sürekli akışı takip etmekte zorlanır. Bilinç, Doğa'nın giriftlikleriyle baş etmekte pek beceriksiz ve hantal bir yettir. Zihnin maddenin ataletini aşmasına binaen, madde artık zihni geride bırakan ele avuca sığmaz bir şeydir.

Maddeyi idealize etme ve ruhani kılma eğiliminde olan dirimselcilik türleri vardır. Aslına bakarsanız, bakışlarını onun inatçı kütlesinden çevirerek bunun zahmetine katlanmaktan kaçarlardı.⁹ Bu iyi

huylu bakış açısıyla madde, artık zarar veren –tasarılarımızı engelle-yen ve hedeflerimizi şaşırtan– şey değil, tam tersine tinin tüm ince-liğini ve yumuşaklığını benimseyen şeydir. Tuhaf bir şekilde bu, maddi olmayan bir materyalizmin nişanıdır. Slavoj Žižek’in belirtti-ği gibi, bu görüşü destekleyen sözümona yeni materyalizm,

Tolkien’in Orta Dünya’sının materyalist olduğu anlamda materya-listtir: Efsunlu bir dünya olarak sihirli güçlerle, iyi ve kötü ruhlarla vb. dolu olsa da tuhaf bir şekilde *tanrısızdır*; Tolkien’in evreninde tanrısal varlıklar yoktur, tüm sihir, dünyevi âlemde duran tinsel bir güç olarak maddeye içkindir.¹⁰

Tolkien’inki gibi, bu aslında bir pagan görüsüdür. *New Materia-lisms* [Yeni Materyalizmler] adlı kitabın editörlerinin belirttiği üze-re, “Maddesellik ‘sadece’ maddeden daima daha fazlası anlamına gelir: Maddeyi etkin, kendi kendini yaratan, üretken, öngörülemez kılan bir aşırılık, güç, zindelik, ilişkisellik veya farklılıktır.”¹¹

Aynı kitaptaki başka bir bölüm, maddeyi “bizde ve icatlarımızda mevcut olan yaşamsal ilke olarak”¹² tanımlar ve ona sözde metafizik bir statü kazandırır. Yine katkıda bulunan bir başka yazar, “Madde-selliğin yapıbozumcu anlayışı, imkânsız olan bir gücü, mevcudiyet ve olasılık düzeninin henüz ve bundan böyle olmayan bir şeyini belirtir,” diye yazmaktadır.¹³ Herkesin diline dolanmış Derrida’cı “imkânsız,” kelimesiyle, materyalizm şimdi apofatik* veya tarif edilemez bir kav-ram olma yönünde hızla ilerliyor gibi görünüyor. Rey Chow, öncelik-le tavşan olarak tanımlanan bir gergedan hakkındaki yenilenmiş gö-rüşü duyurmaya benzer şekilde, “öncelikle anlamlandırma ve süreç içerisindeki özne olarak tanımlanan yenilenmiş bir materyalizm”¹⁴ çağrısında bulunuyor. “Anlamlandırma ve süreç içerisindeki özne” neden materyalizmin en önemli örneği olarak düşünölmelidir?

Kısacası madde, madde olmanın aşağılanmasıyla kurtarılmalıdır. Bunun yerine tözsüz bir tür maddesellik olarak, postyapısalcı

* (Yun.) Konuşmacının veya yazarın bir konuyu ya inkâr ederek ya da açmaması gerektiğini söyleyerek gündeme getirdiği retorik araç. (Y.N.)

metinsellik kavramı kadar akışkan ve değişken kabul edilmelidir. Metinsellik gibi madde de sonsuz, belirsiz, öngörülemez, katmansız, dağınık, oynak, ayrışık ve toplanamazdır. Eric Santner, vakayı uygun bir şekilde, “hücresele düzeyde bir çeşit çokkültürlülük” olarak tanımlıyor.¹⁵ *New Materialisms* yüzünden, savunduğu materyalizm tarzının gerçekten de kurt kılığındaki bir postyapısalcılık türü olduğu yeterince açıktır. Jacques Derrida gibi düşünürlerin “metin” dediği yerde, yeni materyalistler “madde” derler. Yoksa pek bir şey değişmemiştir.

Görünürdeki çoğu değişiklik gibi, öyleyse yeni materyalizm de kesinlikle görüldüğü kadar yeni değildir. Postyapısalcılığın hümanizm kuşkusunu –insanların dünyada ayrıcalıklı bir yere sahip olduğu inancını– paylaşır ve bu görüşü, hem insani hem de doğal alanlarda fütursuzca akan maddi güçler görüşüyle itibarsızlaştırmaya çalışır. Ancak öylece etrafındaki her şeyi canlandırarak insanlığa özgü olanı hafifseyemezsiniz. Madde diri olabilir ancak insanların olduğu anlamda diri değildir. Umutsuzluğa düşemez, kendine mal edilemez, öldürülemez veya evlenemez. Ay bir anlamda diri bir varlık olabilir ancak Schönberg’i Stravinsky’ye tercih edemez. Maddenin parçacıkları, insanlar gibi bir anlam dünyasında hareket etmez. İnsanların tarihi olabilir ancak gelincik* ve gaydaların olamaz. Madde kendini etkinleştiriyor olabilir ancak bu, birinin amaçlarına ulaşmasıyla aynı şey değildir. Maddenin ulaşacağı bir amacı yoktur.

Dirimselcilik, maddenin kaba, anlamsız şeyler olarak görülmesini reddediyorsa bunun nedeni kısmen, bedensiz tinlere yer açmış

* Birinci ve İkinci Dünya Savaşları’nda yaşamlarını yitirenlerin anıldığı anma günü etkinliklerinde, savaşta yaşamlarını kaybedenleri simgeleyen gelincik rozetleri takılır ve gaydalar çalınır. John McCrae’in 1915’te kaleme aldığı ve sonrasında bir hayli ünlü olan “Flanders Kızlarında” şiiri sayesinde gelincikler, savaşta canlarını kaybedenleri simgeler olmuştur: “Flanders kızlarında gelincikler serpilir, / Haçlar arasında, alay alay, / Yerimizi gösteren; ve gökyüzünde / Tarla kuşları, daima cesurca şakıyarak, uçarlar / Aşağılardan gücbela gelen silah seslerinin ortasında. / Biz Ölüyoruz. Birkaç gün önce / Yaşıyor, şafağı hissediyor, akşamın kızılığını görüyorduk, / Seviyor, sevililiyorduk ve şimdi boylu boyunca yatıyoruz / Flanders kızlarında / Kaldığımız yerden devam edin düşmanla kavgamıza: / Uzatıyoruz salınan ellerden size / Meşaleyi; sizlerindir onu yukarıda tutun diye. / İnancınızı yitirseniz biz ölenlere, / Biz uyumayız gelincikler serpilsen de / Flanders kızlarında.” (Ç.N.)

olmasındandır. İnsan bedenini sehpa konumuna indirerseniz yapıtlarının çoğunu anlamlandırmak için üzerlerine idraki zor bir tin yapıştırma ihtiyacı hissedebilirsiniz. Mekanik materyalizm böylece kolaylıkla tersine dönebilir. Kendi niyetlerinin aksine, insanlığa eşsiz bir tinsel durum atamanın yolunu aydınlatabilir. Dirimselcilik, dilsiz madde ile ölümsüz tin arasındaki yanlış ikilemi reddetmekte haklıdır. Ancak bunu her maddenin diri olduğunu iddia ederek yapar ki bu da yalnızca sehpaları insan seviyesine yükseltir. Gerçek şu ki insanlar ne maddi dünyadan (idealist hümanizmde olduğu gibi) ne de alelade madde parçalarından (mekanik materyalizmde olduğu gibi) ayrı tutulurlar. Gerçekten de madde parçalarıdır ancak özgün türden madde parçalarıdır. Yahut Marx'ın ifade ettiği gibi: İnsanlar doğanın bir parçasıdır, bu da ikisini ayrılmaz olarak düşünmek anlamına gelir; ancak aynı zamanda onların “bağlantılı” olduklarından da söz edebiliriz, bu da onların farklılıklarına işaret etmektedir.¹⁶ Bazı dirimselci materyalistler, insanlar ve Doğa'nın geri kalanı arasındaki farkı vurgulamanın, haksız bir hiyerarşi kurmak olacağından korkarlar. Ancak insanlar aslında bazı yönlerden kirpilerden daha yaratıcıdır. Aynı zamanda anlatılamayacak derecede yıkıcıdır ve bu da hemen hemen aynı nedenlerden dolayıdır. İlkini inkâr edenler, sonrakini görmezden gelme riski altındadır.

İnsanlar, maddi dünyada aniden baş gösteren çıkıntılardır ancak bu, zehirli mantarlardan farklı olmadıkları anlamına gelmez. Onlardan zehirli mantarlar maddi iken insanlar tinsel oldukları için değil, hayvan olarak bilinen özgün maddesellik biçiminin örnekleri oldukları için farklıdır. Ayrıca hayvanlar âlemi içinde, açıkça “daha yüksek” bir statü anlamına hiçbir şekilde gelmeyen, kendine özgü bir statüye sahiptirler. Buna karşılık yeni materyalizm, insanlığın özel doğası hakkında konuşmayı sadece kibir veya idealizm olarak görme konusunda çok atiktir. Postmodern bir materyalizm türüdür. İnsani varlıklar ile Doğa'nın geri kalanı arasında ilişkiyi sakatlayıcı bir bölünme olan ayrıcalık olasılığından endişe duymak, maddenin kendisini çoğullastırırken kozmik eşitlikçilik ruhuyla bu tür ayrımları aynı seviyeye getirme riski taşır. Böyle yapmak Marx'ın Feuerbach'ta eleştirdiği (daha sonra göreceğimiz gibi) düşünen dünya görüşüyle sonuçlanır. Her şeyi mekanik ve durağan

olmaktan ziyade, yaşamsal ve dinamik olarak görerek böyle bir bakış açısından kaçamazsınız.

İndirgemeci materyalizm insani özneye yer açmayı, özellikle fail olan özneye, zor buluyorsa aynı şey öğretinin bu “yeni” sürümü için de geçerlidir. Mekanik materyalizm, insan failliğinin bir yanıl-sama olduğundan kuşkulandırken dirimselci materyalizm, her ege-men özneyi, onu oluşturan maddi güçler ağı içinde merkezden uzak-laştırma peşindedir. Bununla birlikte, bu güçlere dikkat çekerken, sihirli bir şekilde belirlenimlerden azade olmadan da özerk bir fail olunabileceğinin farkına varmakta bazen başarısız olur. Oysa özerk-lik bu tür belirlenimlerle tuhaf bir şekilde ilgili bir meseledir. Kendi kendine karar veren olmak, çevremizdeki dünyaya bağımlı olmaktan vazgeçmek anlamına gelmez. Aslında, ilk etapta yalnızca bağımlılık yoluyla (örneğin bizi besleyenlere) bir dereceye dek bağımsızlık elde edebiliriz. Postmodern düşüncelerin çoğunun ileri sürdüğü özerk özne, bir korkuluktur. Tüm belirlenimlerden özgür olmak hiçbir bi-çimde özgürlük anlamına gelmez. Bir kişinin bacakları anatomik olarak belirlenmiş, hata yapmadan öngörülebilir şekilde iş görmü-yorsa o kişi Real Madrid için gol atmakta nasıl özgür olabilir?

New Materialisms’de, dirimselciliğin çoğu biçiminde olduğu üzere, “yaşam” ve “enerji” gibi terimler, betimsel ve normatif arasın-da belirsiz şekilde gidip gelir. Yazarlar, belirli dinamik güçleri tanımlarken yaşamın, gücün ve enerjinin tüm görünümlerinin hiçbir şe- kilde takdir edilmemesi gerçeğine rağmen, onlara değer katma eği- limindedirler. Donald Trump’ın kariyerinin doğrulayabileceği üze- re, her dinamizm takdir edilmemelidir. Maddenin değişken, çoklu ve dağınık olarak görülmesi, toplumsal kurumları ve siyasi örgütleri “zorlaması” sebebiyle beraberinde bir hoşnutsuzluk da getirebilir. Bu nedenle, yeni materyalizmden anti-Marksizme birkaç hızlı adımda geçmek mümkündür.

Dirimselciliğin başlıca kusurlarından bazıları, gerçek bir meta- fizikçi olan Gilles Deleuze’ün, çalışmasında bulunabilir. Ona göre Varlık hem sonsuz hem de mutlak olan içkin bir yaratıcılıktan oluşur ve en yüksek ifadesi saf düşüncedir.¹⁷ Deleuze’ün *Anlamın Mantığı*, *Anti-Oidipus* ve *Difference and Repetition*’ının [*Fark ve Yineleme*] Bili-

nirci evreninde öznel, bedenler, organlar, failer, söylemler, tarihler ve kurumlar; bu sanal, akıl ermez gücü –aslında, gerçekte olduğu gibi– engellemekle tehdit ederler. Bu daha çok bilindik bedenin ruhu hapsetmesi düşüncesine benzer. Çoğu durumda Deleuze, ayrıca sınırlı bulduğu piyasa ideolojisini sadakatle yansıtan bir görüş olan kısıtlamayı, yalnızca olumsuz olarak görebilir. Tarih, etik, hukuk, mülkiyet, toprak, anlamlandırma, iş, aile, öznellik, gündelik cinsellik ve kitlesel siyasi örgütlenme, Deleuze’ün hayranı Michel Foucault için olduğu gibi genellikle normalleştiren, iğdiş eden, düzenleyen, sömürgeleştiren güçlerdir. Birlik, soyutlama, dolayım, anlamlandırma, ilişkisellik, içsellik, yorum, temsil, amaçlılık ve uzlaşmaya kuşkuyla bakılmalıdır. Yabancılaşmış bir entelijansiyanın bakış açısından, gündelik toplumsal varoluşta keşfedilecek pek az yapıcı şey vardır. Bunun yerine biz, bir avuç niteleyici cümleyle yaşamsal, yaratıcı, arzulu ve dinamik (kesin olarak onaylanacak) ile istikrarlı maddi biçimlerin baskıcı alanı (örtük olarak şeytanlaştırılacak) arasında sıradan bir antitez sunduk. Deleuze’ün kozmik dirimselciliği şiddetli bir biçimde antimateryalisttir. “Yaşam” ruhanileştiren bir güçtür; en yüksek kazanımları, bu amansız gücün uysal aracı olmak için kendilerini yaratıcılıklarından mahrum etmek olan cismani insanlara kesinlikle kayıtsızdır. Başlıca mesele, kendimizden nasıl kurtulabileceğimizdir. Deleuze’ün tezinin bakış açılarını alkışlayanlardan bazıları, D.H. Lawrence’ın yazısında farklı bir biçimde ona rastladıklarında hiç düşünmeden reddederler.

O halde bize sunulan şey, sanki açıkça iyi ve doğrudan yanaymışçasına yaratıcı ve yenilikçi, dizginsiz olumlamanın ve sürekli yeniliğin romantik-özgürlükçü bir felsefesidir. Eksiklik veya kusuru bulunmayan, çöküntüye veya trajediye kayıtsız bir evrendir. Varlık tekanlamlıdır, bu da her şeyin Tanrı’nın yüzleri veya yaşam gücünün görünüşleri olduğu anlamına gelir. Buna göre insanlar yaratırısal bir statüye yükseltilir ancak aynı sebeple Tanrı, Deleuze’ün akıl hocası Spinoza’da olduğu gibi, aşkınlığını kaybedip maddi gerçeklikle birleşir. Heidegger’in metafiziğin kendine özgü hatası olarak gördüğü şeyde Varlık, varlıklar üzerinde biçimlendirilir, böylece Tanrı putperestlik kabilinden her şeye kadir bir Süper-Nesne haline gelir. Üstelik hepimiz içkin bir tanrısal konumun parçasıysak o zaman

mutlak gerçekliğe sadece kendimizi bilerek erişebiliriz zira içimizde düşünen ve hisseden bu Mutlak'tır. Hakikati sezgilerime danışarak kolayca bilebilirim.

Böyle bir vakanın siyasi içerimleri, *New Materialisms* vasıtasıyla ileri sürülen vaka kendini tam olarak bu şekilde tanıtsa da, kesinlikle radikalizmin tarafında değildir. Yine de postendüstriyel kapitalizmin doğasıyla, emek ve sermayenin göstergeler, akışlar ve kodlar olarak maddesel olmaktan çıkarıldığı bir dünyayla ne denli uyumlu olduğunu görmek zor değildir; toplumsal görüngüler hareketli, çoğul ve durmaksızın değişebilir; imgeler de simülakrum ve sanallıklar, maddi nesneler gibi büyük ölçüde basit olan şeylere hâkim olurlar. Bu sürgit plastik ortamda, maddenin tümüyle zor kontrol edilirliliği bir tür skandalı ortaya çıkarır. Materyalist bir toplum, her zaman amaçlarına bir dereceye kadar direnç gösterebileceği için, maddeye karşı büyük bir sevgi beslemez. Her dirimselci materyalizm, ilerici siyasetiyle dikkat çekmemiştir. Genel olarak sosyal açıdan en aydın mezheplerden biri olarak görülmeyen Mormonizm bu örneklerdendir. Kurucusu Joseph Smith'e göre, tin sadece daha kusursuz, daha saf bir madde çeşididir; deyim yerindeyse seçkinleştirilmiş madde-dir. Maddesellik, tinden ayırt etmek zor olduğu sürece gayet kabul edilebilirdir. Yeni materyalizm, halihazırda güncelliğini yitirmiş tarihsel materyalizmin yerini kısmen almak için ortaya çıkmıştır. Böyle olsa da görünüşe göre her akım, tarihsel materyalizmin yaptığı gibi, sömürücü bir dünyada erkeklerin ve kadınların kaderine özel ilgi göstermiyor.

* * *

Başka hangi materyalizm çeşitleri teklif ediliyor? Sanat eserlerini maddi bağlamları içinde inceleyen İngiliz kültür eleştirmeni Raymond Williams'ın buluşu olan kültürel materyalizm var.¹⁸ Kuşkusuz tüm içgörülerine rağmen bunun; izleyicileri, okuyucuları, kültürün toplumsal kurumlarını ve benzeri meseleleri de soruşturan geleneksel sanat sosyolojisinin siyasi versiyonundan daha fazlası olduğu söylenemez. Bir de semantik materyalizm var, yüksek teoriye ilgi göste-

rilen 1970'lerde popüler olan ancak günümüzde pek rağbet görme-
yen bir düşünce tarzı. Gösterenlerin maddi olduğunu (işaretler, ses-
ler vb.); gösterilenlerin veya anlamların, gösterenlerin etkileşiminin
ürünü olduğunu ve bu nedenle anlamın maddi bir temele sahip oldu-
ğunu savunur. Ludwig Wittgenstein, daha sonra göreceğimiz gibi
anlamı, maddi göstergelerin pratik bir yaşam biçimi içinde nasıl işle-
diğine dair bir soru olarak ele alır. Bir göstergenin yaşamı kullanı-
mında yatıyorsa ve kullanımı maddi bir meseleyse, o halde kartezyen
bir düalistte göre tinin bedende gizlenmesi gibi, anlamı onun arkasın-
da bir yerde gizlenmiş değildir. Hayal etmeye meyilliyiz; Wittgens-
tein, *Mavi Kitap Kahverengi Kitap*'ta, göstergelerin işlenmesinde
"inorganik" veya maddi bir pay bulunduğunu yazar ve ardından an-
lam ve anlama yetisi olan organik veya tinsel bir yön olduğunu ek-
ler.¹⁹ Oysa bu, onun görüşüne göre yanlış bir ikilemdir. Anlam, gös-
tergelerle neye ulaştığımızla, onları kamusal dünyada belirli amaçlar
için nasıl kullandığımızla ilgilidir. Konserve açacağı kullanma eyle-
minden daha görünmez değildir. Anlama, bir tekniğin ustalığıdır ve
bu itibarla bir uygulama biçimidir.²⁰

Görünüşe göre birçok modern fikir gibi, semantik materyalizm
de kaynağını antik çağlarda bulur. Ayrıca "düşüncenin bizatihi unsu-
runun, düşüncenin –*dilin*– yaşamsal ifadesinin unsurunun duyusal
doğa olduğunu" gözlemleyen Marx'ın yazılarında da bulunabilir.²¹
Anlamın kurucusu olan maddedir (işaretler, sesler, jestler). Marx, *Al-
man İdeolojisi*'nde, madde ve tin arasındaki ayrımı ortadan kaldıran
bir dille hitapta bulunur; daha sonra göreceğimiz gibi bu, beden için
de geçerlidir. Felsefi idealistlere alaycı bir şaplak atarak yalandan bir
üzüntüyle "tin'in en başından beri nasıl maddeyle 'yükli' olma lane-
tine uğradığını; burada, titreşen hava katmanlarının, seslerin, kısaca-
sı dilin görüldüğünü" yazar.²² "Uğramak", "lanet", "yükli": Marx
burada Swift'vari hicivli bir tarzla, insani anlamın saflığını, düşük
maddi ortamı tarafından kirletilmiş gibi görmeyi taklit ederek yazı-
yor. Tanrı ya da Platon'cu formlar kadar azametli bu gibi kavrayışlar,
gerçekten de bizim aklımıza titreşen hava katmaları şeklinde gelebi-
lirler mi? Sesten veya yazıdan bağımsız biçimde var olacak kadar yüce
değiller midir? Beyaz bir sayfadaki basit işaretler hangi gizem vasıta-
sıyla insani kavramları, ilgi alanlarını ve arzuları belirleyebilir?

Marx, “Dil, bilinç kadar eskidir,” diye devam eder. “Dil, diğer insanlar için de var olan pratik bilinçtir ve tek başına bu nedenle kişisel olarak benim için de gerçekten vardır. Dil, bilinç gibi, sadece diğer insanlarla ilişki kurma ihtiyacından, gerekliliğinden ortaya çıkar.”²³ Wittgenstein, göreceğimiz üzere, dilin kamusal doğasında olduğu kadar maddi varoluşumuzun geri kalanıyla ilgisi konusunda da ısrar ediyorsa Marx da ne kadar üstünkörü olursa olsun Wittgenstein’in içgörülerini önceden görür. Dil pratik bilinçse ve onu karşılayan göstergeler maddiyse, o zaman bilincin maddeselliğinin genişlemesinden söz edebiliriz. Yalnızca bu ifadenin Marx için anlamı çağdaş sinirbilimi ile aynı değildir.

Dil tek bir bireyin eseri değildir, bu yüzden insanlığımızın bu nişanı, ilginç bir şekilde anonim bir havaya sahiptir. Doğduğumuz ortama nazaran daha az kişisel bir iyeliklidir. Genellikle, şairlerin en iyileri, en içten duygularını yalnızca daha önce sayısız erkek ve kadının sayısız kez kullandığı terimlerden yararlanarak dile getirebilirler. Elbette, neolojizm* gibi şeyler vardır ancak bunlar yalnızca önceden belirlenmiş anlamlar açısından manalıdır. Böylelikle insanın, insan olmayandan doğduğu materyalist paradoksla karşı karşıyayız. Tabii ki dil, bir anlamda insan icadıdır. Ancak belli bir amansız güçle kafamıza dank eder. Bir yaratıcılık alanı olduğu kadar kader kısmet alanıdır. Elbette bu, dilden daha fazlası için geçerlidir. Aynı zamanda tarihin, kalıtımın, akrabalık düzenlerinin, toplumsal kurumların ve bilinçsiz süreçlerin ürünüyüz. Bunlar genel olarak bizim seçtiğimiz şeyler değil. Onlar da (biyoloji hariç) insani yaratımların kökeninde olsalar bile kişisel olmayan yetenekler gibi bize fikir sunarlar. Bu nedenle, insan öznesi her zaman bir dereceye kadar kendine yabancısıdır, tam olarak kendine mal edemediği güçler tarafından oluşturulmuştur ve bu, materyalist durumun bir parçasıdır. İdealizm, sanki kendi kendini var etmiş gibi özne ile başlar ve bu nedenle de yeterince geriye gidemez.

Samantha Frost, İngiliz siyaset filozoflarının en büyüğü olan

* “Yeni sözcük bulma, türetme, uydurma” manalarına gelir. Edebiyatta daha önce hiçbir şair veya yazarın kullanmadığı sözcük, deyim ve üslupları tanımlar. (Y.N.)

Thomas Hobbes'un, yapımıza giren akıl ermez karmaşıklığın yarı Nietzsche'vari bir duyguyu nasıl ortaya çıkardığını aydınlatıcı bir şekilde yazar. Bizi oluşturan güçlerin –sözde özerk insani faillerin üretiminde gelenek, alışkanlık, şans, bedensel yapı, olası deneyimler ve benzerlerinin rolünün– ustaca iç içe geçmesine karşı teyakkuzdadır.²⁴ Bu kadar çok gücün ürünü olmamız, eleyici materyalizm savunucularıyla birlikte, insan failliğinin kerameti kendinden menkul bir efsane olduğunu iddia etmek anlamına gelmez. Daha ziyade, elde edebileceğimiz kendi kaderini tayin hakkının daha derin bir bağımlılık bağlamında var olduğunu vurgulamaktır. Etimizin başkalarının etinden türemiş olması, bunun somut bir işaretidir. Hiçbir şey kendi üreme organlarından çıkıp insan olamaz. Faillik-ile-bağımlılığını en açık göstergesi, etkinliğimizin kaynağı olan ancak aynı zamanda ölümcül, kırılgan ve acıya korkunç bir şekilde duyarlı olan bedendir. Beden failliğin aracıysa aynı zamanda ıstırapın da nedenidir. Bizi üretken olduğumuz kadar savunmasız kılan da budur. Tarihsel failer olma yeterliliğine sahip olmamızın nedeni, belli türden et yığınları olmamızdır ancak beden olmak aynı zamanda açıkta ve korunmasız olmak, kontrol edilemeyen çok sayıda etkiye maruz kalmak, kendi üzerinde tam bir hâkimiyet kurmaktan yoksun olmak demektir. Joeri Schrijvers'in belirttiği gibi, “Bir beden olarak dünyada-olmak hem olgusalılığı hem de özgürlüğü, hem kendiliğinden verilmişliği hem de etkin yapıyı gerektirir.”²⁵ Nefes almamaya veya kan kaybetmemeye karar veremeyiz çünkü bilinçdışı gibi (somatik süreçler de bilinçdışıdır), beden de yaşamlarımıza tamamen anonim kendi mantığını dayatır.

Sebastiano Timpanaro işte bu tiple bize, “deneyimdeki edilgenlik unsurunu inkâr edemediğimiz veya ondan kaçınmadığımız yani bizim yaratmadığımız ancak kendisini bize dayatan dışsal durum”u hatırlatıyor.²⁶ İnsanları öncelikle failer olarak görmek, hummalı bir etkinsilik kültüne boyun eğmek değildir. Ussal *hayvanlar* olduğumuzdan, çeşitli zorluk ve sömürü biçimlerine maruz kalırız. Marx, “Doğal, cismani, duyusal, nesnel bir varlık olarak [insan birey] acı çeken, koşullanmış ve sınırlı bir varlıktır,”²⁷ diye yazar. Ussal hayvanlar olduğumuzdan ve bu nedenle acayip bir şekilde becerikli olduğ-

muzdan, bu hastalıkların (hepsi olmasa da) bazıları iyileştirilebilir. Acı, etin gerçekliğinin, tine karşı inatçı direncinin bir anımsatıcısıdır. Beden, asla seçemeyeceğimiz ve asla tam olarak sahiplenemeyeceğimiz bir madde yığındır. Bizim ifade aracımız olsa da kendi yoğunluğunu ve kısmi özerkliğini de aynı biçimde korur. Jean-Luc Nancy'ye göre, muhakememizin temeli ve kaynağı olsa bile, düşüncenin asla tam olarak nüfuz edemeyeceğini gösterir.²⁸

O halde, özelliğin maddi temelini onu zayıflatmakla tehdit ettiği bir yön var. Tensel yaratıklar olarak maddenin dayanıklı, yoğun ancak şimdi bize nefes kadar yakın doğasından bir şeyler taşıyor. Jacques Lacan'ın kullanışlı yeni-teriminde, beden "içerideki dışsal"dır. Ölüm gibi, hem bize dilenmiş bir kaderdir hem de içtenlikle kendisine aittir. Bir bireyleşme tarzı olmasına rağmen müşterek de bir durumdur. Bizi taklit edilemez biçimde kendimiz yapan şey, saymakla bitmeyecek milyarlarca kişiyle paylaştığımız şeylerdir. Marx'ın işaret ettiği üzere, kendini bireyleştirmek, genel olarak türsel-varlığımıza ait bir yetidir. Benzersiz kişiler olabilmemiz, ortak hayvanlığımızın bir yönüdür.

Gayrişahsiliği göz önüne alındığında, beden kendine tuhaf bir şekilde dışarıklı hissedebilir, bu nedenle düalizm bir anlamda anlaşılabilir bir hatadır. Düalistler, insanı kendi kendine bölünmüş olarak görmekte haksız değildir; sadece bu çatlağın doğasını yanlış tanımlarlar. Hantal beden ile ruh denilen maddesiz mevcudiyet arasında bölünmüş değiliz. Kendi bedenlerimizi nesneleştirdiğimizde veya onları tin üzerinde bir yük olarak hissettiğimizde bile bu tür deneyimlere sahip olan benlik, somut bir görüngüdür. Kişinin etini yabancısı ve dışsal olarak hissetmesi, aslında bir organizma olarak kayda değer bir yaşam açısından, kişinin "ruh"unun bir parçasıdır. Beden ve ruh karşılıklı olarak çelişki içinde olduğundan değil; geçici, yaratıcı, sınırlanmamış hayvanlar olduğumuz için kendimizle çelişiriz. Daha sonra göreceğimiz gibi ruha dair konuşmak, anlamlandırma yetisine sahip türden bir bedene işaret etmek demektir ve anlamlandırmanın sonu olmadığından, daima oluşum halinde ve kendimiz olmaktan uzak tamamlanmamış varlıklarız. Kendimizi tarihsel varlıklar olarak adlandırmak, esas olarak kendini aşma yetisine sahip

olduğumuzu, sadece ölümden kendimizle bir olacağımızı söylemektir. Bundan başka, arzu varlıkları olarak, sahip olduğumuz ve arzuladığımız şeyin yanı sıra bilinçli olarak arzuladığımızı hayal ettiğimiz şey ile bilinçsizce yaptığımız şey arasında sürekli bölünürüz. Bu ve benzeri yönlerden bizler bölünmüş özneleriz, akılsız maddenin ve saf aklın garip bir karışımı olduğumuzdan değil. Ruh bazen beden özünü, birlik ilkesi olarak görülmüştür ancak gerçekte kendimizle asla tam olarak özdeş olmadığımızı tanımlamanın bir yoludur.

Eylemde bulunduğumuz her zaman, madde ve tin arasındaki ayrımı ortadan kaldırır, anlam ve maddeselliği iç içe geçiririz ancak sadece belirli özel bağlamlarda (dans ederken, sevişirken, üst düzeyde tenis oynarken) beden zihne aydınlık bir halde saydam görünür. Bu nadir durumlarda, maddi ve görüngübilimsel bedenler bir noktada birleşiyor gibi gelir.²⁹ Bazı estetik kuramlarına göre, bu çakışma her şeyden önce sanat eserinde tamamlanır. Estetik yapı konusunda bizi çarpan şey, onun her bir maddi parçasının bütünsel bir anlamdan haberi gibi görünmesi ve böylece anlam olarak duyu ile öz olarak duyu arasındaki uyumu ortaya çıkarmasıdır. Bu, aslında, dirilen insan bedeniyle ilgili Hristiyan öğretisi için de geçerlidir. Dirilmiş ve suretini değiştirmiş beden, bir bedene sahip olmak ile bir olmak arasındaki gerilimi, verilmiş beden ile ifade edici beden arasındaki o gerilimi aşar. Bir şiir parçasında olduğu gibi, maddi özü, anlamıyla uyum içindedir.

Aziz Paulos eti aşağılayarak kaleme aldığı anda, fiziksel doğamızdan değil, beden ve arzularının kontrolden çıkıp canavarca asileştiği belirli bir yaşam tarzından söz eder. Bu varoluş biçimine onun verdiği isim günahıdır. Beden (*soma*) Paulos'un İbrani bakış açısına göre kutsanmıştır çünkü Tanrı'nın eseridir; oysa et (*sarx*), sapkın ve hastalıklı hale gelme şekline dair onun eğretilmesidir. Ete geldiğimizde, nevrotik dürtülerin ve patolojik yinelemelerin, sert ve despot arzuların âlemindeyiz. Bu anlamda Paulos'un, Sigmund Freud'un bazı çözümlerinin habercisi olduğu söylenebilir. Somatik bir materyalist olarak Freud, çocuğun bedeni ile bakıcılarının bedeni arasındaki yoğun trafiğin, insan ruhunun kaynağında ve aynı zamanda hastalığının kökeninde yattığını görür. Bu yakın alışverişten ilk olarak ço-

cuğun kendisini besleyenlere olan minnettarlığı, Freud'un yargısına göre ahlakın temeli olan duygu doğar. Ancak burada da ilk önce arzu filizlenmeye başlar ve bilinçdışı açılır; sonra bu güçler ruhu için için doğru yoldan saptıracak, tasarılarımızı ve algılarımızı gerçeğin dışına yöneltecektir. Bu nedenle Freud'a göre, bilinçdışının yaşamı, bizim olduğumuz türden maddi hayvanlardan doğar. Alfred Schmidt'in belirttiği üzere, "İnsanı muhtaç, duyusal, fizyolojik bir varlık olarak anlamak [...] herhangi bir öznel kuramının önkoşuludur."³⁰ Bu öznel- liğin bir kısmı, bilinçli zihni geride bırakan içimizdeki şeyle ilgilidir. Bilinçsizliğin fantezisi en sıradan durumlardan, çocuğun bakıcıları- nın sürekli bakımına olan gereksiniminden onlar olmazsa öleceği gerçeğinden kaynaklanır. Bu maddi zorunluluğun sonucudur.

Bebek hâlâ bu durumdayken, dile ve arzuya "Düşüş" henüz ger- çekleşmemiştir. Bunun yerine, çocuk ve bakıcılarının arasında, dilin sonunda üzerine inşa edileceği bir dizi örtük somatik idrak vardır. Bununla birlikte, insani iletişim daha fazla ayrıntılı gelişme göster- dikçe, bir anlamda daha kalınlaşır, bir diğer anlamda da incelik; daha zengin ve daha karmaşık hale gelir ancak aynı zamanda tehlikeli bi- çimde soyutlaşır ve böylece etin duyusal kontrolünden kurtulabilir. Artık içgüdüye ve bedensel reflekslere güvenemeyiz; bunun yerine, aklın daha güvenilir yetenekleriyle idare etmek zorunda kalırız. Dil, deyim yerindeyse, Thomas Hardy'nin *Yuva Ya Dönüş* romanında Clym Yeobright ve annesinin yaptığı gibi, "karşılıklı konuşmalar aynı bedenın sağ ve sol elleri arasında sürdürölüyormuşçasına" artık bedenın desteğine sahip değildir. Böylece beden ve dil birbiriyle çe- lişebilir ve bu da beden ve ruh arasında bir savaş olarak yanlış yo- rumlanabilir.

Ludwig Wittgenstein, çalışmaları ailesi tarafından iyi bilinen Viyanalı akademisyen Freud'un hayranıydı. Doğrusu onun özenli bakımına ruhsal olarak elverişsiz gruptan daha fazla gereksinim du- yan birkaç aile olmasına rağmen, Freud sadece Ludwig'in kız karde- şı Margarethe'ı analiz etti.³¹ Wittgenstein'in bebelere karşı tutumu örneğin, banliyö İngiltere'sinin geleneksel aklından çok Freud'unki- ne daha yakındır. Şöyle yazmaktadır: "Bir çocuğun ağlamasını anla- yıla dinleyen herhangi biri; psikik güçlerin, korkunç güçlerin, onun

içinde uyuduğunu, genel olarak farz edilen her şeyden farklı olduğunu bilir. Derin bir öfke, acı ve yıkım arzusu.”³² Aziz Agustinus’un *İtirafı*’nda soğuk bir edayla ifade ettiği gibi, bebeklerin bize zarar vermemesinin nedeni irade eksikliği değil, güç eksikliğidir. Wittgenstein ve kız kardeşi kendilerini hipnoza teslim ettiler ve sürece karşı güçlü bir direnç gösterdikten sonra, seans biter bitmez derin bir transa geçtiler. Wittgenstein, hipnotizmacının kanepesinde bile, geleneği muhteşem biçimde kullandı. Onun ve Freud’un görüşlerinin birbiriyle uyumsuz olduğunu düşünmek için hiçbir neden yok.³³ Wittgenstein’in “içsel” durumlarımızın açıkça erişilebilirliği konusundaki ısrarı, bunların belirsiz ve anlaşılmaz olabileceği gerçeğini dışlamaz. Bunun bir nedeni de bilinçdışının kurnazlıkları olabilir. İki düşünür de erkekleri ve kadınları kendilerine karşı şeffaf olarak görmedi. Wittgenstein’a göre, hissettiklerimiz konusunda kolayca aldatılabiliriz; Freud’a göre, bilinçdışı olarak bilinen kalıcı bir [*self-optimality*] durumunda yaşıyoruz. İnsan öznesi, kendisiyle özdeş olamaktan ortaya çıkar.

* * *

Artık Fransız filozof Quentin Meillassoux ile ilişkili olan ve spekülatif materyalizm olarak adlandırılan kurama dönebiliriz.³⁴ Timpanaro gibi Meillassoux da insan öznesini, idealist bir hümanizmin kuşattığı ayrıcalıklı statüden çıkarma peşindedir. O da insanlığın yeryüzünde belirmesinden önceki kozmik zamanın engin dilimlerine (“ata olma koşulları” dediği şeye) dikkat çeker. İdealizme göre dünya, yalnızca (Meillassoux’nun “bağıntıcılık” olarak adlandırdığı) belirli bir öznenin bakış açısından bilinebilir ancak onun görüşüne göre bilişsel güçlerimiz bundan daha fazlasıdır. Özne ve nesne arasındaki bu bağıntının olumsal olduğunu da bilebiliriz. Bunun için veya başka bir şey için hiçbir gereklilik yoktur. Maddi bir dünyada hiçbir şeyin böyle olmasına gerek duyulmaz, her şey tamamen farklı olabilirdi. Bu düşüncelerin Spinoza gibi bir belirlenimcinin düşünceleriyle uzaktan yakından ilgisi yoktur; Spinoza, *Etika*’sında, “evrende olumsal hiçbir şey yoktur ancak her şey tanrısal doğanın belir-

li bir şekilde var olması ve işlemesi gerekliliğiyle belirlenir,”³⁵ demektedir.

Olumsuzluk, elbette, kaos anlamına gelmez. Bir yerlerde çocuklar bir sabah kalktıklarında, akşam yatarken bilmedikleri Farsçayı sular seller gibi konuşmazlar. Esasen kanun ve mantık var, ancak var olduğu gerçeğinin kendisi gerekli değil. Mutlak bilgi, şeylerin özünü araştırma meselesi değildir, özleri olmadığını bilme meselesidir. Akış bile olumsaldır. Bunun yerine daima değişmezlik de olabilirdi. *The Divine Inexistence*’ta³⁶ [İlahi Varolmayış] Meillassoux, böyle bir olumsal statünün Tanrı için bile geçerli olduğunu söyler. Aslında Tanrı yoktur ancak her zaman var olabilir. Bir çarşamba günü, öğle yemeği ve beş çayı arasında bir ara ortaya çıkabilir. Mantıksal olarak mümkün olan şey fiilen de mümkündür. Belirli bir mantıksal önermenin dünya için geçerli olup olmadığını bilmiyor olabiliriz ancak bunun her zaman olabileceğini biliriz. Meillassoux, bu olumsuzluğu gerçekliğin temel hakikati olarak gördüğünden, o, Mutlak olanı bilmenin mümkün olduğu ender türden bir materyalisttir.

Spekülatif materyalizm, kozmik zaman ve mekân bağlamında kontrast oluşturduğunda, insanlığın kırılganlığı konusunda direktir. İnsanbiçimcilik bir aptallık şeklidir. Yine de Meillassoux, felsefi akıl hocası Alain Badiou gibi, sınırsızlığın ateşli bir savunucusudur. Madde bir dünyada, ilke olarak hiçbir şey aklın sınırlarının dışında değildir. Akla Immanuel Kant tarzında sınırlar koymak, insan ussallığının ötesine uzanan görüngüler için aşkınlık olasılığına izin vermektedir. Bu da büyük ölçüde manasız ruhaniliğin yanı sıra dinî fanatizmin gelgit dalgalarına meydan verecektir. Bununla birlikte Meillassoux gibi azimli bir Galyalı için aklın fermanının geçmediği hiçbir alan olamaz. Düşünce prensipte sınırsızdır. Hiçbir doğal kapanım bilmez. Tanrı’nın varlığı, anlayışımızın sınırlarını gösterirken, yokluğu ise bilişsel soruşturmalarımızın potansiyel olarak sınırsız olduğu anlamına gelir.

İronik biçimde bunun nedeni, Mutlak olana yani şeylerin mutlak olumsuzluğunun bilgisine erişebileceğimiz bir Tanrı’nın olmamasıdır. Bir tanrı var olsaydı dünya tanrısal zorunluluk tarafından, belki de etkinlikleri yalnızca Tanrı tarafından bilinen biri vasıtasıyla

yönetilirdi ve olumsuzluk, onun en yüksek hakikati olmaktan çıkardı. Bu anlamda Meillassoux, Tanrı'nın bizzat bu özgürlüğün kaynağı olduğu yönündeki daha ortodoks görüşün aksine, özgürlüğü korumak için Tanrı'nın dünyadan sürülmesi gerektiğini savunan tam anlamıyla eski kafalı bir Ortaçağ adasıdır. Meillassoux haylazca mucizelerin kozmik bir tasarım eksikliğine işaret ettikleri için kadir-i mutlak bir Tanrı'nın var olmadığını kanıtladıklarını öne sürüyor. Şeylerin oldukları gibi olmasının gerekli bir nedeni olduğunu iddia edebildiğimiz sürece, bir bütün olarak dünya için gerekli bir neden olduğunu da düşünebiliriz; bu da Meillassoux'nun açısından teizme teslim olmak anlamına gelir. Bazılarının iddia ettiği gibi, bir şeyin böyle bir nedeni varsa, o zaman bu nedenin kendisinin bir nedeni olmalıdır; bu tür nedenlerin sonsuz gerilemesinden kaçınmak istiyorsak da Tanrı olarak bilinen, kendi *raison d'être*'i* olan bu demir gibi sapasağlam gereklilikler zincirine son noktayı koymalıyız. Meillassoux belki de yanlışlıkla Aquino'lu Tomas'ın Tanrı'nın varlığına ilişkin argümanlarından biri olduğunu düşündüğü bu bakış açısını reddetmenin peşindedir. Bunun yerine teizme teslim olmayı reddetmemiz, özellikle Meillassoux'nun görüşüne göre olumsuzluk etğin temelinde yattığı için yaşamsal önemdedir. Dünya tanrısal kanunlarla yönetilmediğinden gelip geçicidir, değiştirilebilirdir ve bu nedenle umuda açıktır. İyi bir yaşamın temeli teizm değil, ateizmdir.

Öyleyse spekülative materyalizm, kozmos için hiçbir neden olmadığını ve diğer türlü düşünmenin teizmin ağına düşmek olduğunu savunur. Bununla birlikte, geleneksel Hristiyan teolojisine göre Tanrı'ya işaret eden şey dünyanın kesinlikle gerekli olmamasıdır. Yaratılış öğretisi, bu meyanda evrenin bütünüyle olumsuz olduğunu kabul eder. Tanrı bunu zorunluluktan yapmadı zira zorunlu olarak yapması gereken hiçbir şey yok. Ancak sevgiden yaptı. Bu görüşe göre dünya bütünüyle gereksizdir, kendi var-olmayışı olasılığının sürekli gölgesinde kalır ve bu gereksizlik –yazar Milan Kundera'nın “varolmanın dayanılmaz hafifliği” dediği şeydir– kozmosun herhangi bir özel öğesinden ziyade Yaratıcısını ima eder. Evren mukadde-

* (Fr.) Varlık sebebi. (Ç.N.)

rattan ziyade armağandır. Teknik teolojik bir terime başvurmak gerekirse, Tanrı onu gırgırına, kendi ebedî zevki için, daha ziyade bir sanatçının tablo yapması gibi yaptı. Şeylerin olumsuzluğunun en büyük kefilî odur. Herhangi bir şeyin olması gerçeği, hiçbir şeyin olmamış olabileceği ihtimali düşünöldüğünde, onun yüzündendir. Meillassoux bu nedenle, reddettiği teolojiyi anlamakta başarısız olur. Ancak bu yeni bir şey değildir. Çoğu ateist, daha sonra zafer kazanmışçasına devirmeye başlayacakları korkuluklar dikerler.

Yaratılış fikrine ışık tutabilen her şeyden önce yapısalcılıktır. Bu düşünce tarzına göre dünyanın her bir unsuru, potansiyel olarak yokluğu zemininde ortaya çıkar; yani tüm bu unsurlar nedensiz ve karşılıklı olarak değiştirilebilir demektir bu. Sabit kalan, yalnızca kapsamlı bir yapı içinde işgal ettikleri yerlerdir. Trafik ışıklarında, “Dur” için kullandığınız bir renk olmadığı sürece, “Geç” için hangi rengi kullandığınız önemli değildir. Bir varlık başkasıyla ikame edildiğinde, olumsuzluğu belirginleştirilir ve bu da bu varlıklar gelip gittiğinde baki kalan işgal ettikleri yerleri yeni gibi algılanabilir kılar. Sanki bir şeyi doldurduğu uzamla tanımlamayı bıraktığımızda ve bunun yerine, geçici bir sakinle diğeri arasındaki intikalde, konunun kendisine bir göz attığımızda, yerlerin kendileri ancak olumsuz bir biçimde ortaya çıkabiliyormuş gibidir.

Benzer bir yolla, Yaratıcısını ortaya çıkaran dünyanın olumsuzluğudur. Tanrı, yalnızca şeylerin sürekli ortaya çıkmaları ve kaybolmaları karşısında görünür hale gelen bir art alandır. Şair Rilke’nin dediği üzere, o tüm bu sonsuz sükûtu elinde tutandır. Yine de, olumsuzluğun bizi Platon’cu tarzda zorunlu ve onun da ötesine uzanan sonsuz bir şeyi varsaymaya yönlendirdiği söylenemez. Daha ziyade bu, zorunlu olmayan herhangi bir özel olgunun, dünyanın bir bütün olarak zorunluluk dışılığına işaret etmesi anlamına gelir. Bir şey olsa da olurmuş olmasa da olurmuş diye düşündürür; ilahiyatçı için bunun böyle olmamasının nedeni, evreni tamamen sebepsiz bir şekilde seven Tanrı’dır. Dünyanın birlikte öröldüğü yokluk anlamındaki hiçlik (yani var olmasına gerek olmadığı gerçeği), Tanrısal konum olan akıl sır ermez uçurum anlamında hiçliğe işaret eder. Yaratılış öğretisinin yakalamaya çalıştığı şey işte budur. Dünyanın nasıl oluş-

turulduğuyla hiçbir ilgisi yoktur. Aristoteles yüzünden dünyanın hiçbir zaman bir kökeni olmadığına inanırken hâlâ bu görüşü taşıyabilirsiniz.

* * *

Materyalizm son derece geniş bir kavramdır. Ta zihin-beden meselesinden, devletin esas olarak özel mülkiyeti savunmak için var olup olmadığı sorusuna kadar uzanır. Tanrı'nın inkârı, Çin Seddi ile Clint Eastwood'un ayak bileklerinin gizlice birbirleriyle ilişkili olduğuna dair bir inanç veya Golden Gate Köprüsü'nün hiç kimse ona bakmazken var olmaya devam ettiği konusunda bir ısrar anlamına gelebilir. Oysa hiç de felsefi olmayan, gündelik bir anlamı da vardır. Çoğu insan için materyalizm, maddi varlıklara ölçüsüzce önem vermek demektir. Friedrich Engels, "Yontulmamış kişi, materyalizm kelimesinden oburluğu, ayyaşlığı, gözün şehvetini, etin şehvetini, kibri, hırsı, açgözlülüğü, tamahkârlığı, kâr avcılığını ve borsa üçkâğıtçılığını, kısacası kendisinin yapmaktan özel olarak keyif aldığı tüm pis ahlaksızlıkları anlar,"³⁷ diye yazar. Madonna'yı materyalist olarak adlandırmak onun, ruhun sadece hareket halindeki madde olduğunu veya sınıfların tıpkı köpeklerin kuyruklarını salladığı gibi çatıştığını düşündüğünü söylemek anlamına gelmez. Fakat bu, John Travolta'nın Scientology'ye olan meşum tutkunluğunu aydınlatığı gibi, Madonna'nın kabanının basmakalıp bir versiyonuna olan ilgisi- ni de aydınlatıyor. Fazla mala sahip olan insanlar, onlara karşı gereğinden çok ihtiyaç duyulan bir sığınak olarak tinselliğin düzmece biçimlerine başvurma eğilimindedirler. Ağaç perilerine, sihirli kristallere, teozofiye veya dünya dışından gelen uzay aracına dair bön bir inanç, dünyeviliklerinin sadece diğer yüzüdür. Tarotun, paketlenmiş okültizmin, hizmete hazır aşkınlığın Hollywood tepelerinde bu denli moda olması şaşırtıcı değildir.

Bu bakış açısına göre tinsellik –açları doyurma, yabancıları ağırlama, âşık olma, dostluğu göklere çıkarma, adalet savunuculuğu yapma ve benzeri bir mesele gibi– belirli bir maddesellik tarzı değildir ancak böylesine ümitsiz bir şekilde dünyevi meselelerden kaçıştır.

Çok sayıda koruma, menajer, saç stilisti, ısıtmalı yüzme havuzu size hoş bir mola sunar. İnanılmaz derecede zenginlerin kötü niyetini* resmeder. Hindistan'da birçok İngiliz sömürgeci, Hint tinselliğinde yerlilere eziyet etmenin yorucu zorunluluğundan geçici bir kaçış bulmuştu. Heinrich Himmler yanında her zaman *Bhagavad Gita* taşımış. Eğer (Hinduizmin basitleştirilmiş bir versiyonunda) dünya bir yanılsamaysa, öyleyse her şey hoş görülebilir.

Sözün kısası, "materyalizm" kelimesinin, maddi sürece hassas bir yanıt verme anlamına gelen geniş bir kullanımı vardır. Maddi şeylerin akışına ve dokusuna yönelik bu Keats'çi uyanıklıktan materyalist bir imgelem olarak söz edebiliriz; başka bağlamlarda bu ifade oksimoron gibi görünebilir. Marilynne Robinson'ın *Gölün Evi* romanının hemen hemen her sayfasında mükemmel bir şekilde örnekendirilen terimin bir anlamı budur.

Buraya kadar, bazılarını daha ayrıntılı inceleyeceğimiz bir dizi materyalizmi araştırdık. Ancak bizi en çok ilgilendiren tür ne kültürel ne semantik, ne dirimselci ne spekülatif, ne mekanik ne de diyalektiktir. Garajda fazladan birkaç Range Rover saklama meselesi de değil bu. İleride göreceğimiz gibi, tarihsel materyalizmle ilişkisi var ancak onunla özdeş değil. Aslında bunun tam bir adı bile yok. Somatik (bedensel) veya antropolojik materyalizm bir nebze işe yarayabilir ancak bu terimlerin hiçbirisi tam olarak tatmin edici değil. Bir bakış açısı olarak erkeklere ve kadınlara dair en elle tutulur olanı; hayvan doğasını, pratik etkinliklerini ve cismani yapılarını ciddiye alır. Bu açıdan bakıldığında, birçok felsefe bariz olanın bastırılması gibi görünür. Friedrich Nietzsche'yi, neden hiçbir filozofun insan burnundan gerçek bir saygıyla söz etmediğini soruşturmaya iten şey budur.

* (Fr. *Mauvaise foi*): Varoluşçuluk felsefesinde, kötü eylemlerde özgür iradenin sorumluluğunu üstlenmemek adına ya da bireyin başka seçeneği olmadığı konusunda koşulları suçlayarak kendini kandırması. (Y.N.)

PORSUKLARIN RUHU VAR MI?

Ludwig Wittgenstein *Felsefi Soruşturmalar* kitabında, ruhun imgesini istiyorsanız insan bedenine bir bakmanız gerektiğini belirtir³⁸ Bununla nesne olarak beden yerine eylem halindeki bedeni kasteder. Pratik, Wittgenstein'a göre, bir göstergenin anlamının onun kullanımı olduğu anlamda bedeni oluşturur. İnsan bedeni bir proje, bir anlamlandırma aracı, dünyanın örgütlendiği bir noktadır. Bu bir faillik tarzı, diğerleriyle bir paylaşım ve etkileşim biçimi, onların sırf yanında olmaktan ziyade onlara arka çıkmanın bir yoludur. Bedenler sınırlanmamış, tamamlanmamıştır ve her zaman şu anda sergilediklerinden daha fazla faaliyet gösterme kapasitesine sahiptir. Tüm bunlar insan bedeni için erkek ya da kadın, beyaz ya da siyah, eşcinsel ya da heteroseksüel, genç ya da yaşlı olmasına bakılmaksızın doğrudur. O halde, bu özel beden görüşünün, insan farklılığının taraftarları ve şeylerin kültürel inşa edilmişliklerine duyarlı savunucular arasında neden pek revaçta olmadığı görülebilir.

Bedenin bir dünyaya sahip olmamızın alışıl gelmiş yolu olduğunu savunan Maurice Merleau-Ponty, "Bir bedene sahip olmak, canlı bir yaratık için tanımlanmış bir çevreye dahil olmak, belirli

projelerle özdeşleşmek ve bunlarla sürekli şekilde meşgul olmaktır,” diyor.³⁹ Yahut Marx’ın söylediği ve söylemediği gibi, benlik çevresi ile bir ilişkidir (hem söylemiştir hem de söylememiştir zira bu cümleyi eserlerinden birinde yazmış ancak elyazmasında silmiştir).⁴⁰ Beden, birbirimizle ilişkili olduğumuz çeşitli durumların kökeninde yatar; bu nedenle kelime, toplu bir görüngüyü (“acımasız Korsikalı korsanlar topluluğu”nu) olduğu kadar bireysel bir görüngüyü de göstermek için kullanılabilir. Bize bir faaliyet alanı veren, hiçbir şekilde onun dışında olmayan bir alandır. *Kesinlik Üstüne* kitabında Wittgenstein, “dış dünya” ifadesiyle hayrete düştüğünü açıkça söyledi. “Neyin dışında?”, belki de aklında olan buydu. Kesinlikle kendimizin değil. Çünkü bizler cisimlenmiş varlıklarız, kanalizasyon sistemimiz kadar dünyadayız. Dünya, kafatasımızın içinde bulunması zor bir yerden düşünülebilecek, bize karşı koyan bir nesne değildir.

Diğer daha göz alıcı şeylerin yanı sıra bedenler de maddi nesnelerdir ve etin nihai nesneleştirilmesi ölüm olarak bilinir. Bununla birlikte, akıl hocası Aristoteles gibi Aquino’lu Tomas’ın da bir ceset hakkında “beden” sözcüğünü kullanmayı reddetmesi dikkat edilmesi gereken bir husustur. Bazen kendimizce yaptığımız gibi, bir bedenin kalıntıları yerine konuşmaktadır. Ölü bir beden, tabiri caizse sadece bedendir. Denys Turner’ın belirttiği üzere, “ölü bir kişi, ölmüş olma talihsizliği içinde olan bir kişi” değildir.⁴¹ “Kütüphanedeki beden”* ifadesini duyduğumuzda aklımıza gelen son şeyin gayretli bir okuyucu olması, kartezyen mirasın verdiği zararın bir parçasıdır. Birinin sizi telefonla arayarak, “George orada mı?” diye sorduğunu kafanızda canlandırın. “Evet ama uyuyor,” diye yanıtlamak akla uygun olacaktır ancak “Evet ama o öldü,” demek kulağa tuhaf gelecektir. George’un öldüğünü söylemek, orada olmadığını söylemektir; ve Aristoteles ile Aquino’luya göre, orada olmamasının nedeni, kalıntıları olsa da bedeninin orada olmamasıdır. Bir mezar taşı, artık kimsenin bulunmadığı bir yeri işaret eder. George’un maddi kalıntıları oturma odasının zeminine yayılmış veya büfeye tıka basa doldurulmuş olabilir an-

* *The Body in the Library*, Agatha Christie’nin dilimize *Cesetler Merdiveni* adıyla çevrilen romanıdır. (Y.N.)

cak dünyevi George olan etkin, etkileyici, iletişimsel, ilişkisel, kendini gerçekleştiren beden bundan böyle orada değildir. Cesedi, George olmanın farklı bir biçimi değil, George olmama meselesidir.

Ayrıca George'un yaşadığını bilerek arayabilir ve "George'un bedeni orada mı?" diye sorabilirsiniz. Bu da sadece çaydanlıktan ziyade "çaydanlığın gövdesi" hakkında konuşmak kadar tuhaf gelecektir. Böyle yapmak sanki çaydanlığın maddi yapısından daha fazlası varmış gibi bir izlenim oluşturur. Aynı şekilde, "George'un bedeni," George'a dair bedeninden daha fazla bir şey olduğu izlenimini verir ki durum böyle değildir. Biz sadece bunu hayal etme eğilimindeyiz çünkü George belirli bir cinsten (etkin, ilişkisel, iletişimsel vb.) bir yapıdır. Ancak tüm bunlar, insan bedeni olmanın anlamının bir parçasıdır, ona katılan bir dizi özellik değildir. Kendini aşmak bu bedenlere bağlıdır. *Mansfield Park*'ın bir nüshasında matbaa harfleriyle yazılı şeyden daha fazlası vardır ancak sayfada matbaa harfleriyle yazılı şeye ilave olarak başka bir şey (örneğin resimler) olması anlamında değil.

Maddi nesneler olarak bedenler, bu kültürelci zamanlarda pek revaçta değildir. Yine de başkaca her ne olursa olsun insanların, madde parçaları veya doğal nesneler olduklarını ve bu bağlamda erişebilecekleri daha incelikli ya da daha seksi herhangi bir şeyin olması gerektiğini anımsamaya değer. Nesneleştirmeden hiçbir zaman pişmanlık duyulmamalıdır. Birbirimizle veya dünyanın bir yönüyle ilişkiye girdiğimiz her seferde cereyan eden budur. Erkekler ve kadınlar, beктаşıüzümleri ve kürekler gibi madde kümelerinden farklılarsa bunun nedeni içlerinde gizemli bir kendiliği saklamalarından değildir; son derece özel bir türden madde parçaları, zihin dilinin veya ruh dilinin oldukça yanıltıcı bir şekilde saptamaya çalıştığı bir özgüllük olmaları nedeniyledir. Onlar, kendilerine eklenmiş hayale-timsi bir uzantıya sahip doğal şeyler değildir; doğal olarak etkin, yaratıcı, iletişimsel, ilişkisel, kendini ifade edebilen, kendini gerçekleştiren, dünyayı dönüştüren ve kendini aşan (yani tarihsel) maddi öbeklerdir. Bunların hepsi sadece onların ruhudur. Ruh dili, bu türden bedenler (veya diğer bir hayvan türünden) ile dirgen veya kahverengi sos şişeleri gibi bedenler arasında ayırım yapmanın bir yoludur.

Aristoteles gibi, Aquino’lu Tomas ve Wittgenstein da ruhu beden “form”u olarak, yani canlandırma ilkesi veya kendine özgü öz-örgütlenme biçimi olarak görürler. Bu öyle gizemli bir mesele de değildir. İncelemeye tamamen açıktır. Wittgenstein, diğer insanların yüzlerindeki öfkenin, kendi göğsünüzde olduğu kadar açık bir şekilde orada olduğu yorumunu yapar.⁴² Marx, bize “duyumsal dolaşımsızlığında mevcut” olan öteki varlıktan söz eder.⁴³ İnsanların ruhunu, onların üzüntüsünü veya öfkesini görebildiğiniz gibi görebilirsiniz. Aslında, onların üzüntülerini veya öfkelerini görmek, onların ruhlarını görmektir. Wittgenstein, “Ona karşı tutumum, bir ruha karşı tutumdur. Onun bir ruhu olduğu *düşüncesinde* değilim.” diye yazar.⁴⁴ Bilincin özel olduğu önyargısı da buraya kadarmış. Zaten onu kafasından vurmamaya karar vermeden önce bilinçli bir varlık olup olmadığını kendi içimde tartmama gerek yok. Wittgenstein’ın alaycı bir şekilde söylediği gibi, sadece çok akıllı insanlar sizi öğle yemeğine davet etmeden önce bir ruhunuz olup olmadığını gözden geçirirler. Wittgenstein’ın tamamen şüpheyile baktığı bir terimi kullanacak olursak bilincimiz, anlamın bir sözcükte bulunması gibi bedenlerimize kazınmıştır. Bedenimizde, tankta çömelmiş bir asker gibi bulunmayız. Bu anlamda bedenin kendisi bir tür göstergedir. Jean-Luc Nancy’nin belirttiği gibi, ondan farklı bir gerçeklikten ziyade “onun kendisinin bir göstergesidir.”⁴⁵

Kendi deneyimlerimizden her zaman emin olduğumuz halde başkalarının deneyimleri hakkında tahminde bulunamayacağımızı veya davranışlarından nasıl hissettiklerini anlayamayacağımızı söylemek, bu tür antidüalist düşünceye uygun olur. Bilakis, kendimizin ne hissettiğinden (bu kaygı mıdır yoksa öfke midir?) emin olamayacağımız ama başka birinin neler yaşadığından kesinlikle emin olabileceğimiz zamanlar vardır. Adam dayanılmaz çığlıklar atıyor çünkü biraz önce sağ bacağından vuruldu. Kimse çaresizce etrafta dolanıp durduğunu gördüğünde onun işkenceye maruz kaldığı “sonucunu çıkaramaz”; tıpkı “mikropulkanatlılar” sözcüğüne aşına bir okurun, bu kelimeyle karşılaştığında, bunun yalnızca uzmanların ilgi alanına giren küçük güvelerin bir türü anlamına geldiği “sonucunu çıkarması” gibi. Çoğu durumda, somut göstergeden deruni anlama geçişte

kendimizi tereddütlü hissetmeyiz. İkisi, beden ve ruh gibi birlikte verilir. Bu, davranışımızın berrak bir şekilde şeffaf olduğu, bir göstergenin de her zaman malumun ilamı gibi olduğu anlamına gelmez. Anlaşılmaz şeyler ve kaçamaklı sözler, alacakaranlık vakaları ve zorlu yorum problemleri pekâlâ olabilir ancak bunun nedeni, yaptığımız şeyin anlamının özel olması veya davranışımızın içinde kolayca çıkarılamayacak kadar derine gömülmesi değildir. Hiçbir suretle içinde gömülü değildir.

Duygular; gereksinimlerimiz, çıkarlarımız, amaçlarımız, niyetlerimiz vb. ile ilgilidir ve bunların hepsi de sırasıyla kamusal dünyaya katılımımızla ilgilidir. Bu tür duygulardan “içimizde” varlık olarak söz etmek her zaman yardımcı olmaz. Bağırarak, birbirine girmek veya viski şişelerini insanların kafasına geçirmek iç meseleler değildir. Tabii ki ne düşündüğümüzü veya ne hissettiğimizi gizleyebiliriz ancak bu, daha ziyade samimiyetsiz olmayı öğrenmemiz gibi, öğrenmemiz gereken karmaşık bir davranıştır. Bebeklerin ıslak veya aç olduklarını gizleyememesi, Doğa’nın daha az makbul buluşlarından biridir. Şempanzeler yanlış olduğunu bildikleri bilgileri işaretlerle bildirme anlamında yalan söyleyebilirler ancak Hollywood ünlülerinin veya CIA sözcülerinin aksine samimiyetsiz olamazlar zira samimiyetsizlik, kişinin gerçek duygularıyla çelişen bir görünüşü sürdürmeyi içerir ve böyle karmaşık bir işleyişi yürütmek için dil kaynakları gerekir. Bununla birlikte, aşırı derecede ikiyüzlü davranışlarda bulunamamaları, şempanzelere yönelik koşulsuz bir iltifat değildir çünkü samimiyetsiz olamayan bir varlık samimi de olamaz. Tersini söyleyebiliyorsan, söylediğin şeyin anlamı vardır. Wittgenstein’in görüşüne göre, eğer herkes duyguları ve duyumları her zaman saklasaydı bunların adlarını öğrenemezdik. (İngiliz halkını bu gerçeğin bir istisnası olarak görenler vardır.) Kimse duygularını dışa vurmasaydı –sadece üzüntü olsaydı da üzüntü davranışı olmasaydı– insanlığın duygu söylemi asla filizlenmezdi. Hissettiğimiz şey ile onu fiziksel dışavurumumuz arasında gerekli bir ilişki bulunur. Üzüntü davranışı, sözcüğün anlamını nasıl kavradığımızın bir parçası olan “üzüntü” sözcüğünün doğru bir şekilde uygulanması için bir kriterdir ve bu duygu kategorisine giren kendime has bir duyguyu tanım-

layabilmem, sözcüğün genel kullanımını benimsemek yoluyla gerçekleşir. Üzüntü duygusu ile üzüntü davranışı arasındaki ilişki tamamen olumsal olsaydı herkes uluyarak haliya çöktüğünde çok benzer-siz bir deneyim yaşayabilirdi ve ortak bir psikoloji dilimiz olmazdı. Bu bağlamda, bizi özel anlamın sahte tanrılarından ve eşsiz egodan kurtarmaya yardımcı olan bedendir.

Traktörlerin ve saç kurutma makinelerinin sadece yaptıklarına veya daha doğrusu yapmadıklarına bakarak ruhları olmadığını görebiliriz. Gerçeği tespit etmek için onların iç kısımlarına bakmamız gerekmez. Nitekim ruhlarının bulunmadığını iddia etmek, bu tür iç kısımlara sahip olmadıklarını iddia etmektir; Lindsay Lohan örneğinde daha az belirgin olsa da mesela, Judi Dench'in davranışında dışa vuran karmaşık derinliklerden yoksun olduklarını söylemektir. Ancak şunun farkına varmak önemlidir ki Judi Dench'in karmaşık derinlikleri varsa bunun nedeni, eksik bir parmak veya omzunda bir benle doğması değildir, elbette bunlarla doğrulabilir, ama pratik bir yaşam biçimine katılım erdemi sayesinde. "Bilinç" tam da böyle bir katılım *anlamına gelir*.

Ruh ve benlik bedenden ayrı olursa onun mutlak efendisiymiş gibi her zaman yanlış algılanabilir. Bununla beraber, onu bedenimizin biçimi olarak görmek, bedenlerimizle olan ilişkimizden bir mülkiyet ilişkisi olarak bahsedemeyeceğimizi düşündürür. Her şeyden önce, sahiplenme işini kim yerine getirecek? Kürtaj için bazı iyi argümanlar olabilir ancak beden, istenildiği gibi kullanılacak özel mülkiyet olduğu inancı bunlardan biri değildir. Kendi bedenimi kendim üretmedim ancak etimi başkalarından elde ettim. Marx, "Açıktır ki bireyler kesinlikle birbirlerini fiziksel ve zihinsel olarak meydana getirirler ancak kendilerini meydana getiremezler."⁴⁶ değerlendirmesinde bulunur. Birinin bedenini kullanmasından bahsedilebileceği doğrudur. Samuel Beckett'in Malone'u somurtarak kendi kendine, "Bedenimi kullanabilseydim onu pencereden dışarı atardım," diye düşünür. Siz Victoria Beckham tarzı eteğinizi ıslatmadan sırtıma basarak geçebilin diye uzuvlarımı özverili bir şekilde bir derenin üstünden uzatabilirim ancak birinin bedeni, bir hâkimiyet veya sahiplik ilişkisi bakımından dışardan bir araç olarak kullanıl-

maz. Jean-Jacques Rousseau bir nebze çelişkili bir biçimde, özerk olmamıza imkân veren şeyin kendimizin efendisi olmamamız olduğunu savunur. Eğer benlik bizim değilse onu başkasına teslim edemeyiz. Ayrıca kendimizin efendisiysek, o halde bunun sonucu olarak kendimizin kölesiyizdir de.

Sizinle telefon veya e-posta aracılığıyla iletişim kurmak, fiziksel olarak olmasa da fiilen orada bulunmak anlamına gelir. Fiziksel mevcudiyet, aynı maddi alanı paylaşmayı içerir. Bir etkinlik bedenimi içermiyorsa beni de içmez. Düşünmek, içmek kadar cismani bir meseledir. Aquino’lu Tomas eylemlerimiz bedeni ne kadar az içeriyorsa o kadar takdire şayandır şeklindeki Platon’cu önyargıyı reddeder.⁴⁷ Onun bakış açısına göre bedenlerimiz, ne denli “tinsel” veya âlicenap olsalar da, tüm etkinliklerimizin temelidir. Aquino’lu için bizler sadece boynundan aşağısı değil, tepeden tırnağa hayvanız. Elbette sosyal, ussal ve tarihsel varlıkları da, ancak materyalist olan nokta, özgül biçimde hayvani bir halle bu şeyler olmamızdır. Onlar bizim hayvanlığımızın alternatifleri veya aksesuarları değildir. Tarih, kültür ve toplum, onu aşmanın yolları değil, mahlukatlığın özel biçimidir. Hayvan bedenleri doğası gereği kendinden-aşkındır.

O halde “zihin” veya “ruh,” hayvan doğasının belirli türlerinin nasıl oluştuğunu, diri olmanın kendine özgü biçimini açıklamanın bir yoludur. Bu anlamda bedenden ruha geçişte bir sorun yok, zira hayvan anlamında “beden” demek zaten “ruh” demektir. Alasdair MacIntyre’in dediği gibi, “başlangıçta dünyaya yönelik bedensel davranışımızın tümü, aslında bir hayvan davranışdır,”⁴⁸ daha sonra dile erişimimizin yok etmek için hiçbir şey yapmadığı bir durumdur. Aquino’lu Tomas, insan ussallığının hayvan ussallığı olduğunu öğretir. Maddi varlıklar olarak hayatta kalmak ve gelişmek için akıl yürütebilmeliyiz. Bizler bilişsel varlıkları zira bedensel varlıkları. Nietzsche bunun böyle olduğunu düşünürken, Marx “duyumsal bilincimiz”e⁴⁹ işaret eder. Düşüncemiz zaman içinde ortaya çıkma anlamında gidimliyse bunun nedeni, duyusal yaşamımızın da gidimli olmasıdır. Melekler, bedensiz varlıklar farklı bir önermedir. Aslında Aquino’lu, melekleri hiç de ussal varlıklar olarak görmez. Bu, Başmelek Cebrail’in aklını yitirdiğini, basitçe söylemek gerekirse ussallığın

dil oyununun bir kavanoz turşu için olduğu gibi onun için de uygun olmadığını öne sürmek değildir. John Milton, meleklerin bedenlerini cinsel eylemde tamamen bir araya getiren mücessem varlıklar olduğu yönünde, farklı bir bakış açısına sahiptir.

İnsan kimliği cismani bir meseledir. Aquino’lu Tomas, Michael Jackson’ın bedensiz ruhunun varlığına inanırdı ancak onun Michael Jackson olduğunu düşünmezdi. Yani Michael Jackson, genel dirilişte bedensel dönüşüme uğrayarak, yaşarken geçirdiği sayısız bedensel reenkarnasyondan çok daha dramatik bir biçimde, yeniden kendisi olmak için hazır bekliyor. (Bu arada Wittgenstein, ölürken ruhun bedeni “terk etme”si fikriyle alay ederek eğlenir. Maddi olmayan bir şey, maddi bir şeyi nasıl terk edebilir? Ayrıca sonsuzluğun ben öldüğümde başlayacağını varsaymanın saçmalığına da dikkat çeker. Sonsuzluk nasıl başlayabilir?) Benliği bedensiz bir ruh olarak görmenin tehlikelerinden biri, diğer insanlara ruhsuz bedenler olarak davranmakta özgür hissedebilmenizdir. Eğer beden sadece tinsiz bir yığın sa genelevlere sık sık gitmekte veya köle emeğini sömürmekte bir sıkıntı yoktur. Her şeyden önce kölelerin bir ruhu olduğunu varsayarak –birçok köle sahibinin inanmakta zorluk çektiği bir varsayım bu– kimsenin ruhuna zarar vermiyorsunuz. Thomas Hardy’nin, bedeni hem cinsel hem de ekonomik fayda için başkaları tarafından yağmalanan bir kadın olan Tess Durbeyfield’i, sonunda kendisini bedeninden tamamen ayırarak, Hardy’nin yaşama iradesi dediği şeyden ayrılarak umutsuz taktiğe başvurur. Bedenin yabancı bir uzantı gibi hissedilebileceği bir durum olan şizofreni, talancı bir dünyada son bir hayatta kalma stratejisi olabilir.

Aquino’lu Tomas için ruh, bir varlığın düzenlendiği, yaşam biçiminin diğer organizmalardan farklılaştığı tamamen özel bir yoldur. Marx daha sonra kendisini onunla aynı fikirde bulacaktır. Bu anlamda, farklılığı ve özgüllüğü takdir edenlerin bu fikre kayıtsız kalması ironiktir. “Bir türün bütün karakteri,” der Marx, “yaşam etkinliğinin doğasında bulunur ve özgür bilinçli etkinlik, insanın tür karakterini oluşturur.”⁵⁰ Bundan dolayı bu kitabın daha hassas kalpli okuyucuları, porsukların gerçekten de ruhları olduğunu öğrenmekten mutluluk duyacaklardır, zira ruhları bir sümüklüböcek veya

Cumhuriyetçi Parti üyesinden farklı olsa da özgün bir maddi varoluş biçimine sahiptir. Bununla birlikte, Aquino'luysa bir nebze endişelendiren şey, porsukların veya insanların bedenleriyle “birleşmiş” ruhlarla “sahip oldukları” fikridir. İtirazda bulunduğu Platon'culuğun bu türüydü ve bunu yaptığı için de kilise yetkilileriyle başını belaya soktu. Maurice Merleau-Ponty'nin yazdığı gibi, “Beden ve ruh birliği, keyfi bir kararla ortaya çıkan özne ve nesne olmak üzere karşılıklı olarak harici iki terim arasında bir karışım değildir. Varoluş hareketinin her ânında sahnelenir.”⁵¹ İkisi arasındaki farkı yapıbozuma uğratan bizim hayatımızdır, bu da mutlaka bunların birbirleriyle uyum içinde eriyip karıştıkları anlamına gelmez. Kendini nesneleştirme yeteneğinin, etinin bir dereceye kadar yönetilemez ve opak olduğunun bilincinde olan ifade edici bedene ait olduğunu zaten görmüştük. Sadece, bedeninin içinde bedenden kurtulmuş bir noktadan tine karşı direncini hissetmiyoruz.

* * *

Öyleyse gelmiş geçmiş Hristiyan ilahiyatçıların en büyüklerinden birinin, bazı açılardan özbeöz bir materyalist olduğu ortaya çıkıyor. Bu tamamen şaşırtıcı değildir zira Hristiyanlığın kendisi bir anlamda materyalist bir inançtır. Enkarnasyon öğretisi, Tanrı'nın bir hayvan olduğunu söyler. O, Aşai Rabbani ayininde ekmek ve şarapla ilgili rutin işlerde, çiğneme ve sindirim gibi dünyevi faaliyetlerde bulunur. Kurtuluş öncelikli olarak bir tapınma ve tören meselesi değil, açları doyurmak ve hastalara bakmaktır. İsa zamanının çoğunu, bir dizi karışmış zihnin yanı sıra zarar görmüş insan bedenlerini sağlığına kavuşturarak geçirir. Sevgi, tinsel bir duygu değil, maddi bir yöntemdir. Onun paradigması, samimi bir coşku yaratması pek mümkün olmayan yabancılara ve düşmanlara duyulan sevgidir. Wittgenstein kışkırtıcı bir şekilde, “Sevgi bir duygu değildir,” dese de aslında, kastettiği şey hayırseverliğe uygun bir gizlilik değildir.⁵² Sevginin, acıyı hissedebileceğiniz şekilde, sadece sekiz saniye hissedebileceğiniz bir şey olmadığını söyler. “Bu acı olamaz, yoksa bu kadar çabuk sona ermezdi,” demek anlamlı olmazdı ancak bunu

sevgi için söylemek anlamlı olurdu. Sadece kediyi dışarı çıkaracak kadarlık bir süre zarfında birini şiddetle sevebilirsiniz. Sevgi mizaçla ilgilidir, durumsaldır, bir bağlama ve anlatıya gömülüdür. Buna rağmen, Wittgenstein burada Hristiyanlığın esaslarını aklından geçirmese de, “Sevgi bir duygu değildir,” önermesi, Hristiyanlığın kesinlikle onaylayacağı bir önermedir.

Maddesellik Hristiyanlık için kutsanmıştır zira bu Tanrı’nın eseridir. James Joyce, Aquino’lu Tomas’ın bir hayranıydı ve cismani hiçbir şeyin yabancı olmadığı bir roman olan *Ulysses*, bir bakıma Tomas’çı bir metindir. Hristiyan inancı, ruhun ölümsüzlüğünde değil, bedenın dirilişinde varlığını gösterir. Aziz Paulos’a göre bedenlerin cinsel birleşimi, Tanrı’nın krallığının önceden alınan bir tadıdır. Kutsal Ruh, kutsal bir hayalet değil, dünyanın çehresini harap eden ve dönüştüren dinamik bir güçtür. İnanç tek başına yaşanan zihinsel bir durum değil, kilise olarak bilinen pratik, toplumsal yaşam biçimini paylaşmaktan kaynaklanan bir kanıdır. Âlicenap Yunanlılara göre bu çılgınlıktır; ortak yaşamı anlaşılması zor fikirlerle karşı karşıya getiren, önem bakımından aşağıdakini yücelten ve azametliyi tahtından deviren karnavalvari bir ilişkidir. Temelde bir dizi teorik önermeden değil, ölüme bağlanımdan meydana gelir. Hristiyanlığı insanlığın başına gelen en büyük felaket olarak gören Friedrich Nietzsche bile onu, “bir şeyin doğru olmasını sağlamaya, bilincin salt görüngüsellğine” indirgemenin onu aşağılamak olduğunu düşünmüştür.⁵³ Merkezinde, zengin ve güçlülere şiddetle eleştiren, dolandırıcılar ve fahişeler ile düşüp kalkan mütevazı bir gezgin vardır. Yoksullarla dayanışması rahiplerin ve siyasi seçkinlerin etinde bir diken meydana getirdiğinden, Roma imparatorluk gücünün sadece siyasi isyancılara uyguladığı tüyler ürpertici bir ölümün acısını çeker.

Aquino’lu Tomas, mekanik materyalistlerden biraz daha incelikli bir madde anlayışına sahiptir. Denys Turner’ın da yazdığı gibi, bu tür materyalistlere itirazı, “madde konusunda pek iyi olmadıkları” yönündeydi.⁵⁴ Turner, “bugünün ortalama bir materyalistinin gözüne çarpan çok daha fazla madde”⁵⁵ olduğunu belirtir. Aquino’luya göre insanlar “belagatli madde, konuşan şeylerdir”⁵⁶ diye yazar. “Bugünün materyalistleri, var olan her şeyin madde olduğuna ve

bu maddenin anlamsız bir şekilde akılsız olduğuna inanıyorlar zira tüm amaç madde *hakkında* konuşmak, onların hiçbirinin konuşmasının önemi yok”⁵⁷ diye yakınıır.

Bundan dolayı beden, insanlar kadar dingolar* için de geçerli olan anlamlı bir meseledir. Pratik zekâ genellikle bedensel zekâdır. Henüz konuşma yeteneğini edinmemiş küçük bir çocuk, bir oyuncağı kapmak için elini uzatır ve bu hareket doğası gereği anlamlıdır. Bunun, kendi etimize kazınmış somatik, sözcük öncesi anlamlandırma katmanına ait olduğu iddia edilebilir. Anlam, yenin astarı gibi, eyleme sımsıkı yapışır. Maddi jestin içine yerleştirilmiştir. Bu sadece bir gözlemcinin eylemi yorumlaması meselesi değildir. Çocuk henüz formüle etme araçlarından yoksun olduğu için onun kendi kavrayışı meselesi de değildir. Yine de, beden belagatli bir maddeyse bu bir hortum veya bahçe cini için de geçerli değil midir? Hortumlar elbette konuşamaz ancak önemli ölçüde biçimlendirilmiş olmaları bakımından açık seçik madde parçalarıdır. Fakat onları tasarlayan, kauçuk ve metalden oluşan suskun şeyleri bir niyetle belirleyen, bir işlevi yerine getirmesi için onları şekillendiren insanlardır. Her halükârda, insan bedeni sadece anlamla tescilli değildir, bahçe cücelerinden farklı olarak aynı zamanda onun kaynağıdır.

Aquino’lu Tomas’a göre madde, bireyselleşmenin ilkesidir. Sizi bir başkasından ziyade kendiniz yapan şey, meydana geldiğiniz tikel maddi öbektir. Gerçekten de, “hizmetçinin temiz, istekli küçük bir beden” olmasına benzer şekilde, “beden” “kişi” bakımından arkaik bir terim olabilir. Bu tür ilginç kullanımlarda, kartezyen olmayan bir beşeri kişi kavrayışı süregider. Ne var ki bir insan bedenine sahip olmak, kişi olmanın eşanlamlısı değil de bir koşulu olduğundan, bu kullanım biraz yanıltıcı olabilir. Beden belirlidir, oysa kişi olmak harikulade, acımasızca veya aldırışsızca yürütülen çetin bir tarihsel tasarıdır. Bununla birlikte gerçek şu ki Aquino’luya göre, belirli bir türe ait beden veya ruh tipine sahip olduğumdan değil ama oluştuğum belirli bir et parçası nedeniyle ben kendimim. Bu bir türün bir

* Avustralya’da doğada yaşayan vahşi köpek türü. (Ç.N.)

üyesini diğerinden ayıran şeydir. İnsan ruhları birbirlerinden farklıysa bunun nedeni farklı bedenlere canlılık kazandırmalarıdır. Bununla birlikte bizi bireyselleştiren şey aynı zamanda bizi bir araya getirir. Bir insan bedenine sahip olmak, türünün diğer varlıklarıyla bir dayanışma biçimini yaşamaktır.

Aquino’lu Tomas hem epistemolojik hem de somatik bir materyalisttir. Ona göre tüm bilğimiz maddi gerçeklikle ilişkilenmemizden çıkar. Örneğin, Tanrı’nın konuşması çevremizdeki dünya hakkında bildiklerimizden benzetim yoluyla türetilmiştir. Öne sürdüğü gibi eğretilme, insanlar için en uygun söylem tarzıysa bunun nedeni; anlamı, biz etten oluşan tiplerin en çok alışkın olduğumuz bir duyuşsal kalıba dökmesidir.

Burada Aquino’lu Tomas ve Marx’ın epistemolojileri arasında bir benzerlik vardır. Aquino’lu, herhangi bir tikel “duyu verisi”ni bir bütün olarak yaşantımızın karmaşık somutluğunun bir soyutlaması olarak görür. Denys Turner’ın ifade ettiği gibi, “Akıl, duyuların her birinin ‘soyut’ deneyimini anlama eylemlerinde bir araya getirir ve böylece onların anlamlarının bulunduğu somut ve ağır gerçekleri kavrar.”⁵⁸ Marx, insan anlayışının soyuttan somuta yükselmesi konusunda *Grundrisse*’te aynı şekilde yazar. Genelde soyutu yüce ve derin, somutu basit ve sıradan olarak aklımızdan geçiririz ancak her iki düşünür de bu antitezi alaşağı eder. Marx için düşünce, kendi anlayışına göre basit kavramlar olan para gibi soyut kategorilerle başlar, ardından bunları tarihsel bir üretim tarzı içinde karmaşık gerçekler halinde sentezlemeye geçer. Tamı tamına farklı özelliklerin birleşmesi anlamına gelen bir kelimeyle somut olan bu görüngülerdir gerçekten de.

Timsahlar da anlamlı madde parçalarıdır ve akıl insanlığa mahkûm kalmış değildir. Aquino’lu Tomas’ın kolayca imkân tanıdığı gibi, diğer hayvanlar da bunu yapabilir. Nitekim ona göre hayvan olmak ussal olmaktır. Akıl, örneğin bir meleğin aklından farklı olarak, tam da bu tür organik yaşam biçimlerine uygun türden bir yetidir. Bir kurt köpeği inançlar ve sebeplerle yönlendirilebilir. Bir tasarruf hesabı açamayabilir veya izci kızlara katılamayabilir ancak devriye gezme işi gündemde olmadığına nefesini koruyabileceği ve hav-

lamayı kesebileceği sonucuna kesinlikle varabilir. Fakat akıl yürütme kapasitesi büyük ölçüde yakın çevresiyle sınırlıdır ki bu, yeni yürümeye başlayan çocuklar için de geçerlidir. Yeni yürümeye başlayan çocuklar akıl yürütebilirler ancak Einstein'vari bir görkemle önerilerde bulunamazlar. Ayrıca bir köpek kendi davranışını, eleştirel bir şekilde değerlendiremez, çünkü bu sadece dilin sağlayabileceği bir tür özdüşünümSELLİĞİ gerektiren bir öz-izleme becerisi ister. Kısacası, bir bebeğin olabileceğinden daha ahlaklı bir hayvan olamaz. (Yahut bu konuda hiçbir saygın ilahiyatçının ahlaklı bir varlık olarak görmeyeceği Tanrı.) Bebekler, doğmamış olsalar daha iyi olup olmayacağını kendilerine soramazlar ancak büyük kardeşlerinin bu soru hakkında bir fikri olabilir. Bir anne kuş, onu yavrularını beslemeye iten içgüdüSÜYLE tartışamaz. Tüm tasarının varoluşsal boşunallığıyla sarsılamaz ve yavrularını beslemek yerine Bahamalar'a uçamaz.

Aquino'lu Tomas'a göre farkı yaratan şey, insanların duyusal hayvanlar oldukları kadar dilsel hayvanlar da olmalarıdır. Ussallığımızın başlıca belirtisi budur. Duyumlarımıza, bir salyangozda olmayan şey, dil aracılık eder; her şeyden önce bize bir dereceye dek kendine dışarıdan bakma ve dolayısıyla kendi üzerine düşünme imkânı veren de budur. Yunusların işaret sistemleri şaşırtıcı derecede karmaşıktır ancak Proust'un eserlerinin gölgesinde kaldıklarını hissetmek mümkün değildir. Dil salt fiziksel yan yanalıktan ziyade birbiri-mizle daha yakın olmamızı sağlar. Gece boyunca uzun uzun söyleşen sevgililer, sadece seks yapanlara göre daha yakındırlar. Bununla birlikte aynı şekilde, dilsel hayvanlar, dilsel olmayan hayvanlara göre çok daha fazla zarara yol açabilirler. Sincaplar, dikkate şayan bir sinsiliğe sahip olmadıkça soykırım suçu işleyemezler. Düşünüşleri bunu yapamayacak kadar açıktır. Ancak hemen hemen aynı nedenlerden dolayı *Don Giovanni*'den de etkilenemezler. Giorgio Agamben, *Açıklık: İnsan ve Hayvan*'da insanlığın kendi hayvanlığını geride bırakmak, yenmek ve yok etmekle oluştuğunu savunuyor ancak bu kendini nesneleştirmenin nasıl bir değer kaynağı olabileceğinin yanı sıra bir felaket nedeni olabileceği konusunda da yeterince şey söylemiyor.⁵⁹ *Felsefi Soruşturmalar*'da Wittgenstein, bir aslan konuşabilseydi ne dediğini anlayamayacağımızı pek iyi ifade eder.⁶⁰ Aslancayı akıcı bir şekilde

konuşan bir tercüman bulup bir çift kulaklık takamaz mıyız? Wittgenstein'in görüşüne göre hayır. Ona göre, bir aslanın maddi yaşam biçimi, bizimkinden, tek kelimeyle diyalogun mümkün olamayacağı kadar uzaktır. Fizyolojisi nedeniyle, aslan dünyayı bizim yaptığımız gibi düzenleyemez. *Güç İstenci*'nde Friedrich Nietzsche, benzer şekilde, diğer hayvanların bizimkine yabancı alanlarda yaşadığını varsayar ve bunun sonucu olarak penguenleri tavlama çalışmaz. Aquino'lu gibi o da sahip olduğumuz bedenlerin niteliği nedeniyle eylediğimiz gibi düşündüğümüze inanır. Farklı nitelikte bir beden bize farklı bir dünya sağlar. Yine de Wittgenstein, bu tür âlemlerin karşılıklı olarak kıyaslanamaz olduğunu varsaymakta yanılıyor olabilir. Örneğin Alasdair MacIntyre, yunuslar konuşabilselerdi kendi alanlarında uzman olanların onları gayet iyi anlayabileceklerini iddia eder.⁶¹ Martin Heidegger için de kendi dünyamız ile dilsel olmayan varlıkların dünyası arasında biraz örtüşme vardır: "Köpek [...] bizimle merdivenden yukarı çıkıyor," şeklindeki olağanüstü ifadesinde özetlenen bir durum.⁶² (Harikulade tonu ve tumturaklı felsefi tarzıyla Heidegger'in bir köpekle yukarı çıkmaktan bahsetmesinin dayanılmaz derecede eğlenceli bir yanı var.)

Hayvanlardan farklılıklarımız ne olursa olsun, kendi akıl yürütme biçimlerimiz, Aquino'lu Tomas'ın bakış açısına göre hayvan doğamıza derinlemesine gömülmüştür, bu da bazılarının onu kabul ettiği gibi hiçbir şekilde hayal gücünden yoksun bir ussalcı olmamasının bir nedenidir. Düşüncemiz duysal ve duygusal varoluşumuzla ağ gibi sarıldığından, "zihin"inin ağ gibi sarılabileceği hiçbir duysal veya duygusal yaşamı olmayan zeki bir bilgisayarın "düşünce"sinden farklı olacaktır. Buna karşın, insanın en eski menfaatleri maddi ve duygusal olanlardır: sıcaklık, uyku, kuruluk, anne sütü, insani temas, rahatsızlıktan kurtulma ve diğerleri. Bu mütevazı kökten, bebeğin bakıcılarına sözcüklere dökülmeyen şükranı doğar ki bu da ahlak olarak bildiğimiz şeyin yuvasını hazırlar. Sonunda bu akrabalık temeli üzerine düşünmeye başlıyoruz ve fikirlerimizi bununla desteklemeye devam edeceğiz. Bununla birlikte, yeterince dikkatli bir şekilde düşünersek, genellikle felsefe diye bilinen bu maddi ve manevi durumu aşabileceğimiz doğrudur.

Akıl yürütme, pratik tasarılarımızla iç içe geçmiştir ancak bu tasarılar tamamen ussal şeyler değildir. Tüm insan etkinliklerinin nihai amacı mutluluk veya esenliktir ancak buna nasıl ulaşılacağını öğrenmenin zahmetli yolu akılı içerse de ona indirgenemez. Bu, ussallık klinik, tarafsız bir mesele olduğundan değildir. Akılcı olmak, bir durumu gerçekte olduğu gibi görmeye çabalamaktır, bakışımızı yaygın narsisizmimizin ve kendi çıkarımızın ötesine yöneltmeyi içeren yorucu bir girişimdir.⁶³ Ayrıca sabrı, sebatı, becerikliliği, dürüstlüğü, alçakgönüllülüğü, hatalı olduğunu kabul etme cesaretini, başkalarına güvenmeyi, sakinleştirici düşlerin ve uyuşturan yanılsamaların reddini, çıkarlarımıza ters düşebilecek şeyleri kabul etmeyi ve benzerlerini gerektirir. Bu anlamda nesnellik ahlaki bir meseledir. Bunun hissiz bir aldırışsızlıkla hiçbir ilgisi yoktur. Aksine ussal olmak bizim çıkarımız dahilindedir. Hatta hayat memat meselesi bile olabilir. Bir durumun gerçekliğine açık olmak, ona karşı özverili bir endişeyi açıkça göstermektir ve gürültücü egonun ötesine geçen şey için özverili bir endişe, geleneksel olarak aşk olarak bilinir. Sevgi ve bilgi bu anlamda müttefiktir, mesele diğer kişileri anlamaya geldiğinde çok açık bir yakınlıktır. Başkalarını ancak gönüllü biçimde kendilerini ifşa etmeleri sayesinde tanıyabiliriz, bu da sevginin türlerinden biri olan güveni gerektirir.

Düşünceler gibi duygular da ussal veya usdışı olabilir. Nesnelerin doğasına uygun olabilir veya duygusallıkta olduğu gibi orantısız olabilir. Sevilen birinin ölümüne yas tutmak ussaldır ancak evcil hamsteriniz nihayet son nefesini verdiğinde uçurumdan atlamak usdışıdır. Yine de akıl sonuna dek gitmez. Birini neden sevdiğinize dair gerekçeler sunmadığınız sürece, sevdiğinizi nasıl bildiğinizi görmeyin zor olduğu doğrudur. Birinin başka birine olan sevgisinin gerekçeleri bulunabilmelidir: çok miktarda parasının olması, Kate Winslet'in King Kong gibi görünmesine neden olması, haylaz ve narsisist erkeklere son derece hoşgörülü olması vb. Yine de sevgi ve akıl arasındaki gizli anlaşma tamamlanmaz. Sonuçta üçüncü bir taraf, sizin sevdiğiniz kişiyi sevmeyen akıl yürütmenizin gücünü kabul edebilir. Sevgi ve esenlik nihayetinde aklın ötesine geçer ancak onu yele verirse ellerinde bir şey kalmaz. Aynısı akıl ve inanç arasındaki ilişkiler için de geçerlidir.

Pratikte duyuşsal varoluş açısından temelsiz bir uşallık, yalnızca kusurlu değildir, hiçbir biçimde gerçekten uşsal değildir. Duyulardan kopuk bir akıl, Kral Lear'ın keşfettiği gibi, çılgınlığın bir biçimidir. Duyuşsal akıl yürütme diyebileceğimiz şeyin bir adı estetikdir ve doğumu sanat üzerine bir konuşma konusu olarak değil, bedenin bir söylemi olarak görür.⁶⁴ Aydınlanma aklının epey duyusuz bir formunun, duyuların mantığı olarak adlandırılabilir bir şeyi birleştirme girişimini temsil eder. Modern estetik, bedeni fazla bagaj gibi dışarı atma riski olan bir uşallık biçimine geri dönme girişimi olarak hayata başlar. Her şeyden önce uşsal ve duyuşsal çalışmanın verimli şekilde bir araya geldiği sanat eserinde varlığını gösterir. Bununla birlikte, Aydınlanma'nın inanma eğiliminde olduğu gibi estetik, aklın sadece bir tamamlayıcısı değildir. Akıl, en başta duyuşsal yaşamdaki kaynağını kabul etmeden, tam anlamıyla uşsal olamaz. Farklı olarak insan uşallığı, etin gereksinimlerine ve sınırlarına duyarlıdır.

Akıl ve estetik arasındaki ilişkide bundan daha fazlası bulunur. Sanat eseri aynı zamanda Aristoteles'in praksis adını verdiği şeyin yani ürünleri içlerinde olan etkinliklerin bir modelidir.⁶⁵ Joshua Bell kadar yetenekli olmadığınız sürece, keman çalmanın, etkinliğin kendisine özgü bir tür ifanın ötesinde bir anlamı yoktur. Kendini temellendiren, kendini oluşturan, kendini doğrulayan bir uygulama biçimidir. Gülmek, şakalaşmak, dans etmek, sevişmek, oyuncak düdük almak, çılgınca pahalı porselen sabunluklar almak ve gizlice içmek sizi hiçbir yere vardırılmaz. Onları yöneten uşallık araçsal değildir. Böylesi etkinlikler, bir Louis Vuitton çantayı yolcu koltuğundan çıkarmak için arabanın ön camını paramparça etmeye benzer şekilde, kendilerinden farklı bir amaç için araç olarak ele alınmaz. Sanatın, insanın varoluş duyusunu güçlendirme anlamında araçsal olabileceği doğrudur fakat bu sadece dikkatler tereddütsüz bir şekilde sanat eserinin kendisine –değişim değerinin aksine, Marx'ın kullanım değeri olarak adlandırılacağı şeye– odaklanırsa başarılı şekilde yerine getirilebilir. Anlamı ve değeri, Aristoteles'in nazarında erdem pratiği için de geçerli olan asıl performansından ayrılamaz.

Genel olarak konuşursak bu tür etkinlikler en değerli olanlar-

dır. Bazı araçsal eylemlerin de aynı şekilde değerli olduğu (örneğin açları doyurmak) doğrudur ve ayrıca bir tür araçsal ussallık olmadan, dünyayı kimyasal silahlardan asla kurtaramayız. Çoğumuz dünyayı kimyasal silahlardan kurtarmak için zaruri bir koşul olan yataktan çıkmayı da başaramazdık. Bu durumda bile en iyi başarılarımızın çoğu amaçlarını kendi içlerinde taşır. Teolojik bir tabiri tekrar kullanmak gerekirse onlar yalnızca öylesine* var olurlar. Bu tür girişimlere kalkıştığımızda en makul halimizde oluruz. Akıl, yalnızca bir araç veya hesaplama aracı olmaktan çıkar ve kendi için kendini gerçekleştirme biçimi haline gelir.

Bunun tersine araçsal olarak eyleme geçmek, bir hedefe ulaşmak adına şeylerin duyumsal, duygusal niteliklerini atlama riskini barındırır. Tren biletimizi isteksizce kontrolöre teslim etmeden önce onun şeklinin ve dokusunun uyandırdığı sevgi hisleriyle zaman harcamayız. Marksizme göre kapitalizm, tüketimci bir sefahati içerir ancak aynı zamanda çelişkili bir biçimde etsiz, çileci bir varoluş tarzıdır zira maddi nesneler kütlelerinden sıyrılır ve metaların soyut statüsüne indirgenir. Birazdan göreceğimiz gibi, benzer bir soyutlama da insan bedeninin başına gelir. Bertolt Brecht, düşüncenin gerçek bir duyusal zevk haline gelebileceği bir geleceği hayal ediyordu ve genel olarak sosyalistler, insan ilişkileri için hâlâ tamamen vazgeçilmez olsa da araçsal aklın yaşamlarımız üzerinde daha az despotça etkiye sahip olacağı bir zamanı umarlar. Radikal siyasi düşünce aslında siyasi uygulamaların hizmetindedir ancak bu uygulama, kendi için düşünmekten zevk almakta daha özgür olabileceğimiz bir durumu hedefler. Sol-yararcılığın bir tarzının (teori, ancak pratikte değişimle ilgilenirse, tercihen önümüzdeki birkaç saat içinde, haklı görülebilir) çığırkanlığını yapan sosyalistler, tarihsel yararın asık suratlı mahkemesi önünde aklın kullanılması için özür dileme gereksinimini artık hissetmeyeceğimiz zamana dek gerçekten özgürleşemeyeceğimizi göremiyorlar.

* Eagleton, burada İngilizcede cehennem anlamına gelen *hell* sözcüğünün yer aldığı ve “öylesine, iş olsun diye” vb. anlamlar içeren *for the hell of it* ifadesini kullanıyor. (Ç.N.)

DUYULARI AZAT ETMEK

Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*'de aziz ilahiyatçıdan uzun alıntılar yapsa da Karl Marx'ın Aquino'lu Tomas'a borçlu olduğuna dair hiçbir kanıt yoktur. Marx, Ortaçağ teolojisinin en coşkulu taraftarı değildi. Böyle olsa bile iki düşünür arasında, muhtemelen her ikisinin de Aristoteles'in etkisi altında olduğu gerçeğine atfedilebilecek bazı ilginç benzerlikler bulunduğunu halihazırda görmüş olduk. Marx da başlangıç noktası etkin, duyumsal, pratik insan yaşamı olan somatik bir materyalisttir. Dünyanın neden ibaret olduğunu sormak anlamında ontolojik materyalizmle ilgilenmez ve elbette bu meseleyi bomboş bir metafizik olarak reddederdi. Süslü fikirler olarak gördüğü şeylerin dilinden iyi anlardı. Nietzsche ve Wittgenstein gibi Marx da felsefe yapmayı kemikleşmiş şekilde küçümseyen bir filozoftu. Çalışma arkadaşı Friedrich Engels, terimin standart felsefi anlamında bir materyalistti ancak Marx'ın kendisi değildi. Ona göre materyalist araştırmanın alanı tarih ve toplumdu.

Marx yaptığı yaklaşımı benimseyerek kendisini yeni bir materyalizm tarzının başlangıcı olarak gördü. Feuerbach hakkındaki tezle-

rinin ilkinde iddia ettiği gibi, önceki her materyalizm, “şeyi, gerçekliği, duyusalılığı [...] duyusal insan faaliyeti olarak değil, öznel olarak değil, yalnızca nesne ya da sezgi olarak” kabul etme hatasını yaptı.⁶⁶ Vatandaşı Ludwig Feuerbach’ın, insanlığın cismani doğasından yola çıkmak konusunda haklı olduğunu savundu. Sorun, bu doğayı etkin olarak idrak etmemesiydi. Ona göre, ampiristler için olduğu gibi, duyular esasen edilgin organlar olarak kalırken, Marx’a göre bunlar insan pratiğinin temel özellikleri, dünyayla etkileşim yöntemleridir. Ampiristlerin, Marx’ın yaptığı gibi, bilgi ve etkinliği bedene dayandırdıkları doğrudur; ona göre sorun, bedene dair basit bir yanlış anlayışa sahip olmalarıdır. “Duyu verileri” ve “duyu izlenimleri” gibi terimler, kavramların birinin kafasındaki imgelermiş gibi tuhaf adlandırılması bir yana etten kemikten olmanın ne olduğuna dair somut bir görüşe ihanet eder. Wittgenstein daha sonra duyularımızın bir şekilde bizi “bilgilendirdiği” veya çevremiz hakkında “açıklık” sağladığı fikrini sorgulayacaktır. Ayrıca duyulara olan inatçı sadakatiyle ampirik düşünce, oradan fikirlere nasıl geçildiğini açıklamakta zorlanır. Ussallıkta bedenin pek azı varlık gösteriyorsa ampirizmde de epey fazlası varlık gösterir. Üstelik Marx duyulardan “dolaysız pratikteki kuramcılar”⁶⁷ olarak söz eder, yani kuramsal düşünce gibi, nesnelerle işlevsel bir amaçtan çok kendileri için ilişki kurabildikleri anlamına gelir. Bunun modeli estetikdir. Bir şeyi estetik olarak görmenin, genellikle onu uzun uzun düşünerek görmek anlamına geldiği farz edilir ancak Marx’a göre gerçek karşıtlık pratik ve estetik arasında değildir, bir yanda ikisi arasındadır diğer yanda araçsal ve faydacı arasındadır. Estetiğin ilgi alanında bulunan şeylerin belirli niteliklerine, bu şeyleri tasarlandıkları pratik amaçlar için kullandığımızda uyarız. Marx’ın kullanım değeri ile kastettiği budur. Yani pratik ve estetik birbiriyle yakından ilişkilidir, bizim genel olarak düşündüğümüz gibi değildir. Bunun aksine, değişim değeri ve araçsal akıl, duyumsal özgüllüklerine pek dikkat etmeden, nesneleri yalnızca bir amaca ulaşmak için araç olarak kullanırlar.⁶⁸ Bu anlamda, tüm pratik yönelimlerine rağmen, onlar maddi olmaktan çıkan güçlerdir.

Marx, duyusal kapasitemizin sabit ve verili olmadığını ancak kendilerine ait karmaşık bir tarihe sahip olduklarını savunur. İnsanlık, süreç içinde kendi duyusal yapısını dönüştürerek, maddi dünya

üzerinde işe koyulurken onlar gelişmektedirler. Doğal bir görüngü olan beden de nitekim gördüğümüz, dokunduğumuz ve tattığımız şeylerin çoğu gibi toplumsal bir üründür. Marx, *Alman İdeolojisi*'nde, "En basit 'duyumsal kesinlik'in nesneleri bile yalnızca toplumsal gelişim, sanayi ve ticari ilişki sayesinde [insanlığa] verilir,"⁶⁹ diye yazar. Yıldızların, şelalelerin, dağ keçilerinin ve benzerlerinin duyusal kesinliğin nesneleri olduğunu ancak toplumsal ürünler olmadığını bir an için unutmuş gibi görünür. Sanayi tarihi, bu terimin en geniş anlamıyla, "insanlığın temel güçlerinin açık kitabıdır, insan psikolojisini somut biçimde sergiler."⁷⁰ İnsanın kendini üretme tarihi, bir gül koklamayı ve şeftali yemeyi içeren bir terim anlamında, insan ruhunun cisimlendiği maddi bedendir. Bir bakış açısından üretim güçlerinin birikimi olan şey, başka bir açıdan bakıldığında insani duyum merkezinin öyküsüdür. Duyulara özgü yetenekler ve toplumsal kurumlar aynı madalyonun iki yüzüdür.

Ancak bunların arasındaki ilişki sorunluydu. Bir dizi Marksist ana kavram –fetişizm, şeyleşme, yabancılaşma, metalaşma– bu alandaki bir soruna işaret eder. Madde ve tin arasındaki ilişkilerdeki tuhaf bir karışıklık içinde var olan fetişizm, vehim ve soyutlama, Marx'a göre toplumsal gerçekliğin içine dahil olmuştur ve onun üzerinde tekinsiz bir güç uygulayabilir. Burada boş fantezilerle değil, etkili yanılsamalarla karşı karşıyayız. Emekten daha somut pek az etkinlik vardır ancak Marx, bunun bile kapitalist koşullar altında soyutlaştığını öne sürer zira belirli şeylerin üretimi için, kâr sağlamaya nazaran daha az emek sarf edilir. Metalar da soyut görüngüler, saf mübadele araçlarıdır ancak bir pazar toplumunda, etkileşimleri etten kemikten bireylerin kaderini gerçekten belirler. Borsadaki bir dalgalanma binlerce kişiyi işsiz bırakabilir. İdeoloji, hayaletler ve heyullarla ticaret yapabilir ancak bu münasebetle bizi siyasi değişim ihtiyacından uzaklaştırırsa, yeterince gerçek demektir.

En basit duyusal etkinlikler bile birçok maddi sahne düzenlemesini gerektirir. Dokunma ve tatma eylemlerimizin ardında, dünya ile insanlığın ticaretinin bütün bir tarihi gizlidir. Buna karşın Feuerbach etrafındaki maddi gerçekliğin duyumsal olarak üretildiğini, dolayısıyla toplumsal ve tarihsel olduğunu göremez. Marx, böyle bir

üretim yalnızca bir yıl askıya alınmış olsa Feuerbach çok geçmeden tüm insani dünyanın kendisiyle birlikte varlığını yitirdiğini keşfetti, diye alaycı bir yorumda bulunur. Onun başlangıç noktası, aksine, yalnızca insanlığın maddi doğası değil, maddi *failler* olarak erkekler ve kadınlardır. Çok sayıda sıfat kullanarak insan bireylerinden “cismani, canlı, gerçek, duyuşsal, nesnel” varlıklar olarak bahseder.⁷¹ Onlar düşünen şeylerden ziyade etkin bedenlerdir, dünyanın sadece pratik etkinlikleri bağlamında tezahür ettiğini fark eden varlıklardır. Jürgen Habermas’ın yazdığı gibi, “deneyimin olası nesnelerinin nesnelliği, [Marx’a göre] doğal bir alt tabakanın kimliğine, yani eyleme yönelik olan insanın bedensel örgütlenmesine dayanır.”⁷²

Marx için emek veya daha genel anlamda üretim, bu nedenle epistemolojik bir kategori olduğu kadar sosyal ve ekonomik bir kategoridir. Filozofa göre olası deneyim nesneleri, materyalistler için üretken etkinliğin meyveleridir ve onların nesnelliğini teminat altına alan da budur. Biz onları biçimlendirme süreci sayesinde biliriz. Marx, Habermas’ın “idrakin antropolojik bir kuramı”⁷³ dediği şeyi böylelikle geliştirir. İlkın bize bir dünya veren düşünce veya dil değildir, terimin zengin ve geniş anlamıyla, düşünce ve dilin bağlı olduğu dünyayı oluşturan üretim güçleridir.

İnsan failliğinden başlamak, öznel ve nesneler arasındaki ayrımı ortadan kaldırmaktır zira uygulama maddi, nesnel bir meseledir ancak tinle (güdülerle, değerlerle, amaçlarla, yorumlarla ve benzerleriyle) yazılmıştır. Beden her iki alana da aynı anda ait olduğu için Doğa ve tarih arasındaki gerilimi yumuşatır. Marx hem maddi hem de cinsel üretimin iki katına çıktığını yazarken çift değerli statüsünün altını çizer.⁷⁴ “Yaşamın üretimi”, diye yazıyor, “hem emek hem de doğumdaki yeni bir hayat açısından [...] ikili bir ilişki olarak ortaya çıkıyor: Bu bir yandan doğal, diğer yandan sosyal bir ilişkidir.”⁷⁵ İnsanlık, “tarihsel bir doğaya ve doğal bir tarihe sahiptir”⁷⁶ gözleminde bulunur. Kültürü Doğa’ya yıkmayı reddettiği gibi Doğa’yı kültüre yıkmamanın da oldukça indirgemeci bir hareket olduğunun farkındadır.

Marx, maddi failler olarak insanlardan başlayabilir ama bıraktığı yer kesinlikle burası değildir. Daha sonra *Kapital*’i kaleme alan yazar, siyasi kurtuluşun bu etten kemikten varlıkları ilgilendirdiğine

inanmayı sürdürür ancak bundan, çözümlemenin onlardan başlaması gerektiği sonucu çıkmaz. Aslında *Kapital* bireylerle hiç ilgilenmez. Onları yalnızca tanı amacı doğrultusunda belirli sosyal ve ekonomik yapıların “taşıyıcı”ları olarak ele alır. Bunun ışığında, erken dönemdeki Marx’ın yeterince geriye gitmediği öne sürülebilir.

Basitçe söylemek gerekirse toplumsal failer olmamız için, muazzam miktarda maddi altyapının halihazırda mevcut olması gerekir. Aslında Marx bizzat, idealist düşüncenin yeterince geriden başlamakta akamete uğradığından yakınıdır. İdeallardan başlanabilir fakat ya idealar nereden geliyor? Erkeklerin ve kadınların düşünce yeteneğine sahip olmaları için evvelce ne olmuş olmalı? Hangi güçler insan öznelere devreye soktu? Bunlar bilincin mutlak bir köken veya zemin oluşturduğu kişiler için genellikle meşru sorular değildir. Bu zeminin altına göz atmaya çalışılabilir, bir düşünce öne sürülebilirdi ancak bunu yapmak bizzat bilinci gerektirir. Dolayısıyla, açıklanmaya çalışılan şeyin var olduğu farz edilirse, teknik olarak *petitio principii** diye bilinen şeyin suçlusu olunur.

Takipçilerinin tümü, Marx’ın faillikle ilgili görüşünü desteklemez. Sebastiano Timpanaro, *Materyalizm*’de, üstadın Doğa ile yalnızca tarihsel etkinliğimiz aracılığıyla ilişki kurduğumuzu iddia etmekte yanlış olduğunu düşünür. İlişkinin edilgin bir boyutu da vardır. Daha önce de gördüğümüz gibi, bedensel doğamız failliğimizin kaynağıdır fakat aynı zamanda zarar görme duyarlılığımızın da kaynağıdır. Ölümlü olduğumuzu söylemek, bedenlerimizin nihai yıkımlarının tohumlarını içinde taşıdığını söylemektir. Erkekleri ve kadınları etkin, dünya-üreten hayvanlar olarak görmek; onlara mekanik materyalizmin reddettiği saygınlığı geri vermektir, hassasiyetlerinin farkında olmak ise bu vizyonun fazla mağrur olmasını engeller. Timpanaro bize, insanlık durumunun, “insan varoluşunun kısalığı ve kırılabilirliği, insanın küçüklüğü ve zayıflığı ile kozmosun sonsuzluğu arasındaki aykırılığı [...] yaşın yarattığı hafif zihinsel geriliği [...] kişinin kendi ölüm korkusu ve başkalarının ölümünden

* (Lat.) Bir ilkeye dayanan varsayımın, o ilkeye dayanması nedeniyle doğru kabul edilmesi, döngüsel nedensellikten kaynaklanan safsata. (Y.N.)

duyduğu üzüntü”⁷⁷ gibi özelliklerini anımsatır. Ayrıca biyoloji her zaman toplumsal olarak sağlandığından, biyolojik olanın önemsiz ve toplumsalınsa önemli olduğu görüşünü “idealist safsata” olarak reddeder. “İdealist safsata”ya “kültürelci boş laf” eklenebilir. Kanamanın farklı kültürlerde farklı yorumlanabilecek olması, kan kaybından ölünmeyeceği anlamına gelmez. Kuşkusuz, kültürel görecilik havarilerine göre böylesine büyüleyici şekilde ölmemiz sevindiricidir ancak hiç ölmeseydik daha da sevindirici olurdu.

Marx, bedenin ölümlü, acı çeken ve denetiminin ötesindeki etmenler tarafından koşullandırılmış olduğunun farkındadır. İlk dönemdeki eserlerinden birinde ölümden türün bireyin bilincine varmasının yolu, diye söz eder. Buna rağmen faillik onun insanlık anlayışı bakımından temeldir. İskoç filozof John Macmurray’in yorumladığı gibi, “Dünya hakkındaki bilgimiz, her şeyden önce dünyadaki eylemimizin bir yönüdür.”⁷⁸ Marx’a göre bu eylemin aldığı asli biçim emektir. Erkekler ve kadınlar ancak çevreleri üzerinde emek sarf ederek hayatta kalabilirler ve bunu yapmalarına imkân tanıyan da bedenlerinin kendine özgü yapısıdır. Örneğin, dilsel hayvanlar oldukları gerçeği, maddi yaşamlarını yeniden üretmek amacıyla gereksinim duydukları türden işbirlikçi tasarıları başlatabilecekleri anlamına gelir. O zaman Marx için merkezî olan, “[insanların] fiziksel örgütlenmesi [...] ve bunun sonucunda Doğa’nın geri kalanıyla olan ilişkisi,” dediği şeydir, bu da bir noktada “insanın inorganik bedeni” olarak tanımladığı Doğa’dır.⁷⁹ Tarih yazımı, “her zaman bu doğal temellerden ve bunların tarih boyunca insanların eylemleriyle değiştirilmesinden yola çıkmalıdır,” ısrarında bulunur.⁸⁰ İnsanlık tarihinin kökeninde yatan bedendir. İnsanlar, kendilerini gerçekleştirme ve yeniden üretme, bunu yaparken de varoluş koşullarını dönüştürme yeteneğini içeren maddi bir doğa (veya Marx’ın dediği gibi “tür varlığı”) ortaya koyarlar. Bir tarihe sahip olmakla anlatılmak istenilen şey budur.

Öyleyse paradoks, insanların tarihsel varlıklar olmasının nedeninin belirli antropolojik özelliklerden kaynaklanıyor olmasıdır. Ayırt edici bir doğaya sahip olduklarını iddia etmek, tarihsel olmadıklarını iddia etmek anlamına gelmez. Aksine denedikleri takdirde bir tarihe sahip olmayı bırakamayacakları konusunda ısrar etmektir;

her zaman ve istisnasız olarak tarihsel varlıklardır. Tarihsel olmak, tarihsel olarak göreceli değildir. Bunun Marx'ı fena halde modası geçmiş, özcü bir figüre dönüştüreceğinden korkanlar vardır. Ancak bununla kastedilen, dönüşümün, durumumuzun olumsal bir özelliği değil de bizim özümüz olduğuyorsa, o zaman bu yaftayı reddetmek için hiçbir neden yoktur. Her halükârda, özcülük karşıtlarının birçoğu solculuk karşıtı da olmuştur. Özcülük karşıtlığı hiçbir şekilde hiçbir zaman siyasi meleklerin tarafında değildir.

İnsanlığın belirli yönlerinin az çok sabit kaldığı inancı, Marx'ın düşüncesinin en çok tanıtılan özellikleri arasında değildir. Bunun yerine, genellikle (en azından taraftarlarınca) tüm görüngülerin baştan sona tarihsel olduğunu, bu nedenle hem değişebilir hem de değiştirilebilir olduğunu savunan gerçek bir tarihselci olarak görülür. Neyse ki durum bu değildir. Büyük bir tarihsel kargaşanın, insanlığın adalet iştahının tamamen ortadan kalkmasıyla sonuçlanması üzücü olurdu. Değişkenlik hiçbir şekilde başlı başına iyi değildir. Tiranların ölmesi bir şanstır ancak özgürlük savaşçılarının ölmesi değil. Akış ve süreç hayranlarının pek azı hafızanın kaybını kutlar. Marx aslında bir tarihselcidir ancak tam bir tarihselci değildir. Her halükârda, her tarihselcilik siyaset bakımından hiç de radikal değildir. En azından solun olduğu kadar sağın da öğretisi olmuştur. Bir görüngüyü tarihsel bağlamına oturtmak, henüz siyasi bir hamle yapmış olmak değildir. Marx, değişmez gerçekliklere inanır ki bunlardan biri de emek ihtiyacıdır. *Kapital*'de bundan insan varoluşunun "ebedî" bir gerçeği olarak söz eder. Meleklerin ve aristokratların çalışmasına gerek yoktur, tavus kuşlarının da yoktur, ancak genel olarak insanlık onsuz yok olurdu. Sosyalizm işgününün kısaltılmasını ve onur kırıcı şekilde çalışmanın ortadan kaldırılmasını içerir ancak emek ihtiyacını ortadan kaldıramaz.

İnsanlığın birçok özelliği –dil, ölüm, hastalık, korku, üretim, gülme, cinsellik, sevdiklerini kaybetme üzüntüsü, birbirlerinin arkadaşlığından zevk alma ve benzerleri– türe özgüdür.⁸¹ Bizim olduğumuz türden maddi varlıkları kapsadığı için, bu gerçeği inkâr etmek, sözde materyalistlerin kötü huyudur. Doğa'nın kültüre göre önceliğinin bir adı ölümdür. Bazı sosyalistler, insani koşullarda hiçbir şe-

yin değiştirelemeyeceğini öne sürdükleri için bu iddialardan endişe duyarlar. Aslında tarihselin böyle “doğallaştırılması,” egemen ideolojilerin bilindik bir aracıdır. Ancak birinin oğlunu Eton’a göndermesi, ölümün doğal olması gerçeğinden kaynaklanmaz. Kate Soper, örneğin insanlık durumunun bir parçası olarak hastalıktan söz etmenin, bedenin çöküntüsünü yalnızca kader olarak görerek tarihi, doğaya indirgeme riski taşıdığı konusunda uyarıyor.⁸² Aslında, bu siyasi rakipleri memnun eder. Böyle düşünmek biraz da radikallerin Çartistler* veya Süfrajeterler** hakkında konuşmaması gerektiğini iddia etmeye benzer zira gelenekle ilgili herhangi bir olumlu konuşma, Nöbet Değişimi’ne*** yönelik bir sevgiyle karıştırılabilir. Ne olursa olsun, hiçbir şekilde tüm ideolojiler doğallaştırıcı değildir ve hiçbir şekilde tüm Doğa geçirimsiz değildir.

Gelgelelim, Marx’ın beden anlayışının sınırları olduğu doğrudur. Raymon Williams’ın gözlemlediği gibi:

Klasik Marksizmin sadece temel insani fiziksel koşulları değil [...] aynı zamanda insani ilişki ve pratiklerin büyük bir kısmını oluşturan duygusal koşulları ve durumları da büyük bir bedel karşılığında ihmale getirmesi bir gerçektir. Sorunlu cinsellik de dahil olmak üzere cinsellik sorunları, en önemli ihmalleri arasındadır.⁸³

Bu konularda aydınlatıcı yazılar kaleme alan bazı Marksist düşünürler (William Morris, Reich, Fromm, Adorno, Marcuse vd., ayrıca bütün Marksist feminist galaksi) bulunmasına rağmen, bu eleştiride biraz doğruluk payı var. Williams’ın bu sözleri yazmasından beri, cinsel bedenin, emekçi bedeni neredeyse gölgede bıraktığına dikkat çekmekte de fayda bulunuyor. Bu değişimin arkasında hem kayıp ve kazancın hem de ilerleme ve gerilemenin siyasi tarihi yatıyor.

* Çartizm, 1838-1850 arası dönemde İngiltere’de, işçi sınıfının politik reformlar adına verdiği mücadele, tarihin ilk örgütlü işçi hareketi. (Y.N.)

** 20. yüzyılın başlarında Birleşik Krallık ve ABD’de pasif direniş, açlık grevi vb. yollarla kadınların seçme ve seçilme hakkını savunan kadın hareketi. (Y.N.)

*** Buckingham Sarayı’nı koruyan bir grup askerin görevini yeni bir asker grubuna devrettiği geleneksel ve günlük resmî tören. (Y.N.)

O halde Marx'ın gözünde, Doğa tarihten daha temeldir zira türsel-varlığımızın şekli, her şeyden önce tarihe sahip olmamıza imkân veren şeydir. Aslında, bir tarihimizin olması gerektiğini belirleyen şey budur. İnşa edebileceğimiz anlatıların, var olduğumuz hayvan türüyle sınırlı olması anlamında da daha temeldir. İnsan mahluku, iç içe geçmiş iki etkinlik olan hem emek hem de dil yoluyla, kurumlar adıyla bildiğimiz protezler yoluyla bedenini tüm gezegene yayabilmektedir. Bunların arasında teknoloji olarak bilinen bedensel güçlerimizin büyütülmesi var. Marx, *Grundrisse*'te hoş bir benzetmeyle tarımdan, toprağın bedenin bir uzantısına dönüştürülmesi olarak söz eder. Bununla beraber, bedenlerimizi bu şekilde ancak fiziksel yapılarının sınırları dahilinde uzatabiliriz. Ay'a kadar uzanabilirler ancak muhtemelen uzak yıldızlara dek uzanamazlar. Teknolojinin insan bedeniyle tümüyle birleşmiş olduğu insan-sonrası denilen bir gelecekte bile söz konusu olan, tüm maddi kısıtlamalarıyla hâlâ *bu* bedendir; üstelik birleşme süreci yeterince evrilirse belirgin bir insan bedeninden artık hiç söz edemeyebiliriz.

Kültür her zaman doğaya aracılık eder (bu, örneğin menülerde açığa çıkar) oysa materyalist inanç, onun insan ilişkilerinden hem önce hem de bağımsız olduğu yönündedir. Kertenkelelerin ve manyetik alanların olması bizim yüzümüzden değildir. Biz doğaya bağlı olabiliriz ancak Doğa bize bağlı değildir. Toplum içinde yaşamak, Doğa'da yaşamaktan vazgeçmek değil, Doğa'yı özel bir şekilde, örneğin ona insani anlam kazandıran emekle yaşamak demektir. Marx'a göre, idealist felsefenin kendi düşüncelerinden sürdüğü şey, tarih üzerinden maddi dünya ile var olan bu ilişkidir. Hepsini için olmasa da bazı idealist düşünürlere göre, felsefe tarih ve kültürle meşgul olurken, doğa bilimleriyle Doğa ile meşgul olur. Öte yandan tarihsel materyalizm, ikisini birbirine karıştırmadan her iki boyutu da aynı anda düşünmeye çalışır. Aralarındaki ilişki simetrik değildir. Doğal ihtiyaçlar toplumsal olarak sağlansa da, örneğin, tüm toplumsal ihtiyaçlar doğal temellere dayanmaz. Her ne kadar güçlü olsa da *Winnie the Pooh* kostümüyle Birleşmiş Milletler Genel Kurulu'na hitap etme arzusunun doğal bir temeli bulunmaz. Sahte doğal ihtiyaçlar yoktur ancak pek çok sahte toplumsal ihtiyaç vardır; örneğin dizüstü bilgisayarlar yerine kucak dansçılara olan talep gibi.

Maddi üretim yoluyla ihtiyaçlarımızı karşılarken bir taraftan doyuma ulaştırılması gereken daha fazla ihtiyaç üretiriz ve insanlık tarihi böylelikle gelişir. Erkekler ve kadınlar bu sürece en kıymetli üretim biçimiyle başlarlar, Marx'a göre bu, kömür madenleri veya pamuk fabrikaları değil, bireylerin kendini üretmesidir, bir adı da kültürdür. Karmaşık emek, arzu (psikanalitik anlamda) ve ayrıntılı iletişimden yoksun hayvan bedeni, biyolojik döngüsüyle kısıtlandırıldığından kendini tekrar etme eğilimindedir; oysa insanlar biyolojik belirleyici etkenleri ile kendileri arasına mesafe koyabilirler.

Bunu yaparken, tamamen insani bir bakış açısıyla bakıldığında biraz sıkıcı gibi görünen tırtılın gidiş yolundan çok daha maceracı bir anlatıya başlayabilirler. Aslında Marx'ın sınıflı toplumdan duyduğu rahatsızlıklarından biri, bireylerin bu çetin, tehlikeli ve canlandırıcı girişime tam anlamıyla kalkışmalarını engellemesidir. Bir sömürü biçiminden diğerine yakalanan insanlar, Marx'ın "tarihöncesi" dediği, onları Doğa'nın bizzat tüm kontrol edilemezliğiyle karşı karşıya getiriyor gibi görünen toplumsal sınırlamalara tabi olan şeyde, şimdiye dek sersefil oldular. Bu, yenilikten ziyade tarihin tekrarıdır. O zaman, gerçekten tarihsel tek eylem, bu hayvansı döngülerden kopmak ve kendimiz için açık uçlu bir anlatı inşa etmeye başlamak olacaktır. Böyle bir destanın, bir tırtılın davranışından farklı olarak, önceden kestirilebilir olmaması nedeniyle Marx'ın gelecek hakkında söyleyecek sözü şaşırtıcı derecede azdır.

Doğa'nın sonunda kültüre göre avantajlı durumda olduğunu iddia etmek, elbette bu ikisinin pratikte iç içe geçtiğini reddetmek anlamına gelmez. Marx'a göre emek, tıpkı bedenin kendisi gibi, bunların birleştikleri kilit noktadır. Cinsellik de doğa ve kültür arasındaki doruk noktasıdır. Marx, "Her gün kendi hayatlarını yeniden şekillendiren insanlar, diğer insanları türlerini çoğaltmak için zorlamaya başlar," diye yazar.⁸⁴ Ona göre, toplumsal cinsiyet rollerinin eşitsizliği, işbölümünün en eski biçimidir. Ancak gerçek şudur ki bu iki alan, Doğa ve kültür, kolayca bir araya gelmeyi reddeder. Böyle olmasaydı emek bu denli meşakkatli olmazdı. Doğa, onu yönetilebilir bir kalıba sokma çabalarımıza direnerek acı veren şeydir. Kültür de utanç verici şekilde alelade olan mevcut ebeveynlerinden daha havalı bir köke-

nin hayalini kuran ödipal bir çocuk gibi köklerini inkâr etme riskini hep taşır.

Bununla birlikte, Marx (ilk birkaç ütöpik hareketi bir yana bırakarak) bu iki âlemin özdeş olmadığına ısrar etse de pek az düşünür, onun bunları tek bir düşünceye kavrama çabasına karşılık verdi. Doğa ve tarih, geleneksel olarak her zaman rakip ilgi nesneleri olmuştur; ancak Marx, insan bilincine anahtar bir rol verirken aynı zamanda onun gündelik maddi temelini araştıran ender bulunan bir materyalisttir. Siyasetle ilgiliyse fizyolojiyi de ihmale getirmez. Fikirlerin alçakgönüllü kökeninde ısrar ettiği takdirde bunların dünyanın çehresini başkalaştırmada rol oynayabileceklerine de inanır.

* * *

Marx ilk zamanlarında çok dikkat çekici orijinal bir projeye meşgul olur. İçinde yaşadığı düzenin başka hiçbir eleştirmeni, kapitalizmin insan duyularına yaptığını araştırmayı bir görev olarak üstlenmemiştir. Daha önce kapitalizmin böyle bir görüngübilimi yoktu. Marx'ın görüşüne göre, kapitalist üretim tarzı, çeşitli biçimlere giren fevkalade bedensiz bir akıl formunun etkisi altındadır. Marx, 1844 *Elyazmaları: Ekonomi Politik ve Felsefe*'de şu yorumlarda bulunur: "Tüm fiziksel ve entelektüel duyuların yerini, tüm bu duyuların tek kelimeyle yabancılaşması olan *sahip olma* hissi almıştır. İnsan doğası, kendi iç zenginliğini doğurabilmesi için bu mutlak yoksulluğa indirgenmiştir."⁸⁵ Edinmecilik soyutlamayı üretiyorsa bunun sonucunda ironik bir şekilde yoksulluk da üretir. Yoksulların hayatta kalmak için gerek duydukları metalar, duyumsal özelliklerinden sıyrılıp Marx'ın "soyut form" dediği şeye indirgenir. Açlıktan kıvranıyorsanız ne yediğinizi, alternatifi aç kalmaksa ne iş yaptığınızı umursamazsınız.

Buna karşın, gerçek insan etkinliği bir praksis meselesidir; duyusal ve tinsel güçlerin kendi içlerinde hoş amaçlar olarak gerçeklik kazanmasıyla ilgilidir. Marx'a göre bunun modeli sanat eseridir. Aristoteles için olduğu gibi Marx için de zihnin bir durumundan ziyade bir etkinliktir, bir mutluluk veya esenlik meselesidir. En özgün

üretim biçimi veya “yaşam etkinliği” (Marx için fabrika zemininin çok ötesine uzanan kavramlar), fiziki zorunluluğun boyunduruğundan uzak, kendi için ifa edilmiş olandır; onun görüşüne göre de bu, insanlar ile onların daha yararlı fikirli hayvan yoldaşları arasında yaşamsal bir temayüzdür. Bununla birlikte, kapitalist koşullar altında “yaşam etkinliği, üretken yaşam, insana yalnızca bir ihtiyacın, o da fiziksel varoluşu koruma ihtiyacının karşılanması için bir araç olarak görünür.”⁸⁶ Bir hizmet, dayanışma ve kendini gerçekleştirme biçimi olarak değil, yaşamak için çalışırız. Aynı zamanda, diğer erkek ve kadınlar (Marx’ın “insanın en büyük zenginliği” olarak tanımladığı şey), amaca ulaşmak için bir araç olmaktan öteye gitmezler ve sonuç olarak kaydıleşirler.

Kapitalistler, ürettikleri ürünlerle yalnızca kâr etmenin bir yolunu temsil ettikleri ölçüde ilgilenirler. Nesnelerden ziyade meta olarak görüldüklerinde, onlar yapılarında maddiliğin zerresi olmayan saf soyutlamalardır. Aynı zamanda, üreticinin bedeni, çalışan bir araca indirgenir. “Bir insan olmaktan soyut bir etkinliğe ve mideye dönüşür ve [...] ne ihtiyaçları ne de duyuları olan bir varlık”⁸⁷ haline gelir. Kapitalistler, ötekileri bedensel zenginliklerinden yoksun bırakırken, onların duyumsal güçlerini de ele geçirirler. Marx şöyle yorumlar:

Kendini inkâr, yaşamın ve tüm insan ihtiyaçlarının reddi [burjuva ekonomi-politiğinin] temel öğretisidir. Ne kadar az yerseniz, içerseniz, kitap alırsanız, tiyatroya giderseniz, dans ederseniz, içerseniz, düşünürseniz, severseniz, kuramlaştırırsanız, şarkı söylerseniz, resim ve eskrim yaparsanız vs. o kadar çok tasarruf eder ve ne güvelerin ne de kurtçukların tüketebileceği o hazineyi, yani *sermayenizi* o denli artırabilirsiniz. Ne kadar az olursanız, yaşamınızı ne kadar az ifade ederseniz, o kadar fazlasına sahip olursunuz, *yabancılaşmış* yaşamınız o kadar büyür, uzaklaşmış yaşamınızın o kadar çoğunu biriktirirsiniz.⁸⁸

Çilecilik, edinimciliğin diğer yüzüdür. Sermayeniz, varlığı bedeninizden emen vampirce bir güce dönüşür. Marx’ın kendisi dans etmeye, kitap satın almaya ya da tiyatroya gitmeye pek meyilli değildi, çünkü (bir zamanlar kendisi hakkında söylediği gibi) hiç kimse

para hakkında bu kadar çok şey yazıp bu kadar azına sahip olmamıştı. Ancak sıra dışı birahane gezintilerine düşküdü.

Duyusal yaşamları sermayenin gücü tarafından yabancılaştırılmakla birlikte daha az çileci zihniyetteki kapitalistler, temsilî kisvesiyle onu yeniden geri alabilirler. Marx, “Paranız, yapamayacağınız her şeyi sizin için yapabilir: Yiyebilir, içebilir, dans edebilir, tiyatroya gidebilir; sanatı, öğrenmeyi, tarihe merakı, siyasi gücü kendine mal edebilir; seyahat edebilir; sizin için bunların tümünü yapabilir; her şeyi satın alabilir,”⁸⁹ diye yazar. Sermaye hayalî bir bedendir, efendileri uyurken dışarıda dolaşan, haşın bir biçimde terk ettikleri zevkleri mekanik olarak tüketen korkunç bir *doppelgänger*’dır*.

Bedenin tözünden sıyrılmasının başka bir yolu vardır. Bu yol; Marx’ın, insanların ürettikleri maddi dünyada kendilerini tanımayı bıraktıkları yabancılaşma kuramını açıkladığı, 1844 *Elyazmaları: Ekonomi Politik ve Felsefe*’de bulunur. Bir kez özel mülkiyet sistemi tarafından el koyulan etkinliklerinin ürünleri, o emeği ifade etmeyi bırakır ve böylece bireyler kendilerine yabancılaşırlar. Elaine Scarry’nin gözlemlediği gibi, Marx “yapılan dünyanın insanın bedeni olduğunu ve bu bedeni, yapılan dünyaya yansıttıktan sonra, insanların bedenden ayrıldıklarını, tinselleştiklerini”⁹⁰ varsayar. Marx, kapitalizm “insanı kendi bedenine yabancılaştırır”⁹¹ savında bulunur. Bireylerin emeği artık öz varlıklarının bir parçası değildir, başkalarının emrindedir. Kartezyen düalizmindeki gibi etin tin için dışsal olmasından çok, gerçek benliklerinin dışında bir angarya biçimi olarak hissedilir. Böylece maddi dünya görüngüsel bir alan olmaktan çıkar. Artık erkeklerin ve kadınların kolayca ve kendiliğinden hareket ettikleri, onu etlerine dahil ettikleri insanileştirilmiş bir alan değildir, kuvvetlerine el koyan ve böylelikle onlardan daha canlı görünen bir âlemdir. Etkinliklerinin hafife alınan bağlamı olmaya son vererek, kaderlerini belirleyen anonim bir güç olarak belli belirsiz ortaya çıkar. İnsanlar da birbirlerine yabancılaştıklarından, kelimenin kolektif anlamıyla beden de parçalara ayrılıp dağılır. Maddi ger-

* (Alm.) Yaşayan bir kimsenin, görünüş olarak kendisine üpatıp benzeyen ancak davranış olarak zıddını temsil eden ikizi. (Y.N.)

çeklik bireyler arasında bir bağ oluşturduğundan, bu gerçeklikle temaslarını kaybetmek, onlar için aynı zamanda birbirleriyle temaslarını kaybetmeleri anlamına gelir.

Öyleyse sosyalizmin amaçlarından biri, yağmalanan güçlerini bedene geri vermektir, ancak böylece duyuların bedene geri dönmelerine olanak tanınabilir. Soyutlamanın ve faydanın ondan aldığı duyumsal bütünlüğe sahip bir şeyi dile iade etmeyi amaçlayan şiirde, bu daha az dramatik biçimde gerçekleşir. Bu güçlerin insan ilişkileri üzerindeki etkisini gevşeterek, duyusal güçlerimizin kendi içinde amaç olarak tadını çıkarmaya başlayabiliriz. Materyalizm, kelimenin sıradan anlamıyla –maddi mallara aşırı ilgi– maddiliğe düşmandır. Mevcut toplumsal düzenden kendimizi kurtarmaya gerek duyarsak bu, başka şeylerin yanı sıra duyularımızın izin verdiği ölçüde şevkle tadamamamız, koklayamamamız ve dokunamamamız nedeniyledir:

Bu nedenle, özel mülkiyetin azli, tüm insani duyuların ve özniteliklerin tamamen özgürleşmesidir; ancak bu özgürleşme, bu duyular ve öznitelikler hem öznel hem de nesnel olarak insanileştiklerinde varlık gösterir. Göz, tıpkı nesnesinin, insan için insan tarafından yapılan toplumsal, insani bir nesne haline gelmesi gibi, insan gözü haline gelmiştir. Bu nedenle, duyular dolaysız praksislerinde kuramcılar haline gelmiştir. Onlar şeyle kendi için bağlantı kurarlar ancak şey bizzat, kendisi ve insanla bir nesnel insani ilişkidir. [...] Bu nedenle, ihtiyaç veya zevk bencil doğasını kaybetmiştir ve doğa, kullanımının insan kullanımına dönüşmesi anlamında salt faydasını kaybetmiştir.⁹²

Şaşırtıcı derecede cesur bir hamleyle Marx, duyarlı bedenden etik ve siyasete, bir kasımpatı koklamaktan veya bir sonat dinlemekten sermaye birikimine, toplumsal ilişkilere, özel mülkiyete, ideolojiye ve devlete varıncaya dek sorunu tartışıyor. İyi huylu bir şekilde eski haline getirilmiş insan bedeninin bu coşkulu vizyonuna kuşku düşürmek Sigmund Freud'a bırakılacaktır. Marx'ın ele aldığı beden arzudan yoksun gibi görünür ve Freud'a göre arzu, eti oyan ve parçalara ayıran bir güçtür. Aynı zamanda şeylerin duyusal özelliklerine kayıtsız, çok tehlikeli bir soyutlama biçimidir. Buna karşılık, çevre-

mizdeki nesneleri, özlerinde sürekli olarak bulunması zor bir gerçeklik arayışı içinde altüst ederiz. Bu kronik düş kırıklığının çaresini komünizmde bulacağı kesin değildir. Freud'cu bedeninin kalbinde, onu gerçeğin dışına çıkaran ve eylemlerini yanlış yere yönlendiren bir boşluk vardır. Kendini gerçekleştirme eylemi, her zaman eklenmeye direnen bir kalıntıyla gölgelenir.

Marksizm, diğer şeylerin yanı sıra insan bedeninin kültür ve teknoloji olarak bilinen bu protezler aracılığıyla, nasıl kendi güçlerinin kapanına düştüğünün ve boyunu aşan işlere kalkıştığının bir açıklamasıdır. Bu nedenle anlatılması gereken öykü, Antik Yunanların kibir dediği şeyin çağdaş bir versiyonudur. İcat ettiğimiz dünya kontrolden çıkıyor ve bizi kiralık adamlarına indiriyor. Ancak bu yalnızca üretken varlıklar olduğumuzdan meydana gelmez. Marx'a göre üretici güçlerimizin hapsediği toplumsal ilişkilerin sonucudur. Onun somatik veya antropolojik materyalizminin tarihsel materyalizme geçtiği nokta da burasıdır. Şimdi bunun insani hayvanla nasıl olduğunu tanımlamaktan, onunla ilgili bir hikâyeyi anlatmaya geçiyoruz. Üretici güçlerimiz büsbütün yetersiz olduğu sürece, anlatılanlara göre, herkes sırf hayatta kalmak için çalışmak zorundadır. Bununla birlikte, toplum ekonomik fazla yaratmaya başladığında, bazı bireyler emek sarf etme gereğinden kurtulabilir ve bunun sonucu, toplumsal sınıfların gelişmesi olur. Bir azınlık, üretimin kontrolünü ele geçirebilir, diğerlerinin işgücünü istediği gibi düzenleyebilir ve yaratılan fazlanın orantısız bir dilimine kendi için el koyabilir, bu arada çoğunluk emeğinin meyvelerini korumak uğruna mücadele verir. Sınıf mücadelesi başlamıştır. Aynı zamanda, tinsel üretim diye adlandırılacak şey üzerinde hüküm süren bir dizi şahıs –rahipler, ozanlar, şamanlar, öğütçüler, büyücü doktorlar ve benzerleri– ortaya çıkar. Onların çağdaş mirasçıları entelijansiya diye bilinir. Bu entelektüel zümrenin işlevlerinden biri, statükoyu destekleyecek fikirleri ortaya atmaktır; Marx bu sürece ideoloji adını verir. Sömürücülerin çıkarları doğrultusunda sınıf mücadelesini düzenleyecek zorlayıcı bir güce de ihtiyaç vardır. Bu devlet olarak bilinir.

Dolayısıyla toplumsal sınıflar, üretici güçler belirli bir noktaya evrildiğinde ortaya çıkar; bu, ne herkesi çalışmaya zorlayacak kadar

düşük ne de herkesin sıkıcı bir zahmete katlanmaksızın malların yeterli miktarda olmasına imkân verecek kadar yüksek bir noktadır. Bu son evrenin adı komünizmdir. Sosyalist olmanın uygunsuz bulduğunuz can sıkıcı insanlar dışında tek iyi gerekçesi, çalışmak zorunda kalmaktan hoşlanmamanızdır. Bir kez adilce paylaşılacak yeterli fazla olduğunda, sosyal sınıfların artık temeli kalmaz ve sonuç olarak ideolojiye veya devlete daha fazla ihtiyaç yoktur. Bu anlamda, Marx'ın siyasetinin maddi bir temeli vardır. Sosyalizm her yerde, her zaman vuku bulamaz. Sokaktaki şaşkın yabancılara çılgın bir sırtışıla banknot dağıtmak gibi sabahın ikisinde hayal edilebilecek türden iyi bir fikir olmanın ötesindedir. Bazı maddi önkoşullar gerektirir ve bu gerçeğe gereken dikkati göstermeden ona erişmeye çalışırsanız muhtemelen bir tür Stalinizm ile karşı karşıya kalırsınız. Materyalist perspektifin siyasi çıkarımlarının olduğu bir anlam da budur.

Elbette, tarihsel materyalizmde bu basit taslağın akla getireceğinden çok daha fazlası vardır. Aynı zamanda, bir üretim tarzının siyasi devrim tarafından nasıl diğerine dönüştürüldüğünün ve tüm bunların yaşadığımız fikirleri şekillendirmeye nasıl yardımcı olduğunun öyküsüdür. Bu son nokta biraz önemlidir. Örneğin bir roman yazmanın maddi koşulları arasında; yiyecek tedarikine ve yazı araç gerecine sahip olma, masa başında oturup makul ölçüde tutarlı cümleler kurmak için yeterli beden ve akıl sağlığı, çocuklarınızın yatak odası kapısının kilitlenmesi ve benzerleri bulunur, ancak bundan ürettiğiniz romanın bu koşulları bir şekilde yansıttığı sonucu çıkarılamaz. Buna karşın Marksist kuram, maddi ihtiyaçlarımızın ve yeteneklerimizin izini, çok daha önemli şeyler olduğu varsayılan sanat, hukuk, ahlak, siyaset, felsefe dizgeleri ve benzerleri üzerinde takip eder. Bu anlamda, madde sadece başlangıçta olan şey değildir. Kişinin etkinliklerinin sadece gerekli bir koşulu olmaktan ziyade, karakterini baştan sona şekillendirir.

Bununla birlikte Marksizmin tüm amacının, maddi güçlerden bir dereceye kadar bağımsızlık elde etmek olduğuna dair bir kanı vardır. Sadece gereksinimimizi ürettiğimiz, kıtlık veya hayvani ihtiyaçların zorlamasıyla harekete geçtiğimiz sürece, bir tür olarak elimizden gelenin en iyisini yapmıyoruzdur. Bu tür isteklerden bir de-

receye kadar uzaklaşıp sadece onları tatmin etmek için değil aynı zamanda yaratıcı güçlerimizi kullanmak için de ürettiğimiz zaman en etkileyici olduğumuz halimizdeyiz. Daha önce de gördüğümüz üzere ironi, maddiliğe olan bu mesafenin ancak belirli maddi koşullar altında mümkün olmasıdır. Bunları aşmak için bu tür koşullara ihtiyacımız var. Benzer bir şey insan ilişkileri için de geçerlidir. Toplumsal ilişkiler büyük ölçüde ihtiyaç ve fayda tarafından belirlendiği sürece, birbirimizin varlığından sırf o birlikteliğin kendisi için memnuniyet duyamayız. Bunu başarmak için, sınıflı toplumun bize dayattığı başkalarına yönelik büyük ölçüde araçsal yaklaşımdan kurtulmamız gerekir ve bu da nihayetinde maddi kaynaklardaki artışa bağlıdır. Dokunaklı bir pasajda Marx, bunun sınıflı toplumla lekelenmiş şimdiki zamanda bile mümkün olduğuna dikkat çekiyor:

Komünist işçiler bir araya geldiklerinde, öncelikli amaçları eğitim, propaganda ve benzeridir. Ancak aynı zamanda yeni bir ihtiyaç –toplum yararına bir ihtiyaç– duyarlar ve bir araç olarak ortaya çıkan şey bir amaç haline gelir. [...] Sigara, yemek, içmek vb. artık insanlar arasında bağ kurmanın bir yolu değildir. Toplum için kurulan sırasıyla arkadaşlık, birlik, muhabbet onlar için yeterlidir. Kardeşlik içi boş bir söz değil, bir gerçektir ve insanın asaleti, çalışmaktan yıpranmış yüzlerinden bize yansır.⁹³

* * *

Marx, *Alman İdeolojisi*'nde, "Toplumsal varlık bilinç tarafından değil, bilinç toplumsal varlık tarafından belirlenir,"⁹⁴ diye açıklar. Sav, dikkatsizleri gafil avlamak için bir tuzaktır. Toplumsal varlık, bilinç onun ayrılmaz bir parçasıyken bilinci nasıl belirleyebilir? Anlamlar, değerler, yargılar, niyetler ve yorumlar toplumsal etkinlikten ayrı değildir. Aksine onlar olmadan böyle bir etkinlik olmazdı. Sevgililerin tartışmasının sırf fiziksel tanımını yapmak, bir sevgili tartışmasının tanımını yapmak değildir. İnsan eylemleri, mevcut bir durum ile onun ötesine uzanan bir hedef arasında bağlantı kuran tasarılar, uygulamanın amaca yönelik biçimleridir. Üstelik "anlamsız" ile "beyhude"yi kastetmediğiniz sürece anlamsız tasarılarınız

olmaz. Kentte geçen zor bir geceden sonra kendinizi camdan atmak bir yandan anlamsızdır ancak başka bir yandan anlamsız değildir.

Öyleyse hangi açıdan, toplumsal varlığın bilinç üzerinde ege-men olduğu söylenebilir? Bu, pratik bir yaşam biçimini paylaşarak bilince erişen erkek ve kadın bireyler için şüphesiz geçerlidir. Fakat bu hangi anlamda genel olarak daha doğrudur? Marx'ın bu soruya iki yanıtı vardır. Evvela bizi üretmeye zorlayan maddi ihtiyaçtır ve bu ihtiyaçlar öncelikle bilinç meselesi değildir. Elbette bu ihtiyaçlar karşılanacaksa kendilerini fark etmiş olmak gerekir. Bu bağlamda, düşünme maddi bir zorunluluktur. Ancak ihtiyaçlar zihinden çok bedende gelişmeye başlar. Theodor Adorno, *Negatif Diyalektik*'te, "İhtiyaç, düşündüğümüz şeydir," der.⁹ Benzer bir şey, bebeğin, ego-nun henüz ortaya çıkmadığı anarşik bir bedensel dürtüler dizisinin pençesinde olduğu görüşündeki Freud için de geçerlidir. Zihin, bedenle ilişkisinde gecikmiştir. Sahnede belirlediğinde, yaratım sürecine giren pek çok gücü bilinçdışı diye bildiğimiz o boşluğa iter.

Diğer yandan, "bilinç" terimiyle ilgili burada bir belirsizlik var. Gündelik etkinliklerimizde örtük fikirler anlamına gelebilir veya hukuk, sanat, siyaset, ideoloji ve benzerleri gibi biçimsel kavram sistemlerine işaret edebilir. Bunların tümü, Marx'ın üstyapı dediği şeydir ve onun görüşüne göre, bu bağlamda bilinç, aslında nihai olarak toplumsal üretim ilişkileri dediği "temel" tarafından belirlenir. Bununla birlikte, temel ve üstyapı arasındaki ilişkiler, eylem ve düşünce arasındaki ilişkilerle denk değildir. Birincisi sosyolojik bir konudur, ikincisiyse epistemolojik bir meseledir. Düşünce eylem için içseldir, tabiri caizse maddi elbise kolunun kavramsal astarıdır. Ancak gelecekteki bir sosyalist düzende toplumsal üretim ilişkileri olacaksa bile Marx, bir üstyapının devam eden varlığını öngörmez. Bu, komünizmde sanat, hukuk veya siyaset olmayacak demek değildir, sadece bu etkinliklere, bir hâkim sınıfın iktidarını meşrulaştırmak için artık başvurulmayacağı anlamına gelir.

Üstyapı ve temel arasındaki ilişkiyi, bilinç ve gerçeklik arasındaki bir ilişki olarak düşünmek yanlıştır. Bu daha ziyade farklı toplumsal kurum kümeleri arasındaki bir ilişkidir. Gece kulüpleri, adliyeler, parlamentolar, müzeler, yayınevleri ve benzeri üstyapı yapıları,

balıkçı gemileri veya konserve fabrikaları kadar maddidir. Fasulye konserveleme veya ringa balığı avlamada olduğu gibi, düşünce ve eylemin ayrılmaz tasarılarından meydana gelir. “Üstyapısal”, toplumsal varoluşun maddi temeliyle ilgili olarak fikirlerin ve etkinliklerin nasıl işlediğini tanımlar. Bu, önce eyleme geçip sonra düşüneceğiz demek değildir.

Marksizm, fikirleri maddi tarihin temeli olarak görüyorsa, o halde bu öğreti kendisi için de geçerli olmalıdır. Kendi kökenlerinin tarihsel bir çözümlemesini sağlayabilmelidir. Tarihsel materyalizm, kendisini materyalist eleştiriye tabi tutmalıdır. Doğrusu, materyalizm böyle bir düşüncenin nasıl ortaya çıktığını açıklamamanın bir adım ötesine geçer. Ayrıca varoluşun tekrar dışına çıkabileceği maddi koşulları da kabataslak açıklar. Marx kendi inançlarında zamansız hiçbir şeyin bulunmadığı konusunda nettir. Aksine fikirleri tarihsel unutuluşa ne denli erken sürüklenebilirse o denli iyidir. Felsefe, asıl amacı kendi ilgası olan bir etkinliktir. Bu işle iştigal edenlerin çoğu böyle düşünmez. Platon veya Kant’ın, eserlerinin çöpe atılacağı bir zamanı hevesle beklediklerini hayal etmek zor. Ancak Marx’ın gelecek için bizzat umduğu şey tam olarak budur. 21. yüzyılda fikirlerinin, tamamen olmasa da hâlâ hayatta olduğunu öğrense kuşkusuz dehşete kapılırdı. Hâlâ etkin olmaları, pratikte gerçekleştirmedikleri anlamına gelebilir. Bir kez gerçekleşmiş olsaydı Marksizm tamamen yitip gidebilirdi. Yahudi veya hemofili olmanın aksine, bu kesinlikle geçici bir meseledir. Marksist kuram, kendisini gerçekleştirirken aynı zamanda kendisini ortadan kaldırmayı amaçlar. Özgürleşmiş bir toplumda özgürleştirici bir kurama hiçbir ihtiyaç olmaz. Böyle bir kuramın ödevi, böyle bir durumun doğmasına yardımcı olmaktır, daha fazla istihdam umuduyla ortalıkta dolaşmak değil.

Felsefe tarihsel uygulamaları incelerken, bizzat onlardan biri olduğunu unutmaya eğilimlidir. Aslında John Macmurray de, “herhangi bir tarihsel dönemin felsefesinin, o dönemin yaşamını, sanatından çok daha sarıh yansıttığını”⁹⁶ savunur. Nietzsche şöyle dalga geçmektedir:

Bana filozofların kendilerine özgü özelliklerini mi soruyorsunuz? Tarih bilincinden yoksunlar, hatta olmak fikrine bile garezleri var. [...] Bir şeyi tarihsizleştirdiklerinde [...] onu mumya yaptıklarında onurlu bir iş yaptıklarını sanırlar. Filozofların binlerce yıldır el attıkları her şey kavramsal mumya oldu; gerçek hiçbir şey ellerinden sağ kurtulmadı.⁹⁷

Buna karşın Marx, kendi fikirlerinin Chaucer'ın çağında, Shakespeare'in Termodinamiğin İkinci Yasası'nı tesadüfen bulmasından daha olanaklı olmadığıнын farkındadır. Marksizm, ancak bunu yapmak hem mümkün hem de gerekli olduğunda tarihî sahneye çıkar; yani tarih, Marksizmin kullandığı kategorilerin (soyut emek, metaller, artı değer vb.) gerçekte kullanılabilir hale geldiği ve bunların nerede kullanılacağıнын, insan özgürlüğü için gerekli olduğunun düşünlüğü noktaya evrildiğinde. Sosyalist siyasetin başarıyla uygulanması için, Marx'a göre bu özgürleşmenin uygun bir aracı olan işçi sınıfının da ortaya çıkmış olması gerekir.

Felsefenin kendi toplumsal bağlamına genel olarak pek önem vermemesi, felsefenin Marx'ın en gözde uğraşları arasında yer almasının nedenlerinden biridir. Nietzsche ve Wittgenstein gibi kendisi de felsefeye pek az inanan, fevkalade özgün bir filozoftur. Gerçekten de eserlerinden biri *Felsefenin Sefaleti* isimindedir. "Materyalist felsefe" terimi, kimi zaman felsefenin çoğunlukla idealist bir uğraş olduğunu öne sürdüğünden, ona pekâlâ terimler açısından bir çelişki gibi gelmiş olabilir. Bunu gerçekten düşündüyse açıkça hatalıydı. Fakat bunu nasıl yapabildiğini anlamak zor zira Fransız Aydınlanması'nın radikal *filozofları* bir yana, eserlerini övdüğü Francis Bacon gibi ampirist veya materyalist filozofların eserlerini iyi biliyordu. Almanya'da bizzat mücadele etmek zorunda kaldığı felsefe akımının daha çok idealist türden olması, bazen onu felsefeyle karıştırmasına neden olmuş olabilir. Esas itibarıyla Marx, bu idealist dünya görüşüyle, sadece bir dizi sözde sorun, onları üreten maddi koşullar değişirse kayıplara karışacak vehimler olarak maskelerini çıkarmak amacıyla yakından ilgilenmeye başlar. Bazı kavramsal muammalarda pekâlâ bu geçerli olabilir. Geçmişte filozofların uğraştığı, yersiz olduğu kadar önemsenmemiş olduğundan çözemediğimiz hayli mesele var. Bir

iğnenin başında kaç meleğin dans edebileceği sorusuna, zihinsel yeteneklerimizin ötesinde olduğundan değil ama yapacak daha iyi işlerimiz olduğundan, kimse tatmin edici bir çözüm öne sürmemiştir. Ancak bu, felsefeyi bu şekilde incelemekle aynı şey değildir. Siyasi devrimin, zamanın doğası veya ahlakın temelleri gibi meseleleri çözeceği ya da neden yokluktansa herhangi bir şeyin olduğunu tamamen açıklığa kavuşturacağı kuşkuludur. Marx'ın "somatik" felsefesinin sosyalizm tarafından miadının doldurulması pek olası değildir. Üstelik, düşünme bir zevk olabiliyorsa neden ondan kurtulmak isteyelim?

Marx'ın felsefeye karşı tutumu Wittgenstein'inkine dikkat çekici bir şekilde benzer. Her ikisi de onun sadece işler ters gittiğinde hayati önem taşıdığına inanır. Marx, dünyayla ilişkimizin genellikle kuramsal olmadığı konusunda ısrar eder ancak bu olağandışı söylem biçimine, sırf onu başımızdan savabileceğimiz noktaya varmak için, müsamaha göstermemiz gereken zamanlar da vardır. Bununla birlikte buradaki iki düşünür arasında önemli bir fark var. Marx, kendi kuramını (tarihsel materyalizmi) etkin kılmak için felsefi zemini temizlemeye kararlıyken; Wittgenstein, küçük düşürücü bir şekilde kullanma eğiliminde olduğu bir terim olan bu gibi kuramlaştırmaların tümüne olumsuz bakar. Buna rağmen, her iki yazar da düşüncenin özerk bir etkinlik olduğu görüşüne karşı son derece kuşkucudur. Felsefe, fikirlerin kökenini önceki fikirlerde bulma eğilimindedir. Genel olarak, entelektüel etkinliği pratik varoluşla bağlantılı görmez. Aslında, popüler düşünce için felsefe, uygulamanın zıddıdır. "O, bu konuda felsefi kaldı" ifadesi, onun yapabileceği hiçbir şey olmadığı sonucuna vardığı anlamına gelir.

Filozofların genellikle en pratik insanlar olmadığını farz edersek bu tutum pek de şaşırtıcı değildir. Platon emeğe, kendi yazıları onsuz mümkün olmayacak olsa da soğuk bakar. Her felsefi eser inşa- atçılar, tesisatçılar, elbise imalatçıları, çiftçiler, kamyon sürücüleri, oduncular, matbaacılar ve benzerlerinden oluşan görünmez bir orduyu gerektirir. Walter Benjamin'in ifadesiyle, bu erkekler ve kadınlar "onlar olmadan incelikli ve tinsel hiçbir şeyin var olamayacağı ham ve maddi şeyler"le⁹⁸ iştigal ederler. Oxford'lu bir filozofun oğlu

olan ve babasının çalışma odasını bir ziyaretçiye gösteren küçük bir çocuğun hikâyesi anlatılır. Babasının eserleriyle dolu kitaplığı gururla işaret eden çocuk, “Bütün o kitapları görüyor musun?” der, “Onların hepsini annem daktilo etti.” Şu halde, filozofların ruhun bedenle nasıl bir araya geldiğiyle ilgili bir sorunu olması şaşırtıcı değildir. Zamanlarını rahat bir biçimde, uygun bir mesafeden dünyayı düşünerek geçirenlerin, onun varoluşuna dair şüphe besleyebilmesi de şaşırtıcı değildir. Bir ölçüde, felsefi idealizm, filozofun kendine özgü durumunu bütünüyle dünyaya yansıtır ve bu anlamda belirli maddi koşulların bir sonucu olmak, idealizmin zihninin egemenliğine olan inancını tehdit eder. Ancak Marx’a göre mesele sadece icracıların pratik olmaması değildir. Düşüncenin maddi gerçeklikten bağımsız olduğu yarılsaması, toplumsal evrimin yalnızca belirli aşamasında ortaya çıkabilecek zihin ve el emeği arasındaki bölünmeden kaynaklanır. Ekonomik fazlanın üretimi entelijansiyanın ortaya çıkmasına izin verir vermez, diye yazar,

bu noktadan itibaren bilinç, mevcut pratiğin bilincinden başka bir şey olduğu, gerçek bir şeyi temsil etmeden bir şeyi gerçekten temsil ettiği konusunda kendini gerçekten övebilir; bundan böyle bilinç, kendisini dünyadan soyutlayacak ve “saf” kuram, teoloji, felsefe, ahlak vb. oluşuma gidebilecek bir konumdadır.⁹⁹

Öyleyse ironik olarak bilincin maddi varoluştan ayrılmış bir muntaka olduğu kanısı sağlam bir temele sahiptir. Fikirler ve gerçeklik arasındaki uçurum bizzat gerçekliğin bir ürünüdür. Fikirler ve pratik varoluş, bölünecek şekilde birbirine bağlıdır. Bu bölünmenin de maddi sonuçları vardır. Fikirler, Marx’ın toplumsal değişimi sağlamada “maddi bir güç” dediği şey olmaktan çıkarlar. Onun yerine, bu tür amaçlardan uzak durulması için toplumda partizan bir rol oynarlar. Dolayısıyla, düşünce ve gerçeklik arasında bir ilişki yokmuş gibi görünen durum, ikisinin en yakın şekilde birleştirilme yollarından biridir. Marx şöyle yazar: “Filozofun beynindeki felsefi sistemleri inşa eden tin, işçinin elleriyle demiryollarını inşa eder. Felsefe, insanın beyninin onun dışında olduğundan daha fazla dünyanın dışında olmaz çünkü insanın midesi değil [...] kafa da dünyaya ait-

tir.”¹⁰⁰ Bu düşüncelerden dolayı, “Belki de [...] modern çağın en büyük karşı-filozofu olarak adlandırıldı.”¹⁰¹ Karşı-filozoflar şüpheli fikirler üreten (Marx, Nietzsche, Freud) veya geçerli felsefi düşünme tarzından bir bütün olarak kuşku duyan (Derrida) veya aslında felsefenin değeri konusunda ciddi şüpheler taşıyan (Marx, Wittgenstein) düşünürlerdir. Karnavalesk karşı-filozoflar vardır ki bunlar düşüncenin uğursuz kibrini, bedeninin büyük cüssesiyle utandırarak söndürmeyi kendilerine bir görev bilirler (Nietzsche, Mihail Bahtin). Nietzsche, *Ecce Homo*’da kendisinin bir filozof değil, bir dinamit, felsefe anlayışı profesörlerinkinden sökülmüş “korkunç bir patlayıcı” olduğunu ilan eder.¹⁰² Aquino’lu Tomas, felsefi teolojinin gelmiş geçmiş en muhteşem eseri olan *Summa Theologica*’sından öylesine “önemsiz bir şeymiş” gibi el çekti. Bir başyapıt olduğunun farkında olsa da onu tamamlamadan kalemini bıraktı, bu belki de tamamen kasıtlı bir alçakgönüllülük davranışı olabilir. Aklın derine inmediğine inanan karşı-filozoflar, onun altında daha ilkel bir gerçekliğin–iktidar, arzu, farklılık, fizyoloji, duygu, yaşanmış deneyim, dinî inanç, maddi çıkarlar, sıradan insanların yaşamları ve benzerlerinin– içine dalarlar. Ludwig Feuerbach’ın sözleriyle, karşı-felsefe “insanda felsefe yapmayan, felsefeye ve soyut düşünceye oldukça karşıt olan şey”¹⁰³ ile meşgul olur. Karşı-felsefe, felsefi konuşmayı reddetmekten ziyade, bastırdığı şeyi ihtiyatla yaklaşıp onu yeniden inşa etmeye çalışır. Felsefenin hangi konuda sessiz kalması gerektiği hakkında konuşmak lüzumludur.

Başka türlü düşünme arayışında bu yazarların çoğu, felsefe ve edebiyat arasındaki ayrımı sorgulayan alternatif bir yazı biçimi icat etmeye mecbur kalır (Kierkegaard, Nietzsche, Benjamin, Wittgenstein, Adorno, Cixous, Derrida). Wittgenstein’a göre etik, bir kuram veya öğretilen ziyade nasıl yaşanılacağıyla ilgili bir mesele olduğundan, onu en güçlü biçimde aydınatabilecek şey felsefe değil, sanattır. Ahlaki içgörü için Spinoza veya Kant’a değil, Tolstoy ve Dostoyevski’ye bakılmalıdır. Daha sonraki düşüncelerinde felsefe tarihinde, bilimdeki dinamiklerin icadına benzer bir “sapma”yı temsil ettiğini söyledi ve kendisini, eskiden felsefe denen konunun varisi olarak gördü.¹⁰⁴ Richard Rorty, “karşı-felsefe, geleneksel felsefeye göre profes-

yonelliğe daha aykırı, daha komik, daha imalı, daha seksi ve hepsinden önemlisi daha ‘yazıya dökülmüş’tür,¹⁰⁵ beyanında bulunur. Daha sonraki edebî tarzı fevkalade cana yakın olan Wittgenstein, felsefenin şiirsel bir kompozisyon gibi yazılması gerektiğini savundu ve tamamen şakalardan oluşan bir felsefi eser yazmayı hayal etti. (Efradın en şakacısı olmadığından, bu hevesin hiçbir zaman gerçekleşmemiş olması belki de iyidir.) Üstün bir üslupçu olan Nietzsche, herkesin noktasına virgülüne varıncaya dek okumak için aldığı bir kitabı on cümleye sıkıştırmak isteyen bir aforizma ustasıydı. Gerçeküstücü ilgi alanlarına sadık Walter Benjamin, tamamen imgelerden oluşan bir kitap yazmak istedi.

Hem Marx hem de Wittgenstein, fikirlerin toplumsal bağlamlarından koparıldıktan sonra nasıl yeniden somutlaştırılabileceği konusunda uyanıktır.¹⁰⁶ Marx, *Alman İdeolojisi*’nde şu yorumu yapar:

Filozofların, dillerini soyutlandığı sıradan dilin içinde eritmeleri, onu gerçek dünyanın çarpıtılmış dili olarak kabul etmeleri ve ne düşüncenin ne de dilin kendilerine ait bir âlemleri olmadığını, bunların yalnız gerçek yaşamın tezahürleri olduklarını fark etmeleri gerekiyor.¹⁰⁷

Bu sav, daha sonra Wittgenstein’in sayfalarından neredeyse kelimesi kelimesine dökülebildiyse bunun nedeni belki de onun, savın bulunduğu metne aşına olmasıdır. *Alman İdeolojisi*, İngiltere’de 1932 yılında yayımlandı ve Wittgenstein’a, Cambridge’teki Marksist meslektaşlarından biri tarafından kitabın bir kopyası verilmiş olabilir.

Bu, Thomas Hardy’nin epigrafında “Yazı öldürür”* yazan, *Adsız Sansız Bir Jude* adlı romanında karşılaştığımız fikirlerin bağlamlarından koparıldığı bir durumdur. Eser saplantılar, efsaneler, hayaletler ve etkili yanılsamalarla dolu, fetişistler ve hayalet görenlerle hıncahınç sarılmış geç Victoria dönemi İngiltere’sini tasvir eder. Yaşayanların kaderinin, ölü inançların despotik hâkimiyeti altına

* Yeni Ahit, “2. Korintliler”, 3:6. Bu ifadeyle kaderin, kismetin ve törenin lafzı kastedilmektedir. (Ç.N.)

girdiği, ölüme tutkun nekrofilik bir toplumsal düzendir bu. Roman kendi tarzında, kapitalizmin hem büyük ölçüde maddeci olan hem de garip bir şekilde maddi olmaktan çıkaran, hem dünyevi hem de ruhani olduğunu görüyor. Marx, meta formunda da tamamen aynı belirsizliği bulur.

Etkili bir yanılsama için bir kelime, bir romandır. Hardy, ilk baskının önsözünde Jude’u “et ve tin arasındaki ölümcül bir savaş”ı dramatize eden biri olarak tanımlar; bununla maddi kurumları insanın özgürlüğünü engelleyen toplumsal bir düzeni kasteder. Materyalist bir eser olması ise bu meyanda zihin-beden düalizminin bu toplumsal versiyonunu reddetmesi ve bunu, onu çözmeyi vaat eden insan etkinliğinin iki biçimine işaret ederek yapması nedeniyledir. Bunlardan biri sanattır; daha doğrusu, taş ustası Jude Fawley’nin geçimini Oxford Üniversitesi’nin çöken kolejlerini tamir ederek sağladığı zanaatkârlıktır. Taş yontmak, bir madde yığınının anlamla kuşatmak, onu tinin bir gösterenine dönüştürmektir. Jude, onu bir lisans öğrencisi olarak kabul etmeyi reddeden, onu dışarıda bırakan okulların duvarlarını kuvvetlendirerek zamanını geçirir; ancak romanda yeterince belli olur ki bu tür bir emek biçimi, en üstün öğretim üyelerinin emekle yapılmış eserlerinden daha değerlidir.

Et ve tin düalizmini aşmayı vaat eden diğer etkinlik de cinsel sevgidir. Jude ve Sue Bridehead arasındaki ilişkide, ten anlamlılaşp dokunaklılaştıkça, bedenlerin mütakabiliyeti, benliklerin karşılıklılığına vesile olur. Ancak bu, Victoria dönemi İngiltere’sinin uyum sağlamasının kolay olduğu bir cinsel eşitlik değildir, Jude’u ilişkiyi bitirmeye, ana kahramanı öldürmeye ve partnerini kendinden nefret ettirmeye iten de budur. Cinsel baskı, Marx’ı ilgilendiren bir konu değildir. Ancak şüphesiz gerçekleştirildiği tüm cesaret kırıcı koşullara rağmen, Jude’un zanaatkârlığında yabancılaşmamış emeğin imgesini tanırdı. Zanaat diye bildiğimiz şey, sanatın öz-zevki ile emeğin uygulanabilirliği arasında aracılık eder; Marx’ın bu dünyanın Fawley’lerini dışlamak yerine hoş karşılayabilecek bir toplumsal düzen arayışında baktığı işte bu imgelerdir.

Marx ve Nietzsche politik olarak o kadar tezatlar ki ne denli ortak yönleri bulunduğunu gözden kaçırmak çok kolay. Her ikisi de asaletin kökenlerini temelde gören materyalistlerdir. Her ikisi de bilgiyi esasen pratik olarak görür ve bedene dayandırır. Marx için sınıflı toplumdaki bilgi büyük ölçüde iktidarın hizmetindeyken, Nietzsche için bu rol her zaman her yerde yerine getirilir. Aslında iktidar her ikisi için de merkezî bir motiftir ancak Nietzsche onu nihai gerçeklik olarak görürken, Marx daha temel bir şeye, yani iktidarın koruduğu veya mücadele ettiği maddi çıkarlara tutunur. Nietzsche'nin coşkulu dünya görüşünü, bir tür kozmik kapitalizm gibi –her maddi bedenın ötekiler üzerinde hâkimiyet kurarak büyümeye ve gelişmeye çabalandığı bir yer olarak– güç istenci olarak pekâlâ reddedebilirdi. Nietzsche, “Yaşamın kendisi aslında yabancı ve daha zayıf olanın temellükü, incinmesi, boyun eğdirilmesidir; bastırma, sertlik, kendi biçimlerinin dayatılması, özümseme, en azından, en hafif haliyle, sömürüdür,”¹⁰⁸ diye yazar. Bu görüş yüzünden ellerini dehşetle havaya kaldıran dindar burjuvaziye Nietzsche'nin yanıtı şudur: Kendi gündelik davranışınızın doğasında bulunan inançlarınıza bakın. Muhasebe

servisinde ne yaptığınıza bakın, kilisede ne terennüm ettiğinize değil.

Her ikisi de idealizmin avuntularından sakınır. Her ikisi de yanlış bilincin büyük insan kitlelerini etkilediğinin farkındadır; bu Marx'a göre geçici, Nietzsche'ye göre kalıcıdır. Kararlı dünyeviliklerinde, tüm metafiziksel kurmacaları ve sahte tinselliği reddederler. Her ikisi de özgecilik ve insancılığın, sömürünün kaba gerçeklerini gizlediğinden kuşkulandır. Ayrıca Nietzsche'nin ifadesiyle, "ahlak karşıtı"dırlar, ahlakı kendi başına özerk bir alan olarak görmeyi reddederler ve daha kapsamlı bir maddi tarihteki rolünde ısrarcıdırlar. Tarihselci olmaları, yakınlıklarından bir diğeridir. Nietzsche tarihsel materyalist olmayabilir ancak onun düşüncesi hem tarihsel hem de materyalisttir. İki yazarın tarihle ilgili görüşleri de bazı açılardan koşuttur. Genel anlamda insanlık destanı, her iki erkek için de şiddet, çatışma ve zulmetmenin kanlı bir anlatısıydı; Marx bu öyküde anlaşılır bir yapıyı fark ederken, Nietzsche buna "saçmalık ve rastlantının korkunç bir hâkimiyeti"¹⁰⁹ der.

Marx'a göre ancak geçmişin travmalarını hatırlayarak geleceğe doğru yol alabiliriz; Nietzsche'ye göre ise ancak kahramanca arzulan bir tür hafıza kaybıyla ilerleyebiliriz. Her iki düşünür yine de insanlığın sefil tarihinin üstesinden gelinebileceğine inanır; bu Marx'a göre komünizmin, Nietzsche'ye göre üstinsanın (*Übermensch*) ortaya çıkışıyla olanaklıdır. Her iki durumda da bu aşkınlığın tohumları çoktan ekilmiştir ve ironik şekilde, şimdiki felaketlere ekilmiştir. Nietzsche'nin ahlak çağı diye adlandırdığı şey, insanlığın kendi kendine işkence etmesinin ve kendinden nefret etmesinin vakayinamesidir; yine de insanları inceltip tinselleştiren bu kasvetli durum, içlerinden birkaçının tanrı olarak seçilmesine zemin hazırlar. Marx'ın görüşünde daha evrensel bir kurtuluş vardır ancak bu da güçlükle ortaya çıkacaktır. Onun bakış açısına göre kurtuluş yeryüzünün sefillerinin iktidara gelmesiyle mümkün olacaktır.

Bu durumda her iki adam için de zafer zayıflıktan koparılmıştır. Nietzsche'nin gözündeki insanlık "diğer her hayvandan daha hasta, kesinsiz, değişken, belirsizdir"¹¹⁰ ancak görkemli bir geleceğe gebe dir. Her iki filozof da insanlığa ödettiği korkunç bedelin farkında olduk-

ları halde uygarlığa övgüler düzerler; o uygarlık ki Theodor Adorno'nun "kültür taşı altında kaynayan korku"¹¹¹ olarak adlandırdığı şeydir. Tarihteki her ilerlemenin bedeli boyun eğme karşılığıyla ödenmiş, nezaket bakımından her bir küçük adım tinsel ve fiziksel işkenceye uğrayarak elde edilmiştir. Bu kanı bakımından hem Marx hem de Nietzsche, Freud'un medeniyetin erkeklerden ve kadınlardan katlanmaya değmeyecek kadar acı verici bir özveri talep ediyor olabileceği düşüncesine yakındır. Aslında her üç adam da trajik düşünürler olarak görülebilir; bunun nedeni, daha az kasvetli bir gelecek için umutsuz olduklarından değil ancak o geleceğin anlatılamayacak derecede korkunç bir tarihin teminatında olmasıdır. Bu dehşetli yüze bakabilen ama yine de onaylayan emsalsiz biçimde trajik tindir.

Pleblerin savunucusu Marx ile onların belalısı Nietzsche arasında başka temas noktaları da bulunur. Marx ideoloji kadar dini hiçe sayıyorsa Nietzsche de modern çağın tanık olduğu suçlarına ve çılgınlıklarına karşı belki de en görkemli polemiği üretir. Her iki adam da iyi yaşamın kendi içinde bir amaç olarak güçlerini özgürce dışa vurmasından oluşan romantik bir kendini gerçekleştirme etiğini benimser. Her ikisi de sanatta bu yaratıcılığın bir modelini bulur, üstelik sanat Nietzsche'nin baştan sona izleğidir.¹¹² Yine de farklılıklar vardır. Marx açısından, gördüğümüz üzere, kendini gerçekleştirme karşılıklı bir ilişki olmalıdır, oysa Nietzsche'nin kibirli üstinsanı, insani duygudaşlığı ve dayanışmayı hafife alan, hor gören bir yalnızlık içinde durur. Eşitlik fikri, bir fenomenin diğeriyle mutlak ölçülemezliği demek olan, onun şeylerin benzersiz özgüllüğü duygusuna bir hakarettir. Ona göre, "yaprak" veya "şelale" demek bile tahrif etmektir. Ancak Marx da sosyalistten ziyade burjuva gibi herhangi bir soyut eşitlik anlayışını görmezden gelerek tinin değişim değeri diye adlandırılabilir şeyi reddeder.

Nietzsche şaşılacak derecede maceracı bir düşünürdür. Felsefi olarak belirtmek gerekirse o, Marx'tan çok daha radikaldir. Gerçek, olgu, nesnellik, mantık, nesneler, öznel, failer, ruhlar, doğalar, irade, hukuk, bilim, ilerleme, erdem, nedensellik, zorunluluk, töz, amaç, birlik, öznitelik, varlık, ego, kimlik, tür, maddilik, vicdan ve sürenin yanı sıra bir dizi başka geçerli fikir hakkında kuşku uyandı-

rır. Bu pek çok şeyi ayakta bırakmaz. Nietzsche orta sınıf toplumunun etiğini ve epistemolojisini reddeder, duygusal idealizmini küçümser, bilimsel totemlerini ve doğaüstü tesellilerini yok eder, tüm toplumsal düzenin ve siyasi istikrarın altındaki temelleri tekmeleyerek atar. O gerçekten, kendisiyle gururlandığı kadar tehlikeli bir düşündür.

Siyaseten konuşmak gerekirse Nietzsche, radikalizmin katiyen solun tekelinde olmadığı anımsandığında, Marx kadar radikaldir. Onun sözüne güvenecek olursak, köleliğin geri döneceği, yoksulların üremesinin engelleneceği ve zayıf halkların ezileceği ya da hatta yok edileceği küresel savaşın gelmesini ipe çeker. *Decca'*de,¹¹³ "Zayıf ve hasta yapılar yok olacak," diye ilan ediyor ancak kendi başlarına mı yoksa Nietzsche gibilerinin biraz yardımlarıyla mı yitip gidecekleri belli değil. Siyasetinin acımasızlığı, düşüncesinin inceliğiyle belirgin bir tezat oluşturur. Barışın, merhametin, demokrasinin, kadınsılığın, bağımsız kadınların ve proleter ayaktakımının yeminli düşmanı olarak acımasız, şiddetli, kötü, gözüpek, kötü niyetli, kindar ve hükmeden her şeye âşıktır. Komşu sevgisi aşağılıktır ve merhamet evrim yasalarına aykırıdır. Tinsel tehdidin kaynağı, kötü olan değil, hasta olandır. Nietzsche'nin komik bir şekilde görgü eksikliğiyle suçladığı bir vesika olan Yeni Ahit'ten Fransız Devrimi fiyaskosuna ve oradan da hepsinin içinden en tiksindirici olan *ayaktakımına*, paylarına düşenle uysalca yetinen işçilere kıskançlığı ve kızgınlığı öğreten sosyalistlere dek ölümcül bir akrabalık ilişkisi var. Kitlelerin korkunç intikamından duyulan korku, Paris Komünü'nün gölgesinde oluşturulmasından dolayı eseri boyunca sabit bir alt metin olarak tekrarlanır.

Bu nedenle, Marx'ın aksine, Nietzsche birahane birahane gezmek için uygun bir arkadaş olmazdı. Yalnızca, Alman milliyetçiliğinden tiksinişi ve kendisi de çok sayıda antisemitik yorumda bulunmasına rağmen Yahudi karşıtlarına yönelik aşağılamalarını dile getirmesi, savunması açısından mazur görülebilir. Ayrıca devrimci sol yerine aşırı sağdan olsa da Marx gibi geleneksel toplumun acımasız bir eleştirmeniydi. Nietzsche söz konusu olduğunda bu sol, görünüşe göre o fakirlerin yüzünü tozun içinde daha da derine batırarak

ezmeye hevesli olsa da, tarihselci ve materyalist eğilimini, metafizik mitlere ve duygusal ahlakçılığa dair tiksintisini paylaşan bir düşünürle boğuşmalıdır. Nietzsche'nin postyapısalcı okumalarının çoğu, siyasetini örtbas etmenin basit hilesiyle bu ikilemden kaçınır.

Marx gibi Nietzsche de somatik bir materyalisttir. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te, "Ruh, yalnızca bedene dair bir şeyle ilgili bir kelimedir." diye bildirir. (Western izlemeyi felsefe okumaya yeğ tutanlar bakımından şaşırtıcı şekilde, Wittgenstein bu önermeye aşına görünür. Oysa Nietzsche'nin eserini hiçbir şekilde bilmiyordu.) "Böyle bir şey mi söylüyorum ve ruhun kendisi sadece bedenle ilgili bir şey mi?" diye kendine sorar. "Hayır. (Kategoriler konusunda o kadar zor durumda değilim.)"¹¹⁴ Ancak anafikri; ruh kavramının, ruh ve bedenin varoluşsal bakımdan ayrı olduğu yönünde değil, dil oyunlarımızın vasıtasıyla meşru bir rol oynadığı yönündedir. Nietzsche şöyle devam eder: "Ben' diyorsunuz ve bu kelimeyle gurur duyuyorsunuz. Ancak bundan daha büyük olan –buna inanmayacak olsanız da– bedeniniz ve onun 'ben' demeyen ancak 'ben'i icra eden mükemmel zekâsıdır."¹¹⁵

O halde beden kendi aklına sahiptir ve zihin bunun hakkında hiçbir şey bilmez. Nietzsche'ye göre bu sığ, genelleştiren, çarpıtan, hayli aptalca bir şey olan bilinçten daha değerli, daha şaşırtıcı bir görüngüdür. Ruh kavramının, bedeni kötölemek ve hastalıklı görünmesini sağlamak için uydurulduğunu iddia eder. İlk olarak güçlü hayvani içgüdülerimiz engellenip kendi kendilerini frenlediklerinde, bozulup hastalıklı hale geldikleri bir iç alan yarattıklarında ortaya çıkar. Bu anlamda, öznellik bizzat bir hastalık biçimidir. Sözde tin, yaşamsal içgüdülerimizi hasta edip onların sarsılmasına neden olan Hamlet'vari bir virüstür. Bu, organizmanın bir kusuru, kendiliğinden olan eylemlerimizdeki bir aksaklıktır. Ruh, olan biteni izah etmek için bir özneyi varsayarak kandırıldığımız bir dil hilesi, "dilbilgisel bir alışkanlık" olarak da görülebilir. Daha sonra göreceğimiz gibi, bu Wittgenstein tarzı bir argümandır.

Nietzsche'nin kendisi, "artık insanın kökenini 'tinde,' 'kutsallıkta'" takip etmeyecektir, "onu hayvanların arasına geri yerleştirdik."¹¹⁶ *Şen Bilim*'de, felsefenin "sadece bedenin bir yorumu ve *bedenin*

bir yanlış anlaşılması” olup olmadığını kendine sorar ve onu tüm geleneksel düşüncenin büyük kör noktası olarak görür. “Felsefe beden- den uzaklaşmayı buyuruyor, mantığın mevcut tüm hataları ile enfekte olmuş, çürümüş, duyuların bu sefil *idée fixe*’i, hatta imkânsız olan, gerçekmiş gibi poz verecek kadar tedbirsiz olsa da!”¹¹⁷ Kendisi bu felsefi paryaya dostça bir el uzatacak ve tarihi, kültürü, sanatı ve aklı iştihaları ve istikrahları bakımından yeniden düşünmeye çalışacaktır. *Güç İstenci*’nde, “Dünyayı yorumlayan bizim ihtiyaçlarımızdır,”¹¹⁸ vurgusunda bulunur. Ona göre beden, kendi çevresine hâkim olma sürecinde yabancı şeyleri sürekli varlığına katan, belirli sınırları olmayan, açık ve şekil verilebilir bir görüngüdür.

Nietzsche’nin Marksist tarzda “toplumsal ilişki yoluyla ve toplumsal ilişkinin çıkarları doğrultusunda evrimleştiğini”¹¹⁹ gördüğü bilinç, absürt biçimde aşırı değerlendirildi. Düşünmek, dünyanın karmaşıklığını en kabataslak haline indirgemektir. Bir düşünür basitleştiren kişidir, diye dudak büker. Dil, Marx için olduğu gibi, eylem halindeki bilinçtir ancak Nietzsche’ye göre, deneyimin yoğunluğunu büyük ölçüde seyreltir. Gerçeğin de önemi şişirilmiştir. Kazançlı bir yalanın ona tercih edilebilir olduğunu kanıtlayabileceği koşullar vardır. Nietzsche’nin güç istenci olarak adlandırdığı, insan yaşamını koruma ve geliştirme dürtüsünün bir aracıdır. “Olduğunu bilmek”, “nasıl yapılacağını bilmenin” bir işlevidir, Wittgenstein’in çalışmasında da rastladığımız bir iddiadır.

Nietzsche için olduğu gibi Freud için de zihin, bedensel dürtülerin bir ürünüdür. Başkalarının tamamen zihinsel bir âlem olarak gördüğü şeylerde bedenin gizemli mırıldanmalarını duyabilenler, Nietzsche’nin kendisi gibi geleceğin “psiko-fizyologları” veya filozoflarıdır. Fizyoloji şimdi başlangıç noktası haline gelmelidir. Kant, algılarımızın birliğini açıklamak için özel bir yetenek önerirken, Nietzsche bu birliği bedenin kendisinin işi olarak görür. Bilinçli yaşamımızın tamamı, temel hayvani işlevlerimizin hizmetinde bulunur ve felsefe, bu aşağılayıcı gerçeği örtbas eden düşünce tarzına verdiğimiz addır. İlk bakışta beden insanlarla ilgili en sağlam ve apaçık gerçek gibi görünebilir ancak aslında düşünülmesi oldukça zor karanlık bir kıtadır. Düşüncelerimizden veya eylemlerimizden her-

hangi birini oluşturan sayısız itkinin farkında olamayacağımızdan, kendimiz için son derece anlaşılması zoruz. Bu nedenle en derin gizem, en elle tutulur olandır. Nietzsche, *Tan Kızıllığı*'nda bilinç, bilinmeyen ve belki de bilinemeyen bir metin (beden) hakkında "az çok fantastik bir yorumdur,"¹²⁰ diye yazar.

Nietzsche'nin somatik materyalizminin daha gülünç yönleri vardır. Hakiki düşüncenin temiz hava, iyi hava durumu ve sağlıklı bir diyetin yanı sıra "yel değirmenleri kadar meşgul hatta uzak, zahmet-siz ve itaatkâr bağırsaklar"¹²¹ gerektirdiğini düşünür. Kendisine "korkunç patlayıcı" diye hitap ederken kastettiği şeyin bu olup olmadığı açık değil. Eserinde izci sendromu epey varlık gösterir. Nietzsche, yüksek dağlarda tek başına yürümeye sevgisiyle, "ıssız ve tehlikeli göklerin altında, tehlikeli keşif yolculukları ve ruhsallaştırılmış Kuzey Kutbu seferleri"¹²² gerçekleştirmekle ilgili gülünç şekilde kendini idealleştiren konuşmasıyla, çoğu zaman soğuk duş etkisiyle felsefe yapmayı birbirine karıştırırken bulunur. Vakur bir saçmalıkla, Kuzey Almanya'da istencin merkez kısımlardan daha güçlü olduğunu, tüm önyargıların bağırsaklardan kaynaklandığını ve eski Keltlerin esmer değil de sarışın olduklarını yazar. Postmodern hayranlarının çoğu bilime şüpheyle yaklaşırken, Nietzsche, dinin ve idealizmin kadınsı vıcık vıcıklığının aksine, kendisinin sert, soğukkanlı, temiz, titiz, erkeksi tin olarak gördüğü şeyden zevk alır. Filozof mu kişisel antrenör mü olduğunu söylemenin zor olduğu zamanlar vardır. Burnuyla felsefe yapar: "Her ruhun 'iç organ'ları, benim tarafımdan fizyolojik olarak algılanır, *koklanır*,"¹²³ diye böbürlenir. Bireyler arasındaki tüm temasların, bir dereceye kadar pisliğe yol açtığı ve Alman düşüncesinin şişirilmişliğinin zayıf sindirimle epey ilgisi bulunduğu konusunda uyarır. Bu kaba materyalizmi Nietzsche'nin kendisine iade etmek ve onun güç ve coşkunsallık takıntısının kendi kronik sağlıksızlığından kaynaklanıp kaynaklanmadığını sormak kışkırtıcıdır. Üstinsan fikrini, öğrenciyken frengiye yakalanmış olmasına mı borçluyuz?

Ahlak ve felsefe, Nietzsche'nin gözünde içgüdülerin ve duygulanımların bir tür işaret dilidir. Bu görüngüler; kıskançlık, saldırı-ganlık, tiksinti, intikam, endişe ve benzerlerince yönlendirilen is-

temlerinin kavranmasıyla belirtilere göre okunmalıdır. Tüm algılarımız; korku, fantezi, cehalet, önyargı, ego tatmini ve benzerlerinin kaçınılmaz bir unsurunu içerir. Felsefe, “çoğu zaman süzgeçten geçirilmiş ve soyutlanmış kalbin arzusudur,”¹²⁴ diye yorum yapar. Dünyayı yorumlayan idrakimiz değil, duygularımızdır. Bir dizi örnek, bu konuyu açıklamaya yarayabilir. Nihilizm, anarşizm ve Yahudi-Hristiyan fikirlere yönelik aşağılama, ırksal veya ulusal zindelik yitiminden, insani güçlerin yozlaşmasından ve yoksullaşmasından kaynaklanır. Modern Alman düşüncesinin köleliğinin zeminini hazırlayan, Otuz Yıl Savaşları’ndan sonra alabildiğine yayılmış hastalık nedeniyle bozulmuş kandı. Hristiyanlık ve demokrasi, soylu ruhlara kendi iğrenç itaatkârlıklarını bulaştırarak zayıfların güçlülere karşı kazandığı düzenbaz bir zaferi temsil eder. Kuşkuculuk, bir ırkın veya sınıfın gerilemesi ve sinirsel yorgunluğundan kaynaklanır. Filozofların istikrarlı nesnelerden, sağlam temelli gerçeklerden ve içkin anlamlardan oluşan bir dünya görüşü, onların içgörülerini değil ama kaygılarını yansıtır. En güçlü istenç, içkin anlam mitinden vazgeçebilen istençtir. İstençlerini şeylere nasıl göstereceklerini bilmeyenler, bunun yerine onlara anlam yüklerler. Nedensellik çalışması tatminkârsa bunun nedeni görüngüleri kökenlerine kadar izleyerek onlar üzerinde güç kazanmaktır. Aynısı genelde bilgi için de geçerlidir. Ahlak filozofları istencin özgür olduğunu iddia ediyorsa bu, erkekleri ve kadınları eylemlerinden sorumlu tutabilmeleri ve sınırları aşmalarından dolayı onları cezaya çarptırabilmeleri içindir. Nietzsche, tüm bedenlere aynı şekilde davranan fizik yasaları kavramında, ayrıcalıklı bir pleb düşmanlığı bile tespit eder.

Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*’de, “arzular ve tutkular dünyamızdan başka hiçbir şeyin gerçek olarak ‘verilmediğini’ varsayalım,” diyerek derin düşüncelere dalar.¹²⁵ Bu bile görüldüğü kadar sağlam bir temel değil zira arzular ve tutkular, bedenin kendisinin yanı sıra güç istencinin ürünleridir; ve güç istenci gerçekten var olan tek şey olsa da hiç de sağlam bir temel değildir, kolayca anlaşılmayan, sonsuza dek değişen güçlerden oluşan bir ağıdır. Öyleyse Nietzsche’nin somatik bir materyalist olduğu ancak metafizik olmadığı, dikkat edilmesi gereken ilginç bir husustur. Var olan her şeyin madde olduğuna inanmaz. Aslında maddeye hiçbir biçimde inan-

maz. Gücün dinamik nicemlerinden ve kısa süren biçimlenimlerinden oluşan bir dünyayı tanımlamanın kurgusal bir yoludur. Aynı zamanda mekanik materyalizmin amansız bir düşmanıdır, ona göre bu yaklaşım Tanrı'yı sadece bir madde kültürüyle değiştirir. Epistemolojik materyalist de değildir. Zihin, dünyanın haletine uyum sağlamaz zira dünya özel bir halet değildir. Sürekli akış halindedir ve onu hakikat, düzen ve anlamla donatan bizleriz. Doğada belirli kanunları keşfediyor gibi görünüyorsak bunun nedeni, o kanunları doğaya gizlice yerleştirmiş olmamızdır. Dünya mantıklı görünüyorsa bunun nedeni onu mantıklı hale getirmiş olmamızdır. Nedeni, dizilişi, hukuku, sayıyı, nesneleri, öznelere, güdüyü, amacı, kısıtlamayı, düzenliliği ve benzerlerini gerçekliğin kaynayan kaosuna yansıtan, ancak sonra kendi ellerimizle yaptığımıza bir putperest gibi boyun eğmeyi sürdüren bizleriz.

Nietzsche'ye göre tüm bunlar, alışlagelmiş politik doğruculuğu ile dediği gibi, düzenbaz yaşlı bir kadının aklının işidir. Akıl, şeylerin yoğun karmaşıklığını basitleştirip düzenlemeye yarayan bir araçtır, böylelikle onları ele geçirebiliriz. Bu nedenle kapasitelerimizin zenginleştirilebileceği ve geliştirilebileceği bir dünya inşa eden akıl, tamamen güç istencinin hizmetindedir. Hakikat basitçe, pratik ihtiyaçlarımız tarafından ehlileştirilip tasnif edilmiş, düzenli, hesaplanabilir ve bu kapsamda tahrif edilmiş gerçekliktir. Hayatta kalmak ve gelişmek için ihtiyaç duyduğumuz bir kurgudur. Yalan bu nedenle bir yaşam koşuludur. (Bunun Nietzsche'yi saf bir pragmatist olmanın dışında bıraktığı söylenebilir zira pragmatist hakikat, gelişmemize gerçekten yardımcı olurken Nietzsche'ye göre bir yalan da bu sonuca ulaşabilir.) Ahlaki bir ideal kurma mücadelesinde, örneğin ne kadar gerçek yanlış anlaşılmalı ve iftira edilmeli, kaç yalan kutsanmalı, kaç vicdan rahatsız edilmeli?¹²⁶ Akıl gerçekliği basitleştirir; bu, bizim hayatta kalmamız için gerekli olsa da aynı zamanda Nietzsche'nin hafife alan bir şekilde "sürü bilinci" olarak adlandırdığı şeyin bir yönüdür. Buna karşın üstinsan, diyalektik ayaktakımına ait olduğundan kendi gerekçelerini tartışmaz. Onun yerine komutlar verir.

Dil, şeylerin nasıl var olduğunu değil, onlarla ne yaptığımızı yansıtır. Önergeler sadece belirli söylem alanlarında, dünyayı belirli

türlere bağlı olarak bölme yöntemlerinde anlam kazanır ve bu söylem alanları sırasıyla bizim maddi ihtiyaçlarımız ve dürtülerimizle ilgilidir.

Bu göreceğimiz gibi, Wittgenstein'in dil oyunu ile pratik bir yaşam biçimi arasındaki ilişkilere dair ısrarına oldukça yakındır. Nietzsche'ye göre bir nesne olarak addedilen şey, temeli nihayetinde antropolojik olan bir gramerin kuralları ve kavramları tarafından belirlenen şeydir. Bazen kaba olgulara karşı göğüs gerdiğimizi hissettiğimiz doğrudur ancak o, aslında yaptığımız şeyin mevcut durumda silkip atamayacağımız kadar derine gömülü hale gelmiş bir dünya yorumuna karşı kafamızı toslamakta ısrar ediyor. Gerçek şu ki olgular yoktur, yalnızca yorumlar vardır. Bu iddianın kendisinin bir olgu mu yoksa bir yorum mu olduğu, Nietzsche'nin yanıtını verdiği bir soru değildir.

* * *

Nietzsche, kişinin içgüdülerinin özgür kılınmasına inanmaz. D.H. Lawrence veya Gilles Deleuze tarzında romantik bir özgürlükçü değildir. Üstinsan, yağmacı bir barbar değil, bilakis Nietzsche'nin kendisini görmeyi sevdiği gibi nazik, neşeli, coşkulu, özdisiplinli bir bireydir. İnsanlık, hayvani içgüdülerinden yoksun bırakıldı, rahipler ve filozoflarca duyularından utanmaya ikna edildi ve genellikle erdem olarak bilinen kendini sakatlama durumuna indirgendi. En çok arzulanabileceği şey "sürü" davranışdır. Yine de bu zavallı durum, "insanda şimdiye kadar zıvanadan çıkmış en korkunç hastalık,"¹²⁷ Marx'ın kapitalizme benzer niyetle yaklaştığı gibi, diyalektik olarak yargılanmalıdır. Bu, insanlığın başına gelen en büyük felaket olsa da aynı zamanda onun dürtülerini itidale sevk eder, inceltir ve terbiye eder; böylece içgüdülerini bastırmak için aklını kullanmak yerine coşkusu aklına dahil edecek olan üstinsanın yolunu açar. Medeniyet bir barbarlık masalıdır ancak bu tür bir vahşet olmadan değerli hiçbir şey üretilemezdi.

Marx ve Nietzsche, bu diyalektik görüşte aynı bakış açısına sahiptir. Nietzsche'nin gözünde, hümanistlerin ve idealistlerin algıla-

yamadığı şey, “tüm ‘iyi şeyler’in kökeninde ne kadar kan ve acının yattığıdır!”¹²⁸ Kültür; felaket bir cinayet, suçluluk, borç, işkence, şiddet ve sömürü tarihinin meyvesidir. Kendi payına Marx, medeniyetin tek bir atasının –emek– olduğunu ve sosyalizmin, sömürü kazançları üzerine inşa edilmesi gerektiğini savunur. Serpilmek için maddi ve tinsel malların bolluğunu gerektirir; bu kaynakları da onları biriktirme işinin cefa ve adaletsizliğe yol açtığı bir tarihten miras alır. Bir gün özgürlüğün temellerini atabilecek ongunluk, özgür olmamanın bizzat meyvesidir.

Ancak iki düşünür arasında temel bir farklılık bulunur. Nietzsche, kan dökme ve cefanın, kendisi gibi üstün türlerin gelişmesiyle sonuçlandığı takdirde, tamamen meşrulaştırılacağından hiçbir kuşku duymaz. Burası Freud’la ayrıldığı yerdir; Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği*’nde, az sayıda insanın doyumunun çoğunluğun sefilliğine dayandığı bir uygarlığın “kalıcı bir varoluş umudunu ne elde ettiğini ne de hak ettiğini”¹²⁹ belirtir. Marx’a göre barbarlığın uygarlığın vazgeçilmez bir koşulu olduğu olgusu trajik bir gerçektir; oysa Nietzsche, diğer şeylerin yanı sıra bu ironiyi haklı çıkarma girişimi olan, trajediyle ilgili ünlü çalışmasını kaleme alır. *Tragedyanın Doğuşu*’nda Dionysos’culuk, diğer şeylerin yanı sıra varoluşun şiddetini ve yıkıcılığını, Apollon’culuk ise uygarlığın nezaketini ve ışığını temsil eder; ancak aralarındaki aykırılık ortadan kaldırılabılır zira Dionysos’culuk, kendi açgözlülüğüne karşı bir savunma amacıyla Apollon’culuğun iyileştirici yanılsamalarını doğurur. Barış ve uyum görüntüleri istiyorsak, o halde onlara ilham vermek için eziyete ihtiyacımız var gibi görünüyor. Mutluluk acıdan doğar ve güzellik, acı çekmenin yüceltilmesidir. Bu sırf anestezinin yatıştırıcı etkilerinin tadını çıkarmak için bacağınızı kolayca kırmaya degeceğini iddia ediyormuşçasına alelacayıp sapkın bir durumdur.

Bu anlamda, Nietzsche’nin trajedi kuramı, onun materyalist tarih kuramının bir alegorisi olarak yorumlanabilir. Ancak aynı zamanda bir teodise* biçimi veya kötülüğün gerekçelendirilmesidir.

* Mükemmel derecede iyi, her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen bir Tanrı’nın kötülüğe neden izin verdiğinin açıklaması. (Y.N.)

Nietzsche, köleliği her zinde kültürün zorunlu bir koşulu olarak görür ve daha eşitlikçi fikirli yurttaşlarını, kölelere ihtiyaç varsa onları efendiler olarak eğitmenin aptalca olduğu konusunda uyarır. Canlı bir aristokrasi, “*kendi iyilikleri için*, eksik insanlara, kölelere, araçlara indirgenmeleri ve alçaltılmaları gereken sayısız insanın fedasını”¹³⁰ vicdanı rahat biçimde kabul eder. Daha üstün türlerin galip gelmesi için tüm ırkların ve sınıfların yıkıma uğratılması gerekebilir. *Tragedyanın Doğuşu*’ndan çıkarılan bir kısımda Nietzsche, modern zamanlarda, “emek vererek yaşayan kitlelerin sefaletinin, bazı Olympos’lu insanların sanat dünyasını meydana getirebilmesini sağlamak amacıyla daha da yoğunlaşması gerektiğini”¹³¹ yüzüzlükle önerir. *Güç İstenci*’nde, fertlerin büyük çoğunun hiçbir varoluş hakkı bulunmadığını ve türün daha yüksek örnekleri için talihsizlikten başka hiçbir anlamı olmadığını ilan eder.

Nietzsche’nin eserlerinden habersiz görünen ve en önemli yazılarından bazılarının yayımlanmasından önce ölen Marx, onun siyasi görüşünden hangi anlamı çıkarırdı? Kuşkusuz, iğrençliklerini biraz tiksintiyle fark ederdi. Ancak söylenecek bundan daha fazla şey var. *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*’nin konusunun tarihsel ve materyalist bir yaklaşım olduğu muhtemelen dikkatinden kaçmazdı, kitap sadece kendi dönemi için değil, günümüzde de ender görülen bir cüreti temsil ediyor. Aynı derecede alışılmadık şekilde eser, aristokratik bir etikten onun ardından yükselen orta sınıf geleneklerine geçişin gösterildiği, ahlakın sınıf analizidir. İnsanlığın hayatta kalmak için savaşmasının gerektiği uygarlığın ilk dönemlerinde, en yararlı olan şey, küstah ve farfaracı bir savaşçı sınıfının değerleriydi: fetih, zulüm, çekişme, kin, intikam, saldırganlık ve benzerleri... Ancak uygarlık yükselip de yayılır yayılmaz, bu değerler toplumsal faydalarını yitirirken ve fenalığından ötürü lekelenmeye başlarken; barış, merhamet, uysallık ve şefkat benzeri insani erdemler üstün tutularak genel hayranlık uyandırdı. Hristiyan, demokratik ve ruhen korkak bir çağda iktidara gelenler, içgüdüleri evcilleştirecek kadar zayıf olanlardır; bu din ve ahlak adını verdikleri manevi bir hadımdır. Nietzsche bahsedilen şeyi kendisi yapmasa da bu geçiş 17. yüzyıl İngiltere’sinde izlenebilir. Yüzyılın ortalarında Thomas Hobbes hâlâ aristokratik cesaret, onur, şan ve ruhun yüceliği değerlerini savunu-

yordu; yüzyılın sonundaysa John Locke, orta sınıfın barış, hoşgörü ve özel mülkiyet değerleriyle ilgili düşüncelerini açıkça söylüyordu.

Fetih, saldırganlık ve hâkimiyet, güç istencinin suretleri olduğundan ve güç istenci, gelişen ve güçlü olan her şeyle özdeş olduğundan, orta sınıf ahlakı yaşamın kendisine ihaneti temsil eder. Yine de yumuşak, sakın karakterine rağmen burjuva toplumu, özellikle piyasadaki davranışı söz konusu olduğunda, kendi yöntemiyle tamı tamına, kendisinden önceki yağmacı soylular kadar saldırgan ve sömürücü olmayı sürdürür. Kolayca bu hakikati inkâr eder. Bu inkârın adı da ahlaktır. Sonuç, toplumsal düzenin kendisini kuramsal olarak nasıl gördüğü ile uygulama olarak gerçekte nereye vardığı arasındaki garip tutarsızlıktır. İlan ettiğiyle gerçekleştirdiği çelişir. Tanrı'yı öldürmüştür örneğin zira laik, materyalist toplumda onun için gerçekten hiç yer yoktur; ancak kendi ilah öldürme eylemini kabul edemeyecek kadar ödlektir ve Tanrı'nın temsil ettiği mutlak değerler hâlâ faalmış gibi davranmaya devam eder. Bir tür tuhaf bilişsel uyumsuzluk içinde, Tanrı'ya inanmaz ancak inanmadığını da bilmez. O zaman Nietzsche'ye göre Tanrı'nın ölümünü ilan etmek, çağının yiğit kentlilerinin, kendi nihai ödipal isyan eylemlerinin korkunç ve coşkun sonuçlarıyla yüzleşmesini talep etmektir.¹³²

O halde orta sınıf uygarlığı, gerçekte yaptığıyla uyum içinde olmayan bir ideolojiyle yaşıyor. Gerçekliğe zayıf köklerle bağlı bu ideolojilerin etkisizliği muhtemelen kanıtlanacaktır. Bununla birlikte orta sınıfların resmî dünya görüşü, gerçekte sahip olduklarını yansıtacak olsaydı sonuç, uygulamadaki etkinliklerine dayanan ancak onu meşrulaştıramayan bir dizi değer olurdu. Bu pratik etkinliği, albenili bir ışıkla takdim etmeye güçleri yetmezdi. İdeal olarak değerlerimiz aslında yaptığımız şeyin yüceltilmiş bir versiyonunu temsil etmelidir, böylece onu hem yansıtabilir hem de onaylayabilir; ancak piyasa koşullarında bunu başarmak kolay değildir.

Nietzsche'nin soylu bir savaşçı sınıfına başvurması, bu ikilem için kullanışlı bir çözüm sunar. Çünkü bu sınıfın görünümü, aralıksız savaştan günümüz piyasasını bir parça yansıtır ancak bunu yaparken, gerçekte yoksun olduğu cazibe ve görkemle onu kuşatır. Aslında Nietzsche bir noktada, imalatçıların soylu olma ihtiyacından bahse-

diyor. O zaman sosyalizmin hayaletini uzak tutmakta çok daha başarılı olacaklardı. Bununla onun düşüncesi, Coleridge ve Carlyle'dan Ruskin ve Disraeli'ye varıncaya kadar, endüstriyel kapitalizmin sıkıntılarına bir çözüm olarak belirli feodal ideallere (düzene, cemaate, hiyerarşiye, ululamaya, tinsel otoriteye) başvuran İngiliz sosyal düşünce geleneğine paralel ilerler.¹³³ Statükoya bir dizi ithal değer aşılacak yoluyla, kendisi için yaratmayı başaramadığı tinsel meşruiyeti ona ödünç vermeyi umabilirsiniz. Ancak risk, ondan sonra bu değerler ile gündelik yaşam arasındaki uçurumun utanç verici şekilde büyümesidir.

Üstinsan, çekingen burjuva vatandaşlara Tanrı korkusunu salabilir ancak aynı zamanda onların öteki-beni olarak da görünür hale gelir. Hukuk, istikrar ve toplumsal mutabakatla ilgili görkemli tarzının, sınırları sürekli aşmak zorunda olan girişimciler için gizli bir cazibe taşıyacağı muhakkak. Ancak bunu yapmak için sağlam bir toplumsal düzen çerçevesine; Tanrı'ya, devlete, kiliseye, aileye, ahlaki mutlaklara ve metafizik kesinliklere bağlı olmaları gerekir. Fakat bu düzen, etkinliklerini kolaylaştırmasına rağmen, onları boşa çıkarma tehdidinde de bulunur. Nietzsche'nin bu soruna çözümü, tüyler ürpertici şekilde radikaldir. Teşebbüs için düzeni feda etmek. İnsanların maceralı, deneysel olarak yaşayabilmesi ve güç istenci olan sonsuz üretkenliği açığa çıkarması için hiç düşünmeden çerçeveleri ve temelleri atın. Orta sınıf toplumu bu öneriyi kabul edecek kadar yanlış yönlendirilmemişti. Teoride, bir felsefe semineri hayat bulabilir ancak alt tabakaların kontrolden çıkmasını engellemenin bir yolu yoktur.

"Yaşam" Nietzsche'nin, tinsel mirasçılarından biri olan D.H. Lawrence'ın da inancı olduğu gibi, baştan sona en yüksek değeridir. En zehirli polemliğini –rahipler, kötümserler, Yahudiler, Hıristiyanlar, Kant'çılar, Darwin'ciler, Sokrates ve Schopenhauer'un müritlerinden oluşan karman çorman bir liste– için saklar. Ancak "yaşam" son derece belirsiz bir kavramdır. Nietzsche için bu, kişinin yaratıcı güçlerinin coşkun taşkınlığında yaşamak anlamına gelir; ancak bunun, alt yaşam biçimlerini istismar etmenin ötesinde neyi içerdiğini kim söyleyebilir? Söz konusu failerin en iyi hâkimler olduğu düşü-

nülebilir; ancak bu, gerçek yaşamın ilan ettikleri şey olduğu anlamına mı gelir? Kendilerini kandırmış olamazlar mı? “Yaşam” insanın tüm yeteneklerini, potansiyel olarak yıkıcı olsalar da serbest bırakmayı içerir mi? İntikamla beraber bu, doğaya uygun bir etik olurdu. Nietzsche’nin gözünde kişinin güçlerinin bütünlüğü içinde yaşaması, evren gibi yaşamaktır, zira o da güç istencinden başka bir şey olmadığı için sürekli olarak kendini genişletir ve geliştirir. Yine de neden iyi yaşamak, kozmosun doğasına uymak anlamına gelsin? Birçok ahlakçı tam tersini savunmuştur. Üstelik güç istenci her halükârda kendini genişletip geliştiriyorsa bu sürece dahil olacak şekilde davranmanın nesi bu kadar değerli?

Nietzsche ahlaka yaşamla karşılık verir. Ancak bunu yaparken Aristoteles’ten, Aquino’lu Tomas’tan Hegel’e ve Marx’a kadar en zengin ahlaki düşüncenin, ahlakı tam da insanın gelişmesi açısından gördüğünü takdir edemez. Bu düşünce, aynı şekilde kişinin belirli bir durumda neyin gelişme sayılacağını tanımlaması gerektiğini kabul eder, bu da ahlaki söylemin yapmaya hizmet ettiği şeydir; Nietzsche’nin kendisi bu konuda çoğunlukla sessizdir. Yaşamın gerçek zenginliği olan bir eylemi değerlendirebilecek ölçütleri ortaya atmaktan acizdir. (Bu ölçütlerden birisi –insan mutluluğunun genel olarak artırılması– Nietzsche’nin istihzasının özel bir nesnesidir. Yalnız İngilizler inanır buna, diyerek eğlenir.) Buna karşın Marx da Hegel’den miras aldığı böyle bir ölçüte sahiptir: Ahlakı olarak övgüye değer eylem, potansiyellerin karşılıklı olarak gerçekleştirilmesine dayanır, kişinin kendi potansiyellerini gerçekleştirme diğerleriyle aynı şekilde ve onlar sayesinde olur. Bu yere seren bir iddia değildir. Ancak tüm halkları köleleştirmeyi, size tatminkâr bir coşku hissi verdiği gerekçesiyle meşrulaştıran iddia yanında bir ilerlemedir.

PÜRÜZLÜ ZEMİN

Ludwig Wittgenstein, *Kesinlik Üstüne*'de, Goethe'nin *Faust*'undan ve (neredeyse hiç farkında olmasa da) Lev Troçki'nin *Edebiyat ve Devrim*'inden alıntı yaparak, "Başlangıçta eylem vardı," der. "Dil oyununun temelinde yatan bizim oyunculuğumuzdur,"¹³⁴ diye yazar. Bu, Wittgenstein'ın Marx'ın toplumsal varlığın bilinci belirlediği iddiasının kendi versiyonudur. Türlü türlü konuşma şekillerimiz, pratik yaşam biçimlerimizle bağlantılıdır ve yalnızca böyle bir bağlamda anlam taşır. A.C. Grayling'in dediği gibi, Wittgenstein bir yaşam biçimi ile "insanların toplumsal varlıklar olarak birbirleriyle paylaştıkları ve bu nedenle de kullandıkları dilde baştan farz edilen dilsel ve dilsel olmayan davranışların, varsayımların, uygulamaların, geleneklerin ve doğal eğilimlerin temelinde yatan fikir birliğini"¹³⁵ kastedir. Alasdair MacIntyre şunları belirtir:

Belli aralıklarla sözdizimsel olarak kusursuz cümlelerin kullanılması, dili kullanma yetisini göstermez [...] bir dilin kullanımı her zaman toplumsal uygulama biçimlerine içkin olur ve belirli bir dilde belirli durumlarda söylenenleri layıkıyla anlamak için, ilgili toplumsal uy-

gulama biçiminde bir katılımcının yeteneklerinin en azından bir kısmına sahip olunması gerekir.¹³⁶

Wittgenstein'in tezi, kelimelerin güçlü toplumsal içerimlere sahip olabileceği yönündeki sıradan iddiadan daha fazlasıdır. Bu tez, sadece "özgürlük" ve "vatanseverlik" gibi terimlerin değil "belki" ve "içinde" gibi terimlerin de anlamını kavramak için insan pratiklerinin geniş ağına ve onları yaşatan doğal bedensel alt katmana bakmamız gerektiğini öne sürüyor. Bizim gibi cismani varlıklar "belki" kelimesine ihtiyaç duyarlar zira zamana, uzama, şansa, yanılmaya, eksik bilgiye, sınırlı ussal yeteneklere, belirsiz durumlara, maddi dünyanın çoğulluğuna ve istikrarsızlığına, karmaşık ve genellikle öngörülemeyen atılımları üstlenme ihtiyacına ve benzerlerine tabi yızdır. Melekler için durum böyle değildir. Melekler "belki" kelimesine ihtiyaç duymazlar çünkü onlar değişken bir maddi dünyada var olan cismani varlıklar değildir ve bu nedenle insanları sarsan olumsuzsalıklardan azadedirler. Bizler gibi kusurlu varlıklar, zaman zaman kendi varsayımlarını sorgulamaya, Nietzsche'ci deyimle "tehlikeli 'belki'nin filozofları"¹³⁷ haline gelmeye mahkûmdur ancak melekler bu tür kendinden kuşku duyma spazmlarına tabi değildir. "İçinde" kelimesine de ihtiyaçları yoktur zira uzamsal ilişkilerin yokluğunda iç ve dış arasında hiçbir ayrımı, kendi tasarılarımızın onsuz durma noktasına geleceği bir ayrımı tanımazlar. İnsanların "içinde" ve "belki" gibi kelimeleri kullanmaları, Alfa Centauri'deki* zeki bir gözlemciye onlar hakkında epeyce şey söyleyebilir. Bu anlamda Wittgenstein'in *Felsefi Soruşturmalar*'da işaret ettiği gibi, "bir dili hayal etmek, bir yaşam biçimini hayal etmektir."¹³⁸

Wittgenstein'in daha sonraki düşüncesinde, bu geniş ölçüde materyalist durumun, "dilin kendine yeten ve özerk"¹³⁹ kaldığı ısrarıyla bir arada olması şu halde tuhaf görünebilir. Dilsel idealizmle bağdaştırdığımız türden bir görüş değil midir bu; diyelim ki Wittgenstein'in çağdaşı Ferdinand de Saussure'ün dilin kapalı bir göster-

* Güneş'e en yakın yıldız sistemi. Güneş'ten uzaklığının yaklaşık 4,37 ışık yılı olduğu tahmin ediliyor. (Y.N.)

gebilim sistemi oluşturduğunu, göstergenin gönderimde bulunduğu şeyden bağımsız olduğunu savunduğu kuramlarıyla? Dil pratik varoluşumuza işleniyorsa gösteren nasıl değişken olabilir? Ancak Wittgenstein için bu iki iddia aynı durumun halleridir. Dilin özerk olduğunu iddia etmek, zaman zaman dünya hakkında doğru veya yanlış sözlerle ortaya çıkabileceğinden kuşku duymamaktır. Wittgenstein'ın reddettiği şey, bunu bir şekilde gerçeklikle bağlantılı yaptığıdır. Bu kurama göre –her ne kadar okurun bilgilendirilmeye ihtiyacı olmayacaksa da Khalsa mensubu bir Sih'in beş ayırt edici simgesinden biri olarak giyilen kısa pantolon anlamına gelen– *kuccha* kelimesi, gerçek yaşamdaki bir Sih üzerindeki kısa pantolonla ilişkilendirilmiş olarak anlamını kazanır.

Wittgenstein'ın görüşüne göre bu, bir madeni paranın değerinin, madenî paranın genel olarak ekonomideki işlevinden ziyade, onunla satın aldığınız jambonlu sandviçle belirlendiğini düşünmek gibidir. Wittgenstein, bu anlam kuramını bir dizi nedenden ötürü reddeder ki bir tanesi, “tanımlanamaz,” “gizlice” veya “Oh, İsa” gibi terimler söz konusu olduğunda çok daha az makul görünmesidir. Bu, nesne-merkezli dünya görüşüyle tutarlı, ad merkezli bir anlam kuramıdır. Charles Taylor şuna dikkat çeker: “Kelimelerin, şeylerle ilişkili oldukları etkinliğin doğasını tanımlayana dek şeylerle nasıl ilişkili olduklarını anlayamazsınız.”¹⁴⁰ Bu yaklaşımla Wittgenstein anlamı, bir kelimenin belirli bir yaşam biçiminde işlev görme şekli olarak görür. Bu bir toplumsal uygulamadır, bir zihin durumu veya göstergeler ve nesneler arasında hayalî bir ilişki değildir. Bir eleştirmenin belirttiği üzere, “dil, akıl, anlam ve zihin, Wittgenstein için etkinliğin tüm biçimleridir.”¹⁴¹ Dil, gerçekliği “yansıtmaz” veya onunla ilişki kurmaz; kendi halinde maddi bir gerçekliktir. Wittgenstein'ın, *Renkler Üzerine Notlar*'ında yorumladığı kavramlarımız, yaşam biçimimizi yansıtmaz ancak “onun ortasında durur.”¹⁴² Bu da açıkça idealist bir bakış açısından çok materyalist bir bakış açısidir.

Wittgenstein dili özerk bir etkinlik olarak görebilir ancak kendisi, postmodern bir kültürün gerçekliği “inşa ettiği” her yerde rastlanılan türden dilsel idealist değildir. Aksine pratik tasarılarıyla onu inşa eden erkekler ve kadınlardır ve dil, bu girişimin içine işlenmiş-

tir. İnsanların faaliyet biçimleri konuşmamızın içinde çökelmiştir. Marx'ın, son derece Wittgenstien'ci bir tarzda söylediği üzere, "fikirlerin, kavrayışların, bilinçlerin üretimi [...] doğrudan insanların maddi ilişkileriyle, gerçek yaşamın diliyle iç içe geçmiştir."⁴³ İnsan için bir nesneyi oluşturan şey dil değil, dilin aydınlığa kavuşturduğu toplumsal etkinliklerdir. Hakikat ve gerçekdışılık dilsel meselelerdir; ancak "sadece" dilsel değillerse bunun nedeni dilin de sadece dilsel olmamasıdır. Gündelik uygulamalarla bağlantılıdır; bu uygulamalar da daha sonra göreceğimiz üzere, insan bedeninin doğasına dayanır. Dil her zaman dilden daha fazlasıdır. Ona ulaşmak, bir dünyaya ulaşmaktır. Bizi ondan ayıran değil, gerçeğe açan şey budur.

Wittgenstein'in "gramer" dediği şey, şeyleri anlamlandırabileceğimiz bir kurallar dizisidir ve bu tür gramerler gerçeklikle bağlantılı değildir. Bazı sözcelerin yapmış olabileceği gibi, sanki bazıları bize dünyanın diğerlerinden daha kesin bir temsiliyi sağlıyor anlamına gelmez. Bu, Lehçenin şeylerin doğasını Urduçadan daha doğrulukla yansıttığını veya fiili bir cümlenin başına yerleştirmenin, cümlenin ortasında bir yere yerleştirmekten daha doğru olduğunu iddia etmek gibi olurdu. Kelimeler onları düşündüğünüz dizilişle akla geldiğinden, İngilizcenin hepsinin arasında en doğal dil olduğunu iddia eden İngiliz yurtseveri anımsanabilir. Gramer kuralları, "kesin," "temsil" ve "doğru" gibi terimleri her şeyden önce anlamlı olarak kullanmamıza izin veren şeydir. Bir gramer diğerinden daha yararlı olabilir ve bunların tümü, doğru veya yanlış olarak yargılabilecek önermeler üretir; ancak kendileri gerçeğe göre mukaddemdir ve bir oyunun kurallarının özerk olduğu anlamda dünyadan özerktir. Satrancın kuralları oyunun gidişatını yansıtmaz; her şeyden önce bir oyun olarak onu oluşturan bunlardır. Her zaman, taşların tamamen farklı şekillerde hareket edeceği başka bir kurallar dizisi hayal edebiliriz. Wittgenstein'a göre gerçeklik, Nietzsche için olduğundan daha fazla, onu nasıl bölüşeceğimiz konusunda bize talimat vermez.

Ancak Wittgenstein'in görüşüne göre bu, gerçekliği dilediğimiz şekilde taksim edebileceğimiz anlamına gelmez. Yeni olgular keşfettiğimizde kavramlarımızı değiştirdiğimizi iddia eder *Zettel*'de. Bu, olguların sadece tesadüfen farkına varılmış yorumlar an-

lamına geldiğini düşünen dilsel idealistlerin kalbini ısıtması muhtemel bir iddia değildir. Bu yüzden, terim ortaya çıkınca onu tüyler ürpertici alıntılarla donatmak için karşı konulmaz bir heves hissederler. Wittgenstein aynı eserde, fizyolojinin rengi tanımlamamızda rol oynadığına da işaret eder. Bir dünya üretme işinde doğa kanunları, fiziksel yapımız, mevcut toplumsal uygulamalarımız, ortak insani doğamız, gelenek, görenek, ananın gücü ve benzerleriyle kısıtlıyız.¹⁴⁴ Bu yüzden yaşama biçimleri tamamen olumsal değildir. Aynı zamanda insanlık için ortak olan özellikleri de içerirler. Her yaşam biçimi ölüm, hastalık, şiddet, cinsellik ve benzerlerinin anlamını kavramalıdır.

Öyleyse gramerler, bizim olduğumuz türden varlıklara olduğu kadar dünyanın genel gidişatına da uyum sağlamalıdır ancak Wittgenstein'in görüşüne göre bu şeylere dayanmazlar. Tıpkı lakros oynamanın açıklanamayacağı gibi, bunlar açıklanamaz. Aynı şey Wittgenstein'a göre sonuçta kendilerinden başka hiçbir şeye dayanmayan bütün yaşam formları hakkında geçerlidir. Bu, bizi altlarına sağlam bir temel sürmeye zorlayan, sonunda da kendimizi o temelin neye dayandığı meselesiyle boğuşurken bulduğumuz metafizik bulantının veya ontolojik kaygının felce uğratan bir nöbetidir sadece.

Öyleyse bu, yaşam biçimlerinin usandırırıcısına istikrarsız olduğu, açık bir boşlukta sürüklendiği anlamına mı gelir? Böyle düşünmek, metafizikçinin korkularının tersi olurdu. Her şey temelli olarak sağlama alınmamışsa her an her şeyin gökyüzüne yükselebileceğinden korkmak, yanıltıcı bir metaforun kurbanı olmaktır. Şiddetli ihtiyaçlar ve çürütülemez dayanaklar olmaksızın anarşiden başka hiçbir şeyin olmayacağını savunanlar vardır. Kurallar katı değilse, o zaman uygulanamayacak kadar belirsiz olmalı. Bütün düzenin tek alternatifi mutlak kaostur. Bir kez arka ışığı olmayan bir bisikletçiye cezasız bırakın (anahtar cümle) *daha ne olduğunu fark etmeden*, şehirlerimizin sokakları kurbanları aramak için dolaşan gözü dönmüş psikopat katillerle dolsun. Anarşist ve otoriter berbat ikizlerdir. Tasasız özgürlükçü, paranoyak babanın tutumsuz evladıdır. İlki düzensizlikten zevk alırken, ikincisi ondan tiksindir. Bunun dışında aynı mantığı paylaşırlar.

Kavramlarımız, Wittgenstein'in gündelik yaşamımızın "pürüzlü zemin"¹⁴⁵ diye adlandırdığı şeye gömülü oldu, kendilerine de o pürüzlülük nüfuz etmiştir. Günbatımından en yakın dağa olan mesafemizi ölçmemiz gerekir mi? "Oralarda bir yerde dur" demek tam yerini bulmaz mı? Birinin bulanık bir görüntüsü, bir şekilde onun görüntüsü değil midir? Belirlenemezliği değil de kesinliği istediğimiz zamanların olduğu doğrudur. Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* [Matematiğin Temelleri Üzerine Notlar] adlı eserinde, "acımasız bir kesinlik"¹⁴⁶ sayıyoruz diye ifade eder ancak bunun nedeni, sayma işinin pratik varoluşumuz için çok önemli olmasıdır. Yaptığımız şey bazı dil oyunlarımıza kesin bir zorunluluk katar, Wittgenstein'in Nietzsche'ci görüşüne göre, o zaman dünyanın kendisinin bir özelliği olarak hata yapabiliriz. Dışarıdan bakıldığında, oyunlar oldukça keyfi görünür ve birini diğerinin yerine koyabileceğimizi düşünmek zor değildir. Bununla birlikte içeriden bakıldığında, oyunların kuralları zorlayıcı bir güç uygular, ancak bunlar değiştirilmez değildir. Çünkü kurallar ve uzlaşımlar, ifa ettikleri güce sahip oldukları pratik bir yaşam biçiminde yerleşiktirler. Tamamen dilsel olsalardı, bizim üzerimizde çok daha az yetke kullanırlardı. Uzlaşımsal davranıldığını söylemek, kişinin davranışını etkileyen şeyin başkalarının etkinliği olduğunu söylemektir. Dil ve uzlaşım, birbirimizle dayanışmamızın göstergeleridir.

* * *

Wittgenstein, yaşam biçimlerinin öylesine "verili" olduğunda ısrar eder. İşlerin neden belirli şekilde yapıldığı sorulduğunda, şöyle yanıt verilebilir: "Ben böyle yapıyorum." Yanıtların bir yerlerde sona ulaşması gerektiğini savunur. Muhafazakârlık yönünden ün kazanmasına şaşırmamalı. Hoş, gerçekten bazı yönlerden muhafazakâr bir düşünür olsa bile bu sebepten değil. Bir yaşam biçiminin verili olduğunu kabul etmek, onun etik veya siyasi değerlerini ister istemez onaylamak anlamına gelmez. "Biz böyle yapıyoruz," mesafelerin neden kilometre yerine mil cinsinden ölçüldüğü sorulduğunda oldukça makul bir yanittir ancak artık çalışmayan vatandaşların neden ze-

hirli iğneyle infaz edilmedikleri sorulduğunda makul bir yanıt olmaz. Yaşam biçimleri, politik kavramlara nazaran daha antropolojik kavramlardır. Burun silme, ölüyü gömme, insan yerleşimleri arasındaki mesafeyi ölçme, geleceği önünüzde uzanıyor gibi hayal etme veya birisinin dilindeki çeşitli gülme biçimleri (kıkırdama, anırma, yapmacıklı, kıs kıs vb.) arasında bir ayırım yapma gibi uygulamalar “verili” uygulamalardır ancak, bazı kabile topluluklarının uygun bulabileceği gibi, ergenlik öncesi çağda olan yeğen ile ergen yeğen arasında bir fark gözetme yoktur.

Bu yaşam biçimlerinin hiçbiri değişimden muaf değildir; ancak burada ve şimdi söylemimizin anlamlı olduğu bağlamı oluşturlar ve bu nedenle bir bakıma geçici anlamda temel niteliğindedirler. Bir temel, yarın veya dünyanın başka bir yerinde ayakta kalamayabileceğinden, bir temelden daha azı anlamına gelmek zorunda değildir. Wittgenstein’in sade tarzıyla belirttiği gibi, her zaman yeni bir evin inşa edilebileceği gerekçesiyle yolda son bir ev olmadığını iddia etmeyin.¹⁴⁷ Gerçekten de bir tane olabilir fakat artık bu sonuncusu. İstek kipinin, bildirme kipini gölgede bırakmasına izin verilmemelidir. Bir yaşam biçimi bir tür temeldir, metafizikçi onu bu şekilde fark etmekte yavaş olsa da. Bir yandan metafizik temeller insan kültürlerinden daha az değişken ve açık uçluyken, başka bir yandan da (Tanrı, *Geist*, *a priori* ussal ilkeler, görüngübilimsel esaslar vb.) tekil olma eğilimindedir; oysa yaşam biçimleri uslanmaz bir şekilde çoğuldur. Ahlaken ve siyaseten konuşacak olursak, Wittgenstein, 20. yüzyıl Batı uygarlığı olarak bilinen yaşam biçiminin kesinlikle savunucusu değildi. Müthiş şekilde kültürlü bir üst orta sınıf Viyanalı olarak kendini mahsur kalmış bulduğu orta sınıf modernitesi kültüründen son derece mutsuz olduğuna inanmak için hayli neden var. Bir keresinde onu “kültürsüz bir çağ” diye tanımlamıştı.¹⁴⁸ Kendisi bir Marksist olmamış olabilir ancak en iyi arkadaşlarının bir kısmı Marksistti.¹⁴⁹ Bunlar arasında Nikolay Bahtin, eski Beyaz Ordu mensubu, Parisli sol yakadan bohem, Fransız Yabancı Lejyonu lejyoneri ve ondan daha ünlü olan Mihail’in ağabeyi ve Britanya Komünist Partisi’nin bir üyesi; daha sonra Maoizme dönen ve İrlanda dili için mücadele veren, Antikçağ tarihçisi George Thomson; komünist parti ik-

tisatçısı Maurice Dobb; Cermen dilleri uzmanı Roy Pascal ve hapsedilen Antonio Gramsci'nin yoldaşı İtalyan iktisatçı Piero Sraffa bulunuyordu. Wittgenstein, bazı Cambridge çevrelerince bir komünist olarak görülmüştü ve bir arkadaşına gerçekten de öyle olduğu sırrını vermişti. Sevgilisi Francis Skinner, İspanya İçsavaşı'nda Uluslararası Tugay saflarında savaşmaya gönüllü oldu ancak tıbbi gerekçelerle reddedildi. Başka bir arkadaşısı Frank Ramsay, Wittgenstein tarafından, mevcut düşünce tarzlarıyla radikal kopuştan kaçınan "burjuva" bir filozof olarak paylanmıştır.

1935'te, Stalinizmin zemherisinde Wittgenstein, Sovyetler Birliği'ne gitti ve kendine özgü bir tuhaflıkla, orada beden işçisi olmak için izin istedi. Yetkililer, görünüşe göre bu tuhaf tekliften pek hoşlanmadılar. Wittgenstein'in bir çeşit Stalinist olduğu, hayranları arasında olumlu hava estirmiş bir konu değil fakat durum böyle görünüyor. Onun biyografi yazarı Ray Monk, bu imadan rahatsızlık duyarak bunu kısaca "saçmalık" olarak nitelendirmekle birlikte aynı zamanda öznesinin Stalin rejimine olan hayranlığına dair pek çok kanıt sunuyor.¹⁵⁰ Wittgenstein, çalışma kampları ve Sovyet tiranlığı muhabbetlerini umursamamıştı, Stalin'in aleyhinde olanların karşılaştığı sorunlar ve tehlikeler hakkında hiçbir fikrinin olmadığı konusunda ısrar ediyordu. Göstermelik duruşmalar ve Nazi-Sovyet paktından sonra bile Sovyetler Birliği'ne hoşnutlukla bakmayı sürdürdü ve rejime olan sempatisini en çok sarsan şeyin sınıf ayrımlarının artması olacağını iddia etti.¹⁵¹ Daha sonra bir grup ünlü çift taraflı ajan çıkaracak olan bir üniversitenin üyesiydi ve casus olmadığı net olsa da Burgess, Blunt, Maclean, Philby ve diğerleri gibi üst tabaka muhalifti.¹⁵² Marx'ın bazı eserleriyle karşılaşmış olabilir, sol görüşlü *The New Statesman* gazetesini kesinlikle okuyor, Winston Churchill'i sevmiyor ve 1945 genel seçimlerinde İşçi Partisi'ne oy veriyordu. Ayrıca kitlesel işsizlik ve faşizm tehdidinden de rahatsız oluyordu. Monk, onun işsizlere, işçi sınıfına ve sol siyasete sempatisi olduğundan kuşku duymuyor. "İngiliz kabinesinin bir resmine bakıyordum," diyor iğneleyici bir biçimde Wittgenstein, "ve kendi kendime, 'bir sürü zengin, yaşlı adam,' diye düşündüm."¹⁵³ Wittgenstein'in canavarca otoriter babasının Avusturya-Macaristan İmparator-

luğu'nun en zengin imalatçısı olduğu göz önüne alındığında, bu küçümsemede ödipal bir izi tespit etmek ilginç geliyor.

Wittgenstein, Sovyetler Birliği'ne çekildiyse bu, büyük ölçüde muhafazakâr gerekçelerden olabilir: Düzen, disiplin ve otoriteye saygısı; el emeğini Tolstoy'cu tarzda idealleştirmesi (ki kendisi bu konuda oldukça ustaydı); kemer sıkma siyasetine yüksek modernist sevgisi (ki buna “yalınayak gitme” adını verdi ancak zamanın Rusya'sında içtenlikle yoksulluk olarak adlandırılabilir); sevgili Dostoyevski'sini değerli bir tinsel mirasla birlikte yetiştirmiş bir ulusa olan sempatisini dile getirmeye gerek bile yok. El emeğini idealize etmeye gelince, Wittgenstein meslektaşlarını ve arkadaşlarını felsefeden vazgeçip değişim için yararlı bir şeyler yapmak konusunda düzenli olarak teşvik etmiştir. Yetenekli, genç bir öğrenci, onun sözüne güvenip yaşamının geri kalanını bir konserve fabrikasında çalışarak geçirdiğinde Wittgenstein çok sevinmiş. Adalet yerini bulsun diye, zaman zaman Cambridge'ten daha bayağı bir yaşam tarzı için kaçarak kendi tavsiyesini dinlemeye çalıştı fakat peşine düşülüp entelektüel tutsaklığa geri getirildi.

Buna rağmen Marksizmin Wittgenstein'in sonraki düşüncesi üzerinde dolaylı da olsa önemli bir etkisi oldu. Bunun müsebbibi, Piero Sraffa'nın burjuva iktisadını eleştirisiydi; Sraffa onun şeyleştirilmiş kategorilerini tarihsel bağlamlarına geri getirmeye talip olan, meslektaşının felsefi düşüncesinde antropolojik sapma diye adlandırılacak şeye ilham vermeye yardımcı olan ve *Soruşturmalar*'ın önsözünde Wittgenstein'in “en tutarlı fikirler” olarak adlandırdığı şeyle bu eseri donatan kişiydi. İkisi trende birlikte seyahat ederken, Wittgenstein'in dil anlayışını dönüştürmede rol oynayan, [bir elin] parmak uçlarının çene altını dışarıya doğru yaladığı Napoli el hareketini* yapan da Sraffa'ydı.¹⁵⁴ Dışavurumcu beden söz konusu olduğunda İtalyanlara üstün gelmek zordur. Pratiği Sraffa sağladıysa Wittgenstein'in arkadaşı George Thomson da Antikçağ felsefesi ça-

* Küçümseme, iğrenme vb. anlamlara karşılık gelmesinin yanı sıra jest daha şiddetli biçimde yapılırsa kestirip atarcasına “hayır” demenin dikkate değer derecede ikna edici bir yolu olabiliyormuş. (Ç.N.).

lışmasında, dilin aslen jestlerle ifade edilen doğası olarak gördüğü şeyi yazarak kuramın bir kısmını sağlamış olabilir.¹⁵⁵ Thomson'ın kitabı diğer şeylerin yanı sıra şiirsellik ile ilgiliydi ve şiir, anlamın ton, perde, tempo, doku, hacim ve ritim gibi dilin somatik yönleriyle bağlantılı olduğu bir yer olarak zihin ve beden arasındaki bağlantılardan biridir. Dil bu anlamda iki misli maddidir: Hem başlı başına duyuşsal bir araçtır hem de bedenin özünü ifade eden bir araçtır.

Thomson, Wittgenstein'in pratikte bir Marksist olduğunu ancak teoride Marksist olmadığını bir zamanlar söylemişti. Bunun, grevcileri özdisiplinden yoksun oldukları için paylayan ve barış savunucularını "pislik" sıfatıyla ağır biçimde azarlayan bir adam hakkında nasıl doğru olabileceğini anlamak zor.¹⁵⁶ Ayrıca modernitenin "yanlış ve yabancı" bulduğu yönleri olduğundan faşizmi ve sosyalizmi eşleştirmiştir.¹⁵⁷ Wittgenstein, işsizliğin sıkıntılarını hissetmiş olabilir ancak aynı zamanda görenek, bağlılık, düzen, hürmet, otorite ve geleneğe çok kıymet atfetmiş ve devrimi ahlaksızlık olarak suçlamıştır. Bir ruhun inceliğinin hürmet içgüdüleriyle ölçülebileceğini düşünen Nietzsche, bu bakış açısının çoğunu paylaştığı halde, Wittgenstein'in görenek, uzlaşım ve gündelik bilgeliğe olan inancını, aşağılık bir "sürü" ahlakına teslimiyet olarak görürdü. Bir insan olarak Wittgenstein, aristokratik gururlu bir havadan daha fazlasına sahip, kibirli, hükmedici ve bıkırtırcasına müşkülpesent olabilir. Sonraki düşüncelerinin cömert çoğulculuğu, onun otoriter mizacına aykırı kalır. Sosyalliği, keşiş benzeri çileciliğiyle çatışır. "Dünyada türlü türlü insan var," şeklindeki İngiliz atasözünün, çok güzel ve hoş bir söz olduğunu düşünüyordu ancak bu türlerin pek çoğunu son derece uygunsuz bulmuş gibi görünür.

Wittgenstein'in daha sonraki düşüncesi Nietzsche felsefesine epeyce aykırı olsa da, her şeye rağmen onun sert, hükmeden, topluma uymayan kişiliğinde Üstinsan'dan bir eser vardır. Nietzsche'nin gelecekteki hayvanı gibi, doğada yalnızlığı arayan, son derece bağımsız bir tindi. Bireysel özgürlük fikrinden etkilenmeden, 20. yüzyılın başlarında Avrupa'nın belki de en etkili muhafazakâr düşünürü olan Oswald Spengler'in nüfuzu altına girdi.¹⁵⁸ Nitekim toplumsal ve siyasi düşüncelerinin çoğu; bilime, ilerlemeye, liberalizme, eşitliğe,

ticari anlayışa, teknolojiye, demokrasiye ve sahiplenici bireyciliğe olan düşmanlığı, soyut kavramlara ve ütopyacı görüşlere karşı nefreti, Wittgenstein'in paylaştığı tüm önyargılar *Kulturkritik* adı verilen Alman silsilesinden kaynaklanıyor gibi görünüyor.¹⁵⁹ Genel olarak konuşursak, beyefendilerin varoluşlarını bir kuram kadar zarafetten yoksun herhangi bir şeyle gerekçelendirmelerine gerek yoktur.

Friedrich Nietzsche'yi de içeren bir topluluk olan *Kulturkritikers*, orta sınıfların kurumuş ussallığının aksine, aristokratın kendiliğinden, sezgici bilgelliğini dile getirir. Bilgi, bir şeyin altında yatan nedenleri anlamaktan daha ziyade uygulama becerisidir. Bu Orta Avrupalı gelenekçilere göre gündelik yaşam, ileri dönem modernizmini huzursuz eden endişe, evsizlik ve tinsel eziyetten yoksundur. Modernizme, Wittgenstein'in sıradanlığa duyduğu sessiz güvenden daha yabancı olan pek az zihin alışkanlığı vardır. Sakin, son derece kendine güvenen Goethe'nin, romantik yurttaşlarının psikik kargaşasından uzak olduğu gibi o da o hareketin karışıklığından uzaktır. Her iki düşünür de kararlı bir şekilde antitrajiktir. Aslında Wittgenstein, *Kültür ve Değer*'de trajik tinle ilgili kendisine yabancı biri olarak yazar. Kişi gündelik çevresinin kabul edilmiş alanı içinde rahatça hareket ettiği için felsefesine, yalnızca dil kurnazlığı veya metafizik serap yoluyla, bu uzun ömürlü sağduyu kaynağı ile teması yitirme tehlikesi doğduğunda ulaşır.

Akıl veya bilgi böylelikle zihinden daha ilkel veya daha güvenilir olduğu kabul edilen bir idrak biçimi olan bedende kısmen biçimlendirilebilir. Pusula kullanmaya gerek kalmadan dirseğimin herhangi bir anda nerede olduğunu bilebilirim. Yaşam-dünyası hakkında, tıpkı kendi etimizle yakın olmamız gibi, örtük bir bilgiye sahibiz. Ussalcıların kibirli şekilde hayal edebilecekleri şey, ne toparlanabilir ne de tümüyle nesnelleştirilebilir. Merleau-Ponty'nin gördüğü gibi, bedenimiz "özgün ve belki de asli kabul edilmesi gereken [...] kelime ve nesneye erişimin yolunu bize sağlar."¹⁶⁰ Sözde zihinsel temsillere indirgenemeyen bir tür somatik anlama yetisi vardır. Vücutla ilişkimin bilişsel bir mesele olmadığı birçok durum vardır. Kendi deneyimlerimiz hakkında bilgimiz yok, diye ısrar eder Wittgenstein. Sorar: Acı çektiğimi biliyor muyum? Hayır. Yani bilmiyor

muyum? Yine hayır. “Bilme” kelimesinin açıkça burada hiçbir uygulaması yoktur. Dil makinesinde, etrafındaki hiçbir şeye uymayan, serbest dönen bir dişli gibidir. “Bilmek” fiili sadece bilmemek mümkün olduğunda etkiye sahiptir, bu durumda bu doğru değildir. Acı çektiğinizi bilmekten bahsedebilirim, çünkü bunu bilmeyecek bir konumda olabilirim, ancak bu konumda olduğumu bilemem.¹⁶¹

Wittgenstein’ın siyasetinde görünen çelişkilerin sırrı nedir? Bir insan Marx ve Nietzsche arasında bu şekilde nasıl arada kalabilir? Bu müşkülpesent gelenekçinin, Marksizmin onun kendi “modası geçmiş siyasi fikirler”i kadar itibarını yitirdiğini yüzüne söyleyecek kadar korkusuz bir kadın arkadaşının sözlerine rağmen, gerçekten de bir dizi sol görüşe sahip olduğuna dair pek az kuşku var gibi görünüyor.¹⁶² Belki de bu sol görüşlerin bir kısmı daha sonraki yıllarda ortadan kalkmıştır. Ancak aynı zamanda Marksizme sempatisi, kısmen Raymond Williams’ın “negatif özdeşleşme” olarak adlandırdığı şeyden kaynaklanıyor olabilir.¹⁶³ Orta sınıf modernitesinin muhafazakâr, kültürel bakımdan kötümser bir eleştirmeni olarak Wittgenstein, komünist arkadaşlarıyla bazı konularda kol kola girmekle birlikte, diğerlerinde inançlarını benimsemediğini hissedebiliyordu. Bu, düşmanının düşmanları dostumdur durumudur; ya da isterseniz, toprak sahibinin, küçük burjuva avlak bekçisinin karşı olduğu kaçak avcıyla gizli yakınlığı gibidir. Gelenekçi ne de olsa sosyalistle hayli fazla ortak özellik taşır. Her iki kamp da liberal bireyci veya serbest piyasacının aksine kurumsal terimlerle düşünür. Her ikisi de toplumsal yaşamı özünde pratik ve kurumsal olarak dikkate alır. Bu anlamda hem sağın hem solun materyalizmi vardır. Her iki taraf da kapitalist piyasa veya parlamenter demokrasiyle şevke getirilmez. Her ikisi de insan ilişkilerini, kişisel kimliğin ihlali olarak değil, matrisi olarak görür. Her ikisi de kibirli bir usallığı, onu tümüyle toplumsal varoluş içindeki uygun yerine geri getirerek cezalandırmaya çalışır. Bahtin ve Sraffa gibi Marksistler gelecek adına bugünü reddediyorlarsa Wittgenstein da bunu geçmiş adına reddetmiş olabilir.

O halde Wittgenstein’ın sonraki düşüncesi muhafazakârlığının bir ifadesi midir? Bir filozof olarak görenekler ve uzlaşımlar, kökleşmiş eğilimler ve doğru yerleşmiş davranış biçimleri açısından düşün-

düğü doğrudur. Bu meyil de bir ölçüde daha kapsamlı toplumsal görüşleri tarafından şekillendirilir. Yine de böyle bir durumda muhafazakârlığı zorunlu kılan hiçbir şey yoktur. Sosyalist bir toplum, en azından yeterince uzun süre faal olsaydı alışlagelmiş kanılar ve yerleşmiş iyi uygulama biçimleriyle işlerdi. Her şeyin sürekli tartışmayla yapılacak hali yok. Kendi kendini yöneten kooperatifler, aynı Buckingham Sarayı'nın bahçe partileri kadar görenek ve uzlaşımın işler. Sol görüşlü toplumlar, tarihsel miraslarına sağcı toplumlar kadar değer verirler. Nitekim, kendisi gibi devrimcilerin her zaman gelenek içinde yaşadıklarını söyleyen Lev Troçki'ydi. Otoriteye hürmet, muhafazakârlar için bir tür ikinci doğaysa otorite hakkında bir kuşkuculuk da benzer şekilde radikal rakipleri tarafından hissedilebilir.

Bununla birlikte, Wittgenstein'in muhafazakârlığı gerçekten de onun düşüncesine sınırlar koyar. İddia ettiği gibi, sorunlarımızı çözmek için halihazırda bildiklerimizi sadece yeniden düzenlememiz gerektiği doğru değildir. Aslında bu, açıkça ve gülünç bir şekilde yanlıştır. Ayrıca önerdiği gibi, bu tür sorulara yanıt arayan birinin, kapının kilidinin açık olduğunu fark etmeden bir odaya hapsedilmiş bir insana benzediği, kapıyı itmek yerine çekmesi gerektiği de doğru değildir.¹⁶⁴ Bu tür rahatsız eden konuşmalarda bir yüzeysellik var. Wittgenstein'in her ne kadar hor görse de en nahoş zihin alışkanlıklarından bazılarını benimsemeye başladığı ukalaca kayıtsızlığı fazlasıyla anımsatıyor. Her halükârda, bir yaşam biçiminin doğasında bulunan çatışmalar ve çelişkiler nelerdir? Fikir birliğinin kargaşaya sürüklendiği zamanlar yok mudur? Görenekler ve uzlaşımlar şiddetli anlaşmazlığa konu olmaz mı? Fergus Kerr, Wittgenstein'in örneğiyle ilgili bir yorumunda, "İstikrarlı yaşam biçimlerinin, düzenli eyleme geçme biçimlerinin temelinde ortaya çıkması dilimizin özelliğidir," diye yazar.¹⁶⁵ Ancak yaşam biçimleri her zaman istikrarlı veya düzenli eyleme geçmenin yolları değildir, özellikle de siyasi kargaşa dönemlerinde. Wittgenstein tam da böyle bir çağda yaşadı; devasa boyutlardaki toplumsal ve siyasi krizin, modernizm olarak bildiğimiz istikrar ve düzenliliğin karmaşasında diğer şeylerin arasında varlığını hissettirdiği bir dönemde. Belki de görenek ve geleneğe olan sevgisi, daha az çekişmeli bir çağ için bir nostalji sızısı, bu tarihsel karışıklığın kısmen telafisiydi. Temeller üzerinde bile uzlaşma-

mamız, modernliğin çarpıcı bir özelliğidir. Hemen hemen herkes, sokakta karşılaştığımız muhtelif küçük çocukları boğmaya çalışmanın salık verilen bir eylem planı olmadığı görüşündedir, ancak bunun üzerinde neden hemfikir olduğumuz konusunda hemfikir olmuyoruz ve belki de asla olamayacağız. Liberal çoğulculuk, görüşlerini tümüyle reddettiğimiz kişilerle bir pakt yapmayı içerebilir. Özgürlük için ödediğimiz bedellerden biri, pek çok ideolojik çöpe katlanmak zorunda kalmaktır. Bu anlamda, en azından, yaşam biçimleri arasında kesinlikle bir uyuşma yoktur. Bu iddiaya esasen antropolojik bir yaşam biçimi kavramının ahlaki veya politik oybirliğiyle karıştırıldığı cevabı yapıştırılabilir. Öyle olsa bile Wittgenstein'in toplumsal muhafazakârlığı, antropolojik olanı siyasi olana yansıtarak anlaşmazlığı ve düşmanlığı hafife almasına yol açabilir. *Yapısal* çatışma fikri ona oldukça yabancı gelebilir. Bir yaşam biçimini düşündüğünde, aklında gelişmiş bir sanayi toplumundan ziyade bir kabile veya kırsal bir köy olduğu şüphesinden kurtulmak zordur. Yaşam biçimlerinin ahlaki veya siyasi çatışmalardan daha derin olduğu; (örneğin) İngiliz İçsavaşı'nın her iki tarafı da aynı şekilde çoğaltıp eksiltmesi, canlı ve cansız nesneleri ayırması ve geçmişin onların ardında yattığını düşünmesi bakımından doğrudur. Aslında, iki taraf ortak bir dizi temel kategoriye paylaşılmadıkça, çatışma ortak bir zemini gerektirdiği için, çatışmış oldukları söylenemezdi. Fakat siyasi ve antropolojik olan her zaman bu kadar kolay ayırt edilemeyebilir. Her halükârda "antropolojik" düzeyde de çekişmeler olabilir. Belki farklı yaşam biçimleri bazı yönlerden örtüşebilirken diğer yönlerden örtüşemez. Yol boyunca, gelir vergisi ödemek ve toplu taşıma araçlarını kullanmak için yeterli şeyler yapmakla ilgili kendi yöntemlerimizi paylaşan ancak bedenlerini son derece ince, camsı bir maddeden bükülerek oluşmuş gibi gören ve omuzlarımızda çömelmiş kötü ruhları fark eden bir grup insan olabilir.

* * *

Wittgenstein'in çalışmasında ideoloji kavramı yoktur. Yanlış bilinç olarak adlandırılabilir bir şeyle, dilimizin ve yaşam biçimimizin

yarattığı çeşitli yanılsamalarla fazlaca ilgilendiği doğrudur. Ancak Jürgen Habermas'ın "sistematik olarak çarpıtılmış iletişim"¹⁶⁶ dediği şey hakkında hiçbir fikri yok, bunun siyasi iktidarla ilişkisini zaten bir kenara bırakın. Ona göre dilimiz, zaman zaman felsefenin gidermesi gereken bu sözde sorunları üretse bile olduğu gibi düzenlidir. Bu muammalar, Marx'ın ideolojiye baktığı gibi, esasen iktidarın hizmetinde olarak görülmemelidir. Toplumsal yaşamda özel bir işlevleri yoktur ancak birazdan göreceğimiz gibi, onun içinde pekâlâ bir temele sahip olabilirler.

Buna karşın, Wittgenstein'in felsefe yapma tarzı ile ideolojinin Marksist eleştirisi arasında açık bir paralellik vardır. İlki dille ilgili görünmezken, ikincisi gerçek yaşamı ele alıyor gibi değildir. Wittgenstein için ikisi arasında açık bir ayırım olamayacağını zaten görmüştük. Wittgenstein hakkında çalışmalar yapan bir araştırmacı, "Felsefenin meselelerinin kökenleri, dil oyunlarının çarpıtılması veya hatalı çalışmasından kaynaklanır, bu da insanların yaşam biçimlerinde bir şeylerin yanlış olduğunu gösterir." yorumunda bulunur.¹⁶⁷ Wittgenstein'in dilimizin olduğu gibi düzenli olduğu konusundaki meşhur ısrarı kendini beğenmiş bir memnuniyet hali olarak yorumlanabilir ancak aynı zamanda, konuşma şeklimizi yeniden düzenleyerek veya fikirlerimizi yenileyerek insani sorunları gidermeyi uman acemi entelektüalizme materyalist bir ders de olabilir. Dil yaşam biçimimizde yanlış olanı kaydettiği kadar olumlu olanı da kaydettiği sürece düzen içindedir. Terimin bir diğer anlamıyla, sorunsuz olmaktan uzaktır.

Wittgenstein *Soruşturmalar*'da, felsefi bir sorunu tedavi etmenin, bir hastalığı tedavi etmeye benzediğini belirtir. *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*'te, "Felsefi problemlerin hastalığının, bir bireyin bulduğu ilaçla değil, sadece değişen düşünce ve yaşam tarzıyla tedavi edilmesi mümkündür," diye yazar.¹⁶⁸ Marx da aynı şeyi ideoloji için söyleyebilirdi. Her iki düşünür için de bu tür kavramsal sorunlar semptomatiktir. Freud'a göre ise nevrotik semptom günlük yaşamda bazı patolojik rahatsızlıkların yerini işaret eder; ideoloji gibi, hem açığa çıkarır hem de gizler. Nietzsche'nin ahlakın kendisini bir tür işaret dili veya semptomatoloji olarak hesaba kattı-

ğını zaten görmüştük. Marx, Nietzsche, Freud ve Wittgenstein bulguların tedavisiyle meşgul olmazlar. Bunun yerine, bozukluğun temel nedenini ele almaya çalışırlar ki bu da onun çeşitli ifadelerine teşhis koyma niyetiyle yaklaşma anlamına gelir. Sadece bir davranış değişikliği yoluyla, kavramsal keşmekeşlerimizin bazıları tarihin çöp kutusuna atılabilir. Wittgenstein, “İnsanların yaşam tarzındaki tüm bu soruları gereksiz kılacak bir değişiklik için işimin başkaları tarafından sürdürülmesini tercih etmem gerektiğinden hiçbir şekilde emin değilim,” diyerek düşüncelerini açıklar.¹⁶⁹

Aklında olan değişiklik, öncelikle siyasi bir değişiklik değildir. Marx uygulamaları sistematik olarak ve dolayısıyla yaptığımız şeyde yeterince derin bir değişikliğin yapısal dönüşümü içermesi gerektiği şeklinde görürken, Wittgenstein dünyaya böyle bakmaz. Yine de Wittgenstein’in gizemini çözmeye çalıştığı bazı yanılsamaları besleyen toplum, Marx’ın kesinlikle tanıdığı bir şeydir. Soylu Wittgenstein’in hedeflediği, diğer çeşitli yanılsama kaynaklarının yanı sıra burjuva bireyciliğidir ancak terimin kendisini kesin surette kullanmayacak veya sosyalizmin buna tatmin edici bir çözüm olduğunu hayal etmeyecektir. Diğer şeylerin yanı sıra onun tartışmaya açık olduğu şey, bedeninin duvarları tarafından diğer benliklerden ve dünyadan koparılan ve bu nedenle onların ontolojik sağlamlığı konusunda belirli bir şüpheciliğe kapılan, şeylerin hakikatinin bu ayrıcalıklı âlemde güvenli bir şekilde sabitlendiğine güvenen, kendi özel deneyiminin tartışmasız sahibi şeffaf öznenin imajıdır. Zira bu maddi olmayan, kendini oluşturan ego, dil, toplumsal ilişkiler ve onun kendi insan doğası ikincil görüngülerdir, umumi dünyanın ona yalnızca olumsal olarak bağlanan parçalarıdır. Onun meydan okuyan haykırışı, “Deneyimlerime sahip olamazsınız[dır]!” Ancak bir eleştirmenin belirttiği gibi, “başka birinin deneyimlerine sahip olmak” anlamsız olduğundan, deneyimlerime sahip olamayacağınız ne doğru ne de yanlıştır.¹⁷⁰ Burada söz konusu olan “sahip olmak” kelimesi anlamında benim de kendi deneyimlerim yoktur. Veya hatta onların sahibi değilim.

Wittgenstein’a göre, metafizik düşünce biçimleri, yanlış bir şekilde homojenleştiriyor, ayrılması gereken görüngüleri bir araya

getiriyor. Hatalarımızın çoğunun bu alışkanlıktan kaynaklandığına ve ayırt etmemiz gereken farklılıklar olduğuna inanıyordu. Bazı Marksist düşünürler, özellikle Georg Lukács ve Frankfurt okulunun aydınları, burjuva düşüncesinin biçimlendirici, homojenleştirici, evrenselleştirici özellikleri olarak gördükleri şeyleri ortaya çıkarmak için benzer bir ruhla araştırmışlar ve kaynaklarını kapitalizmin yapılarına kadar takip etmişlerdir. Wittgenstein'in meslektaş George Thomson'ın felsefenin kökenlerini meta mübadelesine kadar izleyen İlk Filozoflarda yaptığı tam da budur. Burada, Wittgenstein'in kendisinin hayli yoksun olduğu belirgin bir şekilde "kaba" Marksist bir nitelik vardır. Yine de belirli tipik felsefi hatalar ile çok tatsız bulduğu modern uygarlık arasında bir bağıntı algılamış gibi görünür.

İnsanları yaşam tarzlarını değiştirmeye ikna etmek kolay bir mesele değildir. Wittgenstein, erkeklerin ve kadınların bir kafa karışıklığı içinde olduğuna inanır ve onları bu durumdan kurtarmak şu anlama gelir: "dayandıkları çok sayıdaki bağlantıdan onları zorla ayırmak. Dillerinin tamamının bir tür yeniden düzenlemeye ihtiyacı vardır." Bu kurtuluş öylesine radikaldir ki "sadece yaşamlarında söz konusu dile karşı içgüdüsel bir isyan olanlarla başarıya ulaşacaktır ve tüm içgüdü, bu dili kendi doğru ifadesi olarak yaratan sürüdeki yaşamın taraftarı olanlarla başarıya ulaşmayacaktır."¹⁷¹ Gündelik yaşamın basmakalıp bilgeliğini kutsamakla suçlanan düşünür, burada Nietzsche'ci bir homurdanma ("sürü") ile ona saldırır. Başkaldırının siyasi metaforu, "zorla ayırma[nın]" şiddeti, uyumcu "sürü" ile aydınlanma yeteneğine sahip olanlar arasında derin bir karşıtlık duygusu: Bu bir sağduyu savunucusunun dili değildir. Gerçekten, Wittgenstein böyle bir felsefi popülizmi açıkça reddeder. Sağduyuya başvurarak felsefi bir meseleden kaçınmaya çalışmamalısınız ancak sonunda zorluğu yararak ilerleyebilmeniz için, zorluğa tamamen sürüklenmenize olanak vermelisiniz, der.¹⁷² Bu anlamda, "gündelik dil" filozofu olmaktan uzaktır. Tahmin edilebileceği gibi, Gilbert Ryle'in, Oxford'lu bir lisans öğrencisini, "hiçbir şey önemli değil[in]" dilbilgisi kuralı bakımından "hiçbir şey gevezelik etmez[den]" farklı olduğunu ona göstererek intihar etmekten vazgeçirdiği iddiasından

pek etkilenmezdi.* Aksine o sıradan dil olarak adlandırılan şeyi se-raplarla dolu olarak görür: “Dilimizde gömülü bütün bir mitoloji var.”¹⁷³

Marx’a göre proletarya kendinden başka kimse tarafından öz-gürleştirilemezken, Freud’a göre zorlu psikanalitik çalışmanın ço-ğunu yapmak zorunda olan hastadır. Wittgenstein da sonraki dö-nemlerinde filozofun görevini, gerçeği doğrudan bildiren, felsefeyi tamamen kuramsal bir meseleye indirgeyen bir strateji gibi değil ancak okurları aydınlanma yaşadıkları ve dünyayı başka bir gözle görmeye başladıkları koan’ımsı** anafikre ulaşabilsinler diye bir dizi şaka, imge, anekdot, ünlem, alaycı sorgulama, yüksek sesle şa-sırma, kısa bir diyalog parçası veya yanıtlanmamış sorular sunmak olarak görür. Bu, Søren Kierkegaard’ın da “dolayım-lama” başlığı altında uyguladığı bir taktikler dizisidir. Wittgenstein, “Felsefe yapmanın yegâne doğru yöntemi, hiçbir şey söylememeye ve iddiayı ortaya atmayı başkasına bırakmaya dayanır [...] sadece diğer kişinin dikkatini gerçekte ne yaptığa çekiyor ve iddialarda bulunmaktan kaçınıyorum,”¹⁷⁴ diye belirtir. Meslektaşlarını ve öğrencilerini, âdeti olduğu gibi, şezlonglara oturtmak yerine terapi koltuklarına yatır-maması şaşırtıcıdır.

Freud için psikanaliz, her şeyden önce kuramsal bir söylem değil, bir uygulamadır; Wittgenstein için de felsefe bir uygulamadır ve hiç-bir biçimde kuramsal bir söylem değildir. Psikanaliz veya ideolojinin Marksist eleştirisi gibi, bu da bir mitolojik unsurlardan arındırma et-kinliğidir, özellikle ağır aldatma [mistifikasyon] vakaları için ihtiya-ten tutulan bir terapidir. Wittgenstein, onu felsefeye ve “içimizdeki filozof”a karşı kullanmalıyız diye diretir.¹⁷⁵ Hepimiz doğal metafizik-çileriz, dilimize ve yaşam biçimlerimize yerleştirilmiş yanlış bilincin kuklalarıyız. Filozof ve psikanalistin asla kepenk indirmeyecekleri

* Gilbert Ryle (1900-1976), bir ifadenin sentaktik formu ile bu ifadelerin betimlediği olgu formlarını birbirinden ayırmış ve gündelik dilde geçen deyimlerden büyük çoğun-luğunun sistematik olarak yanıltıcı olduğunu savunmuştur. Metinde geçen ifadelerin İngilizcesi *nothing matters* ve *nothing chatters*’tır. (Y.N.)

** Zen Budizminde rasyonel olarak cevaplanması mümkün olmayan, yalnız sezgilerle an-laşılabilen hikâye, diyalog ya da sorular. (Y.N.)

garantiye bunun nedeni ölümsüz gerçekleri öğretmeleri değil, fantezi ve kuruntunun grip kadar insanlığa özgü bir hastalık olmasındandır. Doktorlar gibi filozoflar da hizmetlerini tekrar tekrar gereksiz kılar. Öyleyse felsefenin görevi, Wittgenstein'in bazen öne sürdüğü gibi, gündelik hayatın kendisi metafizik yanılsamalarla dolu olduğunda, kelimelerin metafizik kullanımlarından gündelik kullanımlarına dönmelerinde onlara sadece yardım etmek olabilir mi?

Felsefeye dair derin kuşkularına rağmen Wittgenstein, ona sınırlı bir değer verecek kadar nezaketlidir. Dünyayı değiştirmek için ona bakış yönteminizi değiştirmeniz gerektiğine inanır ve felsefe bu konuda kullanışlı olabilir.¹⁷⁶ Bununla birlikte, şeylere bakış yönteminizi değiştirmek, onları gerçekte değiştirmek yönünden gerekli bir koşul olsa da Wittgenstein'a göre bu, Marx için olduğundan daha yeterli bir koşul değildir. Bu yüzden felsefenin her şeyi olduğu gibi bıraktığı konusunda yüz kızartıcı bir biçimde ısrar eder. Zaten yaşam biçimimizde bir temel olduğu için görevi bir temelle konuşma yollarımızı sağlamak değildir. Etkinliğimizi dönüştürebileceklerin filozoflar olduğunu düşünmek ne saçma bir idealizm! "Ancak kendinde devrim yapabilen devrimci olur," diyor Wittgenstein¹⁷⁷ ve bir filozof, sizin namınıza hapsirabileceğinden daha fazla bunu sizin için yapmaz. Esneme veya kusma gibi, özgürleşme de kendi adınıza yapmanız gereken bir şeydir. Wittgenstein'in kendisi için yapmaya çalıştığı şey kesinlikle budur. Protestan vicdanı diye bilinen bu tuhaf mani biçiminden mustarip biri olduğundan, kendisi için yaşamını yeniden inşa etme ihtiyacı içi boş bir dindarlık değildi. İnanılmaz ölçüde zengin bir sanayicinin oğlu olarak, dikkate değer servetinin çoğunu bağışlamış ve zenginlikten fakirliğe doğru giden meslek yaşamı boyunca hava mühendisi, amatör mimar, Cambridge akademisyeni, köy öğretmeni, manastır bahçıvanı, Norveç'te bir tarik-i dünya ve İrlanda'nın batısında bir münzevi olarak vardiyelerini tamamladı. Bunların hepsinde örnek bir ahlaki cesaret ve bütünlük sergiledi. Öğretim görevlilerine olan küçümsemesi hiç de ukalaca, bilgiççe bir tavır değildi.

Özgürleşmenizin size bağlı olduğu, Wittgenstein'in Marx'la paylaştığı bir kanıdır. Diğer açılardan farklılık gösterdikleri yeterin-

ce açıktır. Wittgenstein haddinden fazla ahlaki, Marx ise pek az öyleydi, ahlaki fazlaca ideoloji olduğundan reddediyordu. Wittgenstein'in filozofları amele pazarına gönderebileceği yaşam değişikliği çoğunlukla kişisel ve etik bir meseleyken, Marx için kolektif ve siyasidir. Marx düşüncenin, onu oluşturan gizli mekanizmaları kavramak için toplumsal gerçekliğin sahte görünümüne nüfuz etmesi gerektiğine inanırken, Wittgenstein böyle bir gizlenmiş derinlikler kavramını, açıklayıcı kuramlara olan ihtiyaçla birlikte reddeder. Tabii ki gizlenmiş şeyler olduğunu inkâr etmez ancak görünümle gerçeklik arasında nüfuz eden bir açıklık olduğu fikrini reddeder. İki arasında farklılıklar yapısaldan ziyade kısmidir. Derinlik, algıladığımızın altında temelli gizlenen bir şey olmak anlamında, çözümünden ziyade sorunun parçasıdır. Ondan çıkardığımızdan ziyade, gerçekliğe verdiğimiz manadır. Aslında hakikat o kadar açıktır ki bunu fark edemeyiz, oysa Marksizm için apaçık olan ideolojinin gerçek vatanıdır. *Kapital*'in yazarına göre, toplumsal yaşamın mevcut görünüm şekli, gerçekte olduğu gibi çarpıktır. Suret, özüne işlenmiştir. Bu yalnızca yanlış algılamalarımızla ilgili değildir. Wittgenstein dünyayı böyle tabakalandırılmış olarak görmez ve görünüm ile gerçeklik arasında yapısal bir açıklık olduğu iddiası, kuşkusuz ona metafizik bir yanılsama gibi gelirdi. Aksine gözümüzün önünde uzanan şeyi algılamadaki başarısızlığımız, bizi yanlış yola sevk eder. Bunun karşılığında, arkasında daha sonra onun gizli gerçeğini oluşturmaya başlayan bir alanı (ruh, irade, öz, bilinç, zihinsel süreç, kuşku duyulmaz esaslar ve benzerlerini) tasarlarız. Bu bakımdan Wittgenstein, Nietzsche'ye şaşırtıcı bir şekilde yakındır. Nietzsche için, görünümünün ardında hiçbir şey yoktur, öyleyse bu durumda görünüm hakkında konuşmayı da bırakabiliriz.

Marx, Nietzsche ve Wittgenstein'in hepsinin metafizik olarak reddettiği—bu insan yetilerini ve etkinliklerini görünmez tözlere dönüştürme isteği—bu dayantılandırmadır. Marksist miras için bu, varlığın gerçekliğin ölçüsü haline geldiği bir durum olan ve en yaygın olarak şeyleştirme diye adlandırılan bir dayantıdır. Marx için sermaye bir şey değil, bir ilişkidir ve aynısı toplumsal sınıf için de geçerlidir; emek belirli bir varlıktan ziyade sınırlanmamış bir yetidir; devlet ulus ruhunun mahalli değil, çatışmayı düzenlemek için bir araçtır;

tarih de kendi içinde hiçbir yüce amacı olmayan, sadece erkek ve kadınların envai çeşit eylemidir. Bazı etkinlikler ve yetenekler gündelik yaşamdan sıyrılıp korkutucu bir güç üstlenmeye başladığından, bunlar her üç adamın da gözüne kestirdiği putlar ve fetişlerdir. Marx, ölümünden kısa bir süre sonra bu kaderin kendi düşüncesinin başına da geleceğini bilmiyordu zira ideoloji eleştirisi bunun en önemli örneği haline geldi.

Felsefe öyleyse gerçekten de bir ikon kırıcılığı biçimidir. *Ecce Homo*'da Nietzsche, putları devirmenin görevinin yaşamsal bir parçası olduğunu açıklar.¹⁷⁸ Bir çekicin, filozofun en önemli araçlarından biri olduğunu düşünmektedir. Bu merama sadık kalan Wittgenstein, "Felsefenin yapacağı tek şey putları yıkmaktır," diye düşüncesini açıklar.¹⁷⁹ Üzerimizde ölümcül bir hâkimiyet kazanan somutlaşmış belirli kavramları ortadan kaldırarak insan düşüncesini özgürleştirmelidir. "Filozoflar olduğu gibi dili dondurup katı hale getirir,"¹⁸⁰ diye yakınır. Freud, kişinin eylemlerinin katı ve sabit hale geldiği, patolojik insan davranışı hakkında benzer bir durumu tartışır. (Wittgenstein'in kendisi de böyle bir nevrozdan mustarip görünür. Ahlaki açıdan katı ve eğilmez olduğu kadar fiziksel olarak da öyleydi. Dizlerinin tutulduğunu ve dua etmek için diz çökerse dayanıksızlaşıp bağlarının çözülebileceğini hissediyordu.¹⁸¹ Kiliseye gitmemenin daha az garip mazeretleri vardır.)

Metafiziğin görünüşe göre anlaşılması zor alanı ile gündelik yaşam arasında başka bağlantılar da vardır. Değişmez özler ve apaçık temeller olduğu inancı; gerçekliği bazı indirgenemez bileşenlere ayırabileceğimiz; dünyanın varlığının kuşkusuz bir şekilde gösterilebileceği; tüm uygulamalarımızın ussal olarak gerekçelendirilmesi gerektiği; diğer tüm kuralları düzene koyacak tek bir kural olabileceği; kendi deneyimlerimi kesinlikle bilebileceğim; dil ve gerçeklik arasında önceden tesis edilmiş bir uyum olduğu; kesinlikle hata kabul etmeyen tanımların ve ayırımların hiçbir biçimde tanımlar ve ayırımlar olmadığı: Tüm bunlar hem Nietzsche hem de Wittgenstein'in kabul ettiği gibi, komuta ve kontrol için telafi edici bir dürtüyle birlikte, köklü bir kaygıyı ve güvensizliği gösterir. Bu anlamda metafiziğin siyasetinden bahsedebiliriz. Pratik varoluştan en görkemli

uzaklıkta duruyor gibi görünen şeyin, onunla sarsıcı derecede yakın ilişkiler içinde olduğu ortaya çıkıyor.

Marx, 1844 *Elyazmaları: Ekonomi Politik ve Felsefe*'de kuramsal çelişkilerin çözümünün ancak pratik yollarla mümkün olduğunu yazar. Feuerbach hakkındaki sekizinci tezinde, "Gizemciliğe yol açan tüm gizemler, insan pratiğinde ve bu pratiğin anlaşılmasında ussal çözümlerini bulurlar," diye açıklar: Wittgenstein'in son zamanları için uygunsuz olmayacak bir iddia. Bu kanaati sorgulamaya zaten cüret etmiştik. Kavramsal kılık değiştirme açısından pratik sorunlar olarak maskelenemeyen ve kökenleri maddi bir yaşam biçimine kadar izlendiği için uysalca sıvışmayı reddeden birçok felsefi bulmaca vardır. Her halükârda, yaşam biçimleri doğaları gereği yanlış bilinci beslemeye eğilimliyse çözüm kadar sorunun da bir parçası gibi görüneceklerdir. Marx bu aldatmacalardan arınmış bir gelecek hayal edebiliyor çünkü ona göre ideoloji kesinlikle geçici bir varoluşa sahiptir. İşlevi, egemen güçler lehinde fikir sunarak sınıf mücadelesine fikirler düzeyinde müdahale etmek olduğundan, o otorite devrildiğinde ortadan kalkacaktır. Buna karşın Wittgenstein için, Jacques Derrida ile paylaştığı bir bakış açısidir bu, metafizik âleme bir kapanma olamaz.¹⁸² Yaşam tarzımızı değiştirerek mitolojik unsurlardan arındıracak olsak bile dil, içimizde daha fazla ruhsal hastalık üretmeye hiç kuşkusuz hazır olacaktır. Bununla birlikte, felsefe olarak bilinen bir grup çatışma olan bu amansız güce bir dizi gerilla baskını yaşanabilir.

* * *

Wittgenstein *Soruşturmalar*'da, insanların "doğal tarih"i diye adlandırdığı şey hakkında konuşur ve başka yerlerde, "buradaki insanı bir hayvan olarak dikkate almak istiyorum"¹⁸³ yorumunu yapar. Aquino'lu, Marx ve Nietzsche'de karşılaştığımız bir bakış açısidir bu. Ayrıca gündelik kesinlik hakkında, "haklı veya haksız olmanın ötesine uzanan bir şey; bir bakıma hayvan gibi"¹⁸⁴ diye yazar. Kızarmış ekmek kabının altında bir tarantula olduğunu bildiğimiz kurama başvurmaz. Bu anlamda, Wittgenstein'in kuram kuşkuculuğu sadece eski usul bir mandarin önyargısı değildir ama öyledir de. Mater-

yalızmine bağlıdır. Bilgimizin epey bir kısmı bedensel tepkilerimize dayanan cinsel bilgidir. Wittgenstein *Soruşturmalar*'da, kurallara "körü körüne" nasıl uyduğumuzu yazdığında, otoriteye karşı korkak bir itaati teşvik etmek niyetinde değildir, bir kez daha düşünceyi bedende sabitleme niyetindedir. Küçük yeşil insan tasvirinin yanıp sönmeye başladığı an yolun karşısına geçmek, dünyayla ilişkimizin aslında kuramsal olmadığının bir göstergesidir. İşareti körü körüne takip ederiz ama bu usdışılık değildir. Ona böylesine düşüncesizce itaat etmek, yaşam biçimimizi yöneten ortak gelenekleri nasıl içselleştirdiğimizin ve onları bedensel eğilime dönüştürdüğümüzün bir parçasıdır. Göstergeyi "yorumlamak" ihtiyacında değiliz. Sürekli olarak yorumlama işiyle meşgul olduğumuz fikri, zamanlarının çoğunu Ezra Pound okumaya harcayanların yanılışıdır.

Wittgenstein, dilin doğanın belirli olgularına, kısmen de bedensel davranışlarımıza bağlı olduğunu savunur. Başkalarına karşı en sonunda ahlaki ve siyasi dil oyunlarımıza giren ancak yorumlamadan önce kendi içlerinde olan bir dizi doğal, içgüdüsel tepkiye (korku, acıma, iğrenme, sevgi vb.) sahibiz. Bu tepkiler, insanlığın doğal tarihine ait oldukları gibi, doğası bakımından evrenselidir. Herhangi bir özel beden ne kadar kültürel olarak koşullandırılmış olursa olsun, insan bedeni olmanın ne anlama geldiğinin bir parçasıdır. İnsani dayanışmanın en uzun ömürlü biçimleri bu maddi temel üzerinde inşa edilebilir. Bizimkinden çok farklı bir kültürün dilini öğrenmeye çalıştığınızı düşünün. Üyelerinin nasıl yemek pişirdiklerini, şakalaştıklarını, tapındıklarını, giysilerini onardıklarını, günahkârları cezalandırdıklarını ve benzerlerini gözlemlerdik ve bunu yaparken de bu etkinliklere bağlı oldukları ölçüde konuşma biçimlerini anlamak için bir dayanak noktası bulabilirdik. Yine de bunun çoğu, Wittgenstein'ın insan bedeninin "doğal ifade ediciliği" dediği şeyle, onların yaptığı gibi, aynı fiziksel yapıyı paylaşmaya bağlıdır. Anestezi olmaksızın bacaklarının dizlerinden kesilmesine kozmolojik inançları hakkında muhteşem bir şekilde anlamlı dersler vererek tepki gösterirlerse, bilgili imalar ve eğlendirici arasözlerle tamamlarlarsa, onları anlamak zorlu bir görev gibi görünecektir. Bu durumda bir tavşanla çıksak daha iyi olabilir. Fergus Kerr'ün incelediği gibi,

“Prensipte dünyadaki herhangi bir doğal dili öğrenebilmemizi sağlayan bedenselliğimizdir.”¹⁸⁵

Wittgenstein’in felsefe anlayışı son derece mütevazıdır. Bulanmış zihinler için bir terapiden daha fazlası olabilir. Yine de iddialarının etkinliğini azaltmaya çalışırken, günümüzün bazı solcu entelektüelleri de dahil olmak üzere entelijansiya arasında alışılmadık olan dünyevi dünyaya saygı duyduğunu ortaya koyar. Sosyalist düşüncede, gündelik deneyimi doğrulamak ve ona güvenmemek arasında zorunlu bir gerilim vardır. Raymond Williams ve Jürgen Habermas gibi düşünürler eski doğrultuda aşırı meyletmişse bile arkalarından ortaya çıkan bir dizi solcu aydın, Wittgenstein’in insanlığın ortak davranışı dediği şeyi sık sık karalayarak, bu kavramı düzeltilemez derecede ideolojik olarak küçümser. Bu düşünce biçiminde konsensüs, uzlaşım, ortak ahlak ve sıradan kurumlar, daha ayrıcalıklı bir alanın (Gerçeklik, Olay, arzu, siyasal, göstergebilimsel, etik karar, devrimci eylem, “olanaksız,” nedensiz hareket vb.) aksine kötü bir şekilde ortaya çıkarlar. Bu, zamanımızda Alain Badiou’nun başka türlü çığır açan çalışmasıyla örneklenen, alışılmışın dışında bir Fransız ahlaksızlığıdır. Sıradan olana böylesine fesat bir gözle bakıldığında insanlığın her şeyden önce devrim yapmaya değer olup olmadığı sorusunu, yanıtlamak kadar kaçınmak da zordur.

Wittgenstein’in arkadaşı Piero Sraffa’nın siyasi yoldaşı Antonio Gramsci, gündelik pratiğe yönelik, onu metafizik tepelerden azaltmakla kalmayacak ama aynı zamanda popüler önyargıları sırf kutsalmaktan daha fazlasını yapacak bir eleştirinin arayışındadır. Bunların yerine, bu eleştiri bir yaşam biçiminde halihazırda kritik olan şeyleri, gündelik etkinliklerinde örtük olan faillığın anlamı ve dönüşüm olasılığını araştırarak ve alternatif bir “sağduyu” biçimi oluşturan dek bunu ayrıntılandıracaktı.¹⁸⁶ Wittgenstein için de benzer bir şey söylenebilir. Soylu stilinde, var olan uygulama konusunda gerçekten çok saf olabilir. Bununla birlikte, en iyi haliyle, bir sanatçının ortak yaşama karşı duyarlılığını, bir peygamberin sıradan erkek ve kadınların kendi kendine hizmet eden fantezilere olan bağlılıklarından koparılması gerektiği ısrarıyla birleştirir. Bu oldukça ender rastlanan bir dengedir.

NOTLAR

1. MATERYALİZMLER

- 1 18. yüzyılda materyalist düşünce için bkz. John W. Yolton, *Thinking Matter: Materialism in Eighteenth-Century Britain*, Basil Blackwell, Oxford, 1984.
- 2 Bkz. Raymond Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society* (gözden geçirilmiş basım), Fontana, Londra, 1983, s. 199.
- 3 Friedrich Engels, *The Dialectics of Nature*, International Publishers, New York, 1940, s. 291-292.
- 4 Sigmund Freud, "Project for a Scientific Psychology", *The Origins of Psychoanalysis* içinde, Ernst Kris (yay. haz.), Basic Books, New York, 1954, s. 379.
- 5 Sebastiano Timpanaro, *On Materialism*, New Left Books, Londra, 1975, s. 36.
- 6 Bu konudaki Marksist ortodoksluğun bir örneği için bkz. Antonio Labriola, *Essays on the Materialistic Conception of History*, Monthly Review Press, Londra, 1966.
- 7 Ortodoks bir açıklama için, bkz. Henri Lefebvre, *Dialectical Materialism*, Jonathan Cape, Londra, 1968.
- 8 Diyalektik materyalizmin idealizmin bir biçimi olduğu görüşü; olumsuzlamanın, çelişkinin ve benzerlerinin zihinsel veya dilsel işlemlerini maddi gerçekliğin kendisine tam anlamıyla yansıttığı suçlamasına dayanır. Bu sav için bkz. Lucio Colletti, *Marxism and Hegel*, New Left Books, Londra, 1973, 1. Kısım.
- 9 Bkz. John Milbank, "Materialism and Transcendence", *Theology and the Political* içinde, editörler Creston Davis, John Milbank ve Slavoj Žižek, Duke University Press, Durham, NC, 2005, s. 394-395.
- 10 Slavoj Žižek, *Absolute Recoil: Towards a New Foundation of Dialectical Materialism* Verso, Londra, 2014, s. 13.
- 11 "Önsöz", Diana Cook ve Samantha Frost (yay. haz.) tarafından kaleme alınan, *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*, Duke University Press, Durham, NC, 2010, s. 9.
- 12 Jane Bennett, "A Vitalist Stopover on the Way to a New Materialism", *Agy.*, s. 47. Örnek olayın hayranlık uyandıracak şekilde eksiksiz bir açıklaması için uzun incelemesi, *Vibrant Matter*'a da (Duke University Press, Durham N.C, 2010) ayrıca bakınız.
- 13 Pheng Cheah, "Non-Dialectical Materialism", Cook ve Frost (yay. haz.), *New Materialisms*, s. 79.
- 14 Rey Chow, "The Elusive Material: What the Dog Doesn't Understand", *Agy.*, s. 226.
- 15 Eric L. Santner, *The Weight of All Flesh: On the Subject-Matter of Political Economy*, Oxford University Press, Oxford, 2016, s. 261.
- 16 Karl Marx, *Early Writings*, Penguin, Londra, 1992, s. 328.
- 17 Deleuze'ün çalışmasıyla ilgili mükemmel bir kılavuz için, bkz. Peter Hallward, *Deleuze and the Philosophy of Creation*, Verso, Londra, 2006.
- 18 Özellikle bkz., Raymond Williams, *Culture*, Fontana, Londra, 1981 ve *Culture and Materialism*, Verso, Londra, 2005. Yararlı bir açıklama için bkz., Andrew Milner, *Cultural Materialism*, Melbourne University Press, Melbourne, 1993.

- 19 Ludwig Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, Basil Blackwell, Oxford, 1958, s. 3.
- 20 Bkz. Anthony Kenny, *Wittgenstein*, Penguin, Harmondsworth, 1973, böl. 8.
- 21 *Early Writings*, s. 356.
- 22 Karl Marx ve Friedrich Engels, *The German Ideology*, Lawrence and Wishart, Londra, 1974, s. 50-51.
- 23 Agy.
- 24 Bkz. Samantha Frost, "Fear and the Illusion of Autonomy", *New Materialisms*, s. 158-176.
- 25 Joeri Schrijvers, *An Introduction to Jean-Yves Lacoste*, Ashgate, Farnham, 1988, s. 49.
- 26 *On Materialism*, s. 34.
- 27 *Early Writings*, s. 389.
- 28 Bkz., Jean-Luc Nancy, *The Sense of the World*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1997, s. 34.
- 29 Bkz., Simon Critchley, *Infinitely Demanding: Ethics of Commitment, Politics of Resistance*, Verso, Londra, 2012, s. 86.
- 30 Alfred Schmidt, *The Concept of Nature in Marx*, New Left Books, Londra, 1971, s. 96.
- 31 Wittgenstein ailesinin sıra dışı psikopatolojisinin bir açıklaması için, bkz., Alexander Waugh, *The House of Wittgenstein: A Family at War*, Bloomsbury, Londra, 2008.
- 32 Ludwig Wittgenstein, *Culture and Value*, Blackwell, Oxford, 1980, s. 4.
- 33 Freud ve Wittgenstein'in Viyana'sına ilişkin kapsamlı bir çalışma için bkz., Allan Janik ve Stephen Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, Simon&Schuster, New York, 1973, bir yerden sonra "Leonard Woolfun karısı, Virginia'ya" atıfta bulunan bir çalışma. Wittgenstein ve Freud için, bkz., Brian McGuinness, "Freud and Wittgenstein", Brian McGuinness (yay. haz.), *Wittgenstein and his Times*, Theommes Press, Bristol, 1998, s. 108-20.
- 34 Özellikle bkz., *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*, Continuum, Londra, 2009. Meillassoux'nun düşüncesine ilişkin yararlı çalışmalar; Levi Bryant, Nick Srnicek ve Graham Harman (yay. haz.), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, Melbourne, 2011, Christopher Watkin, *Difficult Atheism*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2011 ve Graham Harman, *Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2011.
- 35 Spinoza, *Ethics*, Everyman, Londra, 1993, s. 25.
- 36 *Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making*, s. 90-122.
- 37 Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy*, Union Books, Londra, 2009, s. 30.

2. PORSUKLARIN RUHU VAR MI?

- 38 Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Basil Blackwell, Oxford, 1967, s. 178. Aşağıda bazı yerlerde şu makalemden yararlanıyorum: "The Body as Language", *Canadian Review of Comparative Literature*, 41, 1, Mart 2014, s. 11-16.
- 39 Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, Routledge, Londra, 1962, s. 94.
- 40 Bkz., Karl Marx ve Friedrich Engels, *Collected Works*, C. 5, Lawrence & Wishart, Londra, 1976, s. 44.
- 41 Denys Turner, *Thomas Aquinas: A Portrait*, Yale University Press, New Haven, CT, 2013, s. 62.

- 42 Bkz., Ludwig Wittgenstein, *Zettel*, G.E.M. Anscombe ve G.H. von Wright (yay. haz.), Basil Blackwell, Oxford, 1967, s. 220.
- 43 *Early Writings*, s. 355.
- 44 *Philosophical Investigations*, s. 178
- 45 *The Sense of the World*, s. 131.
- 46 *The German Ideology*, s. 55-56.
- 47 Bkz., Nicholas M. Heaney, *Thomas Aquinas: Theologian of the Christian Life*, Ashgate, Aldershot, 2003, s. 140-141. Aquino'nun ruh ve beden üzerine görüşleri için özellikle bkz., Ralph McInerney (yay. haz.), *Aquinas Against the Averroists*, Purdue University Press, Lafayette, IN, 1993 ve Thomas Aquinas, *Light of Faith: The Compendium of Theology*, Sophia Institute, Manchester, NH, 1993. Bedenin teolojisi üzerine dünyayı daha az sarsan yorumlar için bkz., Terry Eagleton, *The Body as Language: Outline of a "New Left" Theology*, Sheed & Ward, Londra, 1970.
- 48 Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals*, Duckworth, Londra, 1999, s. 49.
- 49 *Early Writings*, s. 355.
- 50 Agy., s. 328
- 51 *Phenomenology of Perception*, s. 102.
- 52 *Zettel*, paragraf. 504.
- 53 Friedrich Nietzsche, *The Twilight of the Idols and The Anti-Christ*, Penguin, Harmondsworth, 1968, s. 151.
- 54 *Thomas Aquinas*, s. 52.
- 55 Agy., s. 51
- 56 Agy., s. 90.
- 57 Agy., s. 97.
- 58 Agy., s. 87.
- 59 Giorgio Agamben, *The Open: Man and Animal*, Stanford University Press, Stanford, CA, 2004.
- 60 *Philosophical Investigations*, s. 223.
- 61 *Dependent Rational Animals*, s. 59.
- 62 Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, University of Indiana Press, Bloomington, 1955, s. 210.
- 63 Bkz., John Macmurray, *Reason and Emotion*, Faber & Faber, Londra, 1962, s. 7.
- 64 Bkz., Terry Eagleton, *The Ideology of the Aesthetic*, Wiley-Blackwell, Oxford, 1990, Böl. 1.
- 65 Bkz., Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN, 1981.

3. DUYGULARI AZAT ETMEK

- 66 "Theses on Feuerbach", *The German Ideology*, s. 121.
- 67 *Early Writings*, s. 352.
- 68 Bu konuları, "Bodies, Artworks, and Use Values", *New Literary History*, 44, 4, Ağustos 2013, s. 561-573'te daha ayrıntılı olarak ele aldım.
- 69 *The German Ideology*, s. 62.
- 70 *Early Writings*, s. 354.
- 71 Agy., s. 352.

- 72 Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, Polity, Cambridge, 1987, s. 35-36. Bu konuda Marx'ın eserinin hem bilimi hem de nesnelliği aceleci aşağılamasını reddeden mükemmel bir eleştirisi için, bkz., Andrew Feenberg, *The Philosophy of Praxis: Marx, Lukács and the Frankfurt School*, Verso, Londra, 2014, özellikle Böl. 3.
- 73 *Knowledge and Human Interests*, s. 41.
- 74 *The German Ideology*, s. 50.
- 75 Agy., s. 50. Bu konunun yararlı bir tartışması için, bkz., John Bellamy Foster, *Marx's Ecology: Materialism and Nature*, Monthly Review Press, New York, 2000.
- 76 *The German Ideology*, s. 63.
- 77 *On Materialism*, s. 50.
- 78 John Macmurray, *The Self as Agent*, Faber & Faber, Londra, 1969, s. 101. Macmurray'ın düşüncesi, tarihselcilik ve cemaatçilik bakımından Anglosakson ortodoksluğuna ters düşer. Aynıı hem İskoç hem de İrlanda Galcesi konuşan Alasdair MacIntyre için olduğu kadar bazı İrlandalı ve İskoç düşünürler için de geçerlidir. Sömürgecinin sınırlarında tarih ve cemaat sorunlarını görmezden gelmek daha az kolaydır.
- 79 *Early Writings*, s. 328.
- 80 *The German Ideology*, s. 42.
- 81 Bkz., Norman Geras, *Marx and Human Nature: Refutation of a Legend*, Verso, Londra, 1983. Marx'ın gerçekten de bir insan doğası kavramına sahip olduğunu ve böyle hareket etmekte epey haklı olduğunu savunan bir çalışma.
- 82 Kate Soper, "Marxism, Materialism and Biology", John Mepham ve David-Hillel Ruben (yay. haz.), *Issues in Marxist Philosophy*, C 2, Harvester, Brighton, 1979, s. 95.
- 83 Raymond Williams, "Problems of Materialism", *New Left Review*, 109, Mayıs-Haziran 1978, s. 14.
- 84 *The German Ideology*, s. 49.
- 85 *Early Writings*, s. 352.
- 86 Agy., s. 238.
- 87 Agy., s. 360 ve 285.
- 88 Agy., s. 361.
- 89 Agy.
- 90 Elaine Scarry, *The Body in Pain*, Oxford University Press, Oxford, 1987, s. 244.
- 91 *Early Writings*, s. 329.
- 92 Agy., s. 351.
- 93 Agy., s. 365.
- 94 *The German Ideology*, s. 47.
- 95 Theodor Adorno, *Negative Dialectics*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1973, s. 408.
- 96 *The Self as Agent*, s. 25.
- 97 *Twilight of the Idols and The Anti-Christ*, s. 35.
- 98 Walter Benjamin, *Illuminations*, Hannah Arendt (yay. haz.), Fontana, Londra, 1973, s. 256-257.
- 99 *The German Ideology*, s. 51-52.
- 100 Alfred Schmidt tarafından alıntılanmıştır, *The Concept of Nature in Marx*, New Left Books, Londra, 1971, s. 31-32.
- 101 Etienne Balibar, *The Philosophy of Marx*, Verso, Londra, 1995, s. 2.
- 102 *Basic Writings of Nietzsche*, Walter Kaufmann (yay. haz.), Random House, New York, 1968, s. 737.
- 103 Schmidt'ten alıntılanmıştır, *The Concept of Nature in Marx*, s. 24.

- 104 G.E. Moore, "Wittgenstein's Lectures in 1930-33", *Philosophical Papers*, Allen & Unwin, Londra, 1959, s. 322.
- 105 Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Harvester Press, Brighton, 1982, s. 93.
- 106 İki düşünürün fikir verici bir kıyaslaması için, bkz., D. Rubinstein, *Marx and Wittgenstein: Social Praxis and Social Explanation*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1981.
- 107 *The German Ideology*, s. 118.

4. PEK COŞKUNCA

- 108 Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil, Basic Writings of Nietzsche* içinde, s. 393. Nietzsche'nin düşüncesine en iyi giriş, Richard Schacht'ın ayrıntılı, makul, kapsamlı Nietzsche'sidir (Routledge & Kegan Paul, Londra, 1983).
- 109 *Beyond Good and Evil, Basic Writings of Nietzsche* içinde, s. 307.
- 110 Agy., s. 534
- 111 Theodor Adorno, Prisms, Neville Spearman, Londra, 1967, s. 260.
- 112 Nietzsche ve sanat hakkında faydalı bir izah için, bkz., Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1985.
- 113 *The Twilight of the Idols and The Anti-Christ*, s. 116.
- 114 Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, Basil Blackwell, Oxford, 1980, C 2, s. 690.
- 115 Friedrich Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra*, Penguin, Londra, 2003, s. 61-2.
- 116 *The Twilight of the Idols and The Anti-Christ*, s. 124.
- 117 Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, Vintage, New York, 1974, s. 18.
- 118 Agy., s. 267.
- 119 Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, Vintage, New York, 1967, s. 284.
- 120 Friedrich Nietzsche, *Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, s. 76.
- 121 *On the Genealogy of Morals, Basic Writings of Nietzsche* içinde, s. 544.
- 122 *Beyond Good and Evil, Basic Writings of Nietzsche* içinde, s. 323.
- 123 *Ecce Homo, Basic Writings of Nietzsche* içinde, s. 689.
- 124 *Beyond Good and Evil, Basic Writings of Nietzsche* içinde, s. 202.
- 125 Agy., s. 529.
- 126 *On the Genealogy of Morals, Basic Writings of Nietzsche* içinde, s. 531.
- 127 Agy., s. 529.
- 128 Agy., s. 498.
- 129 Sigmund Freud, *The Future of an Illusion, Sigmund Freud* içinde, C 12, *Civilization, Society and Religion*, Penguin, Harmondsworth, 1985, s. 192.
- 130 *Beyond Good and Evil, Basic Writings of Nietzsche* içinde, s. 392.
- 131 Andrew Bowie'den alıntılanmıştır, *Aesthetics and Subjectivity: From Kant to Nietzsche*, Manchester University Press, Manchester, 1990, s. 224 (çevirisi biraz değiştirildi).
- 132 Bu konuyu şu kitapta daha ayrıntılı olarak ele aldım, *Culture and the Death of God*, Yale University Press, New Haven, CT, 2014, Böl. 5.
- 133 Sosyal düşünceenin bu geleneği için, bkz., Raymond Williams, *Culture and Society 1780-1950*, : Spokesman Books, Nottingham, 2013.

5. PÜRÜZLÜ ZEMİN

- 134 Ludwig Wittgenstein, *On Certainty*, Basil Blackwell, Oxford, 1969, s. 23.
- 135 A.C. Grayling, *Wittgenstein*, Oxford University Press, Oxford, 1988, s. 84.
- 136 *Dependent Rational Animals*, s. 30.
- 137 *Beyond Good and Evil, Basic Writings of Nietzsche* içinde, s. 201.
- 138 *Philosophical Investigations*, s. 8.
- 139 Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Grammar*, Rush Rhees (yay. haz.), Basil Blackwell, Oxford, 1974, paragraf 55.
- 140 Charles Taylor, "Theories of Meaning", *Proceedings of the British Academy*, 66, 1980, s. 327.
- 141 Ted Schatzki, "Marx and Wittgenstein as Natural Historians", Gavin Kitching ve Nigel Pleasants (yay. haz.), *Marx and Wittgenstein: Knowledge, Morality and Politics*, Routledge, Londra, 2002, s. 55.
- 142 Ludwig Wittgenstein, *Remarks on Colour*, ed. G.E.M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford, 1977, s. 302.
- 143 *The German Ideology*, s. 47.
- 144 Wittgenstein'in bu konulara dair düşüncelerinin bir nebze zahmetli olsa da mükemmel bir izahı P.M.S. Hacker'ın çalışmasında bulunabilir, *Insight and Illusion*, Oxford University Press, Oxford, 1986, özellikle, Böl. 7. Ayrıca bkz., G.P. Baker ve P.M.S. Hacker, *Wittgenstein: Understanding and Meaning*, Blackwell, Oxford, 2005.
- 145 *Philosophical Investigations*, s. 46.
- 146 Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, Oxford, Basil Blackwell, 1978, s. 37.
- 147 *Philosophical Investigations*, s. 14.
- 148 J.C. Nyiri'den alıntılanmıştır, "Wittgenstein's Later Works in Relation to Conservatism", Brian McGuinness (yay. haz.), *Wittgenstein and His Times*, s. 57.
- 149 Bu konuyu "Wittgenstein'in Arkadaşları" başlığı altında daha ayrıntılı araştırdım, Terry Eagleton, *Against the Grain*, Verso, Londra, 1986, Böl. 8.
- 150 Bkz., Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*, Jonathan Cape, Londra, 1990, s. 354.
- 151 Wittgenstein ve Sovyetler Birliği ile ilgili bir izah için, bkz., John Moran, "Wittgenstein and Russia", *New Left Review*, 73, Mayıs-Haziran 1972, s. 83-96.
- 152 Trinity Koleji'de Sovyet casuslarını işe alan her kimse, Cambridge'de kendi bildiğini okuyamıyordu. Üniversitedeki hocam, İngiliz istihbaratında personel alma memuruydu ancak beni işe almaya kalkacak kadar ihtiyatsız değildi.
- 153 Maurice O'Connor Drury'den alıntılanmıştır, "Conversations with Wittgenstein" içinde, Rush Rhees (yay. haz.), *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections*, Blackwell, Oxford, 1981, s. 158.
- 154 Bkz., Norman Malcolm, *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*, Oxford University Press, Oxford, 1958, s. 58.
- 155 Bkz., George Thomson, *The First Philosophers*, Lawrence & Wishart, Londra, 1955.
- 156 *Culture and Value*, s. 49.
- 157 *Wittgenstein and His Times*, s. 9.
- 158 Bkz., David Bloor, *Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge*, Macmillan, Londra, 1983, s. 163'ü müteakip.

- 159 Bu zincirlerin beraberinde Wittgenstein'in aydınlatıcı bir portresi için, bkz., "Wittgenstein's *Leben*: Language, Philosophy and the Authority of Everyday Life", Conor Cunningham ve Peter M. Candler (yay. haz.), *Belief and Metaphysics*, SCM Press, Londra, 2007, s. 374-92.
- 160 *Phenomenology of Perception*, s. 162.
- 161 Bkz., *Philosophical Investigations*, s. 89.
- 162 Fania Pascal, "Wittgenstein: A Personal Memoir", Rhees'ten, *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections*, s. 35.
- 163 Bkz., *Culture and Society*, s. 176-7, 271-2.
- 164 *Culture and Value*, s. 42.
- 165 Fergus Kerr, *Theology After Wittgenstein*, Basil Blackwell, Oxford, 1986, s. 120.
- 166 Jürgen Habermas, "On Systematically Distorted Communication", *Inquiry*, 13, 1970, s. 2015-18.
- 167 Georg H. von Wright, "Wittgenstein in Relation to His Times", McGuinness (yay. haz.), *Wittgenstein and His Times*, s. 111.
- 168 *Remarks on the Foundations of Mathematics*, s. 57.
- 169 *Culture and Value*, s. 61.
- 170 Bkz., *Insight and Illusion*, s. 233.
- 171 von Wright tarafından alıntılanmıştır, "Wittgenstein in Relation to His Times", s. 113.
- 172 Bkz., Alice Ambrose (yay. haz.), *Wittgenstein's Lectures: Cambridge 1932-1935*, Blackwell, Oxford, 1979, s. 108-109.
- 173 Kenny tarafından alıntılanmıştır, "Wittgenstein and the Nature of Philosophy", s. 13.
- 174 Hacker, *Insight and Illusion*, s. 155'ten alıntılanmıştır. Bu, en bozulmuş haliyle, eski usul bir Oxford ve Cambridge üniversiteleri yayını olarak bilinir.
- 175 Kenny tarafından alıntılanmıştır, "Wittgenstein and the Nature of Philosophy", s. 13.
- 176 Bkz., *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*, s. 39.
- 177 *Culture and Value*, s. 45.
- 178 *Ecce Homo, Basic Writings of Nietzsche* içinde, s. 674.
- 179 McGuinness (yay. haz.) vasıtasıyla alıntılanmıştır, *Wittgenstein and His Times*, s. 5.
- 180 Agy., s.17.
- 181 Bkz., *Culture and Value*, s. 56.
- 182 İki filozofun özgün bir karşılaştırmalı incelemesi için, bkz., Henry Staten, *Wittgenstein and Derrida*, Blackwell, Oxford, 1985.
- 183 *On Certainty*, paragraf 475.
- 184 Agy., paragraf 359
- 185 Kerr, *Theology After Wittgenstein*, s. 109. Ayrıca bkz., Len Doyal ve Roger Harris, "The Practical Foundations of Human Understanding", *New Left Review*, 139, Mayıs-Haziran, 198, s. 59-78 ve G. Macdonald ve P. Pettit, *Semantics and Social Science*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1981.
- 186 Bkz., Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, Quintin Hoare ve Geoffrey Nowell Smith (yay. haz.) Lawrence & Wishart, Londra, 1971, s. 330.

DİZİN

A

- acı 11, 27, 28, 31, 45, 60, 64, 83, 91
Adorno, Theodor 72, 83
Agamben, Giorgio 49
Agustinus, Aziz 31
ahlak 30, 49, 50, 70, 75, 76, 82, 87, 92,
93, 95, 111, 116, 120
Almanya 74, 87
ampirizm 56
anlam 20, 25, 29, 63, 70, 88, 90, 97, 99
Apollon 91
Aquino'lu Tomas 33, 38, 40, 43, 44, 46,
47, 48, 49, 50, 55, 77, 95
Aristoteles 35, 38, 40, 52, 55, 65, 95
arzu 29, 30, 64, 68, 77, 120
aşkınlık 32
ateizm 33
Avusturya-Macaristan İmparatorluğu
104
Aydınlanma 14, 52, 74, 113, 114

B

- Bacon, Francis 74
Badiou, Alain 32, 120
Bahtin, Mihail 77, 108
Beckett, Samuel 42
beden, ayrıca bkz. insan bedeni 11, 12,
13, 21, 22, 25, 27, 28, 29, 30, 35, 37, 38,
39, 41, 42, 43, 44, 45, 47, 50, 57, 58, 62,
63, 66, 67, 68, 70, 72, 79, 81, 85, 86, 87,
104, 105, 106, 119, 123
belirlenimcilik 13, 22, 31

Bell, Joshua 52

Benjamin, Walter 18, 75, 77, 78

benlik 28, 38, 42, 43, 67, 79, 112

Bergson, Henri 18

Bhagavad Gita 36

bilgi 14, 32, 51, 56, 81, 88, 107

bilinç 18, 26, 29, 40, 42, 71, 72, 76, 86,
87, 110, 116

bilinçsiz 26, 29, 30

bireyleşme 28

Bloch, Ernst 18

Brecht, Bertolt 53

C-Ç

Carlyle, Thomas 94

Chow, Rey 19

Churchill, Winston 104

Cixous, Hélène 77

Coleridge, Samuel Taylor 94

çevre 13, 14, 22, 37, 48, 56, 60, 68, 86,
104, 107

çilecilik 66

D

Darwin, Charles 14, 16

Deleuze, Gilles 14, 18, 22, 23, 90, 121

Demokritos 18

Dench, Judi 42

Derrida, Jacques 19, 20, 77, 118

devrim 70, 75, 97, 106, 115, 120

Dionysos 91

dirimselci materyalizm 18, 22, 24

Disraeli, Benjamin 94
 diyalektik materyalizm 17, 18
 Dobb, Maurice 104
 doğa 15, 17, 21, 25, 41, 58, 59, 60, 62, 63, 64, 65, 68, 101
 Dostoyevski, Fyodor 77, 105
 duyular 12, 48, 51, 55, 56, 57, 65, 68
 düalizm 13, 18, 28, 79
 dünya 11, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 25, 27, 31, 32, 33, 34, 36, 37, 38, 41, 43, 46, 48, 50, 53, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 63, 67, 69, 74, 76, 78, 79, 81, 86, 88, 89, 90, 92, 93, 98, 99, 100, 101, 112, 114, 115, 117, 119, 120
 düşünce 13, 16, 23, 25, 31, 32, 34, 48, 50, 53, 56, 58, 59, 72, 73, 75, 76, 86, 87, 93, 94, 95, 104, 106, 108, 111, 112, 117, 120, 121

E

Einstein, Albert 49
 emek 24, 57, 58, 60, 61, 63, 64, 69, 74, 79, 91, 92, 116
 Engels, Friedrich 14, 15, 17, 35, 55, 121, 122, 123, 124
 entelijansiya 23, 69, 76, 120
 Epikuros 14, 18
 esenlik 50, 51, 65
 estetik 29, 52, 56
 etik 16, 23, 68, 77, 95, 102, 116, 120

F

faillik 27, 37, 59, 60
 felsefe 17, 23, 36, 50, 55, 63, 65, 67, 70, 73, 74, 75, 76, 77, 85, 86, 87, 88, 94, 105, 111, 114, 115, 117, 118, 120
 Feuerbach, Ludwig 21, 55, 56, 57, 58, 77, 118, 122, 123
 Foucault, Michael 12, 23

Frankfurt okulu 113
 Fransız Aydınlanması 14, 74
 Fransız Devrimi 84
 Freud, Sigmund 14, 16, 29, 30, 31, 68, 69, 72, 77, 83, 86, 91, 111, 112, 114, 117, 121, 122, 125
 Fromm, Erich 62
 Frost, Samantha 26, 121, 122

G

Goethe, Johann Wolfgang von 97, 107
 gramer 90, 100, 101
 Gramsci, Antonio 104, 120, 127
 Grayling, A.C. 97, 126

H

Habermas, Jürgen 58, 111, 120, 124, 127
 Hardy, Thomas 30, 44, 78, 79
 Hartley, David 14
 hayvanlar 15, 21, 27, 28, 48, 49, 50, 59, 60
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 95, 121
 Heidegger, Martin 23, 50, 123
 Hıristiyanlık 46, 88
 Himmler, Heinrich 36
 Hindistan 36
 Hinduizm 36
 hisler 53
 Hobbes, Thomas 27, 92
 Hollywood 35, 41
 hümanizm 15, 16, 20, 31

İ

İçsavaş (İngiltere) 14, 110
 ideoloji 5, 23, 57, 62, 68, 69, 72, 83, 93, 110, 111, 114, 116, 117, 118
 idrak 30, 56, 107

İngilizler 95

insan bedeni 11, 14, 21, 29, 37, 39, 47,
53, 63, 68, 100, 119

insanbıçımcılık 32

İrlanda 5

İsa 45, 99

İslam 18

J

Joyce, James 46

K

kabala 35

Kant, Immanuel 32, 73, 77, 86, 125

kapitalizm 12, 24, 53, 65, 67, 79, 81, 90,
94, 113

karşı-filozof, ayrıca bkz. felsefe 77

Keats, John 36

Keltler 87

kendini inkâr 66

Kerr, Fergus 109, 119, 127

kibir 16, 21, 69, 83, 106, 107

Kierkegaard, Søren 77, 114

komünizm 69, 70, 72, 82

köleler 44, 92

Kundera, Milan 33

Kutsal Ruh 46

kültür 5, 16, 17, 24, 43, 58, 63, 64, 69,
83, 91, 99, 103, 107

kültürel çalışmalar 5

kültürel materyalizm 12, 24

kürtaj 42

L

Lacan, Jacques 5, 28

Lawrence, D.H. 23, 90, 94, 122, 126,
127

Locke, John 93

Lukács, George 113, 124

M

MacIntyre, Alasdair 43, 50, 97, 123,
124

Macmurray, John 60, 73

madde 14, 15, 18, 19, 20, 21, 24, 25, 28,
29, 35, 39, 46, 47, 48, 70, 79, 88, 89

maddi koşullar 13, 70, 71, 73, 74, 76

maddilik 83

Madonna 35

Marcuse, Herbert 62

Marksizm 17, 18, 22, 53, 62, 69, 70, 73,
74, 105, 108, 116

Marx, Karl 12, 14, 21, 25, 26, 27, 28,
38, 40, 42, 43, 44, 48, 52, 55, 56, 57, 58,
59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69,
70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 81,
82, 83, 84, 85, 86, 90, 91, 92, 95, 97, 100,
104, 108, 111, 112, 114, 115, 116, 117,
118, 121, 122, 123, 124, 125, 126

Meillassoux, Quentin 31, 32, 33, 34,
122

mekanik materyalizm 15, 21, 22, 59,
89

Merleau-Ponty, Maurice 37, 45, 107
metafizik 19, 55, 85, 88, 94, 101, 103,
107, 112, 115, 116, 118, 120

metalar 53, 57, 65, 74

metinsellik 20

Milton, John 44

modernizm 107, 109

Monk, Ray 104

mormonizm 24

Morris, William 62

mucizeler 33

mutluluk 44, 50, 65, 91

N

Nancy, Jean-Luc 28, 40

Newton, Isaac 14, 15

Nietzsche, Friedrich 14, 18, 27, 36, 43, 46, 50, 55, 73, 74, 77, 78, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 98, 102, 106, 108, 112, 113, 116, 117, 118

O-Ö

Oidipus kompleksi 22
Otuz Yıl Savaşları 88
ölüm 28, 29, 38, 59, 61, 101
özcülük 61
özel mülkiyet 35, 42, 67, 68, 93
özerklik 22

P

para 48, 51, 67, 99
Paris Komünü 84
Pascal, Roy 104
Paulos, Aziz 29, 46
Platon 45, 73, 75
postmodern 11, 12, 16, 99
postyapısalcılık 20
praksis 52, 65, 68
Priestley, Joseph 14
proletarya 18, 114
Protestanlık 115
psikanaliz 114

R

radikal materyalizm 14
Ramsay, Frank 104
Reich, Wilhelm 62
Rilke, Rainer Maria 34
Robinson, Marilynne 36
Roma 46
romantik 23, 83, 90, 107
Rorty, Richard 77
Rousseau, Jean-Jacques 43

ruh 13, 15, 16, 19, 23, 28, 29, 30, 37, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 85, 88, 106, 116, 123

Ruskin, John 94

Ryle, Gilbert 113

S

sağduyu 107, 113, 120
sanat 16, 24, 29, 52, 65, 67, 70, 72, 79, 83, 92, 125
Santner, Eric 20
Saussure, Ferdinand de 98
Scarry, Elaine 67
Schelling, Friedrich 18
Schmidt, Alfred 30
Schopenhauer, Arthur 94
Schrijvers, Joeri 27
semantik materyalizm 24, 25
sevgi 24, 33, 45, 46, 51, 53, 119
sınıf mücadelesi 18, 69, 118
Sih 99
siyasi devrim 70, 75
siyasi radikalizm 84
Skinner, Francis 104
Smith, Joseph 24
Sokrates 94
somatik materyalizm 87
sonsuzluk 44
Soper, Kate 62
sosyalizm 12, 61, 68, 70, 75, 91, 94, 106, 112
Sovyetler Birliği 104, 105, 126
soyutlama 23, 53, 57, 65, 66, 68
spekülatif materyalizm 31, 32, 33
Spengler, Oswald 106
Spinoza, Baruch 14, 15, 18, 23, 31, 77
Sraffa, Piero 104, 105, 108, 120
Stalin, Joseph 104
Swift, Jonathan 25

T

Tanrı 15, 18, 23, 25, 29, 32, 33, 34, 35, 45, 46, 48, 49, 89, 91, 93, 94, 103
 tarih, ayrıca bkz. tarihsel materyalizm 17, 23, 43, 55, 58, 60, 63, 64, 65, 74, 91, 117, 124
 tarihsel materyalizm 12, 17, 18, 24, 36, 63, 69, 70, 73, 75
 Taylor, Charles 99
 teizm 33
 teknoloji 63, 69, 107
 Thomson, George 103, 105, 113
 Timpanaro, Sebastiano 16, 17, 27, 31, 59
 tin 15, 18, 19, 20, 21, 24, 25, 27, 28, 29, 35, 36, 44, 45, 57, 58, 65, 67, 69, 76, 79, 83, 84, 85, 87, 91, 94, 105, 106, 107
 Tolkien, J.R.R. 19
 Tolstoy, Lev 77, 105
 trajedi 16, 23, 91
 Troçki, Lev 97, 109
 Trump, Donald 22
 Turner, Denys 38, 46, 48

U-Ü

ussallık 51, 52, 56
 uygarlık 83, 92, 113
 üretim 18, 48, 57, 58, 61, 64, 65, 66, 69, 70, 72
 üstinsan, ayrıca bkz. Nietzsche, Friedrich 82, 87, 89, 90, 94, 106
 üstyapı 72
 üzüntü 25, 40, 41, 42, 60

W

Williams, Raymon 24, 62, 108, 120
 Williams, Raymond 5
 Wittgenstein, Ludwig 25, 26, 30, 31, 37, 38, 40, 41, 44, 45, 49, 50, 55, 56, 74,

75, 77, 78, 85, 86, 90, 97, 98, 99, 100, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 111, 112, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120

Y

yabancılaşma 57, 65, 67, 79
 Yaratılış (öğretisi) 33, 34
 Yeni Ahit 78, 84
 yoksulluk 15, 65, 105
 Yunanlar 46, 69

Z

Žižek, Slavoj 19

Materyalizmin felsefi tasavvuruna, çağdaş bilim ve kültürle ilişkisine harikulade bir başlangıç niteliğindeki bu ufuk açıcı eserinde Terry Eagleton, materyalizmin günümüzün önemli bilimsel, kültürel ve felsefi tartışmalarının merkezinde yer aldığına dair güçlü bir argüman ortaya koyuyor; **ideoloji** ve tarihten dil, etik ve estetiğe kadar geniş bir konu yelpazesi üzerine düşünüyor. Birbirinden hayli farklı üç materyalistin -Marx, Nietzsche ve Wittgenstein'ın- değer ve inançlarını farklı bir bakış açısıyla ele alan ve felsefeleri arasında çarpıcı karşılaştırmalar yapan Eagleton; aynı zamanda düşünce ve bilinci mümkün kılanın bedenlerimiz ve bedensel etkinliğimiz olduğunu ikna edici bir şekilde gösteriyor.

Materyalizm, kendimiz hakkında nasıl düşündüğümüzün ve dünyada nasıl yaşadığımızın derinine inen felsefi düşünce üzerine aydınlatıcı bir metin.



Tellekt

www.tellekt.com

ISBN 978-625-7118-23-1



9 786257 118231

24 TL