

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

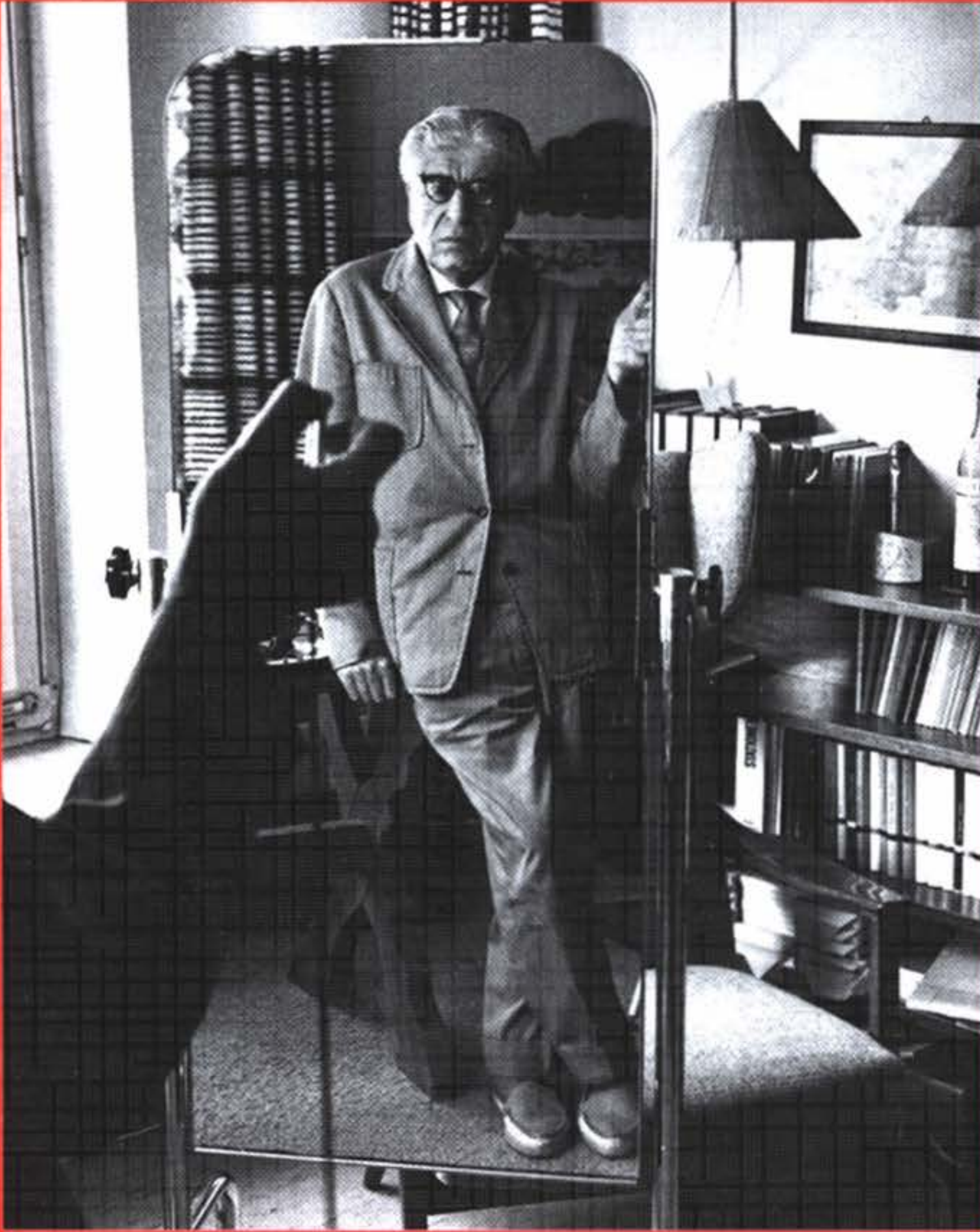
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

UMUDUN MAHREMLEŞTİRİLMESİ

ERNST BLOCH VE ÜTOPYANIN GELECEĞİ

Derleyenler: Peter Thompson • Slavoj ŹiŹek



İngilizceden Çevirenler: Çağatay Özyürek • Mustafa Yalçinkaya



FELSEFE

Derleyenler

PETER THOMPSON Sheffield Üniversitesi'nde Alman tarihi, düşüncesi ve politikası konularında bağımsız profesör olup Ernst Bloch Çalışmaları Merkezi'nin başındadır. 2005 yılında *The Crisis of the German Left* kitabını yayımlayan Thompson ayrıca Ernst Bloch ve ilgili konulara dair çok sayıda makale kaleme almıştır. Yazar şu sıralar *Does Marx Still Matter?* ve *The Metaphysics of Contingency* kitapları üzerinde çalışmaktadır.

SLAVOJ ŽIŽEK doğdu, kitaplar yazıyor ve ölecek.

Ayrıntı: 1532
Felsefe Dizisi: 46

Umudun Mahremleştirilmesi
Ernst Bloch ve Ütopyanın Geleceği

Derleyenler:
Peter Thompson - Slavoj Žižek

İngilizceden Çevirenler
Çağatay Özyürek - Mustafa Yalçınkaya

Dizi Editörü
Güçlü Ateşoğlu

Yayıma Hazırlayanlar
Tufan Karaağaç - Güçlü Ateşoğlu

Son Okuma
Tufan Karaağaç

© 2013 by Duke University Press

Bu kitabın Türkçe yayım hakları Ayrıntı Yayınları'na aittir.
Bu kitabın Türkçe yayım hakları AnatoliaLit Agency aracılığıyla alınmıştır.

Kapak Tasarımı
Gökçe Alper

Dizgi
Kâni Kumanovalı

Baskı ve Cilt
Ali Laçın - Barış Matbaa-Mücellit
Davutpaşa Cad. Güven San. Sit. C Blok No. 286
Topkapı/Zeytinburnu - İstanbul - Tel. 0212 567 11 00
Sertifika No: 46277

ISBN 978-605-314-529-5
Sertifika No.: 10704

AYRINTI YAYINLARI
Basım Dağıtım San. ve Tic. A.Ş.
Hocapaşa Mah. Dervişler Sok. Dirikoçlar İş Hanı
No: 1 Kat: 5 Sirkeci - İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 Faks: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr



twitter.com/ayrintiyayinevi



facebook.com/ayrintiyayinevi



instagram.com/ayrintiyayinlari

Umudun Mahremleştirilmesi

Ernst Bloch ve Ütopyanın Geleceği

Derleyenler

Peter Thompson – Slavoj Źiřek



FELSEFE DİZİSİ

Kant Felsefesinin Politik Evreni
Derleme, Çeviri ve Giriş
Hakan Çörekçioğlu

Aşkın Metafiziği
Arthur Schopenhauer

Aydınlanma, Devrim ve Romantizm
Modern Alman Politik Düşüncesinin Doğuşu
1790-1800
Frederick C. Beiser

Eleştirel Fragmanlar
Felsefi Aforizmalar
Friedrich Schlegel

Felsefi Masallar
Martin Cohen

Heidegger'in Nietzsche'si
Der. Sadık Erol Er - Volkan Ay

İktidarın Gözü
Michel Foucault

Özne ve İktidar
Michel Foucault

Güneş Ülkesi
Tommaso Campanella

Clara
Doğanın Tin Dünyasıyla Bağlantısı Üzerine
Felsefi Bir Novella
Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling

Hegel'in Felsefesine Eleştirel Bir Giriş
Ivan Soll

Doğa Tasarımı
R.G. Collingwood

Varoluşçuluk, Fenomenoloji, Ontoloji
Der. Güçlü Ateşoğlu

Fenomenoloji: İlk Temeller
Dan Zahavi

Büyük Kapatılma
Michel Foucault

Felsefe Sahnesi
Michel Foucault

Mektuplardaki Felsefe
Arendt - Jaspers - Heidegger
Yusuf Örnek

Eleştiri Nedir?
Kendilik Kültürü
Michel Foucault

Naturans I: Yeni Bir Ontolojiye Doğru
Çetin Balanuye

Entelektüelin Siyasi İşlevi
Michel Foucault

Dissensus
Politika ve Estetik Üzerine
Jacques Rancière

Olumsuzlamalar
Eleştirel Teori Denemeleri
Herbert Marcuse

Hegel'in Diyalektiği
Hans-Georg Gadamer

Delilik Gemisi
Ali Akay

Yasanın Gözü
Bir Metaforun Tarihi
Michael Stolleis

Alacakaranlıkta Hegel'i Düşünmek
Eleştiri, Özgürlük, Toplumsal Ontoloji
Der. Kurtul Gülenç - Özgür Emrah Gürel

Söylem ve Hakikat
Parrhesia
Michel Foucault

İçindekiler

Önsöz

Bloch'un Henüz-Var-Olmayan'a Dair Ontolojisi

Slavoj Žižek..... 7

Giriş

Umudun Mahremleştirilmesi ve Olumsuzlamanın Krizi

Peter Thompson..... 14

1 Bloch ve Proterior Felsefe

Wayne Hudson..... 37

2 Anti-Hümanist Bir Ütopya?

Vincent Geoghegan..... 56

3 Ernst Bloch'un Diyalektik Antropolojisi

Johan Siebers 85

4 Din, Ütopya ve Olumsuzluk Metafiziği

Peter Thompson..... 108

5 Eskatolojinin Mahremleştirilmesi ve Mit: Ernst Bloch, Rudolph Bultmann'a Karşı

Roland Boer..... 135

6 Umudun Eğitimi: Spekülatif Materyalizmin Diyalektik Potansiyeli Üzerine

Catherine Moir 153

7 Geleceği Oluşturmak: Toplumsal Cinsiyet Teorisiyle Diyaloğu Bağlamında Bloch'un Ütopyacı Felsefesi

Caitríona Ní Dhúill 180

8	Sıfır-Noktası: Hiçliğin Karanlık Boşluğuyla Karşılaşma <i>Frances Daly</i>	203
9	Marksist Bir Poetika: <i>Umut İlkesi</i> 'nde Alegori ve Okuma <i>David Miller</i>	249
10	Şarkı Söylemek Pınarı Varlığa Çağırır: Bloch, Müzik ve Ütopya <i>Ruth Levitas</i>	267
11	Ütopyacılı Sistemleri Metopyacı Sistemlere Dönüştürmek: Bloch'un <i>Umut İlkesi</i> 'nin Yeniden Gözden Geçirilmesi <i>Rainer E. Zimmermann</i>	298
12	Nasıl Umut Edileceğini Unutturmak: Liberal Demokrasi ve Tüketim Kültürü Savunusunda 11 Tez <i>Henk De Berg</i>	323
13	Bilgisayarla Kuşatılmış Bir İş Dünyasında Başı Dik Tutmayı Umut Edebilir miyiz? <i>Francesca Vidal ve Welf Schröter</i>	344
	Katkıda Bulunanlar	358
	Dizin.....	361

Önsöz
Bloch'un Henüz-Var-Olmayan'a Dair Ontolojisi
Slavoj Žižek

Walter Benjamin *Pasajlar*'ında Fransız tarihçi André Monglond'dan alıntı yapıyor: "Geçmiş kendi imgelerini edebi metinlere bırakmaktadır: Işığa duyarlı bir fotoğraf klişesine ışığın bastığı imgelere benzeyen imgelerini. Bu yüzeyleri hakkıyla tarayabilecek etkinlikteki film banyosu maddelerine de ancak gelecek sahiptir."¹ Geleceğin metinlerini işaret eden bir geçmişin metinleri mefhumu, edebi metinlerin karmaşık olan birbirlerine bağımlılıklarına dair tarafsız bir gözlem olmak şöyle dursun, Benjamin'in geçmişin başarısız girişimlerinin geriye dönük kurtarılması olarak devrimci bir eylem mefhumuna dayanır: "Geçmiş, yanında bir zaman dizini getirir, kurtuluşa da işte bununla atfedilir. Eski kuşaklarla bugünkü kuşak arasında gizli bir anlaşma vardır. Gelişimiz bekleniyordu yeryüzünde. Bizden önceki her kuşak gibi bize de cılız bir Mesihçi kudret bahşedildi; geçmişin üzerinde hak iddia ettiği bir kudret."²

Buradaki soru şu: Bu yolda ne kadar devam etmeliyiz? Geriye dönük kurtarmanın mantığını insanın tarihiyle sınırlar mıyız, yoksa bu mantığı bizzat doğaya uygulama tehlikesini, insanlığa, insan diline doğayı sessiz ıstırabından kurtarma çağrısı yapan böyle bir tutumu göze almaya hazır mıyız? Heidegger'in bu karanlık noktaya dair müphem tarifi şöyle: "Nicedir benim için

1. Walter Benjamin, *The Arcades Project*, Belknap Press, Cambridge, 1999, s. 482.
2. Walter Benjamin, *Illuminations*, Schocken Books, New York, 2007, s. 254.

temel soru olan şu soruyu sorarım kendime sık sık: İnsan olmasa doğa ne olurdu –en yüksek iktidarına erişmek için insan aracılığıyla yankılanmak zorunda değil mi?”³ Bu pasajın Heidegger’in 1929-30’da *Metafiziğin Temel Kavramları* hakkında verdiği derslerin hemen akabindeki bir döneme ait olduğuna dikkat etmeli. Heidegger söz konusu derslerde hayvanların belki de kendi yoksunluklarının dünyayla ilişkilerindeki “yoksulluk”larının şimdiye dek bilinmeyen bir şekilde ayırdında olabileceklerini öne süren Schellingci bir hipotezi de tarif etmişti –canlı doğanın her yanına yayılmış, sonsuz bir acı vardır belki de: “Eğer belirli biçimleriyle yoksunluk bir ıstırap türüyse, ayrıca dünyadan yoksunluk ve dünya yoksulluğu canlı varlıklara aitse, o halde acı ve ıstırabın bir türü tüm canlı âlemine ve genel olarak yaşam âlemine yayılmış olsa gerek.”⁴

Heidegger burada Alman Romantizmi ve Schelling’de bulunan, sonra Benjamin’in de devraldığı eski bir motife, “doğanın büyük kederi” motifine gönderme yapıyor: “İnsanların doğada yaşadığı ve sözünü ettiği ıstıraptan kurtulma umuduyla, bu kederi karşılıksız bırakmama umuduyla...”⁵ Derrida bu Schellingci-Benjaminici-Heideggerci “doğanın hüznü” motifini, doğanın hissizlik ve dilsizliğinin sonsuz bir acıya işaret ettiğini öne süren fikri teleolojik bakımdan logos merkezli bularak reddeder: Dil doğanın bir *ereğine* dönüşür, doğa hüznünü dindirmek ve kurtuluşuna erişmek için Dünyaya erişmeye can atar. Oysaki bu geriye dönük kurtuluş mantığına hiçbir surette-teleolojik olmayan bir meyil de verilebilir: O, gerçekliğin “yarım kalmış”, ontolojik açıdan tümüyle inşa edilmemiş ve böylelikle geriye dönük yeniden yapılandırmaya açık olduğu anlamına gelir.

Ontolojik açıdan henüz tamamıyla kurulmamış olup kendi geleceğine içkin şekilde işaret eden henüz-var-olmayan’a dair ontolojisiyle devreye o eşsiz sima Ernst Bloch’un girdiği yer tam da burasıdır. Burada aklıma Latin Amerika’nın en güneyindeki

3. 11 Ekim 1931 tarihli mektup, *Martin Heidegger—Elisabeth Blochmann: Briefwechsel, 1918–1969*, Deutsches Literatur-Archiv, Marbach, 1990, s. 44.

4. Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, Indiana University Press, Bloomington, 1995, s. 271.

5. Jacques Derrida, *The Animal That Therefore I Am*, Fordham University Press, New York, 2008, s. 19.

Ateş Toprakları veya İzlanda gibi uç bölgelerin kırsalı geliyor: Kükürtlü buharla ateşin fışkırdığı çatlaklarıyla çakıllıklar veya çıplak, işlenmemiş toprak şu küçük çimenlikleri ve yabani çallıları kesmiştir, sanki ontoloji öncesine ait şu ezeli Kaos kusurlu inşa edilmiş/şekillendirilmiş (*constituted/formed*) gerçekliğin çatlaklarına hâlâ nüfûz edebilecek gibidir. Sinemada “yaşayan ölü” imgesinden ibaret bu orta durum, bu tekinsiz ara boyut *Alien 4: Resurrection*’ın belki de en etkileyici sahnesinde açıkça fark edilebilir. Klonlanmış Ripley (Sigourney Weaver) onu klonlamaya yönelik daha önceki yedi başarısız girişimin sergilendiği laboratuvara girer. Burada kendisinin ontolojik açıdan akim kalmış, kusurlu sürümleriyle karşılaşır, ta ki onun yüzünü taşıyan, başarılı denebilecek sürümünü görünceye kadar, zira bazı uzuvları uzaylı uzuvlarını andıracak denli bozulmuştur. Bu yaratık Ripley’den onu öldürmesini ister ve şiddetli bir öfke patlaması sırasında Ripley tüm bu dehşet gösterisini imha eder.

Peki, bir adım geri atıp kuantum mekaniğinin “açık” ontolojisini anımsatma tehlikesini neden göze almalıyım? Bir başka ifadeyle, söz konusu mekaniğin belirsizlik ilkesi denen ilkesini, kuantum düzeyinde parçacıklara dair eksiksiz bilgiye (hız ve bir parçacığın konumunu belirleme niyetiyle) erişmemizi engelleyen bu ilkeyi nasıl yorumlamalıyız? Einstein’a göre anılan belirsizlik ilkesi kuantum fiziğinin gerçeklik hakkında eksiksiz bir tasvir sunmadığını, yani onun kavramsal aygıtının elden kaçırdığı, bilinmeyen birtakım özelliklerin olması gerektiğini kanıtlar. Bunun aksine, Heisenberg, Bohr ve diğerleri kuantum gerçekliğine yönelik bilgimizdeki bu tamamlanmamışlığın bizzat kuantum gerçekliğindeki acayip bir tamamlanmamışlığa (*incompleteness*) işaret ettiğine vurgu yaparlar; tuhaf bir ontolojiye götüren bir iddiadır bu. Yapay (sanal, dijital) bir ortamdaki gerçekliği simüle etmek istediğimizde her şeyi sonuna kadar halletmek zorunda değilizdir: Yalnızca, gözlemcinin bakış açısına göre imgeyi gerçeğe uygun kılan özellikleri yeniden üretmek zorundayızdır. Arka planda, diyelim ki, bir ev varsa, katılımcıların eve girmek istemeyeceklerini tahmin ettiğimizde evin içini düzenlemek zorunda değiliz veya bu mekânda sanal bir karakter yaparken onun dışıyla yetinebiliriz –iç organlarıyla, kemikleriyle vs

raşmamıza gerek yoktur. Bu boşluğu derhal dolduracak bir program kurmamız gerekir sadece, tabii eğer katılımcıların etkinlikleri bunu zorunlu kılsa (örneğin, katılımcı bir bıçakla söz konusu sanal karakterin bedenini derinden kesecekse). Bilgisayar ekranında uzun bir metni kaydırduğımızda da benzer bir durum ortaya çıkar: Yukarıdaki ve aşağıdaki sayfalar biz onları görmeden önce var olmazlar. Aynı şekilde, sanal bir evren simüle ettiğimizde nesnelerin mikro ölçekli yapısı atlanabilir, ayrıca ufuktaki yıldızlar puslu görünüyorsa bunları daha yakından görünecek şekilde düzenlemeyle uğraşmaya gerek yoktur, zira kimse onları daha yakından görme niyetiyle yukarı doğru çıkmayacaktır. Burada gerçekten ilginç olan fikir şudur: Evrenimizdeki en ufak bileşenleri soruşturmaya kalktığımızda karşımıza çıkan kuantum belirsizliği de tastamam aynı şekilde, simüle ettiğimiz dünyanın sınırlı çözünürlüğüne ait bir özellik olarak, yani kendinde gerçekliğin (kendinde gerçeklik olarak deneyimlediğimiz şeyin) ontolojik tamamlanmamışlığının alameti olarak okunabilir. Başka deyişle, dünyayı bizim için, yani dünyanın insan sakinleri için mesken tutalım diye yaratmakta olan bir Tanrı hayal edelim. “Bu Tanrı’nın külfeti dünyayı, sakinlerinin bilmesi gereken parçalarla, yalnızca bunlarla donatarak azaltılabilirdi. Örneğin, Dünya’nın iç kısımlarının mikro ölçekli yapısı hiç değilse birileri daha derine inmeye karar verene kadar atlanabilirdi; böyle bir karar durumunda da ayrıntılar istenildiği gibi hızlıca tamamlanabilirdi. Şayet en uzak yıldızlar pusluysa, hiç kimse burada eksik gedik bir şeyin olduğunu fark etmek üzere buraya yaklaşmayacaktır bile.”⁶

Buradaki fikir, evrenimizi yaratan Tanrı’nın da üşengeç olduğu (ya da daha doğrusu zekâmızı hafife aldığı) fikridir: Atomlar düzeyinin ötesinde doğanın yapısını derinlemesine soruşturmada başarılı olamayacağımızı düşünmüş ve bu yüzden evrenimizin Matrix’ini ancak evreninin atomik yapısı düzeyine kadar programlamıştı; bu düzeyin ötesinde, şeyleri bulanık bırakmıştı, tıpkı bir bilgisayar oyununda içi tasarlanmadan bırakılan ev

6. Bkz. Nicholas Fearn, *Philosophy: The Latest Answers to the Oldest Questions*, Atlantic Books, Londra, 2005, s. 77.

gibi.⁷ Yine de, teolojik-dijital yol bu çelişkiyi okumanın tek yolu mudur? Sözü edilen çelişkiyi, zaten simüle edilmiş bir evrende yaşadığımızın alameti olarak okuyabileceğimiz gibi kendinde gerçekliğin ontolojik tamamlanmamışlığının işareti olarak da okuyabiliriz. İlk durumda ontolojik tamamlanmamışlık epistemolojik bir eksikliğe dönüştürülür, yani söz konusu eksiklik, gerçekliğimizi simüle edilmiş bir evren olarak başka (gizli ama tümüyle gerçek) bir failin inşa ettiği olgusunun etkisi olarak algılanır. Gerçekten güç olansa ikinci seçeneği, kendinde gerçekliğin ontolojik açıdan tamamlanmamışlığını kabul etmektir. Başka deyişle, burada hemen büyük bir vicdani kınama çıkar ortaya: Nasıl oluyor da bu ontolojik tamamlanmamışlık kendinde gerçekliğe uygun olabiliyor? Gerçeklik kendi ontolojik tamlığıyla *tanımlanmış* değil mi? Şayet gerçeklik “orada bir yerde gerçekten var” ise “her ne olursa olsun” tamamlanmış olsa gerekir. Aksi takdirde tözsel bir şeyin görünüşleri olmayan görünüşler gibi sırf “havada asılı kalan” bir kurguyla uğraşıyoruz demektir. Tam da burada kuantum fiziği, böylesi “açık” bir ontolojiyi nasıl düşüneceğimizi (veya en azından nasıl hayal edebileceğimizi) gösteren bir model teklif ederek devreye girer.

Bu köklü yön değişiminin sonuçları olağanüstüdür; söz konusu sonuçlar politikayla ideoloji arasındaki karşılıklı etkileşimi anlama şeklimize kadar uzanır. Diyalektik yaklaşımın iddiası geleceği sanki zaten geçmişmiş gibi görerek ona yönelik “erkesellik bakış açısını” benimsememek, aksine tam olarak *geleceğin açıklığını geçmişe yeniden katmak, olmuş olanı kendi oluş sürecinde kavramak* ve var olan zorunluluğu oluşturan olumsal süreci görmektir. Her imkânın kendini tam anlamıyla edimselleştirmeye çabaladığını dillendiren fikre karşıt olarak, “ilerleme” potansiyellik boyutunu salt edimselliğe geri yükleme hareketi olarak; potansiyelliğe yönelmiş gizli çabayı, edimselliğin tam merkezinde bulunan bu çabayı gün yüzüne çıkarma hareketi olarak anlaşılmalıdır. Fransız Devrimi’nde olduğu gibi, hakiki Marksist tarih yazımının görevi olayları gerçekten oldukları şekilde betimlemek (ayrıca, bu olayların, kendilerine eşlik eden

7. Fearn, *Philosophy*, s. 77-8.

ideolojik yanılsamaları nasıl doğurduklarını açıklamak da) değildir. Burada görev daha ziyade, devrimin edimselliğinde ve onun nihai sonucunda (faydacı piyasa kapitalizminin doğuşu yani) ihanete uğramış gizli potansiyelliği (ütopyacı-özgürleştirici potansiyelleri) gün yüzüne çıkarmaktır. Fransız Devrimi hakkındaki ironik yorumlarında Marx devrimci coşkuyu “akşamdan kalmışlık”tan ayılma etkisinin karşısına koyar: Şu yüce devrimci patlamanın, özgürlük-eşitlik-kardeşlik Olayının edimsel sonucu piyasa hesaplarının acinası, faydacı-benci evreni olmuştur. (Yeri gelmişken, Ekim Devrimi’nde bu uçurum daha geniş değil midir?) Öte yandan, Marx’ın asıl meselesi Jakobenlerin devrimci coşkularındaki yabani umutları alaya almak ve onların üst perdeden, özgürleştirici retoriklerinin aslında ticarete dayalı, kaba kapitalist gerçekliği kurmak için “aklın” şu tarihsel “hilesi” tarafından kullanılan bir araçtan ibaret olduğuna işaret etmek değildi. Onun meselesi, bu ihanete uğramış kökten özgürleştirici potansiyellerin bir tür tarihsel hayalet olarak “ayak direme”yi, ayrıca, sahneye konmayı talep etmek suretiyle devrimci hafızaya musallat olmayı nasıl sürdürdüklerini açıklamaktır; öyle ki sonradan proleter devrim bu geçmiş hayaletlerini rehinden kurtarmak (gömmek) durumundaydı. Demek ki ticaretin kaba gerçekliğinin nasıl olup da devrimci coşku tiyatrosunun “hakikati” olduğuna, “tüm bu yaygaranın gerçekte ne için” olduğuna dair vicdani içgörünün ta kendisi geride bırakılmalı. Bir Olay olarak devrimci patlamada farklı bir ütopyacı boyut, “ertesi gün” yönetimi eline geçiren piyasa gerçekliğinin ihanetine uğrayan aşırılığın ta kendisi olan şu evrensel özgürleşme boyutu par par parıldar. Böylelikle söz konusu aşırılık yersiz diye feshedilmiş, hükümsüz kılınmış değildir basitçe, bunun yanı sıra, gerçekleştirilmeyi bekleyen bir düş olarak özgürleştirici imgelem dünyasına musallat olmayı sürdüren *virtüel bir hale dönüştürülmüştür* bir bakıma.

Ernst Bloch sıra dışı yapıtında bu türden açık bir evrenin –kendi geleceğine açılmış, ayrıca gelmekte olan adalet, neşe ve kurtuluş umuduyla ayakta tutulan bir evrenin– ayrıntılı ve sistematik izahını sunmuştu. O, umut boyutunu tüm kapsamıyla çözümlemişti: “Aşağı türden” kitsch romanslardan tutun da

politik ve ekonomik özgürleşmeye, oradan dinî vecde kadar. Şu “postmodern” kinik burcumuzda/yıldızlar topluluğumuzda ideolojinin kınanmasının yeterli olmadığını hatırlatır bize Bloch: Tüm ideolojiler, en korkutucusu olan Nazizm bile sahih düşlere dayanır; insan, yanlış özgürleşmeyle savaşmak için, ondaki sahih ütopyacı özü fark etmeyi öğrenmelidir.

Bloch'un “sadece bir ateist iyi bir Hıristiyan ve yalnızca bir Hıristiyan iyi bir ateist olabilir” kavrayışında bu yaklaşım zirveye ulaşır. Bu kavrayış tastamam lafzi alınmalıdır: Hakiki bir ateist olabilmek için Tanrı'nın, evreni düzenleyip yöneten aşkın bir Efendi olarak Tanrı'nın ölümü ve Kutsal Ruh'ta, yani özgürleşme adına dövüşenler kolektifinde yeniden dirilme şeklindeki Hıristiyan deneyimlerinden geçilmelidir. Bloch'un işaret ettiği pek çok noktaya, Freud eleştirisine mesela, katılmayabiliriz, fakat Bloch, hakkında şunları söyleyebileceğimiz müstesna simalardandır: Neyin gerçekten önemli olduğu konusunda esasen haklıydı; çağdaşımız olarak kaldı ve belki de kendi çağından çok bizim çağımıza aitti.

Giriş

Umudun Mahremleştirilmesi ve Olumsuzlamanın Krizi

Peter Thompson

Bu kitap ilk olarak 2007-8 yılları arasında, İkinci Büyük Buhran'ın başlamasından kısa bir süre önce tasarlandığında, kendisi için seçilen *Umudun Mahremleştirilmesi* adı, Bloch'un *Umut İlkesi*'ni yayımlamasının üzerinden geçen neredeyse elli yılda nelerin değiştiğini göstermenin bir yolu olarak düşünülmüştü. Umut, ütopya, özgürleşme, yerine getirme/doyurma, aşkınlık kavramlarının, ayrıca Bloch'un insanlık tarihinin “sıcak akıntısı” olarak ifade ettiği şeye katkıda bulunan diğer tüm kavramların tüketici-kapitalist biçimindeki ekonomik indirgemeciliğin “soğuk akıntısı” altında nasıl toplandığını incelemek istedim. Mutluluk ve iyimserlik artık sadece peşin parada ve metallere daydı sanki. İnsanlar harcamalarını, evlerinin durmaksızın artan fiyatları ve düşük faiz oranlarına göre ayarlama becerilerinden son derece memnundular. Har vurup harman savurmak varsıl Batı aracılığıyla uluslararası haz arayışı haline getirildi ki, kapitalist bir ekonomide kâr oranlarının düşme eğilimine karşı mevcudiyetini sürdürmesinin yegâne yolu olarak söz konusu haz arayışını gören bir ekonomik sistem cesaretlendirmişti bu Batı'yı. İnsanlara ya da gezegene herhangi bir bedel ödetmeyecek genişleme ve büyüme, 2000'li yılların dev Ponzi şemasının totemleriydi ve “dışsallıklar” hakkındaki endişeler –küresel çevre hassasiyetlerinden Hindistan ve Çin'deki Dickensvari çalışma koşullarına kadar– ya *bütünüyle*

reddedildi ya da çözülemez diye kenara itildi. Her iki durumda da bunlar, ekonomik ilerleme için zorunlu olarak ödenen bedelin parçası olarak düşünöldüler. Gününü gün etmek toplumun düsturu oldu, üstelik farklı, yeni, daha iyi bir şeye kapı aralayan her türden süreç veya dinamiğin içinde bulunmamızı sağlayan anlamlar tümünden kaybolup gitti. Francis Fukuyama 1989'da tarihin sonunu ilan etmişti, üstelik ona birçok açıdan yönelttiğimiz ve çoğu ideolojik olan eleştirilerimize rağmen herkes kendisinin haklı olduğunu büyük ölçüde kabul etti. Yaklaşık 15 yıl boyunca da haklı kaldı Fukuyama. Tarihin bu muayyen sonunun kendisi de 2008'de sona erdi fakat hâlâ yeni bir başlangıç bulmuş değiliz. Kapitalizmin mutlak hegemonyasının ve kapitalist ideolojinin şu eski dünyasının yitip gitmekte olduğu fakat yeni bir dünyanın, hatta yeni bir dünyanın suretinin bile eskisinin yerini almak üzere henüz belirmediği Gramscici bir *interregnum*dayız. Dolayısıyla, Bloch'un çalışmalarında neyin önemli olduğu meselesi bu kitabın ilk tasarlanışından bu yana artık değişmiş oldu. O, bir zamanlar parlak şeytani alışveriş merkezlerinin yanardöner yanılmasına cevap olarak görülürken, şimdilerde ise büyümekte olan karanlık ve belirsizliğe karşı "umut ilkesini" sürdürmenin bir yolu haline geldi.

Kriz derinleştikçe şu nokta açığa çıkmakta: Tehlikede olan yalnızca temel ekonomik istikrar değil, ilaveten savaş-sonrası toplumsal yapılanmadaki politik ve ideolojik hegemonyanın kendisidir. Sınıf politik bir belirleyici olarak tekrar sahnedeki yerini aldı, hatta devlet aygıtıyla egemen toplumsal grupların başı çeken kademelerindeki yolsuzluk, manipölasyon ve yozlaşma hakkında neredeyse her gün ortaya saçılan ifşalar aracılığıyla David Cameron'ın "hepimiz oradaydık" yollu çıkışına alaycı bir tepki yükseldi. Politikacıların önde gelen bankacılar kadar köşeyi döndüğü, hatta basın ve daha geniş medyanın polis ve güvenlik güçleriyle iş tuttuğu göröldü; toplumsal eşitsizlik ve servet dağılımındaki orantısızlık herkesin görebileceği kadar belirginleşti. Başka deyişle, 1945'ten bu yana hüküm süren ideolojik kontrole ilişkin politik ve ekonomik sistemin maskesi toptan düştü. 2008 yılı geç dönem kapitalizmin Berlin Duvarı uğrağıdır.

Kapitalizmin özünde daima emek sömürüsü ve genelleştirilmiş meta üretim sistemi olduğu ne kadar açık idiyse –hatta daha akıllı destekçileri bunun gayet farkındadır– ciddi bir gerilemede olmasına rağmen kapitalist düzenin sınırlarının ötesinde herhangi bir şeyi hayal etmek de gitgide o kadar imkânsız hale geldi, geliyor. Alain Badiou buna “olumsuzlaşmanın krizi” adını verir, öyle ki bu krizde toplumsal düzenin çöküşünün yeni toplumsal seçenekleri neredeyse kendiliğinden nasıl doğurduğuna ilişkin apaçık kesinliklerin çoğu ciddi biçimde yerinden edildi, ediliyor. Tabii ki bu inanç her zaman naif, temelsiz veya –bu kitapta Henk de Berg’in iddia ettiği gibi– düpedüz tehlikeli bulunabilir fakat Ernst Bloch’un çalışmaları bağlamı içinde, değişim ya da iyileştirme umudunun bariz kaybı kendini-gerçekleştiren ve zayıflatan bir koşul haline gelmiş görünüyor. Bugünlerde sıklıkla dile getirildiği gibi, dünyanın sonunu hayal etmek, kapitalizmin sonunu hayal etmekten daha kolay. Düşüncelerimiz artık, yeni olanın ilk nefesi olarak değil, Bloch’un işaret ettiği gibi, eski olanın son tıknafesi olarak kıyamete meyleder.

Şu var ki, Ernst Bloch *Umut İlkesi*’ni yazdığında, Nazi Almanyası’ndan sürgün edilmiş Yahudi, Marksist ve ateist bir entelektüel olarak, en karanlık anlarda bile umuda bağlı kalmayı sürdürebildi. Nitekim, *Umut İlkesi* ilk halinde *Daha İyi Bir Yaşam Düşleri* adını taşıyordu. Bu adı kullanmasını engelleyenler ise sadece yayıncılardı. Yayıncıların bu müdahalesi birçok bakımdan muhtemelen isabetli bir şeydi, çünkü Bloch’un fiilen ulaştığı bu ad açıkça gösteriyor ki, tehlikede olan, sırf şeylerin nasıl daha iyi olabileceğine ilişkin gündüz düşü değildir, bilakis şeylerin nasıl daha iyi yapılabileceğine ve gerçek gizil bir kuvvet olarak umudun dünyada nasıl faaliyette bulunduğuna ilişkin altta yatan *ilke*dir. İlke olarak umut gösteriyor ki, umut sadece iyimserlikle bağlantılı olmayıp durmaksızın değişmekte olan maddi dünyanın mevcut eğilimleriyle de bağlantılıdır.

Bu kitabın bölümleri Bloch’un dünyayı nasıl deney olarak gördüğünü ayan beyan açıklıyor. Doğrusu, *Experimentum Mundi* (1975) adını taşıyan son kitabına şöyle başlar Bloch: “[Olup biten ne?] Benim. Fakat ben kendime henüz sahip değilim. Sonuç

olarak ne olduğumuz hakkında hiçbir fikrimiz yok. Çok fazla olan, noksanla doludur.”¹ Bloch, Marksist bir süreç filozofuydu. Ona göre, tarihe bir son biçilemezdi çünkü bizzat tarih dünyada insan olmanın neliğine dair hakikate, kendini yaratıp devamlılığını sağlayacak şekilde inşa edilmiş bu hakikate varış sürecidir.

Umut, Bloch için, boşlukları doldurma ve yitik olanı bulma arzumuzu şekillendirme yoluydu. Fakat kaybolmuş olana, arzuya ve umuda dair bu duygu yarı-mitolojik karaktere sahip bir şey değildi. Söz konusu duygu, Bloch’a göre, basit, fiziksel, maddi açlıkla başlamıştı fakat her şeye rağmen Bloch, arzuyu ve sonuç olarak umudu doğuran bu maddi kuvvetlerle insani etkileşimi gözler önüne seren diyalektik anlayışa bağlılığını sürdürdü. Böylelikle, bir materyalist olmasına rağmen Bloch, açlıktan umuda giden güzergâhın insanlığı bir dizi ideolojik ve teolojik patikalara sürüklemiş olduğunu da gördü. Fakat bu patikalar daima çıkmaz ve sonu olmayan yollar değildi. Bloch bu yolları daha ziyade onlardaki değerli ve üretken öge için araştırdı. Hegel’den Karl May’a (daha önce söylediği gibi, her şey bu iki filozofun bulanık bir karışımından ibarettir²) din, mit, masallar ve ideoloji üzerinden uzanan bir dizi alanla ilgiliydi Bloch. Dolayısıyla *Umut İlkesi*’nin tamamı umudu uygulama yollarımızın öylece sıralanmasından ibaret olmayıp, bilakis açlığımız bizi evlerimize umut ve inanç aracılığıyla geri götürebilsin diye gerçek ve maddi dünyada umuda ulaşabilme yollarının bir analizidir. Bu bağlamda Bloch, kategorilerini yalnızca Marx’tan değil, Aristoteles, Hegel, İbn Sînâ, Kant, Spinoza, Schelling ya da doğruca söylemek gerekirse insanla maddi dünya arasındaki karmaşık ve diyalektik ilişkiyle uğraşan tüm filozoflardan aldı. Onda insan ile madde bir ve aynı şeydi. Hâlâ eve dönüş yolunu bulamamış olmamız Bloch’un *kata to dynaton* ile *dynámei on* arasında, yani *mümkün olan* ile *mümkün olması muhtemel olan* arasında süregiden bir kopukluk dediği şeye neden oldu. Bloch, bu nedenle, özgün ve sahih bir insanlığın henüz ortaya çıkmadığına inanan şu filozoflar bölümüne aittir.

1. Ernst Bloch, *Experimentum Mundi: Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt, 1975, s. 11.

2. Ernst Bloch, *Tendenz—Latenz—Utopie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1978, s. 373.

Nitekim, onun düşüncesinin çoğunda bulunan düstur “Henüz [Var] Olmayan” düşüncesiyle özetlenebilir.³ Bizi durağan bir varlık kavramından oluş ve kendimizi haiz olma kavramına götüren süreç temelde maddi bir süreçti fakat söz konusu süreç, “Henüz [Var] Olmayan’a dair ontoloji”nin üstesinden gelmede ar-zularımızın, düşüncelerimizin, umutlarımızın ve hayallerimizin asli, önemli ve maddi bir işlev göreceği bir süreçti aynı zaman-da.⁴ Bloch, umudun iki biçimi arasında, yani umudun nesnel imkânı ile hep var olan umut ve *noch-nicht-gewordene-Menschin* [insan oluş] derin özlemleri arasında mütemadiyen ayırım yaptı. Tübingen derslerinde ortaya koyduğu üzere: “Madde şu şekilde tanımlanabilir: Aristoteles’in tanımına göre madde hem mümkün olandır [*das Nach-Möglichkeit-Seiende (kata to dynaton)*], başka ifadeyle, tarihte, tarihsel-materyalist koşullar tarafından belirlenen bir şey olarak ortaya çıkabilendir hem de mümkün olabilecek olandır [*das In-Möglichkeit-Seiende (dynaméi on)*] ya da olanın nesnelce gerçek imkânının bağlaşığıdır. Madde, diyalektik süreçteki imkânın dayanağıdır.”⁵

Bloch’un nesnel olan ile öznel olanı bir araya getirme uğraşı hem gerçek-var-olan imkânın akla yatkın biçimde tanınmasını hem de yarı-transendental vitalizmin ebedi dürtüsünü içinde taşıyordu, yani mütemadiyen kendini tekrarlamaya, ayrıca bireyi ve dolayısıyla –diyalektik bir karşılıklı nüfûz edişle– ekonomi ve toplumu ileri taşımaya çabalayan doğuştan, bastırılmaz bir umudu içinde taşıyordu. Bloch’un felsefi çabası insan dürtüsüne adanmıştı ve o, Marx’ın *Kapital*’ini öylece baştan ayağa ezbere okuyabilmenin hiç kimseyi hiçbir yere götürmeyeceğine açıkça ikna olmuştu. Bloch, toplumsallaşmaya ve dolayısıyla sosyalizme/komünizme yönelik bir ekonominin nesnel ilerlemesinin Marksist yorumunu olduğu gibi kabul eden bir filozoftu fakat insan-merkezli yaşam kuvvetinin sıcak akıntısını o nesnel eğilimin ve analizin soğuk akıntısına zerk etmek istiyordu.

3. *Not Yet: Reconsidering Ernst Bloch*, Ed. Jamie Owen Daniel ve Tom Moylan, Verso, Londra, 1997.

4. Ernst Bloch, *Philosophische Grundfragen I: Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins*, Suhrkamp, Frankfurt, 1961.

5. Ernst Bloch, *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1970, s. 233.

Umut İlkesi

Bugün –yani *Umut İlkesi*’nin tamamının ilk yayımlanışından yarım yüzyıl sonra ve ilerleme fikrine ilişkin büyük anlatının ayan beyan ölümünden çok sonra– soru, umudun atomlarına ayrılmış, toplumsallıktan koparılmış ve mahrem bir biçimden başka bir halde hâlâ var kalıp kalamayacağı sorusudur. Geç kapitalizmin trajedisi aslında kendisini “geç” kalmış olmaktan kültürel olarak sakınmış olması değil mi? Zira bunun nedeni tam da insan umudunu asgari bir müstereğe indirgemesi ve bu apaçık çıplak kalmış ve gözden düşmüş dünyaya isyan edecek olanlarımızı dahi düşmanca-olmayan bir dünyada baskıdan azade yaratıkların o güçsüz, yarı-dini iç çekişleriyle baş başa bırakması değil mi? Devinim gücünü yitirmiş olan bir *dynámei* onu içeren saf bir *kata to dynaton* safhasına ulaşabildik mi? Başka deyişle, Bloch’un sıklıkla bastırılmasına rağmen her daim mevcut olduğunu iddia ettiği, şu insan özgürlüğüne doğru yönelen “istikamet değişmezi”ne ne oldu? Umudun artık para, ün ya da her ikisi aracılığıyla gerçekleşecek kişisel özgürlüğe bağlı olduğu savunulabilir. Daha iyi bir dünya düşleri bizzat herhangi biri veya onun ailesi için iyi bir dünya düşleridir artık. Sadece sosyalizm değildir ölüp gitmiş gibi görünen, aksine bizzat “toplumsal” kavramının ta kendisi de böyledir.

Geçen birkaç yıl içinde ve adım adım ilerleyen ekonomik krizle birlikte despotik rejimlerin devrilmesine dönük daha geleneksel, umut dolu hareketlere şahit oluyoruz ki bu da köklü bir değişim olanağının yeniden canlanması için bir nebze de olsa umut verici gibi duruyor. Tunus’ta başlayıp Ortadoğu’nun geneline yayılan ve henüz başlarında olan Arap Baharı bize 1989 sarhoşluğunu ve Berlin Duvarı’nın çöküşünü hatırlattı. Fakat 1989’da olduğu gibi, bu hareketin de uzun vadeli neticeleri tartışmaya açık ve tüm devrimlerde olduğu gibi gerçek devrimcilerin desteklemediği güçler tarafından devrim şimdilik çalınmışa benziyor. Eş deyişle, bugün eski liderlerini devirenler, yeni liderlerinin zafer kazanmaları halinde sandıkları kadar alicenap ve liberal olmadıklarının pek ala farkına varabilirler.

Reel kapitalizm ile olan pragmatik bir uzlaşıya apaçık dönüşe rağmen, burada felsefi açıdan Bloch’un zamanının nihayetinin-

de gelmiş olabildiği öne sürebilir. Johan Siebers'in bu kitapta ortaya koyduğu üzere, bunun nedeni "ilkin, hakikat fikrinin kendi uyuşturucusundan arınıyor olması; ikinci olarak, felsefi söylemde ve jeopolitiğin işleyişinde de dinin geri dönmesi; ve son olarak, insanın doğanın geri kalanıyla kurduğu ilişkiyi çevreleyen soruların ivedi hale gelmesi"dir. Tüm bunlar Bloch'un temel kaygısıydı ve *Umut İlkesi*'nin 1986'da yayımlanan İngilizce çevirisi için Loren Goldner'in yazmış olduğu o zekice işlenmiş kitap incelemesinde ifade ettiği gibi, "o [Bloch] daha çok 21. yüzyılın bir çağdaşı olmayı sürdürüyor hâlâ."⁶

Bloch, her şeyden önce, Hegelci bir Marksizm anlayışını kendine mesken edinmiş fakat düşüncesi sırf tin ile doğa arasındaki ikici ereksellikten ibaret olmayan bir Hegelciliği canlandırma arayışı içinde olan Marksist bir filozoftu. Tam da güncel terimlerle açıklarsak, Bloch, çağdaş kıta felsefecilerinin tartıştığı bazı düşüncelerin nüvesini taşır, öyle ki felsefeyi "Gerçek"ten (*the Real*) ya da "kendinde"den (*an-sich*) ayrı bir şey olarak değil, yalnızca ikincil ve aslında olumsal bir rol oynayan zorunlulukla birlikte onun olumsal bir parçası olarak görür. Nitekim, Bloch'un *Olumsuzluk Metafiziği* denilebilecek bir yaklaşımı, yani olumsal materyalizmi temel almasına rağmen maddenin kendisini tamamlanmamış bir kategori olarak gören ve Catherine Moir'in bu kitapta öne sürdüğü gibi maddenin kendi entelekyasını yaratmasına katkıda bulunan gerçek-dışı bir dürtüyü içinde barındıran bir felsefeyi temsil ettiğini iddia ediyorum. "Spekülatif materyalizm"ın en önde gelen çağdaş teorisyeni Quentin Meillassoux, hem metafiziksel hem de transendental olmayan bir mutlak anlayışı ortaya koymaya çalışır: "Artık bir *metafiziksel akıldan* sayılamayacak olan *akli olanın spekülatif formu*."⁷ Başka deyişle, bu, olanın ötesindeki bir *kendin-de'ye* dayanmayan olgusalığın gerekçelendirilmesini ortaya koyma

6. Loren Goldner'in, Ernst Bloch'un şu metni için yazdığı kitap değerlendirme yazısı: *The Principle of Hope*, İng. Çev. Neville Plaice, Stephen Plaice ve Paul Knight, MIT Press, Cambridge, 1986, şurada mevcut: <http://home.earthlink.net/~lrgoldner/bloch.html>.

7. Quentin Meillassoux, *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*, Continuum, Londra, 2008, s. 77.

girişimidir. Yine Bloch “aşkınlık olmaksızın aşma”⁸ bahsiyle böyle bir girişimde zaten bulunmuştu.

Olumsuzluk ile spekülasyon süreci arasındaki bu bağlantıyı Marx’ın *Louis Bonaparte’in On Sekiz Brumaire*’indeki bir ifadesini değiştirerek açıklayabiliriz: “Olumsal olaylar tarihi yaparlar ama onu canları istedikleri gibi ya da kendi seçtikleri koşullar altında değil; halihazırda var olan, verili ve geçmişten gelen koşullar altında yaparlar.”⁹ Tarihteki her olumsal uğrağın, önceden var olan (dini ya da politik-felsefi) bir planın parçası olmaksızın, hem kendisini yapması hem de kendi koşullarını belirlemesi kaydıyla kendisinin ereği olduğunu öne sürerek Bloch, idealist relativizmin dogmatiklerine karşı Marksizmi savunmasının yanı sıra failliği ve insan arzusunu da determinizmin dogmatiklerinden kurtarma arayışındaydı. Şeyler ne tamamen belirlenmiştir ne de tamamen olumsaldır, bilakis ikisinin diyalektik bir karışımıdır.

Demek ki Bloch’un terimin günümüz kıta düşüncesinde benimsenmesinden çok daha önce spekülasyon materyalist olduğunu söyleyebiliriz. Aslında daha 1960’ta Habermas, Bloch’un spekülasyon materyalist olduğunu ifade etmiş ve ona “Marksist Schelling” adını uygun görmüştü.¹⁰ Catherine Moir, Bloch’un *çalışmalarının tamamında*, bilhassa *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*’da madde sorunu ile metafizik ve spekülasyon problemine yaklaşım tarzını ortaya koyuyor, üstelik Bloch’un 1930’larda giriştiği işle bugün olan bitenler arasında oldukça kullanışlı bazı paralellikler kuruyor. Hegel’e dayanan Bloch’a göre olumsal gerçeklik pekâlâ bir başlangıç noktası olabilir, fakat çok geçmeden bu gerçeklik bitkin düşer ve yeni imkânların meydana gelme süreci için zorunlu hale gelir. Bloch’un Henüz [Var] Olmayan’a dair sisteminde, olumsuzluk kendisiyle birlikte kendi *dynámei* onunu taşıyan *kata to dynatonu* temsil eder. Bloch, süreç olarak tarih anlayışını bu yolla dile getirerek Marx ve Hegel’i ereksel düşünme suçlamasından kurtarmaya girişti.

8. Ernst Bloch, *Atheism in Christianity: The Religion of the Exodus and the Kingdom*, Verso, Londra, 2009, s. viii. Türkçesi: *Hristiyanlıktaki Ateizm*, Çev. Veysel Atayman, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2013.

9. Bkz. <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1852/18th-brumaire/index.htm>.

10. Jürgen Habermas, *Philosophical-Political Profiles*, MIT Press, Cambridge, 1983, s. 61.

İnsanlık hakkında hakikaten aşkın olan tek şey, Bloch'un tabiriyle, bizim aşma arzumuz. Bu arzu pek çok biçime bürünebilir, fakat Rainer Zimmermann'ın bu kitapta belirttiği gibi, umut aynı zamanda öğrenilmek zorundadır. Umut sırf kendiliğinden meydana gelmez, üstelik deneyimin, başarısızlığın ve gerçekliğin gündelik kabulüne yönelik direnişin ürünüdür. Bloch buna *docta spes* veya eğitilmiş umut adını veriyor. Dolayısıyla, umut öğrenir ama kendi koşullarını oluşturmasının yanı sıra öğretir de. O, transendental anlamda nesnel olarak amaçsız bir varoluşa amaç tayin eden kötümser bir nihilizmin ötesine ulaşma aracıdır aynı zamanda. Bloch'un ortaya koyduğu üzere, *homo faber* olarak doğamız, "tümüyle amaçtan-azade olarak algılanan doğa"yı (POH, 1130-1) umudun bizleri ileri taşıyan parçacık ve dalga olacağı bir tür iyimser nihilizm yaratmak için dönüştüren şeydir. Nietzsche, varoluşun asli olarak şu noktayı (bilinçli ya da değil) tanımada yattığını ileri sürmüştü: "Bir zamanlar, sayısız güneş dizgeleriyle akarak uzayıp giden evrenin kıyıda köşede kalmış bir yerlerinde bir gök cismi varmış; bunun üstünde yaşayan bazı kurnaz hayvanlar da bilme yetisini bulup kurmuşlar. Bu, 'dünya tarihi'nin en gözü pek ve en yalancı dakikası olmuş; ama işte, yalnızca bir dakika sürmüş. Doğanın birkaç soluk alıp verişisi sonrası, gök cismi donup kalmış; o kurnaz hayvanlar da ölüp gitmişler (ıslah olmuşlar)."¹¹ Gelgelelim, umudu da doğuran kötümser soğukluğun ta kendisi değil midir bu? Umut, mutluluk ve şahsiyetsiz bir iyimserlik değildir. Umut, entropi ve ölüme dair bilginin karşısında, hatta hem bireyin –Bloch'un tüm anti-ütopyaların en büyüğü dediği şeyin– hem de bir bütün olarak evrenin karşısında bize güç verendir. Tam da bu sebeple umut, dinî inançta bu denli önemli bir rol oynar kuşkusuz. Dinî bir ayine katılan biri orada karanlığa karşı bir ışık yakıldığını hatırlayacaktır. Bloch varoluşumuzun dışsal, zorunlu olmayan olgusallığı ile varoluşumuza dünyadaki mevcudiyetimizle uğraşma sürecinde kattığımız içsel önem arasındaki boşluğa köprü

11. Friedrich Nietzsche, *On Truth and Lies in an Extra-Moral Sense*; Bloch şurada alıntılıyor: POH, s. 1331 [Türkçesi, küçük biçimsel değişikliklerle, şuradan: Friedrich Nietzsche, "Ahlakdışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine", Çev. Oruç Aruoba, *Cogito* 16 (Güz-1998; "Yalan" Sayısı), s. 55 (ç.n.)].

kurmaya çalışmıştı. Kendi ifadesiyle: “*Hakiki oluşum başlangıç noktasında değil sondadır* ve toplum ile varoluş radikal hale geldiğinde, yani kendilerini kökleri aracılığıyla tuttuklarında varlığa gelmeye başlayacaktır. Ne var ki tarihin kökü çalışan, yaratan insandır; verili koşulları yeniden şekillendirmekle ve onların üstesinden gelmekle uğraşan insan” (POH, 1376). Felsefe ve toplumsal eylemin maksadı da “insanın doğallaştırılması ve doğanın insanlaştırılması”na erişebilelim diye her türlü ikiliği aşmaktır. Tüm bunlar, *Umut İlkesi*’nde bilincin varlığa ikincil bir şey olarak değil de onun asli bir parçası olarak öne çıktığı anlamı gelir. Loren Goldner’ın altını çizdiği üzere, *Umut İlkesi* “Marx’ın ‘nicedir insanlığın gerçekten sahip olması için mutlaka bilcinde olması gerektiği bir düşü var’ değinisine düşülen uzun bir dipnot olarak kaimdir.”¹² Bloch’un sezdiği gibi, bu düşe ancak insan etkinliğinin etrafımızdaki doğanın gücüne koşum takmasıyla ulaşılabilirdi.

Vincent Geoghegan bu kitaptaki makalesinde bize doğanın sömürülmesinden ziyade denetim altına alınmasının ne bakımdan Bloch’un ilgilerinin merkezinde bulunduğunu gösteriyor. Bunu da Bloch’u moderniteden ve kendi fiziksel sınırlarımızın üstesinden gelinmesi uğruna teknolojinin gelişmesinden yana konumlandırarak yapıyor. Geoghegan burada, *Aydınlanmanın Diyalektiği*’nde teknolojik ütopyaları insanın sömürme dürtüsünün karanlık yanı olarak gören Adorno ve Horkheimer’den¹³ Bloch’u ayırmak zorunda olduğumuzu öne sürüyor. Sınıf mücadelesi ve bilimsel ilerlemeyle evli olan umut, kendi maddi köklerimizizi aşabilmemizi, ayrıca hem bir tür olarak farkındalığımıza hem de verili doğal koşullarımıza ilişkin sonluluğun ötesinde neyin olabileceğine dair spekülasyon yapabilmemizi sağlayan araçtı. Francesca Vidal ve Welf Schröter ise, bu derlemeye sundukları katkılarında, Bloch’un teknolojinin insanlığın hizmetine koşulabilme yollarına dair fikirlerinin, özgürleşmiş emeğin kapitalizm tarafından alınıp çalışanlar ve onlardan daha büyük sayıdaki işsizler için daha çok sömürü haline getirilme tarzları

12. Asli için bkz. POH, s. 1363.

13. Bkz. Theodor Adorno ve Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, İng. Çev. Edmund Jephcott, Palo Alto, Stanford University Press, CA, 2002.

tarafından nasıl engellendiğini gösteriyorlar.” Çalışanlar söz konusu olduğunda, hiç değilse ileri ekonomilerde, teknoloji onları mutlaka daha yaratıcı olsunlar diye özgürleştirmekte değildir, bilakis teknoloji çalışma, haz ve boş zaman arasındaki sınırlar aşınabilsin diye, üretken emekten ziyade nahoş bir şey olarak bu çalışmanın özel alana kadar yayılmasını hedeflemektedir.

Dünyadaki birçok insan için, hangi ekonomik sistem hüküm sürerse sürsün, sırf bir üretim unsuru olmanın getirdiği prangaların onların arzularını hiçbir zaman doyuramayacağı bilgisi ışığında Bloch, soyut ve anti-politik ilerleme, bağımsızlık ve özgürlük kavramlarına bir tür idealist bağlılık adına, sınıf mücadelesinin reddedilebilen bir şey olmayacağını fark etmişti. Teknoloji yalnızca, emek süreci üzerindeki toplumsal kontrolü devralmaya yönelik politik bir mücadelenin örgütlenmesiyle özgürleşebilir. Bloch’un *Hıristiyanlıktaki Ateizm*’de öne sürdüğü gibi, “Harman döven öküzün ağzı bağlanmaz,* ama öküzü koşanlara kalsa gerek içten gerek dıştan ağzını bağlamak aslında kaçınılmaz bir zorunluluktur. Hele öküz, öküz olmaktan çıkmışsa” (2). Burada George Orwell’in *Hayvan Çiftliği*’nden izler vardır, fakat sınıf mücadelesinin tarihsel değişim üzerindeki gücüne dair benzer anlayış da vardır. İnsanlar arzularının farkında olmasaydı ya da onları toplumsal değişim hayalleri yerine cennete gitme veya piyangoyu kazanma düşleri gibi dinî ya da tüketimci terimlerle kavramış olsaydı bile yüceltilmiş arzunun elinden o güzel başını çeşit çeşit ön-belirşlerde [*Vorscheine*] ve gündüz düşlerinde/hülyalarında kaldırmaktan başka bir şey gelmezdi. Vidal ve Schröter en ileri teknolojiyle donatılmış iş yerlerinde durumun hâlâ böyle olduğunu ortaya koyuyorlar.

Caitríona Ní Dhúill ise kendi makalesinde, arzunun eksiklik duygusundan ve eksiğin eksikliğinden kaynaklandığını fark etmek için (her ne kadar Lacancı olmanın bu konuda yardımcı olabilme ihtimali olsa da) mutlaka Lacancı olmak zorunda olmadığını iddia ediyor. Ní Dhúill ütopyanın sıklıkla ihmal edilen bir veçhesiyle, yani ütopyanın kadınların konumuna ilişkin veçhesiyle ilgileniyor. Yazar, asli olarak, geleneksel ata-

* Eski Ahit, Tesniye/Yasanın Tekrarı 25:4’e gönderme. (ç.n.)

erkil felsefenin kadınları nasıl bir üretim teknesi olarak görüp bu biyolojik olguyu toplumsal bir metafora nasıl genişlettiği meselesiyle uğraşılıyor. Bloch'u da bu eleştiriden muaf tutmuyor yazar, fakat Bloch'un ütopyaya yönelik diyalektik anlayışının feminizm hakkında, ayrıca Bloch'un "ebedi dişillik" (POH, 1375) olarak gördüğü gelecek toplumunda kadınların rolü hakkında içerimler barındırdığını da belirtiyor. Örneğin, faşizm altında devrim imkânını resmetmek isteyen ressam bir arkadaşına Brecht, "Hamile bir kadın resmet" demişti.¹⁴ Şimdinin daima geleceğe gebe olduğu dokundurması kuşkusuz, en azından Platon'dan bu yana, kullanılan beylik bir laf. Gelgelelim, bu *interregnum* döneminde, bir tür yalancı gebelik çekiyoruz. Bu tarihsel dönemin neye gebe olduğunu görmek gitgide zorlaşıyor, zira istikamet eksikliği duygusu ve insanlığın geleceğinin yitip gittiği hissi ortada. Dolayısıyla ya mahrem mutluluğumuza odaklanacağız ya da mahrem paranoyamıza!¹⁵

Halbuki, Bloch ve Brecht'in iddiasıyla, çoğu insan oluş(lar) için "bir şeyin yitimi" duygusu hem kurucu hem de tahrik edicidir. Bu kitaptaki katkıların çoğunun aslen politik sorunlarla değil de umut, iman, olumsuzlama, olumsuzluk ve boşluk sorunlarıyla uğraşmasının nedeni budur. Bloch, Kıta Avrupası ve Alman İdealist geleneğine, yani ontolojik sorunlar karşısında spekülasyonun asli bir rol oynadığı ve de varlığımız ile oluşumuz hakkında bilebildiklerimize dair epistemolojik sorunların bizzat varlığımıza tâbi olduğu, daha doğrusu, varlığımızla bütünleştiği bu geleneğe sıkıca bağlı bir filozoftu. Bu durum, kavramlarının birçoğunun bir şekilde günlük Alman diline yaslanabilmesine rağmen, Bloch'un bugün –bilhassa Anglosakson dünyada– neden neredeyse hiç tanınmadığını açıklamamıza yardımcı olabilir. *Der aufrechte Gang* [dik duruş], somut ütopya, yaşanmış ânın karanlığı, ütopyanın tini ve hepsinden önemlisi umut ilkesi gibi deyimler, nereden geliyor olabileceklerine ve tahripkâr içeriklerinin gerçekten ne olabileceğine dair herhangi bir ipucu

14. Bertolt Brecht, *Me-ti, Buch der Wendungen*, Suhrkamp, Frankfurt, 1965, Sayı 5, s. 164.

15. Anders Breivik, kendi faşist pogromunu mahremleştirmeyi ve kendi fantezi-si uluslararası Tapınak Şövalyeleri hareketini icat etmeyi bile başardı.

olmaksızın bir gazete köşesinde zırt pırt belirebilirler. Bir başka neden ise, Bloch'un karmaşık felsefi çalışmalarının çoğunun, bilhassa materyalizm üzerine olanlarının, İngilizceye çevrilmemiş olmasıdır (1960-70'lerdeki kurtuluş teolojisi üzerindeki etkisinden dolayı İspanyolcada daha çok çeviri mevcuttur). Söz konusu metinlerin İngilizceye çevrilenleriye kısmidir, zira Bloch'un yazma üslûbunun bazen çok zor bir topoloji sunmasıyla ilgilidir. David Miller ise Bloch'un yazdığı tarz karşısında yılmaktansa, onun bu stilini hem kendi fikirleriyle hem de okurunkilerle yürütülen deneylerden biri olarak görme zorunluluğunu öne sürer." Bloch, düşünmenin sınır aşmakla/ihlalle (*transgressing*) ilgili olduğu fikrini benimsemişti, dolayısıyla bu sınır aşmayı aktarmak için geleneksel akademik disiplinlere uymayan ve analitik gelenekle açıkça mesafeli bir üslûpla yazması zorunluydu. Bloch'un umudun doğum yeri olarak –trajedi yerine– müziğe duyduğu asli ilginin, Bloch okuyan birini müzik kulağıyla okumaya sevk ettiğini de söyleyebiliriz belki. Nasıl ki kendini müziğe bırakmak olmazsa olmazdır, o halde Bloch'un yazdıklarına da bazen kendini bırakmak gerekir. Önümüzdeki yıllar boyunca, Bloch'un İngilizce çevirileri henüz bulunmayan geri kalan eserlerinin çevirisi Peter Thompson, Cat Moir ve Johan Siebers tarafından yayıncı Brill aracılığıyla yayımlanacak.¹⁶ İlaveten, bu çalışmanın İngilizce konuşulan dünyada öteden beri büyük ölçüde ihmal edilmiş fakat 21. yüzyılda kıymetli katkılar sunabilecek bir filozofa duyulan ve giderek artan ilgiye de katkıda bulunması umut ediliyor.

Bundan dolayı bu kitap Bloch'un anonimliğini tashih etmeye bir katkı olmayı amaçlıyor. Burada Almanya ve "Anglosakson" dünyadaki Bloch çalışmalarında önde gelen düşünürlerinden bazılarının makaleleri var. Bu makaleler Ernst Bloch'un çalışmalarındaki farklı farklı alanlarla ilgili olmasına rağmen, burada sunulan katkıları birbirine bağlayan kırmızı ipler ile birlikte umuyorum ki Bloch'un kendi çalışmalarında irdelemeye çalıştığı meselelerin az çok eksiksiz bir resmini çizmeye de yarayacaktır. Doğrusu, bu kitabın adı pekâlâ "bir şeyin yitimi" olabilirdi. Bu

16. Bkz. <http://www.brill.nl/>.

derlemedeki bölümlerin çoğunda “bir şeyin yitimi” mefhumu sırf Bloch’un sık kullandığı tabirlerden biri olduğu için değil, “bulunmayış aracılığıyla bulunuş”la uğraşmaya ve de bugünün dünyasında neyin mümkün olduğu ve neyin mümkün olabileceği sorununun tetkikine olanak sağlayan bir eksiğin eksikliğiyle uğraşmaya uygun apaçık yalınlığında barınan felsefi bir derinlik nedeniyle böyle.

Brecht’in 1930’da sahnelenen *Mahagonny* oyunu, bugün kendimizi içinde bulduğumuz gerçek dünya ile tekinsiz bir benzerlik taşıyan kurgusal bir dünyayı sunuyordu. Paraya tapınma, tanrılara tapınmanın yerini almakta, üstelik bunun ileriye doğru mu yoksa geriye doğru mu bir adım olduğu hiç de açık değil. Tabii ki iyi bir diyalektikçi olarak Bloch ikisini de seçip bizi kuşatan bariz karanlığın gelecekte ısıllı parlayacak umut kıvılcımları ve ütopyanın ön-görünüşleri için zorunlu bir ön-koşul olduğunu söyleyebilirdi. Francis Daly buradaki makalesinde şunu söylüyor: “[Ayrıca] bundan başka bir dünyaya yönelik kasvetli güvensizliğin kolayca ilgi çektiği, aynı türden hegemonya ile artık karşılaşmama durumumuz söz konusuyken mevcut bir tatminsizliğin taşıyabileceği anlam hiçbir surette dosdoğru değil.” Daly, “bir şeyin yitimi” ifadesinin veya ütopyanın bulunmayış aracılığıyla ütopyanın bulunuşunun Bloch’ta nasıl şu anlama geldiğinin izini sürüyor: Hiçlik ve olumsuzluk, karanlık hiç olmadığı kadar koyulaştığında bile daha iyi bir dünya düşlerimizin lehte bir gerçeklik kazanması için tam da aranan ön-koşullardır.

Ütopyanın Tini

Adorno, Bloch’un *ütopya* sözcüğüne itibarını iade ettiğini fakat Blochçu ütopya kavramının dolambaçsız olmaktan uzak olduğunu söylemişti. Bloch ne zaman umut *ilkesinden* bahsetse, ütopyanın *tininden* de söz ediyor demektir. Dahası o, ütopyasının *somut* olduğunu söylemesiyle de meşhur. Bloch *somut* ifadesini burada Hegelci anlamda kullanıyor, dolayısıyla bu ifade “gelecek için bir tür modeli ima ediyor” şeklinde yanlış anlaşılmamalı. Rainer Zimmermann kendi yazısında şunu ifade ediyor: “Demek ki Blochçu terminolojide somut ütopya, saf olarak

ütopyacı olanın ve dolayısıyla imkânsız olanın aksine, önünde sonunda gerçeklik kazanabilsin diye refleksiyon ve eylem yoluyla yaklaşılabilen bir kavram anlamına gelir.” Bloch bu bağlamda kendi “somut” anlayışını Hegel’in 1817 tarihli *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*’nden, program niteliği taşıyan ve önceden biçimlendirilmiş ütopyaya karşı süreçsel –kendini üretip devamlılığını sağlayan, diyebiliriz– bir ütopya vazeden mantık bölümünden alır. Buradan hareketle, ütopyanın program niteliği taşıyan türü süreçten soyutlanmış bir türdür. Dilsel olarak, isim-fiil olan *soyut* (*abstract*) aslında *soyutlamak* (*to abstract*) ya da *abstrahieren* fiilinin pekiştirilmiş bir biçimidir. Buna karşın somut (*concrete*) ise Latince *concrecere* (birlikte büyümek/gelişmek/yetişmek, yoğunlaşmak) fiilinin sıfat-fiil hali olan *concretustan* türer. Başka ifadeyle, *somut* ifadesi birlikte gelişerek, yoğunlaşarak süregelen bir süreç, *soyut* ifadesi ise böylesi süregelen bir süreçten bir ânın çekip çıkarılması anlamını taşır. Dolayısıyla soyut, yani Bloch’un şeyleşmiş süreçsel an dediği soyut, tarihin içindeki olumsal rolüyle olmazsa olmazdır fakat kendi başına anlamsızdır. Bir soyutlamanın veya bir olgunun hakikati, ancak kendilerini deneyimlediğimiz ve öngördüğümüz gibi geçmiş, şimdi ve geleceğin eşzamansızlığı içindeki bir anlama temelinde ayırt edilebilir.

O halde, soyut(lanmış) olguyla ilgili problem böylesi bir olgunun hakikatinin olgunun kendisiyle sınırlı olmasıdır. Bu olgu devam etmekte olan bir filmin paradigmatikekran görüntüsüdür sadece, çekildiği an geçerlidir fakat o anla ve onu sarmalayan hava kabarcığıyla sınırlıdır. Bunun nedeni Bloch’un, Hegel ve Fichte’yi alıntılama aşırı düşkün olmasıydı ki aynı Bloch, bu iki ismin felsefelerinin gerçeklikle bağdaşmadığı konusunda uyarıldığında “O zaman olgulara yazık!” demişti. Ütopyacı düşünme etkinliğinin büyük çoğunluğunun soyut ütopyalarda, yani ütopyanın gerçekten var olan bir şey haline geldiği süreçten yapılan soyutlamalarda takılı kaldığı söylenebilir, oysa somut ütopya kendi yaratım süreci dahilinde olduğu için aynı zamanda hem var olup hem de olmayan bir ütopyadır. Ütopyanın soyutlanmış küçük kıvılcımları günlük yaşamımızın dört bir yanındalar fakat radikal hale gelip köklerine uzatılmadıkça ütopyacı bir sürecin

parçası olamazlar. Tarihin hakikati bu yüzden bir soyutlama değil, somutun ortaya çıktığı ve olumsuzluğun zorunluluğa doğru birlikte filizlendiği devam eden bir süreçtir. Dolayısıyla Hegel ve Bloch'a göre tarih, farkında olduğumuz soyutlanmış anların yalnızca geriye dönük ve ereksel olmayan bir ereği olan tarihsel hakikatle kaynaşıp yoğuştuğu eğilimsel bir süreçtir. Bütünüyle tarih bu anlamda olgu-karşıtıdır (*counterfactual*) ve gelecek ise yalnızca devam eden sürecin gerçek ve rasyonel neticesiyle kullanılan, sonsuza dek açık imkânlarından biridir.

Bu son söylenen ise somut ütopyanın kendini üretip devamlılığını sağlayan bir sürecin mümkün sonuçlarından biri olarak ancak bu şekilde varoluşu haiz olduğu fakat içinde geçmiş ve şimdinin ütopyacı imgelerine dair kırıklar –soyutlamalar– da taşıdığı anlamına gelir, öyle ki bizleri ilerlemeyi sürdürme ve olabileceğimiz şey haline gelme iradesiyle donattıklarından hem bizi ileri taşıyan hem de yolculuğumuzda ileri taşıdığımız kırıklardır bunlar. Meseleyi Lacancı terimlerle ifade edersek, kendimizle birlikte taşımaya meyilli olduğumuz ütopya kırıkları, henüz [var] olmayan imkânsız mutlağın yerini alan hatta onun parçası olan fetişleştirilmiş *object petit* adıdır. Arzularımızı doyuracak süreç, tam da bize tümüyle görünmez olan zorunluluk sayesinde devam eden bir süreç olduğu için umutlarımız, arzularımız ve ütopyacı güdülerimiz soyutlamalarda fetişleşir.

Yaşanmış Anın Karanlığı

Tarihsel sürecin temel matlığı, Bloch'un "yaşanmış anın karanlığı" dediği şeyde yaşadığımız anlamına gelir, o kadar ki hem başarısızlık hem başarıyla, hem ütopya hem distopyayla, hem özgürlük hem de baskıyla çepeçevre sarılmışızdır. Bugün karşı karşıya olduğumuz kriz, Bloch'un nihayetinde iyimser olan yaklaşımının aksine, Wayne Hudson'ın buradaki yazısında ileri sürdüğü gibi, "Ütopyanın gümbürtüsüne karşı anlaşmazlıkların had safhada olması." Frances Daly buradaki makalesinde, Bloch için hayati olan şu "yaşanmış anın karanlığı" fikrine odaklanıyor; söz konusu karanlıkta, bize son derece yakın olanın değerini gerçekten takdir etmekten acizizdir ve dolayısıyla temel ihtiyaca

dayalı, ayrıca saf arzuyla aktarılmış ılımlı bir ruh hali olarak umuda fırlatılmışızdır.

Bu durum, umudu tam da olumsuzluğun olumsuzlanması biçiminde temin eden modernitenin oyuklarında hiç ışığın bulunmaması demektir. Ruth Levitas, Bloch'un çalışmalarında –bilhassa *Umut İlkesi*'nde– müziğin işleviyle ilgilenen yazısında, en koyu karanlıkta dahi kurtuluş borazanının çalınışının bize seslendiğini göstermeye çalıştığını, daima buna gayret gösterdiğini vurguluyor. Bloch bunu örneklendirmek için Beethoven'ın *Fidelio*'sundaki trompet çalınışını tekrar tekrar kullanmıştır. Ebedi bir umut tarzındaki karanlık ve olumsuzluk, Bloch'un tabiriyle bir "istikamet değişmezi"nde kendi olumsuzlanmaları için ön-koşullardır. Gelgelelim, Daly da Bloch'un ne kadar Nietzscheci olduğu konusunda bizi uyarıyor. Ne ki Nietzsche'nin, tüm kesinlikleri ve dogmaları parçalama kararlılığıyla kendisini eli çekiçli bir filozof olarak gördüğü yerde, Bloch sınırları aşma ama aynı zamanda yaratma kararlılığına sahip orak çekiçli bir filozof olup çıkıverir muhtemelen.

Bloch'un varlık düşüncesine yaptığı katkı, benci bir hedef olarak değil toplumsal bir hedef olarak oluş anlayışıdır. Bu anlamda Bloch, toplumsal devrim yoluyla insan sınırlılıklarını aşma amacına adanmış Nietzscheci gnostik devrimcilerin 1918 sonrası tuttuğu safı sıkıca benimsiyordu.¹⁷ Fakat Daly insanlık, dünya ve umut etme becerimiz hakkındaki bu süreçsel (*processual*) iyimserliğin sırf mahremleştirilmediğini, asgari bir müstereğe de indirgendiğini ifade ediyor. Başka deyişle, pragmatik ve gerçekçi bir yakınlıkta yer edinen hayli sınırlı umutlarla mutlu oluyoruz. Büyük hayaller, büyük anlatılarla birlikte yıkıldı ki bunların her ikisi de Bloch'un insanın kur-

17. Örneğin, Jean Juarès'in proletaryanın *Übermensch* olduğunu söylediği ifade edilir. 1924'te Troçki, komünizmin insana dair genelliğin toplumsallaşmış bir "üst-insan" olmasına izin vereceğini savundu. İnsan öyle bir hale gelecek ki, "tahmin bile edilemeyecek şekilde daha güçlü, daha akıllı ve daha mahir olacak; bedeni daha uyumlu, hareketleri daha ritmik, sesi de daha müzikal olacak. Yaşam biçimleri dinamik olarak dramatik hale gelecek. Yaşam formları dinamik anlamda dramatikleşecek. Ortalama insan tipi bir Aristoteles, bir Goethe veya bir Marx seviyelerine çıkacak. Üstelik bu seviyelerin üstünde, yeni zirveler yükselecek." Leon Trotsky, *Literature and Revolution*, Haymarket, Chicago, 2005, s. 207.

tuluşu ve kendini-gerçekleştirmesi anlayışında merkezî bir role sahipti.

Frances Daly'nin katkısını okurken berraklaşan bir diğer nokta ise şudur: Çoğu devir, tarihsel dönemlerin çoğu, umudun yüce anlarına baskın çıkan şu uzun karanlık ve olumsuzluk devranıdır, Alain Badiou'nun muhtemelen "umudun istilaya uğrayışları" diyeceği vakitlerdir bunlar. Öte yandan, Henk de Berg, vuku bulagelenin aslında mümkün dünyaların en iyisindeki en hayırlı sonuç olduğuna yönelik imkânı dillendiriyor. Modern kapitalizmde gerçek bir eksiklik duygusu olmadığı için değişim arzusunun nihayete erdiğini ve bunun iyi bir şey olduğunu hatta tarihin sonunun, yası tutulan ve inkâr edilen değil, benimsenen ve savunulan bir şey olduğunu öne sürüyor yazar. Ütopyanın ölümüne dair bildirilerin, yazara göre, kamuda pek de karşılığı yok.

Gerçi zamanımızın ayırt edici özelliğinin kıyamet ve huzursuzluk duygusu olduğunun da farkındayız. Kültürel üretim, bilhassa film sektörü, kıyamet fikrini saplantı haline getirmiş durumda. *The Day After Tomorrow* (*Yarından Sonra*) filminde sergilendiği şekliyle küresel ısınmanın ekolojik tehlikelerinden tutun da 2012 filmindeki kıyamet senaryolarına kadar, ya kendimizin ya da dışımızdaki güçlerin veya tanrıların şekillendirdiği felaket imgelerinin bombardımanı altındayız. Ayrıca, bu krize karşılık verme noktasında, yanlış olan yola karşı başka bir seçeneğin bulunmadığını fark etmemizden doğan bir tür felç geçiriyoruz, bilhassa da kapitalist zaferin o güzel kar küresinin icabına bakmanın bir yolunu bulma şansı her zamankinden daha az görüldüğü için. Bu da şu anlama geliyor: Olumsuzlamanın olumsuzlanmasının ve dolayısıyla var olmanın aşkınlığı veya *Aufhebung*'unun bir önkoşulu olan Hegelci olumsuzlama kavramıyla daha önce iş gördüğümüz yerde, artık Freudcu olumsuzla kavramıyla, yani *Verneinung*'la iş görüyoruz; öyle ki, olumsuzlayan olumsuzlamamın imkânını bastırdığımız ve pragmatik bir uyuma vardığımız bir kavramla hareket ediyoruz. Gelgelelim, var olan, "eşzamansız" şekilde devindirici bir güç olarak iş gören şu geçmişteki başarısızlıklar ve gelecek hayalleri mahzenlerini de içinde taşır.

Ungleichzeitigkeit: Çağdaş Olmama ya da Eşzamansızlık

Bloch'un *Ungleichzeitigkeit* kavramı iki metninde iki farklı ve karşıt işleve sahip: *Thomas Müntzer als Theologe der Revolution* (1922; *Devrimin Teoloğu Olarak Thomas Müntzer*) ve *Erbschaft dieser Zeit* (1934; *Bu Çağın Mirası*). İlk metinde Bloch, insani kurtuluş arzusuna dair "istikamet değişmezi"nin birbirine uymayan zaman ve biçimlerde ortaya çıkabilme yollarını masaya yatırır. 1525'teki köylü ayaklanması ve Müntzer'in bu ayaklanmadaki rolü, koşullar doğru incelendiği takdirde, kolektifleştirilmiş mülkiyet ilişkilerine ve toplumsal eşitlikçiliğe dayalı bir komünizmi hedefleyen fakat zamanının çok ötesinde olan vakitsiz girişimler olarak görülebilir. Blochçu/Aristotelesçi terimlerle ifade edersek imkân dahilinde olana ilişkin *dynámeion*, kendi *kata to dynaton*unun önünde cereyan etmişti. Fakat bu hadisede devrimin başarısızlığı değil, devrimci güdü önemli bir unsurdur. Öyle bir unsur ki, bize tam da Beckett'in özdeyişini anımsatır tarzda, tarihten çıkan dersin şu olduğunu söylüyor: Şartlar düzelene ve başarı kazanılana kadar yine yenil, daha iyi yenil! Geçmişin ters giden veya başarısızlık olarak görülebilecek veçheleri bugünün olaylarına ve onların geleceğine ışık tutmaya devam edebilir. Geçmişin başarısızlıklarını reddetmek yerine onlara dayanmak zorundayız.

Eşzamansızlığın ikinci örneği ise Bloch'un, faşizmin yükselişini basitçe, (1930'ların başında ortodoks ekonomist Solun iddiasının aksine) burjuvazinin silahlı kanadı olarak değil, bilakis insanları tam da Komünist Parti'nin ve geniş anlamıyla Solun yapamadığı şekilde harekete geçirmeyi ve cezp etmeyi beceren kültürel ve yarı-dini bir hareket olarak anlamaya yönelik erken dönem girişimiydi. Faşizm, var olmayan bir geçmişin altın düşlerine yapışarak bir şeylerin yitik olduğu yerdeki boşluğu doldurma girişimini de üstlendi. Bundan dolayı, Bloch 1930'lar da faşizmi kabaca kapitalist bir sapma veya bir yanılğı olarak değerlendirip reddetmek yerine ciddiye aldığı için Marksist yoldaşlarıyla çok sıkıntılar yaşamıştı. Bloch'un bu tutumundaki gerekçesi kısmen kendisinin faşizmi dinî bir hareket olarak görmesi ve tüm dinî hareketlerin köklerinin insan arzusunda, yani Bloch'a göre harekete geçiren kuvvetlerin en güçlüsü olan bu ar-

zuda bulunduğunu düşünmesiydi. Faşizm bu hedefe, zamanları çoktan geçmiş fakat sapkın ütopycı gölgelerini geleceğe yansıtmış kuvvetleri harekete geçirerek teşebbüs etmişti –hem geçmişiyad eden hem de geleceğin izini süren gerçek muhafazakâr bir devrim. Gelgelelim Bloch romantik, nostaljik ve geriye dönük bakışa sahip düşünceleri eleştirir, onların güdülerini değil.

Faşizmin yükselişine yönelik bu tavır bu nedenle Bloch'un din analizine yansıdı ve onun bir parçası oldu. Bu kitaptaki makalelerin birçoğu dinî inancın insanlık tarihinde oynadığı role ilişkin bu temel kaygıyla, ayrıca dinin –Richard Dawkins'in iddia edeceği gibi– sırf yanılgıların değil aynı zamanda insan arzularının gerçekleşmesine yönelik anıştırmaların da nasıl taşıyıcısı olduğu meselesiyle uğraşiyor. Ütopycı dürtü, yaşanmış ânin karanlığına karşı bir ışık duygusu olarak dinde muhafaza edilmiştir. Bloch'un, kendini yanlış anlamış devrimci bir coşku olarak dinî saik ve mesihçi inanca verdiği desteğe, anılan coşkunun kilise ve örgütlü dinlerce gasp edilip şeyleştirilmesine yönelik mutlak bir karşıtlık eşlik eder. Bloch'un ifade ettiği gibi, din hakkında bilinmesi gereken en iyi özellik onun sapkınlar yaratmasıdır.¹⁸ Bu alanda da Bloch; Slavoj Žižek ve Alain Badiou'nun teoloji-teori ilişkisi, ayrıca inanç ve din hakkında yürüttükleri çağdaş tartışmaların birçoğuna önceden temas eder.¹⁹ Ayrıca Bloch, tüm kişisel kuşkularına ve deneyimlerine rağmen, Bolşevik Devrimi'ne olan sadakatinde, Badiou'nun tabiriyle, bir olaya sadakatini de sürdürmüştü. Bloch'a göre, tıpkı dinin tam da sapkın idealist formu içinde ütopycı kıvılcımı taşıması gibi Rus Devrimi de sapkın bir materyalist formu içinde aynı kıvılcımı taşıyordu.

Din, Mesihçilik ve Ateizm

Jürgen Moltmann'ın iddiasına göre, asli olarak Yahudi Mesihçilik geleneğinde saf tutan Bloch, Marksizmden ziyade

18. Ayrıca bkz. Francois Laruelle, *Future Christ: A Lesson in Heresy*, Continuum, Londra, 2010.

19. Bkz. Alain Badiou, *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, Stanford University Press, CA Palo Alto, 2003; Slavoj Žižek ve John Milbank, *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?*, MIT Press, Cambridge, 2009.

Weber çevresinden, özellikle de Gershom Scholem ile Walter Benjamin'den etkilenmişti. *Redemption and Utopia*'sında Michael Löwy, Yahudi Mesihçilik düşüncesinin beş ilkedен oluştuğunu ifade ediyor:

1. Bir Altın Çağın Restorasyonu;
2. Devrimci kargaşa ve kıyamet;
3. *Et Ketz* ya da eskisinin düzeltilmesindense bütünüyle yeni bir dünyanın yaradılışı;
4. Halkla Tanrı arasında boşluğun olmadığı teokratik anarşi;
5. Hukuka ihtiyaç olmadığı için yasaların bulunmadığı anarşist özgürlük.²⁰

Bütün bu öğelerin Bloch'ta bulunabileceği doğru, hatta Roland Boer'in bu kitaptaki makalesinde altını çizdiği gibi, eskatoloji ve mit onun düşüncesinde merkezî bir rol oynuyor. David Miller, ayrıca "Habermas'ın da Bloch'un yazılarında *Sheviret ha Kelim* (Kapların Kırılması) gibi Luriacı fikirlerin rolünü ima ettiği"ne dikkat çekiyor. Fakat Bloch teolojisi nihayetinde doğası bakımından özünde Hıristiyanca olsa da biçimi bakımından materyalisttir. Bloch'un, *Hıristiyanlıktaki Ateizm*'de geçen o ünlü ifadesini, "Sadece bir ateist iyi bir Hıristiyan ve yalnızca bir Hıristiyan iyi bir ateist olabilir" (viii) ifadesini doğuran tam da devrimci eskatonun şiddetine ve komşuyu sevebilme kabiliyetine bu bağlılıktır işte –ki Bloch, kişinin komşusunu sevmesini devletin komünizm altında sönüp gitmesiyle aynı kefeye koyar. *Ütopyanın Tini*'nde Bloch, kapitalizm tarafından bencilleştirilmiş insanları cennet yerine dünyada erişilecek yeni bir kardeşliğe sevk etmede faydası dokunacak yeni bir kilise ihtiyacından söz eder. Bloch'un erken dönem Hıristiyanlığın –yani yozlaşıp Konstantin'in emperyal eğilimlerine dönüşmeden önceki Hıristiyanlığın (*Atheism*, 43)– temsil ettiği devrimci evrenselciliğini takdimi, ayrıca Aziz Pavlus'un inançla değişimin âni istilası düşüncesini teşvik etmedeki rolüne dair sunumu Badiou'nun çalışmalarını fazlasıyla andırıyor.

20. Michael Löwy, *Redemption and Utopia: Jewish Libertarian Thought in Central Europe*, Stanford University Press, CA Palo Alto, 1992, s. 19.

Bloch'un tarih modelinin, hani *Umut İlkesi*'nin sonunda kendisinin de söylediği gibi, gerçek oluşumun başta değil sonda olduğunu düşünen bu modelin Z'den A'ya giden yapısı Bloch'un Marksizmine ait bir parçadır. Üstelik bu yapı, yarı metafiziksel eğilimler taşıyan bir geçiş kavramı üçlüsüyle iş görür: İlkel komünizmden tarihsel topluma ve buradan da, daha yüksek bir düzlemde tabii, post-tarihsel topluma ya da komünizme geçiş. Bununla birlikte Bloch'un, o zamanlar geliştirildiği şekliyle, Marksizmle derdi bu yaklaşımın insani yabancılaşmayı söz konusu yabancılaşmanın ekonomik belirleyicilerine indirgeme biçimiyle ilgiliydi. Fakat Bloch, tam da Rorty'nin önceden verili bir gizemin kilidini açan anahtarı veya şifreleri arayan, "üçlü manyasına/manisine tutulmuş"²¹ bir başka "mestâne hal" dediği hale bürünmektense, halihazırda var olan bir Platoncu ideali deşifre edecek anahtarların olmadığını, aksine yalnızca, insanların kendi geleceklerini inşa etmelerini sağlayacak araçların olduğunu savunmuştu. Bloch bunu Marx'ın *Grundrisse*'de ortaya koyduğu şekliyle dillendirir:

Şu dar burjuva kalıbından soyulduğunda varsıllık, evrensel mübadele aracılığıyla yaratılan bireysel ihtiyaçların, kapasitelerin, hazların ve üretici güçlerin vs evrenselliği değil de nedir? Doğanın güçleri üzerindeki, yani doğa denilen şeye ve insanlığın kendi doğasına ilişkin güçler üzerindeki insan egemenliğinin eksiksiz bir gelişimi değil de nedir? Bu evrimin, yani önceden belirlenmiş herhangi bir mihenkke ölçülmüş olmayıp kendinde bir erek/son olan bizatihi tüm insan güçlerinin bu evriminin bütünlüğünü kuran şu geçmiş tarihi olaylardan gayri hiçbir ön-koşul olmaksızın, insanın yaratıcı eğilimlerinin mutlak olgunlaşması değilse nedir varsıllık? İnsanın kendini belirlenmiş hiçbir formda üretmediği, bilakis bütünlüğünü ürettiği bir durum değil de nedir? İnsanın, geçmişçe şekillendirilmiş bir şey olarak kalmaya çabalamadığı ve fakat oluşun mutlak devinimi içinde olduğu bir durum değil de nedir?²²

Reel koşulların olanca kötümserliği karşısında, insan oluşun bütünlüğüne ait gelecekte iman, inanç, itimat ve kesinlik de

21. Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, Penguin, Londra, 1999, s. 134.

22. Karl Marx, *Grundrisse: Introduction to the Critique of Political Economy*, Penguin, Harmondsworth, 1973, s. 488.

gerekliydi; hatta bunlar transendentalin değilse bile aşkınlığın imkânına dayanmak zorundaydılar. William James'in, aşkın olanın bir tür dış âlemden bize müdahil olduğu iddiasını sürdürdüğü yerde Bloch, Marx'la birlikte, aşkın olanın aslında bizim müdahalemizle maddi dünyadan çıktığını, hatta yaratan ve çalışan insanın/insan oluşun ürünü olduğunu savunur. Bloch'u harekete geçiren saik, insanların bunu yapma biçimi, yani yapılan şeyi umut etme ve aynı zamanda da yanlış anlama biçimidir; insanların, umudu, hiçbir zaman murada erdirecek çıkışa veya özgürleşmeye götürmeyen, bilakis bütünlüğü içinde, eve/yurda yönelik ütopyacı arzunun ta kendisi olan şu istikamet değişmezini temsil eden şeylere yerleştirmeleridir.

Bloch ve Proterior Felsefe

Wayne Hudson

Ütopyanın gümbürtüsüne karşı anlaşmazlıklar had safhada.

– Jürgen Habermas

Ütopyanın devri geçti. Artık hiç kimse mükemmel bir topluma ya da mükemmel insanlığa itibar etmiyor. Diğer taraftan, daha iyi bir gelecek tahayyül etme ihtiyacı baki. Ernst Bloch, 20. yüzyılda ütopyanın hâlâ söz konusu önemini savunan en özgün düşünürdü fakat İngilizce konuşulan dünyada görece daha az anlaşılır kaldı. Aşağı yukarı kırk yıl önce Oxford'da çalışmaya başladığımda Leszek Kolakowski danışmanlığımı kabul ettiğinden yalnızca Bloch üzerine çalışma iznim vardı. 1970'lerin henüz başlarında Gillian Rose ve ben, Oxford'da klasik Alman felsefesi ışığında Marksizmi yeniden düşünmeye çalışan birkaç kişiden biriydik. *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch*'u (1982) yazdığımda, Bloch için entelektüel güven belgesi hazırlamak, hatta Althusser ve Gramsci'nin daha revaçta simalar olduğu bir dönemde onun Marksist gelenek için taşıdığı önemi kanıtlamak zorundaydım. 1980'lerde klasik Alman felsefesi, İngilizce literatürde büyük ölçüde karikatür şeklinde yerini alıyordu ve benim Schelling hakkında Bloch'un bazı konulardaki inceliğini hakkıyla değerlendirecek kadar bilgim yoktu. İlaveten, şahsen Bloch'la enine boyuna konuşmama rağmen,¹ onun düşünce-

1. Bkz. Wayne Hudson, "Two Interviews with Ernst Bloch", *Bloch Almanach* 9 (1989), s. 116-21.

sindeki diyalektik karmaşıklığı bütünüyle takdir edemeyecek kadar gençtim ki kendisi bir araya gelişlerimizde bir hayret ve şaşkınlık karışımıyla fark etmişti bu durumu. Bugün yeni çeviriler ve fevkalade iyi çalışmalar neticesinde klasik Alman felsefesi, Greklerden sonra Batı'nın büyük felsefi kazanımı olarak alınıyor İngilizcede. Diğer taraftan, eskiden olduğu gibi şimdi de Bloch'un olağanüstü mirası birçok insanın emeğine rağmen Anglosakson dünyada layıkıyla kabul görmüyor.

Bu metinde, Bloch'un halen büyük ölçüde anlaşılmamış mirasının veçhelerine dikkat çekeceğim ve proterior* felsefesi bağlamında bu mirası devralmanın mümkün olabileceğini öne süreceğim.

I

Bloch 4 Ağustos 1977'de öldüğünde ütopyaacı bir Marksist ve umut filozofu olarak tanınıyordu, ki takip eden 20-30 yıl içinde giderek azalan cazibesinin alametifarikasıdır bu. İngilizce konuşulan dünyada, Bloch'un önemine dair belirgin bir bakış ortaya çıkmadı. Anglosakson akliselimi ve Bloch'un Almanca metinlerinin esrarengiz yapısı, Bloch'tan nasıl bir anlam çıkarılacağını bilmemizi zorlaştırıyor. Halbuki, Bloch'un mirası hayret verici ölçüde zengin, hatta toplu eserlerinin her bir cildi çağ bakımından olağanüstü önem taşıyan numunelik fikirlerle dolu.² Fakat bugün onun mirasının, ortaya çıktığı felsefi bağlamdan olduğu kadar politik bağlamdan da azade kılınmaya ihtiyacı var.

Politik anlamda, Marksizmin Bloch ve Lukács'ın çizdiği çerçeveye kurtarılabilceği umudu göçüp gitti. Artık şu konuda geniş çaplı bir mutabakat söz konusu: Marksizmin yeniden inşası Bloch'un aklındaki yeniden inşadan daha sert olmak zorunda, üstelik kendisinin pek de sıcak bakmadığı entelektüel kanona riayet etmek durumunda. Şu halde Bloch, ütopyalardan niye

* Her gözlemin tekrarlanabilir olma olasılığı. (y.h.n.)

2. Bkz. Ernst Bloch, *Gesamtausgabe in 16 Bänden, St-Werkausgabe, mit einem Ergänzungsband*, Suhrkamp, Insel, Frankfurt, 1959-85 ve iki ciltlik mektupları, *Briefe, 1903-1975*. Benim çalışmam için bkz. *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch*, Macmillan, Londra, St Martin's Press, New York, 1982.

vazgeçilmesi gerektiğini kavrayamayan bir ütopyacı olarak görülebileceği gibi, Marksist teoriye güçlü bir çerçeve sunma babında ayrıntılı bir tarih ve ekonomi bilgisinden yoksun bir Marksist olarak da görünebilir. Bloch'un artık geri döndürülemezcesine ardımızda kalan Alman Yahudi kültür tarihinin bir safhasına ait; en iyi ihtimalle Marksist Schelling (Habermas); en kötü ihtimalle, kendini geliştirememiş bir Alman Dışavurumculuğu filozofu olduğunu makul sınırlar çerçevesinde iddia edenler var. Yine aynı şekilde, Bloch'u batı Marksizmi tipolojisi içinde, meta-politik tatminlerden kendini hiçbir zaman kurtaramamış dindar bir solcu olarak, ayrıca düşün macerasının çoğunda siyaseten aldatılmış biri olarak konumlandırma arayışında olanlar da vardır. Bu okuma, onun politik analizlerinin, yani kendisinin Lenin ve Stalin'e verdiği desteği, sosyalist Doğu hakkındaki sert politik yargılarını, entelektüel faaliyetlerini "sosyalizmi kurma" girişimine uyarlamada ne denli hazır olduğu gibi konuları kapsayan bu analizlerin karmaşıklığını bayağılaştıran bir okumadır. Ayrıca bu okuma, Bloch'un Naziler hakkındaki analizinde sergilediği ferasetin, yeşil siyasetin yani *Naturpolitik*'in politik potansiyeli hakkındaki değerlendirmelerinin, sosyalist güçlerle ilerici Hristiyan güçleri arasındaki ittifaka, ayrıca kadınların özgürlüğü davasına ve barış için çalışmaya bağlılığının muhasebesini yapmakta başarısızdır.

Bloch, çalışmaları epistemolojiyle uğraşmaya yatkın filozofların beklentisini karşılamadığından, gerekli nitelendirmeler yapılmaksızın zaman zaman postmodernizmin selefi şeklinde takdim edilir.³ Halbuki, kendisi bir postmodernist değil de Aydınlanmanın yeni sürümünün savunucusu olarak ele alındığında, onun çoklu-zamansallık, eşzamansızlık, hatta üçüncül kültürlerin dışında ve altında çalışma ihtiyacına yönelik çalışmaları arasındaki alaka tartışılabilir.

O halde bize, güvenli sığınaklarda durmayı reddeden bir Bloch yorumu gerekli. Bloch şehir burçlarının dışında duran bir

3. Postmodern felsefeye dair erken bir değerlendirme için bkz. Wayne Hudson, "Social Anthropology and Post-Modernist Philosophical Anthropology", *Journal of the Anthropological Society of Oxford* 11, Sayı 1 (1980): 31-8 ve "Zur Frage der postmodernen Philosophie", *Die Unvollendete Vernunft*, Ed. Dietmar Kamper ve Willem van Reijen, Suhrkamp, Frankfurt, 1987, s. 122-56.

filozoftu. Kendi çağındaki üniversite kültürünün ve onun epistemolojik, sistem içi kaygılarla yüklü Yeni-Kantçı takıntılarının dışında kaldı. Bunu da rasyonel düşüncenin metodolojik olarak denetim altında tutulan söylemlere tâbi kılınması tutumuna karşı çıkan bir asi olarak yaptı. Bloch'un eserlerinin şu skandal niteliği taşıyan yapısı bu eserler için özseldir, üstelik ölümünden sonra onu ehlileştirme arayışına girişenlere katılmak temel bir hatadır; sanki temize çıkarılıp Walter Benjamin ve Adorno'yla birlikte Alman felsefi panteonunda hak ettiği yeri alabilirmiş gibi. Tıpkı Jakob Böhme ve Johann Georg Hamann gibi Bloch da düzene aykırıydı, ayrıca modern dünyada bilginin disiplinler üzerinden örgütlenişinden doğan sınırlar tanındıkça onun sunduğu katkılar daha da açık hale geliyor.

Böylesi bir ehlileştirmeye karşı, *Bloch'un çalışmalarının elde hazır bulunmayışının* yanı sıra bu çalışmaların sadece bazı yönlerinin gerçekten ele alınmış olması itibarıyla alımlanışı esnasında *süregiden bir ertelemenin* olduğu da vurgulanmalı.⁴ Bloch için olağandışı bir zaman yapısı esastır: İleriye dönük iç-görülerini sonraki gelişmelere bağlayan ve bizzat kendi çalışmaları için de geçerli olan bir zaman yapısı. Bu durum, materyalizm problemine ilişkin çalışmasının bugün bile neden doyurucu bir alımlamayı hak ettiğini açıklıyor.⁵

Bloch'un çalışmaları zorlu bir çabanın ürünüdür çünkü bu çalışmalar rasyonalitenin vaktinden önce doğan kavramsallaştırmalarını ve bu kavramsallaştırmalara bağlı söylemleri altüst etmek için tasarlanmıştır. Bloch ıskalanmış soruları ve bakış açılarını vurgulamanın bir yolu olarak olağandışı bir yazı biçimi kullandı. Bloch, disiplinler arasında mekik dokuyan, tam da bu disiplinlerin bastırıldığı, yok saydığı veya gayrimeşru ilan ettiği mesele ve izlekleri gün yüzüne çıkarmak için mekik dokuyan bir

4. Dolayısıyla, 2000'den bu yana Almanca olarak mevcut olmasına rağmen, Bloch'un mantık hakkındaki o büyük çalışması *Logos der Materie*'nin neredeyse hiçbir karşılığı yok. İnsani-tarihi dünyadaki kategori oluşumunun kurucu doğasına ilişkin bir izah sunmak için tasarlanan tarihsel bir *Kategorienlehren*in ortaya konduğu o büyük eseri, *Experimentum Mundi* (1975) de yeterince tartışılmadı.

5. Bkz. Ernst Bloch, *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, Suhrkamp, Frankfurt, 1972.

disiplinlerüstü yazma biçiminin öncüsü olarak görülebilir.⁶ Bu bağlamda Fransızlar (Gérard Raulet, Jean-François Lyotard, Louis Marin ve Emmanuel Levinas) onun önemini takdir etmede en iyi donanıma sahip olduklarını kanıtladılar, ki bu da son derece makul.⁷ Halbuki, İngilizce konuşulan dünyada, Nietzsche'nin bir gelecek felsefesine katkısının Heidegger veya Derrida tarafından hakkıyla benimsenmiş olduğunu reddedenler Bloch'u çağdaş yazın içinde değerlendirecektir. Bloch'un çalışmaları anlaşılması zor yapıdadır, üstelik ertelemelerle doludur. "Kral çıplak mı?" sorusu Bloch çalışmalarının zamansal dağılımını ıskalar, ayrıca onun düşüncelerinin vakitsiz bir yeniden inşasına davetiye çıkarır. Fütürist bir gnosis yoktur (Leszek Kolakowski). Kehanet ya da tahminler tamamen eksiktir. Ne okültizm bir anahtardır ne Pythagorasçılık ne de bir başkası (George Steiner). Marksist Romantikler de çözemeyecektir bunu (Jürgen Habermas); Yahudi Mesihçileri de yetersiz kalacaktır (Jürgen Moltmann).

Bloch'un en büyük içgörülerinden biri de şuydu: İnsanın tüm kültür tarihinde ve doğada bulunan *ütopyacı fazlalığı* zamansal olarak yönetmek çağdaş aydınlanma için aslidir.⁸ Bloch, "iyi" olana dair çürütülemez bir dayanak bulma becerimiz hakkındaki şu azalan beklentiler ile umuda fiilî tarihsel sonuçlar ışığında çekidüzen verilmesi yoluyla gerçekleştirilebilir hedeflerin peşin-

6. Burada Bloch'u Berdyaev ve Shestov gibi Rus düşünürlerle karşılaştırmakta fayda var. Bkz. Fuad Nucho, *Berdyaev's Philosophy: The Existentialist Paradox of Freedom as Necessity*, Gollancz, Londra, 1967 ve Lev Shestov, *All Things Are Possible and Penultimate Words and Other Essays*, Ed. Bernard Martin, Ohio University Press, Athens, 1977.

7. Lyotard'ın Bloch'a olan borcu için bkz. Jean-Francois Lyotard, "Puissance des Traces, ou Contribution de Bloch a 'une historie paienne'", Gérard Raulet, *Utopie Marxisme selon Ernst Bloch: un Système de l'Inconstructible* (Hommages à Ernst Bloch pour son 90^e anniversaire), Payot, Paris, 1976, s. 57-67. Aynı ciltte bkz. Louis Marin, "La pratique-fiction Utopie: A propos de la cinquieme promenade des Reveries du Promeneur solitaire de J.-J. Rousseau", s. 241-64.

8. Aydınlanma'ya yönelik eski yorumları kökten değiştirirken bile onu savunma ihtiyacı bakidir. Bu bağlamda bkz. J. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford, 2001 ve *Enlightenment Contested*, Oxford University Press, Oxford, 2006. Farklı fakat revizyonist bir perspektif için bkz. Wayne Hudson, *English Deists: Studies in Early Enlightenment*, Pickering and Chatto, Londra, 2009 ve *The Enlightenment and Modernity: The English Deists and Reform*, Pickering and Chatto, Londra, 2009.

den gitmeyi öğrenme ihtiyacı arasındaki bağlantıyı kavramıştı. Kuşkusuz, geçici olarak bu denli özelleşmiş/sofistike olan umut, Bloch'un sağlayamadığı somut metodolojik yenilikleri ve usule dair rasyonel denetimleri gerektirir. Tüm bunlara rağmen, düzeltilmiş umudun bilgiye götürebileceğini düşünürken hatalı değildi Bloch. Ne de milyonlarca insanın açıktan kıvranmayacağı bir dünyaya azmetmiş rasyonalitede umudun bir rol oynayabileceğini düşünmekle yanıldı. Umuda rasyonalitenin bir unsuru olarak yeniden değer biçilmesi Bloch'un yabana atılmayacak mirası olacaktır. Son olarak, ütopyanın itibarsızlaştırıldığı ve yaygın şekilde bir istismar terimi olarak kullanıldığı bir zamanda Bloch, ütopya davasının ütopyacı yanılsamalara karşılık düşmediğini fark etmemize yardımcı olabilir.

Bloch, belli bir kalıba oturtulmuş herhangi türden toplumsal bir ütopyacı değildi. İdeal bir toplum tasarlamadı. Bunun yerine, olgu-karşıtı (*counterfactual*) kültürün farklı birçok veçhesinin çekiciliğine kapıldı. Sonuç olarak, onun çalışmaları ütopyalarla Arkadya ile Cockayne arasındaki incelikli ayrımları, ütopyacı düşünce üzerine çalışan tarihçilerin başvurduğu bu ayrımları gözden kaçırır. Bloch'un en yakın olduğu ütopyacıları belki de binyılcı ütopyacılar, bilhassa Thomas Müntzer'di. Onun, sonun mevcudiyetine dair kişisel deneyimle ilişkili ütopyacı beklentileri ânın şimdisiydi. Bu deneyime dayandığından, gemlenemez bir umuda sahipti. Var olan gerçeklik onun düş kurmasını çağdaşlarına kıyasla daha az kısıtlıyordu. Hem felsefi hem de psikolojik nedenlerden ötürü, halen ya öyle olsaydı görünse bile, azami iyinin mümkün olduğuna kararlı bir şekilde ikna olmuştu. Üstelik ona göre, bilişsel düzeyde de beklentiyle öngörüye ait bir öge vardı. Ondan gayrimızın, düşüncemizdeki başarıyı tam da düşüncemizin mevcut söylemle ilişkisi üzerinden yargılamaya meylettiğimiz noktada Bloch bu düşünme tarzlarının ötesinde de meyve verecek tarzlarda düşünebileceğine inanıyordu. Jules Vernevâri bu özellik, kısmen gnostik kısmen de Kitab-ı Mukaddes esintili, eskatolojik bir yönelimle ve doğanın gelecekteki mümkün bir dönüşümüne radikal bir açıklıkla flört halindeydi.

Yine de Bloch naif bir ütopyacı değildi. Rönesans'tan itibaren Avrupa düşüncesinde ütopyacı fantezi olarak tezahür eden

şeyin, insanın var olan gidişatı reddetme ve olması gerekenin gerçekten olacağı bir durumun düşünüyü kurma kapasitesinin toplumsal ve ekonomik olarak koşullu olan bir ifadesi olduğuna inanıyordu. Öyleyse Bloch'un çalışmalarında söz konusu olan nokta, koşum takılıp işe koşulabilecek bir ön-görünüş olarak ütopyadır. Bu gerçekliğin tezahürlerinin insan âleminin her yanında bulunabileceğini, üstelik bunun ihmal edilmesinin politik, toplumsal, yasal ve kültürel değişim için sezgisi kuvvetli modellerin eksikliğine yol açtığını savundu Bloch. Gelgelelim, bu psiko-zamansal gerçekliğin tezahürleri sırf öznel değildi. Daha ziyade onlar öngörücü bilgiyi içinde barındırabilir ve imkânların geliştirilmesiyle ilişkili olabilirdi.

Bloch'un mirasını burada ele almak hem yöntem düzeyinde *felsefe için yapı kurucu bir işlevi* hem de *felsefi rasyonalizmde normatif öncüllerin indirgenemez rolünü* kabul etme gönüllülüğünü beraberinde getirir. Bloch, var olan koşullar bakımından doğru olanı yapmanın çoğu zaman fazla muhafazakârca olduğunu, iyi olanın gerektirdiklerini tehlikeye atmanın da epistemolojik güvencelerden vazgeçmek anlamına geldiğini gördü. En azından bazı filozofların, kendi çalışmalarının nedenselliğini insanların ve toplumların geleceği bağlamında hesaba katmaları gerektiğinin son derece farkındaydı. Bu minvalde, Michel Foucault onun mirasçıları arasındadır.

Bloch'un mirasıyla uğraşmaya ve onu işe koşmaya yönelik herhangi bir girişim, onun "ütopyacı felsefe" ile ne kastettiği problemiyle karşı karşıya kalır. Bloch'un bu kadar çok yazdığı göz önüne alındığında, temel sorulara açık cevaplar vermek için bu kadar az yer ayırması şaşırtıcı. Cevaplar oradadır, fakat örtüktür, üstelik okurun sır dolu Bloch terminolojisinin üstesinden gelip Kant'ın pratik akıl ile yüce çalışmalarına, ânın kör noktasıyla uğraşan Schelling'in çalışmalarına, artık neredeyse unutulmuş olan filozof Eduard von Hartmann'ın (1842-1906) eserlerinde (Freud'dan önce) bulunan bilinçdışı teorisine ilişkin bilgi sahibi olduğunu varsayan bir düşünceye ulaşmasına yardımcı olansa ancak Bloch'un ölümünden sonra ortaya çıkan gelişmelerdir. Her halükârda, söz konusu felsefi arka plan Alman felsefesi uzmanlarınca gayet iyi bilinirken, bu türden mesleki uzmanlı-

ğa sahip olmayıp İngilizce konuşan entelektüellerce pek de iyi bilinmez. Almanya'da bile Kant konusunda uzman olan pek çok kişi, bırakın von Hartmann'ı, Schelling'e bile *pek meraklı* değil. Dolayısıyla bu kişiler, akademik felsefenin ve akademik felsefe mantığının ötesinde *tamamen farklı bir felsefe türüne* yönelen Bloch hareketini takip edemeyebilirler. Onların yerine, tahmin edileceği gibi, biz soralım: Bloch'ta gerçekten yeni olan nedir?

Bloch ütopyacı düşünce tarihine yeni bir düşünceyle katkı sağladı. Ütopyanın "olmayan yer" olmadığı, bilakis yaşanmış ânın karanlığında ve onun aşkınlaşan dinamiğinde var olduğu düşüncesiydi bu.⁹ Adorno'nun negatif diyalektiği ya da Marcuse'nin libido üzerine kılı kırk yaran düşüncelerinin aksine Bloch, ütopyayı Schelling'in şeffaf bilinç izahlarını eleştirisi üzerinden teorize etti. Ütopya belirgin bir alanda değil, yaşanmış ânın şeffaf olmayan karanlığındaydı. Harikulade, yorumlanamaz bir *aşırılık* şu gündelik dünya deneyimimizi katetmişti. Dolayısıyla Bloch, ütopya ile edimsellik arasında bir ikiliğin mümkün olmadığını iddia edebilecekti, zira ütopya deneyimlenen edimselliğe elde hazır bulunmayan bir *tanınmaz* olarak nüfûz etti.¹⁰ Nasıl ki hepimizin sahip olduğu erotik deneyimlerden üçüncül terimler aracılığıyla bahsetmenin bir yolu yoksa, üstelik bu bağlamda kullanılan kelimeler müstehcen şakalara ya da kabalığı örten mecazlara kayıyorsa, Bloch da ütopyanın günlük bir gerçeklik olarak tecrübeyle verili olduğunu fakat söylemde bastırıldığını savundu. Düşüncesinin eleştirel ve kötümser yönüyle tutarlı olarak Bloch, ütopya üzerindeki sır perdesinin kalkacağı ve onun akademik felsefe terminolojisine çevrilebileceği iddiasında bulunmadı. Aksine, ütopyanın neye karşılık geleceği bilinemezdi. Fakat bu durum, ütopya sorununu ortadan kaldırmadı çünkü harikulade bir *tanınmaz*, insanca deneyimlenen dünyaya nüfûz etmişti; ontik terimlerle kimliği saptanamasa da normatif açıdan şerh edilebilir bir *tanınmaz*dı bu.

9. Bloch ile Arnold Metzger arasındaki örtüşme için bkz. "Wir arbeiten im gleichen Bergwerk": Briefwechsel, 1942-1972, Ed. Karola Bloch ve diğ., Suhrkamp, Frankfurt, 1987, s. 83-101.

10. Ernst Bloch, *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1977, s. 598-621.

Burada Bloch'un anlayışı modern felsefenin aleladeliliğine ve kolay erişilebilirliğine tosladı, üstelik bu anlayış Fransız Sürrealistlerinin geleneksel ontolojinin imkânını ortadan kaldıran yersiz bir boşluk veya sonsuz derinlik üzerine yürüttüğü tartışmalarla da koşutluklar sergiliyor, ki Maurice Blanchot'un çalışmalarında öne çıkan bir temadır bu. Yine de Bloch'un "Ütopyacı felsefe" ile kastı, bu felsefenin tarihsel konumu, yani kendisiyle Lukács'ın o erken dönem işbirliği ve Orta Avrupalı birçok Yahudi entelektüelin 1914 sonrasında ütopyaya dönüşü göz önünde bulundurularak genişletilmelidir. Felsefi ütopyalara duyulan ihtiyaç felsefe tarihçileri tarafından uzun süredir kabul ediliyor. Aslına bakılırsa felsefe tarihçileri, böyle bir fazlalık söz konusu olmaksızın, felsefe tarihinin muazzam "kalıntı"larının ilk elden asla ortaya çıkmayacağı –ki tartışmaya açık bir konudur bu– sonucuna vardılar. Halbuki, ütopyanın bizzat felsefedeki rolü, Michèle Le Doeuff'ın dikkate değer çalışmalarına rağmen, çok az araştırılmıştır.¹¹

Bloch, *yapı kurucu bir tarihsel işlevi olan ütopyacı bir felsefe* öncülük etmeye çalıştı. Hiç değilse bazı filozofların insani meselelerle, dünyanın haliyle, ayrıca insanların kendilerini ve toplumlarını nasıl anladıklarıyla ilgilenmeleri gerektiğini savundu. Bu hususta Adorno'yu hatta, onun dolayısıyla, Frankfurt Okulu'nun daha sonraki çalışmalarının bir kısmını etkiledi. Filozofların vatandaşlar ya da disiplinlerarası yazarlar olarak sürdürebilecekleri ilgilerin aksine, böylesi ilgilerin filozoflar olarak filozoflara ne ölçüde uygun görülebileceği meselesi çokça tartışılmış bir sorun olarak duruyor. Bu sorunda Bloch ikinci şıkki tercih etti.

O, ütopyacı felsefeyle asli meselesi ütopya olan felsefeyi kastetmişti, bu felsefede ütopya ise yaşanmış ânın karanlığındaki yersiz *mysterium* anlamına geliyordu.¹² Felsefe soyut toplumsal ütopyacılığa dönüşmelidir ya da filozoflar mükemmel toplum anlatıları kaleme almalıdır, gibi bir şey önermiyordu Bloch.

11. Michèle Le Doeuff, *The Philosophical Imaginary*, Athlone, Londra, 1989 ve şuradaki tartışmaya bkz. Michèle Le Doeuff: *Operative Philosophy and Imaginative Practice*, Ed. M. Deutscher, Humanity Books, NY Amherst, 2000.

12. Hudson, *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch*, Bölüm 3.

Onun hareket noktası post-Nietzscheydi ve bizzat Kant, Hegel ve Schelling okumalarına dayanıyordu. İnsanların herhangi bir tarihüstü mutlak hakikate erişimi olmadığı göz önünde bulundurulduğunda, “en yüksek iyi” vizyonunu tasarlama şeklindeki insani ihtiyaç bazı yerleşik bilgi iddialarıyla karşılanamazdı. Aksine, inşa edilebilecek kısıtlı ve ortalama güçte bilgilerle, yorumlanamaz merak/hayret arasında, yani insanlığın deneyimlediği ancak kendisine uygun bir bilişsel alan bulamadığı o merak/hayret [*thaumazein*] arasında açık bir gerilim vardı. Çağdaş dönemde Bloch şunu öne sürdü: Bu merak/hayret ve ondan doğan bastırılmaz umuda epistemolojik teminatlar olmaksızın varlığını sürdüren umut içeriğini tasdikle, ancak bununla uygun karşılık verilebilir. Ütopya, bu anlamda, çağdaş insanlığın aşkınlık yoluyla erişebileceği tek şeydi.

Bloch’un düşüncesinin bu gerçekçi hatta kötümser yanı büyük ölçüde göz ardı edildi. Bloch’un ütopya kavramı, Alman sosyolog Georg Simmel’in çalışması da dahil olmak üzere, 20. yüzyılın başlarında Alman toplum felsefesine yerleştirilebilecek, toplum-tarihsel olarak oldukça incelikli işlenmiş bir kavramdı. Bloch’un açıklamasına göre, ütopyacı felsefe ütopyacı bir tavırla iş görecektir, ayrıca bu felsefe en baştaki imlemlerine eriştiği dönemde titiz bir metodolojiden yoksun olacaktır. Blochçu anlamda ütopyacı felsefe var olan söylemleri, pratikleri ve koşulları ütopyacı öncüllere atıfta bulunarak eleştirmeye, ayrıca dikkatleri dünyada, ister toplumsal ister doğal dünya olsun, gelişmekte olan somut imkânlara doğrudan yönleltmeye çalışacaktır. Kültürü yeni imkânlara açık tutma ve ona fütürolojik/gelecekçilik anlamında değilse de normatif olarak “nereye” anlamını aşılama arayışında olacaktır ütopyacı felsefe.

Bloch’un kendi ütopyacı felsefe fikrini geliştirip tasarlaması, doğrudan aktarılabilir olmaktan çok, Almancada büyük bir üslupçu olan Bloch’un *personasıyla* iç içe geçmiştir. Bu minvalde, Bloch’un binyılcılık, Kabalacı Romantizm, Alman Dışavurumculuğu ve süreç felsefesinden yaptığı anıtsal kültürel sentez yeniden inşadan ziyade tefsire yardım etti. Halbuki bugün Bloch’un izlediği “ontolojik yol” toplumsal ve doğal varlık kategorilerinin sıralı entegrasyonu bağlamında yeniden incelenmeyi hak ediyor.

Roy Bhaskar ve Rom Harré'nin çalışmalarının gösterdiği üzere bu doğrultuda epey ilerleme kaydedilebilir.¹³ Aynı zamanda Bloch'un ölümünden bu yana gerçekleşen entelektüel değişimler de bunu destekler niteliktedir: Fransız felsefesi ve analitik felsefedeki son gelişmelerin Fichte, Hegel ve Schelling'deki problematlere geri dönüş olduğunun kabulü; dünya çapında Batı'ya ait olmayan felsefe türündeki uzun geçmişiyle bir çerçeve olarak süreç felsefesine, aynı zamanda çağdaş biyoloji ve fizikte de güçlü olduğunu kanıtlayan bu felsefeye yönelik giderek artan takdir bu değişimler arasında sayılabilir.

Fichte, Hegel ve Schelling ne kadar iyi alımlanırsa, Bloch'un gerçek doğa dünyası ve tarihsel sürecin değişen dünyasının felsefe için, Kant'ın inandığından, daha önemli olduğuna neden kanaat getirdiğini; Schelling'in pozitif ve negatif felsefe arasında yaptığı ayrımın üretkenlik odaklı Açık Sistem felsefesine yol verdiğini neden düşündüğünü anlamak da o kadar kolay hale gelir. Keza, gerçek zamansal oluşa vurgularıyla Bergson ve Deleuze'ün çalışmaları ışığında da Bloch'un süreç felsefesiyle ilişkisi daha kolay kavranır hale gelir. Bloch'un çalışmalarının bu boyutunu ıskalayanlar onu olduğundan daha şairane ve daha varoluşçu bir düşünür olarak resmediyorlar.

Bununla birlikte Bloch'un ütopyacı süreç felsefesi, takipçilerinin çoğu için fazla teknik bir felsefe olarak kalmaya devam ediyor ve *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch* (1982) metnimde tartıştığım gibi, Bloch'un incelikli ve çok yönlü çeşit çeşit yorumlamaya açık bir felsefe geleneği olmasına rağmen süreç felsefesi geleneğinin niteliklerine modernist, kimilerine göreyse postmodernist anlamda yeniden işlev kazandırmasına ilişkin mantıksal zorluklar var. Bu tür zorluklar, Bloch'u 20. yüzyılda Orta Avrupalı Yahudi entelektüeller tarafından benimsenen

13. Bhaskar'ın Eleştirel Gerçekçiliği uluslararası dikkatleri üzerine çekti ve Rom Harré'nin gerçekçi ontolojisi artık hem bilim felsefesine hem de doğa ve toplum felsefelerinin muhtemel bir bütünleşmesine katkı olarak geç de olsa kabul ediliyor. Doğal zorunluluk, gerçek eğilimler ve nedensel güçler gibi meseleler üzerine Bloch, Harré ve Bhaskar arasında mümkün olabilecek bir diyaloga yeterince ilgi gösterilmemiştir. Bkz. Roy Bhaskar, *Dialectic: The Pulse of Freedom*, Verso, Londra, 1993; Rom Harré ve Edward H. Madden, *Causal Powers*, Blackwell, Oxford, 1975.

seküler ütopya teolojisi bağlamında okuyanlar için temel bir önem de taşımıyor. Ancak böylesi bir okuma, Leo Löwenthal'ın o meşhur "The Utopian Motif Is Suspended" makalesine saygısızlık etmek istemem ama, Bloch'un nesnel hayalgücünü karmaşık bir şekilde imkânın gelişimiyle ilişkilendiren felsefesinin özgünlüğünü hakkıyla değerlendiremez.¹⁴ Ne de Bloch'un 1930 tarihli çalışması *Spuren*'de [*İzler*] ön şekillendirdiği o engin anti-rasyonal psikolojisini hesaba katar.¹⁵

Bloch'un süreç felsefesinde sürecin kati doğası, sürecin "ne-reye" gittiği de dahil olmak üzere, bilinmemektedir; bu doğa, doğal ve toplumsal tarih içinde tecrübe edilmelidir. Bloch'un buradaki katkısı, felsefi spekülasyonların gerçekliğin nasıl oluştuğu konusunda metafiziksel olarak kurucu olabileceğinde; nesnel hayalgücünün [*objektive Phantasie*] çok önemli nedensel bir rol oynayabileceği ve oynaması gerektiği konusunda ısrar etmesinde yatar. Üstelik Bloch, Budist ve Samkhyacı felsefi sistemlerin de ayrıntılarıyla işlediği bir fenomenoloji olan, ânın fenomenolojisinin süreççi bir yorumuna alan açar. Temel veri –dünyevilik-karşıtı bir süreçsellik deneyimi– nispeten tartışma götürmez. İnsanlığın bilinçli farkındalığını sürdürmediği ancak yaşanmış ânın karanlığında fenomenolojik olarak deneyimleyebileceği bir süreçselliğe atıfta bulunmak yeterince gelenekseldir. Diğer taraftan, Bloch bu süreçselliği Schelling ve Eduard von Hartmann'dan miras alınan terminolojiyle, varoluşun Ne ise o'luğunun özün ne'liğine doğru yöneldiği bir süreçsellik olarak tasvir eder, ki bu da standart fenomenolojiyi henüz-olmamış-olan'ın ontolojisiyle ilişkilendiren bir yorumdur.

Bloch'un buradaki radikalizmi, ânın dünyevilik-karşıtı fenomenolojisini Schelling'in, şeylerin düzeninin bizzat varlığa geldiğini ve en başından ön varsayılmadığını dillendiren süreç kavramsallaştırmasıyla ilişkilendirmesidir. Bloch'un süreç felsefesi, her ne kadar kullandığı teknik aygıtların çağdaş anlamda yeniden yapılandırılması zor olsa da, Bergson ve Whitehead'in

14. Martin Ludtke, "'The Utopian Motif Is Suspended': Leo Lowenthal", *New German Critique* 38 (Bahar-Yaz 1986): 105-11.

15. Ernst Bloch, *Traces*, İng. Çev. Anthony A. Nassar, Stanford University Press, CA Palo Alto, 2006.

süreç felsefeleriyle mukayese edilebilir.¹⁶ Yine de Bloch'un, henüz "çatırdamamış" bir süreç şeklindeki anlayışı da dahil olmak üzere, an hakkındaki yorumuna gelen eleştiri Yeni-Kantçı agnostisizme karşı ontolojik bir perspektifi yeniden öne sürerek ister istemez yanlışa düştüğü, insan deneyimini gerçekliğin süreçsel doğasıyla ilişkilendirerek yanıldığı anlamına gelmez. Can alıcı mesele Bloch'un bizzat sistemi değil, tarihsel ve toplumsal olarak dolayımlanan *süreç realizmi* projesidir.

Bloch relativizmi reddetti, üstelik İngilizce kaleme alınan metinlerde kıta felsefesiyle sıklıkla ilişkilendirilen dilsel dönüşü de reddetti fakat eleştiri-öncesine ait ya da dogmatik bir metafizikçi de değildi. Aksine onun ütopyacı felsefesi Kant'a Kant'la verilen bir yanıtı dayanıyordu, tıpkı Schelling'e borçlu olduğu kılı kırk yaran felsefi psikolojiyi deneyimin yorumlanmasında kullandığı gibi. Bloch'un *İzler'i*, bu minvalde, Fransa'daki post-Lacancı tartışmalar bağlamında yeniden okunması gereken, ihmal edilmiş bir metin olarak duruyor.

Bloch, okumakla tüketilemeyen *opusu* boyunca, *insanın öznel deneyiminin dünyadan-haberdar yapısını* ciddiye almaya dayalı, daha karmaşık bir rasyonalite anlayışını adım adım izah eden bir post-rasyonalizme öncülük etti. Aşırı homojenleştirilmiş "akıl" kavramlaştırmalarının çeşitli rasyonalitelerin kabul görmesini geciktirdiği ve kısıtlı bağlamlara hapsederek "irrasyonel" olanın anlaşılmasına sekte vurduğu artık yaygın bir şekilde kabul edilmektedir. Analitik filozoflar dar bir rasyonalizmin, bu rasyonalizm ister tüm bilginin farklı bilimsel bilgi yapılarına indirgenmesi biçiminde ister tüm rasyonalitenin *bugün* rasyonel olan ne ise o'ya indirgenmesi biçiminde olsun, sınırlamalarına daha duyarlı hale geldikçe onlar Bloch'un çalışmalarında merkezî olan *daha da ayrımlaşmış bir rasyonalite açıklaması* ihtiyacının farkına gitgide varacaklar;¹⁷ tıpkı filozofların, sözde "irrasyonel"

16. Örneğin, Bloch'un çalışması, Husserl'in içsel zaman bilincine dair fenomenolojisinin yanı sıra Eduard von Hartmann'ın bilinçli farkındalık düzeyinin ötesinde "nesnel-gerçek" bir alanı da içeren bilinçdışı alanlarının arka plan bilgisini varsayar.

17. Dağıtılmış bir akıl açıklamasının önemini vurgulamak, kamusal toplumsal anlamın oluşumunda mitin işlevinin bir rolü olduğunu inkâr etmek değildir. Bkz. Catherine Pickstock, *After Writing: The Liturgical Consummation of Philosophy*,

olanın dikkatli bir analiz gerektirdiğini ve üzerinde düşünmeden peşinen reddedilmemesi gerektiğini artık kavradıkları gibi.

Bloch, çeşitli kültürel sembolizm türlerini ve gerçek dünyanın karmaşıkça dağıtılmış, saf olmayan malzemelerini hesaba katabilen daha geniş bir rasyonalite kavramı tasavvur etmeye davet ediyor bizi. Pratik aklın bizzat indirgenemez ütopyacı bir bileşene sahip olduğunu kabul eden, *daha geniş bir pratik akıl versiyonunu* savunuyor. Bloch, ayrıca içeriklerin *bugün* basitçe rasyonel ya da irrasyonel olmadığını; rasyonel içeriklerin henüz tümüyle rasyonel olmayan bir biçim üzerinden uzun vadede geliştiğini kabule zorluyor bizi. Schelling'i izleyen Bloch'a göre, rasyonaliteye dair elverişli bir açıklama "irrasyonel olan"ı pozitif olarak değerlendirir ve onu bertaraf etmek yerine rasyonelleştirme stratejilerini içerir. İlaveten Bloch, bu kez Marx'ın 1837'de babasına yazdığı mektuptan hareketle, bir yandan "şey"de gelişmekte olan *ratioya* sadık kalmaya çalışırken,¹⁸ diğer taraftan aklın temel durumlarda tam da kendi sınırlarının ötesine geçme eğilimini ütopyacı aklın bir işlemi olarak çözümler.

Yine benzer şekilde Bloch, görünüşte irrasyonel olanın gerçekçi potansiyeline doğru yeniden yönlendirir bizi. O, hata ve yanılsamayla karakterize edilen entelektüel yaklaşımları onların dünyadan-haberdar yapısını araştırmak yerine, eleştirmeye ve bastırmaya çalışan sahte entelektüel kendini beğenmişliği reddeder. Akıl ile hayalgücü arasındaki ikiliği gözünde fazla büyütenlere karşı Bloch hem doğadaki hem de sanat eserlerindeki gerçek nesnel olanağın ön-görünüşünü kapsayan üretken nesnel hayalgücünü savunur. Edimsel olana tapanların karalamalarına karşı Bloch'un empirik-üstü hayalgücünü ıslah çabası bugünlerde, yani analitik filozoflar sanal gerçekliği, bilimkurguyu ve

Blackwell, Oxford, 1998. Rasyonaliteyi yeniden kavramaya ilişkin Almandaki daha yeni tartışmalar için bkz. *Reason and Its Other: Rationality in Modern German Philosophy and Culture*, Ed. Dieter Freundlieb ve Wayne Hudson, Berg, Oxford, 1993. Almanca metinlerinin çevirileri de dahil olmak üzere Jürgen Habermas'ın çalışmalarına yönelik eleştiriler için bkz. *Critical Theory after Habermas: Encounters and Departures*, Ed. Dieter Freundlieb, Wayne Hudson ve John Rundell, Brill, Leiden, 2004.

18. Karl Marx, "Letter to His Father", *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, Ed. L.D. Easton ve K.H. Guddat, Doubleday, New York, 1966, 40-50 (43).

öyle olsaydı fanteziyi bilişsel bilim bağlamında keşfettikçe daha anlaşılır hale geliyor.¹⁹ Modern toplumsal ütopyacılığın aksine Bloch, ütopyanın her türlü insan etkinliğine yayıldığını ve insanın doğa deneyimi de dahil olmak üzere, tarihsel-toplumsal insani dünyaya özgü olduğunu öne sürdü.

Yine de ütopyanın aynı anda her yerde bulunması insanın zaman deneyimiyle bağlantılıydı. Paul Ricoeur'ün zaman ve anlatı üzerine yazdıkları sayesinde daha da anlaşılabilir bir argüman bağlamında²⁰ Bloch şunu savundu: Ânın şimdisinin o dinamik yapısı, Aziz Augustinus ve daha sonra Meister Eckhart tarafından da çözümlenen bu yapı, insanın kültürel deneyiminin tamamını şekillendiriyordu. Dolayısıyla ütopya, edebî bir türe ya da toplumsal ütopya denen şeye indirgenmemeliydi. Bunun yerine, ânın devingen yapısında verili olduğu için ütopya, insanın kültür dünyasını yapılandıran yerine getirme/doyurma, mutluluk ve eve dönme hayaliyle ilişkiliydi.

Gelgelelim, daha da ayrıştırılmış bir rasyonalite kavrayışı ve daha karmaşık bir zaman teorisi arayışı bir bütün olarak gerçekliğin doğasından ayrılamaz. Bu minvalde Bloch'un felsefi realizmi, Yeni Sol ile özdeşleşen birçok kişinin relativist ve iradeci tutumuna yönelik büyük bir meydan okumadır. Dahası, Bloch söz konusu olduğunda, rasyonalite ve zaman bir gerçeklik izahıyla; gerçeğin gelişmekte olan imkân içeriğini içerdiğini iddia eden bir gerçeklik izahıyla ilişkiliydi. Bu türden ontolojik endişelerin nasıl savunulacağını hayal dahi edemeyenler bir fizik talebesi olan Bloch'un hayatı boyunca uğraştığı çağdaş fizik felsefesini daha derinlemesine okuyabilirler. Ayrıca bu kişiler, Timothy Williamson'ın *Philosophy of Philosophy* (2007) çalışmasında metafiziğin ıslah edilmesini; Paul Redding'in *Analytical Philosophy and the Return of Hegelian Thought* (2007) çalışmasında

19. Kumar, Bloch'un önemini kabul ediyor ancak ütopyacı gelenekten ziyade Yahudi-Hristiyan mesihçiliğinden etkilendiğini iddia ederek kesintisiz bir düşünmeden onu muaf tutuyor. Bkz. Krishan Kumar, "Apocalypse, Millennium, and Utopia Today", Malcolm Bull, *Apocalypse Theory and the End of the World*, Blackwell, Oxford, 1995 ve *From Poststructural to Post-Modern Society: New Theories of the Contemporary World*, Blackwell, Oxford, 1995, s. 223-5.

20. Paul Ricoeur, *Time and Narrative*, Cilt 3, İng. Çev. Kathleen McLaughlin ve David Pellauer, University of Chicago Press, Chicago, [1984] 1990.

Hegel'in analitik felsefeye özümsemişini; çağdaş Fransız felsefeci Alain Badiou'nun çalışmalarında teknik açıdan sorunlu da olsa ontolojinin yeniden ayağa kaldırılmasını bir kenara yazmalılar. Tabii ki Blochçu "ontoloji" ve "metafizik" praxis-odaklı bir çalışma karakterine sahiptir, ayrıca sosyoloji öncesi ontolojik teorileştirmeye ya da aşkınlığın gizlice yeniden sunulmasına işaret etmez. Bilakis bu çalışma karakteri, değişen ve değişebilir bir gerçeklikteki eğilimlere ve gizliliklere dayanır, iradeci ya da kararcı değildir.

Bloch'un mirasında dikkat çekmeye çalıştığım özellikler, çoğu henüz ortada olmayan araştırma programlarını gerektiriyor. Ama dahası da var. Bloch'un ütopya, zaman ve rasyonalitenin aynı anda her yerde bulunması, ânın fenomenolojisi ve süreç realizmi üzerine çalışmaları tümünden daha büyük bir teorik gelişime muhtaç olduğu göz önüne alındığında, özel olarak da "Teori"ye yöneltilen "estetik açıdan üst-belirlenim/aşırı belirlenmiş" şeklindeki mevcut eleştirinin batı rasyonalizmindeki en yüksek ölçütlerden yavaş yavaş koptuğu düşünülürse,²¹ Bloch'un çalışması, tüm bu alanlarda, post-rasyonalist ve oluşturunca endişelere/ilgilere açık yeni politik, toplumsal, ekonomik hatta kültürel kurumlar ve pratikler için birtakım içerimler taşır. İlaveten, Bloch'un çalışmaları Fransız felsefesindeki gelişmeler üzerinden, Foucault ve geç dönemiyile Derrida bağlamında okunduğunda, sözü edilen durum daha katmerli hale gelir. Öyle veya böyle, Bloch'un dostları onun fikirlerini geliştirmekte yavaş davrandılar, üstelik onun içgörülerini gerçekleştirebilecek daha başka çerçeveler sağlama konusunda da neredeyse ayak diriyorlar. Bu çerçeveler çoğulcu diyalog kümelerinin parçaları olacaklar, tek bir metodolojizmle de aynı kapıya çıkmayacaklar. Ancak söz konusu çerçeveler bu noktada büyük ölçüde kayıplar.

II

Neyin gerekli olduğunu belirtecek birkaç emare sunmak gerekirse, nihayetinde Bloch'un henüz-olmamış-olana dair

21. Örneğin, bkz. Ian Hunter, "The History of Theory", *Critical Inquiry* 33 (Sonbahar 2006): 78-112; Wayne Hudson, "Religion and Theory", *Culture, Theory, and Critique* 49, Sayı 1 (2008): 35-48.

ontolojisinin ontoloji yönelimli bir proterior felsefesi olarak yeni güzergâhlarda geliştirilebileceğini öneriyorum. *Proterior* terimi, Bloch'un gerçekliğin bizim ardımızda noktalanmadığını dillendiren kavrayışını zaptedip "evvelki" etrafında düzenlenmemiş bir ontolojinin imkânına işaret eder. Söz konusu terim, kendi kendini yineleyen modernizmin yeterli olmadığını, aynı zamanda Alman İdealizminin,²² bilhassa da Hegel, Fichte ve Schelling eserlerinin realist bir yeniden yorumlanmaya, yani ontolojik radikalizmi sosyal bilimlerin sonuçlarının yanı sıra doğa bilimlerinin sonuçlarıyla da bütünleştiren böylesi bir yeniden yorumlamaya muhtaç olduğunu imler. Proterior felsefesi, Bloch'tan farklı bir şekilde, aynı anda hem realist hem de ütopyacı nasıl olunabileceği problemini çözmeye çalışacaktır. Bizzat Bloch'un birçok ütopyacılık biçimindeki tehlikeli, totalize edici ve hamlık niteliğini hakkıyla hesaba katmadığı kabul edilse bile, kendisi toplumsal yapı ve ekonomik değişim problemleriyle yine de derinlemesine meşgul olabilmeyi başardı, fakat Rusya'nın yanı sıra Çin'deki fiili politik rejimleri hakkıyla yorumlayamadı.

Bloch felsefesinin yeni bir sürümünün, totalize edici yanılsamalara daha az meyilli olması ve çağdaş doğa felsefesiyle daha dikkatlice bir araya getirilmesi gerekecektir. Sözü edilen bu yeni sürüm insanlığın geleceğine ve doğadaki âlemlere dair şekillendirici kaygıların güttüğü bir biyo-tarihsel natüralizmi de ihtiva edecektir. Aslında hem insanların hem de doğal çevrenin tarihsel biçimlenmesini yeni bir toplumsal, ekonomik düşüncenin merkezine alacaktır bu sürüm. Proterior felsefesi, Bloch'un nihayete ermemiş bir dünya içgörüsünü daha ayrıntılı olarak işleyecek fakat bunu, Romantizm ve kültür-odaklı diğer aktivizm biçimlerine daha az duygudaşlık besleyerek yapacaktır. Bu felsefe daha ziyade, proterioru tarihsel zamanın ontolojisi için bir zemin olarak tasavvur ederek, ütopyayı Batı Avrupa'daki ütopyacı düşüncenin sınırlı güzergâhlarını eleştiri-

22. Dieter Henrich Alman İdealizmini ustalıkla yeniden yorumluyor. Bkz. Dieter Henrich, *Der Grund im Bewußtsein: Untersuchungen zu Hölderlins Denken* (1794-95), Klett-Cotta, Stuttgart, 1992. Henrich hakkında basiretli ve hayli övgü toplayan eleştirel bir çalışma için bkz. Dieter Freundlieb, *Dieter Henrich and Contemporary Philosophy: The Return of Subjectivity*, Aldershot, Ashgate, UK, 2003.

ren ve aşan; Hindistan, Çin ve İslam'la küresel diyaloglara kapı aralayan yollar içinde yeniden tasarlayacaktır. Ütopyanın artık çeşitli ütopycacı yönelimlerin sözde uzlaştırıldığı, kavranması güç bir bütünsellik olarak düşünülmesine gerek yok. Yine onun, "yok-yerden bakış" olarak kalmasına ya da hakiki olanın bütün olduğunu öne süren metafiziksel düşünceyle ilişkilendirilmesine de gerek yok. Ütopya, yersiz sonsuzluğun transendentalizmine dönmez. Almanlar ve Yahudiler küresel kültüre ille de uymak durumunda değiller. Ütopycacılık, küresel düşüncede, modernist yüce ütopycacılığını savunan tilmizlerin öne sürdüğünden çok daha büyük bir geleneğe sahiptir. Yeniden düzenlenmiş bir ontolojiye sahip daha küresel bir ütopycacılık Bloch'un çalışmalarının gücünü, bu çalışmaların ortaya çıkışındaki kısıtlayıcı ve tahrif edici koşullara saplanmadan tazeleyebilecektir. Sözü edilen ütopycacılık, kusursuz düzenlemelere sahip olmayan tüm alanlarda yapılacak reform için somut öneriler getirebilecek, ütopycacı etkilerin kurumsal biçim düzeyinde dikkate alınmasını önerebilecektir. Yine, anılan ütopycacılık, bu uğurda, kamu zihniyetini yoklamak ve genişletmek amacıyla, rasyonel tartışma ve müzakereye katkı sunarak yeni düzenlemeler, pratikler ve kurumlar için öneriler hazırlar. Böylesi bir ütopycacılık, Bloch'un önerdiği ütopycacı felsefeden *daha az dinî* olacaktır; dine ve din-sonrasına ait ilgilerin belirli alanlarda devam eden meşruiyetini kabul ettiği için kısmen bu böyle. İlâveten, çağdaş politik ve toplumsal düzenlerde mükemmelliğin nasıl yönetileceği problemine dair farklı bir analiz içerecektir. Bazı mükemmellik unsurları olmadan, politik ve toplumsal düzenler muhtemelen yozlaşır. Öte yandan bugün, Avrupa'ya özgü ütopycacılığın çoğundan bilinçli bir kopuş durumunda, *farklı mükemmellik türleri* ile onların uygun düştüğü bağlamlar arasında ayrımlar yapılması gerekmektedir. Daima ertelenen ya da rafa kaldırılan yüce mükemmellik ile çağrıya ilişkin mükemmellik arasında, yani mükemmel olma çağrısı arasında ayrım yapmak, bu çağrı gerçek-dünya reformunu canlandırdığından ötürü bilhassa önemlidir.²³ Yaygın inanışın aksine, fiilî gidişatın etkili şekilde yönetilmesiyle ütopycacılık arasında da bir çelişki yoktur.

23. Wayne Hudson, *The Reform of Utopia*, Aldershot, UK Ashgate, 2003, Bölüm 4.

Proterior felsefesinin totalize edici tek bir etik tasavvuru olmayacaktır. Totalize edici olmaktan ziyade merkezsizleştirilmiş, tekçi olmaktan ziyade aporetiktir bu felsefe. Üstelik o, çoğulculuğu ve değer çatışmasını da üstlenecektir. Dahası, “teoloji” ve insanlığın tinsel tarihleri ile yeni bir bağlantı kuracak, dolayısıyla Bloch’un “din”in üretkenliğine ilişkin o seçkin içgörüsüne varis olacaktır, tabii bunu Bloch’un modası geçmiş ateizmine ya da dinî simalarla dinî metinlere yönelik hermeneutik çalışmalarına bel bağlamadan yapacaktır. Burada tehlikeler var fakat aynı zamanda, gerçeği, gidimli aklın aşağılamasına daraltmaya yönelik çağdaş girişimlerdeki agnostisizmin ötesine geçme şansı da var.

Bu tür göstergeler, argümanların daha başka yerlerde, özgül alanlara ve onların sorunlarına yönelik teknik tartışma bağlamında dikkatle incelenmesine işaret eden Bloch’un adeta şahıs mührü olan terimi kullanırsak, *Vorschein*lerden başkası değildir.²⁴ Halbuki, küresel kapitalizmin tutarlı bir tasavvur ve yapıya sahip olmadığı bir zamanda, Bloch mirasının meta-politik yanılısamlardan uzak tutmak koşuluyla yenilenmesinin söz konusu kapitalizm hakkında söyleyecek çok şeyi var. Elverişli bir çerçeve bulunmadan evvel bu sonuca ulaşmak için çeşitli girişimlere ihtiyaç duyulabilir, o zaman da Ernst Bloch bu tür çabaların beraberinde getirdiği cüreti eleştirel bir duygudaşlıkla karşılar.

24. İlk girişim için bkz. *Reform of Utopia*. Şimdilerde bu fikirleri daha da geliştiren bir dizi kitap üzerinde çalışıyorum.

Anti-Hümanist Bir Ütopya?

Vincent Geoghegan

Bir kirpiler tarihi, hatta on beş ciltlik bir sığırlar tarihi dahi öyle pek de ilginç olmayacaktır.

Ernst Bloch, *Geist der Utopie* (Ütopyanın Tini)

*Böyle cânım bir hayali, çok az var kuracak
Artık bu yıllarda! Oysa duyuyorum ben
Noel arifesinde dermiş gibi birisi:
“Gel de gör diz çökmüş öküzleri*

*Ağılın avlusunda, şu küçük vadinin oralarda
Bildiğimiz hep çocukluğumuzda”
Böyle diyenle gitmeliyim karanlıklar içinde
Umarak tekrar görürüm belki diye*

Thomas Hardy, *The Oxen* (Öküzler)

İnsansız bir ütopya söz konusu olabilir mi? Elinizdeki makale bu soruyu, daha doğrusu sorular dizisini incelemek adına hümanist ütopyanın ortaya çıkışına ve gelişimine bakacak, ayrıca anti-hümanist bir ütopyanın imkânını ele alacak. Makalenin çıkış noktasıysa, Francis Bacon’ın insanlığın doğa üzerindeki “imparatorluğu”na dair ütopyacılık görüşünde Prometheus mitini ele alma tarzı. Bu yaklaşım, odağa Ernst Bloch’un Prometheus ve Bacon hakkındaki düşüncelerini oturarak, eserlerinde Bloch’un hümanist ütopyayı yeniden parlatmaya yönelik modern girişimine dair bir değerlendirmeye götürecektir. Daha sonra, hem

Prometheus'a hem Bacon'a yönelttiği yüksek sesli suçlamasıyla John Gray'ın anti-hümanizmi değerlendirilecek. Nihayet burada, insanların artık geçip gittiği 'güzel mekân' anlayışının içerimlerini uzun uzadıya inceleme girişimi de bulunuyor.

Hristiyan Hümanizmi

Thomas More yerine Francis Bacon'ı (1561-1626) seçmek garip bir çıkış noktası gibi görünebilir. More'un eseri yeterince meşhur ve bir de burada savunulmaya ihtiyaç duymayacak kadar takdir gören bir eserdir. Gelgelelim, modernitede çığır açan eğilimleri, ama doğrudan ama dolaylı ve More'da söz konusu olmayacak şekilde besleyen kişi İngiltere'nin bu iki başyargıcından diğeri, yani Bacon'dır. Özellikle, Bacon'ın insanlığın doğal olan ile tanrısal olana verdiği uygun karşılığı ayırt etme çabası parçalanmış bir miras bırakmıştır. Söz konusu miras hem liberal seküler bir hümanizm hem radikal bir natüralizm hem de, ilk bakışta daha kapalı görünse de, muhafazakâr bir fideizm ve anti-hümanizm için teorik bir alan açmıştır.

Bacon kendi spekülasyonları için zemin olarak kullanacağı antik mitler derlemesi olan *De Sapientia Veterum*'u (*Eskilerin Bilgeliliği Üzerine*) 1609'da yayımladı. Kitabın bölümlerinden biri Bacon düşüncesinin ana izleklerine; bir ütopya fragmanı olan *New Atlantis*'e (1627; *Yeni Atlantis*) entelektüel zemini sağlayacak *The Advancement of Learning* (1605; *Öğrenimin İlerlemesi*) ve *Novum Organum*'da (1620; *Yeni Organon*) daha geleneksel bir tarzda yer alan bu izleklere dair kısa ve özlü bir keşfi barındıran "Prometheus ya da İnsanın Mevkii" başlığını taşır. Mitin Bacon'daki uyarlaması doğrudan Hesiodos'un *İşler ve Günler* ve *Theogonia* (İÖ 8. yüzyıl) adlarını taşıyan, arkaik Grekçe metinlerinden devşirilmemiş aksine klasik çağa, ortaçağa ve Rönesans'a ait çeşitli Latin kaynaklarından türemiştir¹ (ayrıca Hesiodos hikâyelerinden önemli ölçüde farklıdır).² Ba-

1. Charles W. Lemni, *The Classic Deities in Bacon: A Study in Mythological Symbolism*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1933, s. 128-41.

2. Vincent Geoghegan, "Pandora's Box: Reflections on a Myth", *Critical Horizons* 9, Sayı 1 (2008): 24-41 (25-7).

con yorumunun bakış açısından bakıldığında mitin öne çıkan noktaları şunlardır:

1. *Prometheus insanlığı çeşitli hayvan parçacıklarıyla karışmış balçıktan yaratır.* Bacon kendi hümanizmine dinî bir temel sağlamak için Prometheus'u "Takdiri İlahî"yle özdeşleştirir, zira insanda aklı ve zihni takdir eden ilahi hüküm yaratımının ardındaki büyük aklın/nedenin kanıtıdır. Dolayısıyla Bacon'da Aydınlanma'nın dinî köklerini görebiliriz. Başka bir yerde kendisinin ortaya koyduğu üzere: "Bizim eserimiz, kendinde bulunan yüce 'iyi' öğesinden dolayı, açıktır ki Tanrı'dandır",³ zira Tanrı insanla iki yolda ayan beyan konuşur; yani her ikisi de hakikati söyleyen Kutsal Kitap ve doğa yoluyla.⁴ Bacon, Hristiyanlığını vurgulayacağım diye sürekli kendini helak ederken, onun rasyonel yaratıcı anlayışında yapı ustası Tanrı veya saat tasarımcısı Tanrı şeklindeki 18. yüzyıl deist Tanrı mefhumlarının tohumunu saptayabiliriz. Bacon İsrail'in Tanrı'sını tasdik eder fakat onu tahttan indirmeye yönelik sonraki dönem girişimleri için silahlar da tedarik eder. Burada hem sekülerizme hem natüralizme yer açılmıştır. Bacon'ın müdahaleci olmayan, yarattıklarına bulaşmayan Tanrı'sı, 17. yüzyıl Britanya bilimi ve 18. yüzyıl Anglo-Amerikan liberalizmi aracılığıyla nakledilip geliştirildiği şekliyle, özünde mahremleştirilmiş bir din anlayışı üzerinden kiliseyle devletin ayrılması şeklindeki modern seküler kavrayışa dönüşmüştür.⁵ Dahası, evrenin herhangi bir tanrısal temellendirmeye muhtaç olmadığını varsayacak tümüyle natüralist bir anlayışın imkânı söz konusu olmuştur. Bu gelişmeler, modern sekülerizmin ve natüralizmin entelektüel köklerini ararken Bacon'ın

3. Francis Bacon, *The New Organon*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, s. 77.

4. Francis Bacon, *The Advancement of Learning*, Dent, Londra, 1915, s. 41-2.

5. Bacon bağlamında bkz. William T. Lynch, *Solomon's Child: Method in the Early Royal Society of London*, Stanford University Press, CA Palo Alto, 2001 ve Thomas Jefferson, *Political Writings*, Ed. J. Appleby ve T. Ball, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, s. 427.

doğal-tanrısal ayırımına tesadüfen rastlayan kimi çağdaş evanjelik Hristiyanlarda kaybolmuş değildir.⁶

Bölümün alt başlığı, yani “insanın mevkii” ifadesi, rasyo-nel yaratımdan fışkırıp gelen “eser”e dair temel iddiayı, dünyanın insani gaye ve eylem sahnesi olduğu iddiasını ima eder: “Meselin ana hedefi görünüşe göre şu olsa gerek: İnsan... dünyanın merkezi kabul edilebilir, o kadar ki insan dünyadan çıkarılsa dünyanın geri kalanı tümüyle yoldan şaşmış gibi görünür; amaçsız, gayesiz... zira bütün dünya insana hizmet için el ele çalışır, ayrıca insanın yarar ve mahsul sağlayamayacağı hiçbir şey yoktur.”⁷

Mitin, insanlığın balçık ve hayvan parçacıklarından meydana geldiğini dillendiren savını Bacon insanlığın dünyadaki eşsiz karmaşıklığını ve insanların zorunlu kölelikleri doğada tescil edilmiş diğer organizmalar üzerindeki doğal üstünlüğünü simgeleştirmek için kullanmıştır.⁸ Bacon *The Advancement of Learning* metninde şu önemli noktaya temas eder: Hristiyanlığın hümanizme yönelttiği uzun soluklu ıslah olan Cennet’ten kovulma, insanlığın doğa üzerindeki doğal hükümranlılığına, Cennet’te şeylerin adlandırılmasında örneklenen bu hükümranlığa dair insanlık bilgisi yüzünden gerçekleşmedi, aksine insanın iyinin ve kötünün bilgisini araması yüzünden, ahlakın tanrısal temelini inkâr olan bu arayış yüzünden meydana geldi.⁹ Cennetten kovulma yaşamı bir yük haline getirdi fakat insanı merkezî konumundan etmedi.

2. *Prometheus rezene saplarını tutuşturarak güneşin iki tekerlekli arabasından çaldığı ateşi insanı yaratma işini sürdürmek ve ilerletmek adına insana verir.* Bacon’ın bu bölümü ele alışında onun ilgilendiği asıl konulardan birkaçı fark edilebilir. Burada, insanın korunaksızlığındaki can alıcı maddi boyutun tanınması söz konusudur; Marx

6. John C. Hutchison, “The Design Argument in Scientific Discourse: Historical-Theological Perspective from the Seventeenth Century”, *Journal of the Evangelical Theological Society* 41, Sayı 1 (Mart 1998): 85-105.

7. Francis Bacon, *Essays*, Penguin, Londra, 1985, s. 270.

8. Bacon, *Essays*, s. 270-1.

9. Bacon, *Advancement of Learning*, s. 37.

ve Engels'in Bacon'ı modern materyalizmin kurucusu ilan eden iddialarını hatırlayalım.¹⁰ Prometheus insanın çeşitli türlerden yaşamsal dayanaklara muhtaç olduğunu bilir ve bu yüzden ona ateşi temin eder. Bacon'a göre bu, maddi yardım için kullanılan bir metafordan ibaret olmayıp insandaki bilim ve teknolojinin gerçek tarihsel ve fiziksel temelidir: "Yardımlar yardımı, araçlar aracı."¹¹ Yine bu ateş tedariki, bitki saplarını arabaya değdirme suretiyle gerçekleştiğine göre fiziksel bir edim aracılığıyla meydana gelmiştir ki Bacon bu durumun doğaya etkin müdahalenin gerekliliğini mükemmelen örneklediğini düşünür. Bacon'ın bakış açısına göre, Prometheus'un ateşi ele geçirmesinde yerini alan şiddet ve hırsızlık imgeleri gayet yerindedir, çünkü doğa kendi sınırlarını gönül rızasıyla verecek değildir. Bundan dolayı, rezene saplarının güneş arabasıyla karşılaşması "şiddetli darbe ve çarpışmalar"dan meydana gelir.¹² Daha eski bir çeviride daha fazla şiddet içeren imgeler yer alır, zira burada rezene sapları ince dallar şeklinde betimlenmiştir ve "ince dallar vurmak veya darbeler sallamak için" –tam anlamıyla, doğayı döverek zorla malzeme almak için– "kullanılır."¹³ Hırsızlık imgesiyle aynı doğrultuda, Prometheus ateşi "hırsızlık işi gibi gizli kapaklı işlemlerle"¹⁴ elde etmiştir, zira doğa dışarıdan görünen haline güvenilemeyecek kadar hilekâr ve esrarengizdir, dolayısıyla sıra dışı yöntemler gerekmiştir. Buradaki tını mücadeleye tınısıdır; Bacon'ın başka bir yerde "sanatın/zanaatın doğa üzerindeki zaferi"¹⁵ şeklinde betimlediği nihai hedefle birlikte düşünülürse, gönülsüz doğayı boyun eğmeye zorlayan mücadelenin tınısı.

10. Karl Marx ve Frederick Engels, "The Holy Family", Marx ve Engels, *Collected Works*, İng. Çev. Richard Dixon ve diğ., Lawrence and Wishart, Londra, 1975–2005, C. 4 (1975), s. 128.

11. Bacon, *Essays*, s. 271.

12. Bacon, *Essays*, s. 271.

13. Francis Bacon, *The Essays of Francis Bacon*, Odhams Press, Londra, 1935, s. 271.

14. Bacon, *The Essays of Francis Bacon*, s. 271.

15. Bacon, *The New Organon*, s. 91.

3. *Ne kendi doğasından etkilenen ne de ateşin hatırını bilen insanlık Prometheus'u Jüpiter'e şikâyet eder. Jüpiter insanlığın Prometheus'u suçlamasından oldukça hoşnut olur ve bunun karşılığında insanlığı ebedi gençlik armağanıyla ödüllendirir, insanlar bu armağanı bir eşeğin sırtına yükleyip götürecektir. Eve döndüklerinde bir yılan eşeği kandırır ve bir miktar su karşılığında armağanı eşeğin elinden alır. Bacon'da insan Prometheus'a baskın çıkma peşindedir. Ona göre bu mitik insan alçakgönüllülükle hırsın hayranlık uyandıran karışımıdır. İnsanlık Prometheus'un armağanlarını kötüler, çünkü bu armağanları yüceltmek dünyevi âlemi tanrısal yetkinlikle denk tutmak ve bu ikisi arasındaki uçurumu görmezden gelmek ya da yadsımak olacaktır. Elbette istenen sonucu verecek böylesi bir alçakgönüllülüğün insani çaba için yalnızca bir sıçrama tahtası olması gerekir ki gevşeklige sevk edecek bir halinden memnun olma tutumuna varmasın; insanlar "doğaya ve zanaatlara kusur bulup onları suçlamalı, şikâyetlerle dopdolu"¹⁶ olmalı ve böylece ilerlemelidir. Bacon hikâyesinin bu veçhesini, budalalık yapıp armağanı eşeğe yükleyerek ona tam anlamıyla sahip çıkamayan insanlığın kusurunu kınamada kullanır. Bu durum Bacon'a, yaşamı boyunca ana izleklerinden biri olacak noktayı gün yüzüne çıkarma imkânı verir: Geçmişteki felsefi ve bilimsel metodolojinin yetersizliği ve yeni bir metodoloji ihtiyacı. Eşek burada "empirik" in (ağır ilerleyip deneye dayananın) simgesi olarak görülür ve eabil ile, soyut felsefenin alanı olan "dogmatik" ile karşıtlık içindedir. Buradaki dava, tarihsel olarak birbirinden ayrılabilen bu yetilerden en iyilerini daha ileri empirik çalışmalarda kullanılabilecek kati ilkelerin temeli haline gelen deneyle birleştirme davasıdır –gerçi bir yandan da yılanın bu tasarımı yarım bıraktırma ayartılarına direnilmelidir. İşte bu yaklaşım Bacon'ın oldukça etkili olmuş, tümevarıma dayalı bilim teorisidir ve Marx'ın ve Engels'in ona bir de*

16. Bacon, *Essays*, s. 272.

“tüm modern deneysel bilimin... gerçek atası”¹⁷ demelerinde belirleyici olmuştur. İnsanlık bu yeni yöntemle birlikte ilahi takdirin kendisine hazırladığı ihsanın tadını çıkarabilecektir.

Tam da bu noktada miti bir kenara bırakıp *New Atlantis* (Yeni Atlantis) ütopyasına geçebiliriz. Daha kesin olarak söylemek gerekirse bir ütopya parçasından söz edilebilir, çünkü kâtibi Rawley’nin tanıklığına göre Bacon doğa tarihi hakkındaki bir eser yüzünden, *ütopyaya kıyasla katbekat öncelik tanıdığı*¹⁸ eser yüzünden bu tasarımı yarım bırakmıştı. Elde kalan parça tatsız, derme çatma ve kötü kurulmuş bir fragmandır, neredeyse hiçbir edebi değeri yoktur, fakat yine de Bacon’ın ana fikirlerinin –deyim yerindeyse– ete kemiğe bürünmüş haline en çok burada yaklaşıyoruz. Tanrısal ile doğal ayrımı ütopyanın kurgusundaki ihlalin tam ortasında onaylanmıştır; ütopyadakilerin neden Hıristiyan olduklarının açıklanması ihtiyacı bunu zorunlu kılmıştır. Din, bu ada ütopyasına, Bensalem’e, İsa’nın ölüp dirilmesinden hemen sonra beliren, ışığın çizdiği mucizevi haç aracılığıyla taşınmıştır, fakat bu olayın istisnai yapısı da vurgulanmıştır çünkü Tanrı tanrısal müdahale olmaksızın iş görmek için doğal işleyiş süreçlerini ve doğa yasalarını tercih etmektedir. Ada sakinlerinden bir rahip-bilim insanının münâcâtında dediği gibi: “Kitaplarımızdan öğrendik ki Sen mucizeleri ancak tanrısal ve mükemmel bir gaye için işletirsin (doğanın yasaları bizzat Senin yasalarıdır çünkü, bir de Sen bu yasaları yalnızca muazzam bir neden varsa çiğnersin).”¹⁹ Ütopyadaki topluluğun toplum merkezinde Bacon’ın ideal bilimsel kurumunun, yani Süleyman Yurdu’nun (*Salomon’s House*) üst düzey yetkilileri bulunur. Bacon *The Advancement of Learning* kitabında, mevcut yüksek okul ve üniversitelerin yetersizliğinden söz ederek yeni eğitim için kurumsal bir temelin bulunmadığına hayıflanmıştı. Burada, Bensalem’deyse çözüm bulunmuştur: İnsanlığın yararı için (ve Tanrı’nın ihtişamı adına tabii) doğadan doğanın bilgisini çıkar-

17. Marx ve Engels, *Collected Works*, 4: 128.

18. Francis Bacon, *Major Works*, Oxford University Press, Oxford, 2002, s. 785.

19. Bacon, *Major Works*, s. 464.

maya ve mahsuller elde etmeye adanmış, tümevarımsal bilime dayalı, çok yönlü bir kurum. Bize söylendiğine göre kurum, adını Eski Ahit'teki bilgelik timsalinden, yani Süleyman'dan alır; onun sözlerinden biri, *Süleyman'ın Özdeyişleri* 25:2'de yer alan bir tanesi Bacon'ın eserlerinde tekrar tekrar görünür: "Tanrı'nın ihtişamı bir şeyi gizli tutmadadır, krallarinkiyse teşhir etmede."²⁰ Kurumun adı için sunulan bir başka seçenek, yani "Altı Gün Çalışma Okulu"²¹ ise üretken çalışmaya tanrısal bir ruhsat vermek için tasarlanmıştır. Doğaya tam anlamıyla araçsal yaklaşılmaya verilen olumlu tını insanın doğanın zirvesindeki ve Tanrı'nın altındaki konumunu tekrar tekrar örnekler; hayvanlar insan biyolojisi hakkında kavrayış sunmaları için teşrih edilmelidir, zehirler ile yeni ilaçlar hayvanlar üzerinde denenmelidir, onların biçimleri ve boyutları ihtiyaç oldukça değiştirilmelidir, doğurganlıkları artırılmalı veya tahrip edilmelidir, vesaire vesaire. Genel olarak doğa insanın kendi çıkarına kullanacağı muazzam kaynaklardan biridir. Burada doğanın bir bakıma iki boyutu vardır: Tanrı'nın eseri ve insani gelişimin malzemesi. Bu durum, "her şeyin hakiki doğasını çözmek için (bu sayede Tanrı onların zanaatında daha fazla ihtişama ve insan onların kullanımında daha çok mahsule sahip olabilir)" kurulmuş Süleyman Yurdu'nun kuruluşu açıklanırken özetlenmiştir ya da Bacon'ın *Novum Organum*'da ileri sürdüğü gibi: "Doğaya itaat etmedikçe kimse onun üzerinde egemen olamaz."²²

Natura Naturans: Hume'dan Bloch'a

1779 yılı, ölümünden sonra Hume'un *Dialogues Concerning Natural Religion* (*Doğal Din Hakkında Diyaloglar*) adlı metninin yayımlanmasına tanık oldu. Söz konusu "diyalog" din hakkındaki üç tutumun o günkü savunucuları arasındaydı; deizm, fideizm ile natüralizm imkânını barındıran bir kuşkuculuk.

20. Bacon, *New Organon*, s. 100.

21. Sami dinlerinin kutsal metinlerinde geçen ve Tanrı'nın dünyayı altı günde yarattığını beyan eden öğretiyeye gönderme. Örneğin; Eski Ahit, Yaratılış/Tekvin 1: 1-31, 2: 1-3, Mısırdan Çıkış 20:11; Yeni Ahit, İbranilere Mektup 4: 4; Kur'an 7: 54, 50: 38. (ç.n.)

22. Bacon, *Major Works*, s. 471; Bacon, *New Organon*, s. 100.

Burada bir anlamda, Bacon'ın doğrudan ve dolaylı mirasının bu seçeneklerin iş görebileceği teorik bir alanın yaratılmasına yardım ettiği söylenebilir. Hume'un ilk büyük felsefi eseri olan *A Treatise of Human Nature*'da (*İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*) Bacon'ın etkisi açıkça onanır. Bu eserde “deney ve gözlem” özgün bir “insan bilimi”nin zorunlu temeli olarak görülür ve burada Greklerle kurulan etkin bir koşutluk hatırlatılır: “Ayrıca, Thales ile Sokrates arasındaki zaman farkı ve Lord'um Bacon ile insanın bilimini yeni bir yörüngeye oturtmayı başarıp ilgi ve merak uyandıran son dönem İngiliz felsefecileri arasındaki zaman farkı da neredeyse aynıdır.”²³ *Diyaloglar*'da kullanıldığı şekliyle kuşkucu empirizmin deizm için yıkıcı sonuçları olmuştu; deizm, her ne kadar kitabın sonunda en olası gerçek sayılsa bile, aslında Hume'un bu metninde ciddi bir yara almıştır, ayrıca onun bu bozgununda bir natüralizm imkânı hayal meyal görünebilir. Hume şu ihtimalleri öne sürerek deistlerin tasarımcı Tanrı'sıyla habişçe alay eder: Belki de bu dünya “henüz çocukluk çağını süren bir Tanrı'nın ilk kaba denemesidir” veya “üstlerinin alay konusu olan ... ast, tâbi bir Tanrı'nın eseridir sadece” ya da ihtimal dahilindedir ki dünya “miadı dolmuş bir Tanrı'nın ihtiyarlık ve bunaklık ürünüdür.”²⁴ Şu nokta oldukça önemlidir ki bu metin, Bacon'ın Prometheus bölümünde ortaya koyduğu “akıl ile zihni vahşi ve irrasyonel ilkelerden türetmek fazla zorlama ve akıl almaz olurdu”²⁵ iddiasına açıktan yanıtıdır. İşte, bir “neden olmasın?” ile birlikte, takdiri ilahiye bağlı Prometheus ihtiyacı bundan dolayıdır. Materyalist bir açıklama en az doğaüstü bir tasarım kadar makûldür: “Hareketin maddede kendi başına başlaması, onun zihin ve zekâdan haber verisi kadar, *a priori* makûldür.”²⁶ Aslına bakılırsa Hume başka bir yerde, (Hesiodos'un arkaik izahında yer aldığı şekliyle) Prometheus

23. David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Penguin, Harmondsworth, 1969, s. 43, 44 [Türkçesi, küçük biçimsel değişikliklerle şuradan alındı: David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, Çev. Ergün Baylan, Bilgesu Yay., Ankara, 2009, s. 12-3. (ç.n.)].

24. David Hume, *Dialogues and Natural History of Religion*, Oxford University Press, Oxford, 1990, s. 79.

25. Bacon, *Essays*, s. 270.

26. Hume, *Dialogues*, s. 93.

mitine kafa yorduğunda ona çarpıcı gelen nokta tanrılarla insanların beraberce kaostan ortaya çıkmalarıdır, ancak burada “yaratım”dan değil “(t)üreme”den söz edilir, üstelik tüm hikâyede Tanrı’nın yarattığı tek şey insanlığın baş belası ve tanrısal oyunun aleti olan Pandoradır.²⁷

19. yüzyılda, Feuerbach, Hesiodos’un anlatımıyla Prometheus mitini okuduğunda insani ve tanrısal olanın ortaya çıkışı babında Hume’u yankılar; bu eski dönem masalları “doğaya yalnızca insanın değil aynı zamanda tanrılarının da kaynağı gözüyle bakıyordu.” Feuerbach’ın çıkarımı onun natüralizminin tuttuğu radikal yönü ima eder: “Apaçık ki tanrılar ve insanlar birdir, tanrılar insanlıkla beraber yükselir ve alçalır.”²⁸ Bu yaklaşımın genç Marx üzerindeki etkisini burada yinelemeye gerek yok, zira yabancılaşma ve ideoloji kavramları bu yaklaşımdaki din eleştirisinden çıkacaktır. Biraz ileri sarıp Ernst Bloch’a ve onun devingen bir Marksist natüralizm geliştirme çabasına geçelim. *Umut İlkesi*’nde Bloch’un Bacon’ı en ayrıntılı tartıştığı yer teknolojik ütopylar hakkındaki bölümdür. Burada Bacon’ın *Yeni Atlantis*’teki önsezisi övülür. Bu bölümün “inanılmaz öngörüsü” Süleyman Yurdu’nun teknolojik başarısını izah ettiği yerlerde ispatlanmıştır, bölüm “hevesli bir taslakta neredeyse modern teknolojiyi barındırır” ve aslında “onun ötesine geçer” (*POH*, 654-5). Bloch’un değerlendirmesine göre bu durum *Yeni Atlantis*’i “klasik mevki ütopyları içinde, daha iyi bir yaşamın teknolojik üretici güçlerine belirleyici mevkiini veren biricik mevki ütopyası” kılar (*POH*, 655). Bloch, Bacon’ın tasarısının “doğayı dönüştürme” tasarısı değil “doğaya efendilik” tasarısı olduğunu kabul eder; diğer taraftan bu tasarı, Bloch tarafından Bacon’ın muazzam maksimi diye adlandırılan “doğa itaatle fethedilir” (*POH*, 657) şiarınca teşvik edilmiştir. Bloch’a göre bu ifade Bacon’ın doğanın etkin özerkliğini, “natura naturans”ı (doğalayan doğa) tanıdığını gösterir. Doğaya efendilik doğanın haysiyetini görmezden gelen ve kapitalist bir ekonominin ileri derecede gelişimine hizmet eden “doğanın sömürülmesi”yle aynı

27. Hume, *Dialogues*, s. 147.

28. Ludwig Feuerbach, *Lectures on the Essence of Religion*, İng. Çev. Ralph Manheim, Harper and Row, New York, 1967, s. 86.

değildir. Bacon erken dönem kapitalizmin samimi beklentilerine, özgürleşmiş üretici güçlerin insani talebe ket vuracağını düşünen bu beklentilere katılır, zaten bu görüş *Yeni Atlantis*'i ele verdiği düşünülen bir görüştür. Bacon'ın Bloch tarafından bu şekilde nitelendirilmesi Bloch'la aynı çağda Horkheimer ve Adorno'nun *Dialektik der Aufklärung*'da (*Aydınlanmanın Diyalektiği*) çizdikleri Bacon resmiyle belirgin bir karşıtlık içindedir. Bu metinde Bacon'a "büyüsü bozulmuş doğa"yı öncülü olarak alan karanlık Aydınlanma gündeminin formülünü bulan kişi rolü biçilir; bu tasarıda "insanın doğadan öğrenmek istediği şey doğaya ve diğer insanlara tümüyle hâkim olmak için onu nasıl kullanacağı meselesidir. Tek amaç budur."²⁹ Bacon'ın bir ütopya kaleme alması Bloch'un ona yaklaşımını şekillendirir, ayrıca Bloch'u Bacon'ın diğer yazılarında ütopyacı dürtüler ve izler aramaya iter. Bloch'un iddiasına göre Bacon şöyle düşünmüştü: Geçmişteki "yaratıcı düşler"ın bilgisi "insanlara cüretkâr veya imkânsız gelenin yine de onların teknolojik düşlerinde bulunabileceğini vurgulamak için" kullanılabilir. "Gerçekleştirilmiş, tasarıların ama özellikle de gerçekleştirilmemiş olanların kayıtları yaratıcı fikirler için kullanışlı ipuçları verir" (*POH*, 650). Bloch Bacon'a yönlendirilen "baştan ayağa empirist" suçlamasını (dar kafalıların... deneme yanılma yöntemi [*POH*, 653]) temize çıkarmada oldukça isteklidir. Bloch burada öncelikle, tümevarım yönteminin, çalışmaya girişmeden önce aksiyomlara yükselmeyi içerdiğini ve dolayısıyla faal olanla düşünsel olan arasında zorunlu bir denge yarattığını; ikinci olarak, bu zorunluluk yönteminin, Bacon'ın deyişle "tüm şeylerin temel formu"nu keşfettiğini ve böylece doğanın nesnel yapısına nüfûz ettiğini vurgular (*a.g.e.*). Bloch'a göre Bacon'ın yeni ekonomik düzenin başlangıcında takındığı nesnel tarihsel tavır, onun öznelliğinde, henüz ağarmakta olan bir yeniliğin "güçlü bilinç-öncesi" hissi olarak -bilinçli bir önsezi olarak Henüz-Bilincine-Varılmamış- (*POH*, 118) tescil edilir. Bacon'ın söz konusu öznelliği "onun... çağının nesnellik eğilimine, çağının nesnel olarak gerçek imkânına yönelik duyuş"undan beslenir (*POH*, 144). Bacon'daki Prometheus bölümünün farkın-

29. Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, İng. Çev. John Cumming, Allen Lane, Londra, 1973, s. 4.

da olan Bloch bu metindeki titan tasvirini Goethe ve Shelley’de edebî bakımdan, Fransız Devrimi’nde politik bakımdan daha da gelişecek olan devrimci hümanizmin esası olarak görür; “Prometheus, der Bacon önceden hiç işitilmemiş bir tınıyla insan hâkimiyetini kuran, insanın gücünü sınırsız dereceye ulaşacak denli pekiştiren; insanlığı tanrıların karşısına diken yaratıcı insani tindir (POH, 1215).

Bloch’un insanlık ile doğa arasındaki muhtemel bir yeni ilişkiye dair taslağı kapitalizmdeki mevcut ilişkinin eleştirisine ve bir doğal özneye ait tarihsel –mitolojik, dinî, felsefi ve sanatsal– kavramların kişisel kanonuna dayanır. Bloch’un, doğayla girilen kapitalist teknolojik etkileşimin yapısını aktarmak için işlettiği metaforlar zor, şiddet ve sömürüyü öne çıkarır. Söz konusu metaforlar dostluk ve yakınlık imgelerinde metaforik olarak ifade edilen bir başka ilişkiyle karşıtlık içindedir; dolayısıyla bu teknoloji “bir dostun bağrından ziyade köleleri çalıştıran amir ve Doğu Hindistan Şirketi’dir” (POH, 670) ve “doğa... eli sopalı efendisiyle iyi arkadaş olmaz” (POH, 694). Bu soyut mekanik bakış açısından bakıldığında doğa sırf âtil bir şey, özünde hiçbir değer barındırmayan edilgin madde olarak görülür, öyleyse doğa, insanın onun üzerindeki egemenliği aracılığıyla işletip kullanılmalıdır. Bloch ise burada “yaratıcı madde” kavramıyla, *natura naturans* kavramıyla karşılık verir. O, bu kavramın felsefi açıdan kavramsallaştırılmasını Arap Aristotelesçi İbn Rüşd’e atfeder (POH, 674), ayrıca Rönesans’ın entelektüel büyüünden Alman İdealizmine, Marx ile Engels’in eserlerinde görüldüğü şekliyle modern kutsanışına kadar bu kavramın izlerini sürer. Doğal bir “özne” şeklindeki tarihsel sima hem devingen materyalizmin yarı mitolojikleştirilmiş bir ifadesi hem de gelecekte duran özgün bir doğal öznelliğin önceden haber verilmesi olarak görülür. Gördüğümüz gibi Bloch Bacon’ı, kendisine yönlendirilen “doğayı sömürmenin yollarını arama” suçlamasından beraat ettirir, fakat Bloch Bacon’daki doğaya efendilik arzusunun insanlık-doğa ilişkisine dair daha yüce bir kavrayışa erişemediğini belirtir. Bloch böylesi bir kavrayışı “birlikte-üreticilik”te bulur (POH, 686). Bloch bu kavrama yönelik açıklamasında *hümanist* ütopyacılık geleneğiyle süregiden bağlantısını ortaya koyar. Doğrudur, onun

hümanizmi tepeden tırnağa doğaldır, onda doğanın zamansal ve mekânsal sınırsızlığı methedilmiştir, gelgelelim dünyevi ölçekte, insani aracılık/dolayım doğayı dönüştürme sürecinin zorunlu bir parçasıdır, ayrıca “doğanın herhangi bir öznesi... insanın gerçekleştireceği somut dolayım olmadığı sürece, doğanın en genç oğlu olan insan bunu başarmadığı sürece sorunlu kalacaktır” (POH, 693). Bloch “şiddetsiz bir teknoloji” düşünür, insani öncelikler dahilinde kalmak kaydıyla kurar. Ayrıca o, insanlığı evrensel tarihin ereği yapan anlayışı hicvetse de doğanın ileriki maceralarında insanlığın başlıca pay sahibi olma hakkı onda sorgulanmamış bir varsayım olarak kalır.

Hümanizm Eleştirisi: John Gray

John Gray geçen 20-30 yılda, *Enlightenment's Wake*, *Straw Dogs* ve *Black Mass* gibi eserlerinde hümanizme yönelik saldırgan bir eleştiri geliştirdi. Bu eleştiri onun eserlerindeki uzun soluklu bir izlekle, ateşli ütopyacılık karşıtlığıyla bağlantılıdır. John Gray’in ütopyacılık karşıtlığının tam karşısında durarak, onun eserini anti-hümanist ütopyacılık imkânını soruşturmak için ve bu imkânın sunduğu ütopyacı düşünceye yönelik meydan okumaları –ve tabii ki fırsatları– ele almak için kullanmak mümkündür.

John Gray’in hümanizm suçlamasında Prometheus ve Bacon oldukça belirgindir: Prometheus, insanlığın övüngen ve yağmacı hırslarının simgesi olarak; Bacon ise doğayı insanlığın amaçlarına boyun eğdirmeyi düşünen insani tasarının modern entelektüel kaynağı olarak. Gray, Bacon’ın aksine, Hesiodos’un çizdiği arkaik Prometheus resminde bir doğal düzen ihlalcisini ve insanlık kibrinin sancaktarını görür. “Tanrılardan ateşi çaldığı için Prometheus’un bir kayaya zincirlenerek cezalandırılması”, diye iddia eder Gray, “hiç de adaletsiz değildi.”³⁰ Başka bir yerde “Prometheus ruhu”na gönderme yapar Gray, bu ruhun “görülmeğe değer tezahürü” olarak da Çin’de Büyük Atılım sırasında gerçekleştirilmiş toplu serçe kıyımından söz eder; serçelerin topluca itlafının sonucu haşere sayısındaki –Kutsal Kitap’taki

30. John Gray, *Straw Dogs*, Granta Books, Londra, 2002, s. xiv.

anlatıya benzer- artıştır, zira haşerelerin doğal avcıları ortadan kaybolmuştur.³¹ Prometheus insanlara “siz tanrıların bilgisine sahip olabilirsiniz, bu yüzden doğanın hükümlerini olarak, hakkınız olan yerin -yaratımın tam merkezî- davasını güdebilirsiniz” diyerek insanlığı pohpohlar, oysa insanlığın mahvına giden kral yoludur bu. Prometheus ruhu evrensel değil hegemonyacıdır, Batı’nın küresel bir menzile erişmiş üretimlerinden biridir. Ayrıca “insan ile yeryüzünün ilişkisine yönelik bu Batılı Prometheusçu anlayışın”, “Batılılaştırma şeklindeki dünya ölçekli devrimin” parçası olarak “yaşamsal çevreye büyük çaplı, geri alınamaz zararı olmuştur.”³²

Gray’e göre Prometheus bir simge veya metafor, doğaya yönelik baskıcı Prometheusçu yaklaşımın modern ilk ve hayli etkili kurucusu rolü onun eserlerinde Bloch’a biçilir: “İnsanın sömürme nesnesi olarak doğa ve doğanın efendisi olarak insan anlayışı, Bacon’un yazılarını ele veren bu anlayış, modern dünya görüşünün en hayati ve kalıcı öğelerinden biridir; Batılılaştırma tutumunun Batılı olmayan kültürlerle en yıkıcı ve sürekli olacak şekilde taşıdığı öğe.”³³

Gray’e göre Bacon her yana nüfûz etmiş Hristiyan hümanizmine dayanır. Bu hümanizmde “kişilik”e, “insani ve tanrısal olan”a vurgu yapılır: “Tanrı’nın insan kullansın diye yarattığı şu bozulmuş tâbi dünyadaki ölümsüz ruhların, sınırsız bir değer taşıyıcıları olarak insanların biricik mevkii şeklindeki anlayış.”³⁴ Bacon bu sebepten, söz konusu Hristiyan kavramın modern düşüncede giderek sekülerleşmesini sağlayacak bir adımı temsil etmektedir.

Gray bu durum karşısında, her biri kendisine mümkün görünen başka seçenekleri dikkate alır. Ekolojik denebilecek bir seçenek vardır örneğin. Bu seçenekte, doğa üzerindeki “güç istencini” dillendiren Nietzscheci ve Baconcu anlayışların yerini “insanların yeryüzüyle uyumu arayacağı” bir diğer anlayış alır. Yine insan düşüncesi ve pratiğinin Batılı olmayan bir yenilenişi

31. John Gray, *Black Mass*, Allen Lane, Londra, 2007, s. 50.

32. John Gray, *Enlightenment’s Wake*, Routledge, Londra, 1995, s. 267.

33. Gray, A.g.e., s. 236.

34. A.g.e., s. 236.

imkânı vardır, burada Batılı geleneklerin ıslah edilemeyecek düzeyde tükenmiş olduğu kabul edilir.³⁵ Bununla birlikte, söz konusu seçeneklerin en çarpıcısı Gray'in izlerini Gai'a'da bulduğu bir imkânâ yönelik düşüncesidir. O bu bağlamda şöyle düşünür: "Fani yeryüzü insan türünü öyle bir başından savabilir ki, gidip kendine yeni bir yaşam soluğu alabilir."³⁶ *Straw Dogs* metninde, aynı doğrultuda, kısa ve özlü yazılmış olan, bir varsayımsal gelecek tarihi görürüz: "*Homo sapiens* pek fazla türden yalnızca bir tanesi olup besbelli ki sürdürülmeye değer değildir. Er ya da geç bu türün soyu tükenecek, o tükendiğinde yeryüzü kurtulacak. İnsan canlısının izleri kaybolduktan çok sonra, onun yok etmeye meyilli olduğu türlerden çoğu, henüz ortaya çıkmamış türlerle birlikte yine etrafta olacak. Yeryüzü insanı unutacak. Yaşam oyunu devam edecek."³⁷

Gray'in insan soyunun tükenmesine dair tefekküründe bariz şekilde şen bir yan vardır. O elbette, yalnızca bilinen bilimsel olgulardan yola çıktığını ve yeni yazgının bugünden daha iyi olacağını söylemediğini dile getirirdi, fakat ütopyacılığa vurulan bu kırbaça karşı söylemeye cesaret edersek, onun mümkün gelecek görüşü geleceğe dair ütopyacı bir şeyin gölgesini taşır –*Homo sapiens*ten tamamen temizlenmiş bir dünya. Onun tasarısı en kötü, ütopyacılığa duygudaşlık hissedenlere anti-hümanist ütopyacılığın doğasına dair bir tartışma için çıkış noktası sunabilir.

Anti-Hümanist Ütopyacılık: İnsansız Ütopya?

Althusser'in terminolojisini kullanırsak "teorik anti-hümanizm",³⁸ burada işletildiği şekliyle, hem insanlığı doğallaştırma sürecini sürdürüp genişletmek hem de insanın doğadaki yerini ayrıcalıklı kılmaya yönelik süregiden girişimleri yerinden etmek ister. Bu yaklaşım böylece, Bloch'un –birlikte-üretim kavramıyla birlikte– Bacon'un "insanın doğa üzerindeki imparatorluğu" anlayışında gerçekleştirdiği mühim ilerlemeyi takdir

35. A.g.e., s. 273.

36. A.g.e., s. 274.

37. Gray, *Straw Dogs*, s. 151.

38. Louis Althusser, *For Marx*, İng. Çev. Ben Brewster, Penguin, Harmondsworth, 1969, s. 229.

ederken, bir yandan da Bloch'un doğayı özgürleştiren insan öznesi mefhumundaki insan merkezçiliği tespit eder. Teorik anti-hümanizm Foucault'nun tarihe ilişkin şu iddiasıyla aynı duyguyu paylaşır: "İnsan yakın zamanların icadıdır", teorik bir hırs olarak anlaşılabilen bu icat "belki de kendi sonuna merdiven dayamıştır."³⁹ Ancak Dominique Janicaud'nun iddia ettiği gibi, Althusserci ve Foucaultcu tasarı, buraya Levi-Strauss'u da katalım, bilimsel/teorik düzeyde "insanı epistemolojik bir nesne olarak" çözündürmek ve felsefi düzeyde "insani" (Janicaud'nun birlik, değer ve duyarlılık şeklindeki müphem tarifinde) "...yeniden takdim etmek", nihayet pratik düzeyde tarihsel açıdan hümanist terimlerle ele alman özgürleştirme mücadelelerini desteklemek ister.⁴⁰ Belki de burada *humane* [insancıl/insanla ilişkili] terimi kullanılabilir. Bu terim, *human* [insan/insani] kelimesinin etimolojisini "toprak" a veya "toprak parçası" na (Latince, *humus*; aynı şekilde İbranice *adem*, insan; *ademeh*, zemin/toprak)⁴¹ dayandıran materyalist temeli, hem alçaltıcı hem yüceltici olan bu temellendirmeyi muhafaza eder ve dolayısıyla nezaket, umursama, acı çektirmekten sakınma gibi etik değerlerden haber verir. Heidegger'in *Über den Humanismus*'ta (*Hümanizm Üzerine Mektup*) değindiği üzere, "anti-hümanizm insani olan" a karşı saf tutmaz, "insani olmayanı müdafaa etmez, gayriinsaniliği savunmaz, ayrıca insan onurunu alçaltmaz. Hümanizm karşıtlığı [felsefi olarak] düşünülür, çünkü hümanizm insanın insanlığını yeterince yükseğe oturtmaz"⁴² (Heidegger'in Nazi barbarlığıyla münasebeti düşünüldüğünde kuşkusuz men-şei karanlık ama anlamı geçerli).

İnsansız evren şeklindeki bir anti-hümanist ütopyaçı anlayış birçok yöne dönebilir. İnsani olan dönüştürülmüş bir varlık sürdürme biçimi aracılığıyla –syborg gibi– veya bazı dünya dışı

39. Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, Vintage, New York, 1973, s. 387.

40. Dominique Janicaud, *On the Human Condition*, İng. Çev. Eileen Brennan, Routledge, Londra, 2005, s. 13.

41. Bkz. Tony Davies, *Humanism*, Routledge, Londra, 2008, s. 126.

42. Martin Heidegger, *Letter on Humanism*, İng. Çev. Miles Groth. Şuradan erişilebilir: <http://wagner.wpengine.netdna-cdn.com/psychology/files/2013/01/Heidegger-Letter-On-Humanism-Translation GROTH. pdf>.

yaşam biçimlerine dahil edilerek geçerli kılınabilir; modern bilimkurguda ikisinin de örnekleri vardır. Tom Moylan, distopyacı dehşete içkin eleştirel “ütopyacı direnci” açıklamak için “eleştirel distopya” terimini geliştirdi, bu dirençte, örneğin küresel savaş bağlamında olduğu gibi, insani umutların izleri kalacaktır.⁴³ Naomi Jacobs bu bağlamda Octavia Butler’ın *Lilith’s Brood* adlı roman üçlemesini, küresel çatışmanın tahripkâr yırtıcılığı yüzünden insan ile “uzaylı” türünün bir insanlık sonrası melezinin –Oankali– ortaya çıktığı eleştirel distopya olarak niteler.⁴⁴

Bundan farklı bir yöntem de ütopyacı olana distopyacı olan aracılığıyla yaklaşmayıp doğrudan ütopyacı olana gitmek ve insanlığın varacağı yeri iyi yer olarak düşündürmektir. Burada, kuşkusuz tartışmalı olan bir ayırım yapılabilir; öz-eleştirel bir ütopyacı anti-hümanizm *kendinden nefret eden* ütopyacı anti-hümanizmden ayrılabilir. Kimi düşünür ve yazarlarda bu iki bakış açısının öğeleri beraberce bulunabilir, ayrıca bu bakış açıları sınıflandırma kategorilerinden ziyade ruh halleri veya mizaçlar olarak düşünülmelidir. Kendinden nefret eden bakış açısı soyun tükenmesi fikrinden zevk alır ve soyut düzeyde bunun gerçekleşmesi için can atar. İnsanlık büyük ölçüde habis ve baş belası görülür, onun yok edilmesi de doğal düzenin kendi kendini temizlemesi sayılır. Ütopya, yok olmuş insanlığa değil *ezilmiş* insanlığa dairdir. Bu yaklaşım Bacon’ı küçümsemesine rağmen onun insanlık-doğa ikiliğinde ısrar eder; insanın hak ve ayrıcalıklarını, tâbi olmayı içerecek şekilde, sözde doğal bir faile devreder, burada doğa hâlâ bir mücadele alanı olarak yorumlanır, sahiplik iddiasındaki bireyselci bir doğa. Soyun tükenmesine dair bu insan sevmez ütopyalar nadiren ütopyacı bir pratiğe bağlıdır; gerçi John Barry’nin belgelediği gibi, *Earth First! (Önce Yeryüzü!)* adlı ekoloji grubu kendi ifadeleriyle AIDS’i “bir sorundan ziyade gerekli bir çözüm olarak” görüp hoş karşılamıştır.⁴⁵ Church of

43. Raffaella Baccolini ve Tom Moylan (Ed.), “Giriş”, *Dark Horizons: Science Fiction and the Dystopian Imagination*, Routledge, New York, 2003, s. 1-12 (4-7); Tom Moylan, *Scraps of the Untainted Sky: Science Fiction, Utopia, Dystopia*, Boulder, Westview, CO, 2000.

44. Naomi Jacobs, “Posthuman Bodies and Agency in Octavia Butler’s *Xenogenesis*”, *Dark Horizons*, Ed. Baccolini ve Moylan, s. 91-111 (91-2).

45. John Barry, “Straw Dogs, Blind Horses, and Post-Humanism: The Greening

Euthanasia [Ötanazi Kilisesi] ("Gezegeni Koru, Kendini Öldür!") ve Gaia Liberation Front [Gaia Kurtuluş Cephesi] ("bir zamanlar çokça umut vadeden AIDS'in kolayca önlenecek bir hastalık olduğu ortaya çıktı") gibi uç gruplar insanlığın kökünün kurutulabileceği muhtemel yollar hakkında tahminlerde bulundular.⁴⁶ Bu yaklaşımların çoğunda, AIDS göndermelerinin sezdirdiği gibi, insanlığın ıskartaya çıkartılması ötekilere göre ayarlanmıştır; insani öz-nefret kimi kendiliklere erişecek kadar (belki de başlarda) genişlemez. İnsanlığın sonu daha genel olarak, dahili veya harici, sistemli afetlere dayandırılır; dostane meteorlar belki ya da küresel ısınmadan kaynaklanan seller ve yangınlar. Politika sınırlamaya veya hafifletmeye indirgenecek şekilde daralır, yıkıntılar arasındaki kişisel tefekkür ve yetiştirme de bilgenin hedefi haline gelir. Gray'ın son dönem eserleri, özellikle *Straw Dogs*, böylesi derin düşüncelere meyleder.

Öz-eleştirel bir bakış açısında insan karşıtı ütopyanın işlevi öz-nefrete dayalı bakış açısndakinden farklı olacaktır. Kendinden nefret edenlerin bir amacı vardır fakat bunu gerçekleştirecek makul veya ahlaki açıdan kabul edilebilir *insanca* araçları yoktur; bu anlamda, kudretsiz bir öfke türüdür bu. İnsan türünün yok olması öz-eleştirel yaklaşım için bir imkândır, fakat bir amaç değildir. Bu da başka anlamda bir ütopyadır, yani eleştirel ve ileriye dönük yükümlülükleri teşvik eden bir zihinsel oyun biçimidir. Hobbes'un *Leviathan*'da belli toplumsal ve politik pratiklerin zorunluluğunu örneklerle aydınlatmak adına bir politik-öncesi ve toplumsal-öncesi inşa etmesine benzer şekilde, insanlığın soyutlanmasına ya da daha doğrusu geçip gidişine yönelik düşünceler de insanlığın şu günlerde katettiği güzergâha dair önemli kavrayışları harekete geçirebilir. Fakat insan türünün yok olması *tam da* bir imkân olduğu için oyundan çok daha ciddidir. O, daha eksiksiz ve daha zengin varlık formlarını ortaya çıkarmayı nihai amacı olarak benimsemesi anlamında da ütopyacıdır.

of Gray?" *The Political Theory of John Gray*, Ed. J. Horton ve G. Newey, Routledge, Londra, 2007, s. 131-50 (139).

46. Bkz. <http://www.churchofeuthanasia.org/resources/resources.html>, erişim: 21 Ekim 2008; ayrıca bkz. Alan Weisman, *The World without Us*, Virgin, Londra, 2008, s. 241-4.

Bu türden anti-hümanist bir ütopyacılığın öğeleri Alan Weisman'ın *The World without Us* (2008; *Bizsiz Dünya*) kitabı ve David de Vries'in *Life after People* (2008; *İnsanların Ardından Yaşam*)⁴⁷ adlı televizyon filmi gibi son dönemin bir dizi spekülâtif popüler bilim eserlerinde göze çarpar. Onlar, insanlığın aniden sahneden çekilişini varsayıp diğer türleri ve yaşamsal çevreyi olduğu gibi bırakarak, eleştirel veya kurallara uyan distopyanın felaket getiren kargaşasından –ölmüş veya ölmekte olan milyarlar, harap olmuş yeryüzü, vahşi toplumsal ilişkilerden– sakınmış olurlar. Burada da Hobbes'un metodolojisi akla gelir; doğa durumu tarihsel bir yeniden inşa olmayıp *çağdaş* insanların devlet ve toplumdan yoksunluğu varsayımına dayanan bir düşünce deneyidir. Yeni soru şudur: İnsanlar ortadan kaybolunca yeryüzüne ve yeryüzündeki yaşam formlarına ne olacak? “Yeryüzündeki tüm insanlar âniden ortadan kaybolursa neler olurdu?” diye sorar David de Vries.⁴⁸ Aynı şekilde Weisman da bir “yaratıcı deney” ortaya atar: Bu deneyde *insan türünün yok oluşu gerçekleşmiş bir şey olarak*⁴⁹ kabul edilir ve bu durum deneyin sabit ögesi olarak alınır. Tüm bunlar, öz-bilinçli ütopyacı belgeler değildir, fakat kendilerinde ütopyacı uğrakları barındırırlar:

1. Bu yeni [insandan] bağışık olma hali, insanlığın önceki pratiklerini hem bazı noktaların tazelik sağlayacak yokluğu üzerinden (faal hava kirliliği mesela) hem de geçmişteki düzenin, varlığını sürdüren izleri üzerinden (etkisini azaltmanın on binlerce yıl süreceği, belki de hiç başılamayacağı, zehirli atıklar mesela) eleştirir.
2. Şimdinin geçiciliği anımsatılır, ayrıca günümüzün gösterişli iddiaları sular altında kalmış şehirlerin ve yerle

47. Bu makale tamamlandıktan sonra, bu eserde tartışılan bir dizi meseleyle – özellikle, insanlığın geçip gitmesini tahayyül etmedeki ütopyacı boyutlarla– uğraşan bir makale yayımlandı. Yazar de Vries'in ve Weisman'ın eserlerinin yanı sıra insanlık sonrası dünyasına ait kavramları işleyen bir dizi filmi ve edebi eseri tartışıyor. Bkz. Mark S. Jendrysik, “Back to the Garden: New Visions of Posthuman Futures”, *Utopian Studies* 22, Sayı 1 (2011): 34-51.

48. David de Vries, *Life after People*, Flight 33 Productions for History Television Network Productions, 2008.

49. Weisman, *World without Us*, s. 3.

bir olmuş anıtların güçlü imgeleriyle paylanır: “Ortadan kaybolmamızdan bir yıl sonra, bir organizma” Hoover Barajı’nın “devasa ve yıkılmaz görünen 17 jeneratörünü neredeyse tırnak boyutuna getirmiştir bile” (de Vries).

3. “Heyecanlandırıcı ama bir o kadar da rahatsız edici” olan (daha sonra bunu “yüce” üzerinden tartışacağız) yardıma çağrılır. *Life after People* belgeselinde, Çernobil patlamasından sonra terk edilmiş bir Ukrayna kasabası olan Pripyat’a gidilir. Bir kafa, kameraya eski bir futbol sahasında olduklarını açıklar ve kamera bu eski sahanın şimdi tümüyle yaprak dökmüş ağaçlıkla sarılı olduğunu göstermek için yavaşça sağa sola çevrilir. Aynı belgeselde biyolog Ray Coppinger biz geçip gittikten 150 yıl sonra New York şehrini hayal eder: “Şöyle bir New York resmi çizebilirim: Sarmaşıklarla kaplanmış binalar, etrafta süzülen şahinler... Çok hoş olacaktır bu, kesinlikle çok hoş” (de Vries).
4. Artık temel ilkelerin dillendirilmesinin ötesine, bir manifestoda olduğu gibi, yeni işleyiş düzeninin filî tasvirine geçmek için adım atılır ki, bu bütüncül somutluk daha önceki ütopyaların en iyilerinde de bulunabilir. Böylece, Weisman’ın kitabında büyük ve sistemli çerçeve –iklim, biyolojik uyum sağlama ve evrim– iyice özelleştirilir: “Ortasında kaktüsler filizlenen yangın muslukları”na⁵⁰ kadar. Ayrıca de Vries’in belgeselinde bir değişim kronolojisine de girilmiştir; ilk zamanlar – “Yeryüzüne hoş geldiniz! Nüfus: 0” – 5, 10, 100, 1000 ve 10000 yıl sonrasına.
5. Astrofizikçi David Brin *Life after People*’da derin düşüncelere dalar: “Yok olup gidişimizi anlatan mitler boşuna ümitlendirdi bizi. Ama, işe bak, belki artık başkasının sırası olduğunu dillendiren fikir de aynısını yaptı. Biz geçip gittiğimizde onlar ne yapacak? Ben gittiğimde yeryüzü ne yapacak? Bu, dünyadaki en doğal soru” (de Vries). İki metnimizde yukarıdaki soruya verilen yanıtlarda kestirimci bir boyut bulunuyor; geriye kalan bitki örtüsü ile hayvan

50. Weisman, *World without Us*, s. 18.

âlemi arasında karşılıklı ilişkiler kurmaya çabalayan ve insanın bulunduğu çağ ile bulunmadığı çağ arasındaki devam eden bağlantının, süreç dahilinde, taslağını çizen bir boyut. Böylece, insan arzuları için yetiştirilmiş köpekler yırtıcı hayvanlar karşısında muhtemelen çabucak kaybolacak ve bizimle yaşayan organizmalar (saç kökü akarları örneğin) bizimle beraber mecburen yok olacak.⁵¹ Fakat ütopyacı gayret bazı sonuçları kayırmaktan ve bazı türlerin iyiliğini istemekten geri duramaz ki bu tutumda bazı insani değerler aşikârdır. Bu yüzden Weisman en yakın primat akrabalarımızdan –bonobolar– coşkuyla söz eder: Onlar “hiç de saldırgan görünmez. Bölgelerini savunsalar da gruplar arasında öldürme asla gözlemlenmemiştir. Onların barışçıl mizaçları, çok eşli ve oyunbaz seksî tercihleri, anaçlığın eşlik ettiği anaerkil toplumsal örgütlenmeleri yumuşak başlı olanın yeryüzüne varis olacağını bıkmadan usanmadan uyanlar arasında şimdiden bir mite dönüştü bile.”⁵²

Ne yazık ki Weisman, bonoboların, sayıları çok daha fazla ve çok daha saldırgan şempanzeler karşısında çok az şansları olacağı sonucuna varıyor.

Yüce

Burada, bir zihin oyunu olarak anti-hümanist ütopyacılıktan onun işlevleri –hayretin yaratıcı bir şekilde kullanılması için alan açma– hakkındaki bir başka oyuna geçiyoruz. *Life after People* belgeseli üzerinde yürütülen tartışmada kısaca izi sürülen yüce kavramı burada kullanışlı bir şekilde işletilebilir: *A Philosophical Enquiry into the Sublime and Beautiful*⁵³ metninde (1757; *Yüce ve Güzele Dair Felsefi Bir Soruşturma*) ütopyanın

51. Weisman, *World without Us*, s. 235.

52. Weisman, *World without Us*, s. 50.

53. Edmund Burke, *A Philosophical Enquiry into the Sublime and Beautiful*, Routledge, Londra, 2008. Bundan sonra PES kısaltmasıyla gönderme yapılacak [Türkçesi: Edmund Burke, *Yüce ve Güzel Kavramlarımızın Kaynağı Hakkında Felsefi Bir Soruşturma*, Çev. Barış Gümüşbaş, Bilgesu Yay., Ankara, 2008 (ç.n.)].

çekici olan Edmund Burke'le başlıyoruz. Burke'ün, erken dönem eserlerinde bulunan yüce, fiili nesnelerin özünde mi bulunduğu (doğal yüce) yoksa insan dilinin ve duygularının ürünü müdür (retorik yüce) sorusunu,⁵⁴ bu değişmez soruyu karara bağlamaya yönelik felsefi isteksizliğinde Baconcu empirizmin etkisi açıktır. Philip Shaw'ın ortaya koyduğu üzere; “bu yüzden *Soruşturma* en iyi şekilde şöyle, bir deneysel psikoloji eserinin, yücenin herhangi bir tikel deneyiminin uyandırdığı duygu durumlarının sabırla resmedilmesi lehine metafizikten sakınan bir inceleme olarak tasvir edilebilir.”⁵⁵ Bunun aksine, 18. yüzyılda Kant'ın gerçekleştirdiği ve yüceyi zihne yerleştiren diğer büyük yüce çözümlemesi insanlığın doğadan bağımsız olduğunu, aslında bu ilişkide öncelikli olduğunu dillendiren sonuna kadar hümanist iddiayla sonuca bağlanır; burada, yüceyle karşılaşma “doğanın etkilerine karşı bağımsızlığımızı ileri sürmemizi, bu etkiler bakımından muhteşem olanı bayağı olan seviyesine çekmemizi ve böylece mutlak olarak ulu olanı yalnızca öznenin kendine özgü belirlenimine yerleştirmemizi mümkün kılan bir güç”⁵⁶ yaratır.

Burke'e göre yüce “acı ve tehlike fikri”ni uyandırır (*PES*, 39). O, dehşetle ve korku vericilikle bağlantısı bakımından hakikaten *korkunç* olduğu gibi, ihtişam duygusu uyandırması bakımından da böyledir; “doğadaki yüce ve büyüğün neden olduğu tutku... hayrettir. Hayret ruhun tüm hareketlerinin askıya alındığı ve kendisine bir derece korkunun da eşlik ettiği ruh halidir. Bu durumda zihin nesnesiyle o kadar doludur ki bir başka nesneyi düşünemez [...] [Bu durumun] ikinci dereceden etkileri hayranlık, hürmet ve saygıdır” (*PES*, 57).

Öte yandan Burke yücedeki haz veren öğeyi de onaylar. Bu haz yakın bir tehlike yerine uzak bir tehdidin temasından gelir, zira “tehlike veya acı çok yakından baskı yaptıklarında herhangi bir zevk veremezler, bu durumda yalnızca korkunçturlar. Fakat bunlar, belli bir mesafeden ve belli değişikliklerle

54. Philip Shaw, *The Sublime*, Routledge, Oxford, 2006, s. 27-8.

55. Shaw, *The Sublime*, s. 53.

56. Immanuel Kant, *Critique of Judgement*, İng. Çev. James Creed Meredith, Ed. Nicholas Walker, Oxford University Press, Oxford, 2007, s. 99. Ayrıca bkz. Shaw, *The Sublime*, s. 82.

beraber ve de hoşurlar” (PES, 40). O halde yüce, güçten düşüren korkuya değil verimli temaşaya imkân tanır. Okurların “hoş” sözcüğünü bu bağlamda uygun bulmayabileceği bir dizi özel durum Burke’ün gerçekten kafasını kurcalar. Bu yüzden o, söz konusu kelimenin nominalist bir açıklamasını verir (dediğine göre kelimeyi alışılmadık bir tarzda kullanıyordur) ve kastını aktarmak için başka bir ifade kullanır – “görelî haz”da olduğu gibi (PES, 36) ya da *negatif* bir şey olarak bu hazzı “pozitif haz” dediği şeyin karşısına koyar (PES, 132).

Şu nokta oldukça önemli: Burke yüce olarak deneyimlenen nesnelerin *bağımsızlığını*, özellikle onların insanlıktan bağımsızlığını tanır. Söz konusu bağımsızlık alçakgönüllülüğe davet eden bir dehşet biçiminde deneyimlenir. Burke, yücenin Kutsal Kitap’taki en önemli kaynaklarından biri olan Eyüp kitabını kullanarak, neden bazı hayvanların yüce olarak deneyimlenirken bazılarının deneyimlenmediğini düşünür. Vardığı sonuca göre bu durum bağımsız güce sahip olma özelliğine indirgenebilir. Köpekler bize sevimli gelir, der Burke, gelgelelim bunun nedeni onların bize bağlı olmaları hissidir, zira “sevgi, genel olarak düşünüldüğünün aksine, küçümsemeye daha çok eğilimlidir” (PES, 67). Otonom davranışları bize yüce görünen hayvanlar denetim altına alamadığımız ve bizden bağımsız olan hayvanlardır. Burke’ün ilk örneği Eyüp kitabında yaban eşeğiyle ilgili bölümdür: “Kim yaban eşeğini başı boş göndermiştir ve kim vahşi eşeğin bağlarını çözmüştür? O eşek ki, bozkırı onun evi ve tuz diyarını onun meskeni kıldım. Şehrin velvelesine o gülmektedir, sürücünün bağırırlarını da işitmez. Kendine otlak olsun diye dağları çasırlar.”*

Burke şu yorumu yapar: “Yaban eşeğinin tasviri [...] sadece onun özgürlüğü ve insanlığa meydan okuyuşu vurgulanıp küçük bir yüceliğe dönüştürülmüş değildir (PES, 66); benzer şekilde, “aynı kitapta yaban sığırının ve Leviathan’ın muhteşem tasvirleri” (PES, 66) de böyledir: “Yaban sığırı sana kulluk etmek ister mi? Yahut senin yemliğin yanında geceyi geçirir mi? Sapan yarıklarında yaban sığırına bağ vurabilir misin? Yahut senin ardınca ovalarda tırmık çeker mi? Kuvveti büyüktür diye ona güvenir

* Eski Ahit, Eyüp, 39: 5-8. Türkçesi şuradan: <https://incil.info/kitap/job/39>. (ç.n.)

misin?”* “Leviathan’ı olta ile çekebilir misin? [...] Seninle ahit keser mi ki, onu daimi köle alasın? [...] Onun bir görünüşü ile de insan yıkılmaz mı?”** (PES, 66).

Burke bu pasajları Eyüp kitabında yer alan bir bölümden toplamıştır; burada Tanrı, kendisiyle insanlık arasındaki huşu verici mesafeyi, ayrıca insanla karşılaştırıldığında tanrısal doğanın muazzam ölçekteki enginliğini Eyüp’ün aklına sokmayı murat eder.

Son dönemin önemli kitaplarından, Charles Taylor’ın kaleme aldığı *A Secular Age* yüce kavramının eleştirel ve yapı kurucu işlevlerini ortaya çıkarırken hem kavramın ortaya çıkışındaki tarihsel özgüllükleri hem de hâlâ canlı bir deneyim kipi olarak kavramın uygunluk durumunu anımsatarak yüce kavramının 18 ve 19. yüzyıllarda ortaya çıkışı hakkında ikna edici bir izah sunuyor. Yazara göre, hayalgücünde gerçekleşen hayati, birbiriyle ilişkili ve erken modern dönem Avrupa’sında başlayan iki yön değişimi yer alır büyük tarihsel resimde. İlkın, “kozmos” kavramından “evren” (*universe*) kavramına; temeli ilahi olanda bulunan ve ilahi sınırlandırılmış kuşatıcı gerçeklik anlayışından böyle bir temellendirmenin bulunmadığı anlayışa doğru bir yön değişimi vardır –görünüşe göre sırf zaman ve mekânın sınırsızca genişlemesinin söz konusu olduğu bu ikinci anlayışta “bu genişliğin evvelki tasarımlardan herhangi birince şekillendirildiğine veya sınırlandırıldığına dair açık ve belirgin hiçbir algı yoktur artık.”⁵⁷ İkinci yön değişimi birey anlayışıyla ilgilidir; “geçirgen” kendilikten “korunaklı” kendiliğe doğru. Geçirgen kendilik, kozmosun etkin güçlerine ve süreçlerine –ama iyi ama kötü olsunlar– açıklık şeklindeki modern öncesi bir anlayışı barındırır. Bu anlayış yerini kendi ile dünya arasında güçlü bir sınır duygusuna sahip “korunaklı” birey anlayışına bırakır. Taylor’a göre bu durum insan-merkezciliğe yönelik bir harekettir, burada birey kendisi üzerinde bir egemenlik duygusu hisseder ve

* Eski Ahit, Eyüp, 39: 9-11. Türkçesi şuradan: <https://incil.info/kitap/job/39>. (ç.n.)

** Eski Ahit, Eyüp, 41: 1, 4, 9. Türkçesi şuradan: <https://incil.info/kitap/job/41>. (ç.n.)

57. Charles Taylor, *A Secular Age*, Harvard University Press, MA Cambridge, 2007, s. 325. Türkçesi: *Seküler Çağ*, Çev. Dost Körpe, İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2019.

dünyadan otonom bir uzaklık payesi duyar. Bu iki işleyiş tarzı bir dönem uyum içinde olmuştur; insanlık yararına tasarlanmış deist evren anlayışları dünyevi yaratımın efendileri olarak insanlar şeklindeki anlayışlara uygun görünmüştü. Fakat Taylor’a göre, korunaklı kendilik anlayışının kârları olduğu kadar zararları da olduğundan –bir yanda insan hakları aynı zamanda da bir daralma– yitirilene duyulan bir özlem gün yüzüne çıkmıştır; bu özlem, deist düzenli evrenin giderek marjinalleştirilmesiyle birlikte, evrenin şu hayret verici yapısına yönelik yeni bir algıdan beslenmeye başlamıştır. İşte bu, yüce için tarihi bir ândır.

Taylor’ın yücenin niteliklerini belirlediği bu açıklamasında özellikle çarpıcı olan nokta amaçların deneyimde oynadıkları role yaptığı vurgudur. Yücede dehşetin, huşunun ve hayretin deneyiminde olağan yaşamlarımızın gündelik amaçlarıyla ilgilenmekten sıyrılıp alınırız. Ayrıca bu durumda çok daha büyük amaçlar, dinî bir yükümlülük taşıyabilecek veya taşımayabilecek amaçlar görünür. Her iki yoldan da yaşamın kısıtlılığına karşı bir başka seçenek içerden kavranır: “Yaşamlarımızın sınırlarını çok darca çizmeye, yalnızca içeriden belirlenmiş amaçların dar sınırıyla ilgilenmeye ayartılırız. Bu amaçlar dışımızdan, Tanrı’dan, topyekûn doğadan ya da insanlıktan geliyormuş gibi görünebilir. Ya da onlar bizde doğmuş fakat bizleri ululuğa, kahramanlığa, fedakârlığa, insan türdeşlerimize adanmaya iten, oysa şimdi bastırılmış ve yadsınmış amaçlar olabilir.”⁵⁸

Yüce, bizleri insan-merkezli olmayan bir dünyayı; bir bakıma, insanların hiç bulunmadığı veya sadece dışarıdan seyreden seyirciler olarak bulunduğu bir dünyayı düşünmeye zorladığı içindir ki böyle bir etki bırakabiliyor. Taylor’a göre 18. ve 19. yüzyıl insanının yüceyi yabanda bulmasının nedeni budur –insanlıktan yoksun bir yer, fakat tam da bu nedenle hakiki insanlığın aşılana bileceği bir yer: “Yabandaki yücelik kısmen, onun ötekiliğinde, insanlara karşı soğukluğunda bulunur, gerçekten de orada yaşayamazsınız. Fakat ona açılmak onun dışında hakkıyla yaşamınızı mümkün kılar... Thoreau özdeyişinin anlamı budur: ‘Yabandadır dünyanın kurtuluşu.’”⁵⁹

58. Taylor, *A Secular Age*, s. 338.

59. Taylor, *A Secular Age*, 341.

Bloch yüce hakkında düşünürken onu öznel ile nesnelin buluşma noktası olarak görür. 1934 tarihli “Ren Şelalesine Şaşakalmak” adını taşıyan küçük bir denemede Bloch Schaffhausen’daki meşhur şelaleyi gezip gördüğünde hissettiği tepkisini anlamaya çalışır. Öznel izlenimlerini yazıya dökmek için kullandığı kelimeler yücenin bilindik söz dağarcığını hatırlatır: “Huşu”, “hayret”, “hayran şaşkınlık.” Beri yandan Bloch bu tepkilerin basitçe öznel olmadığı konusunda ısrar eder, çünkü onlar doğanın bizzat doğada yarattığı nesnel işleyiş süreçlerinin belli belirsiz kavranışlarıdır: “Burayla ilgili huşu deneyiminin öznel olmayan içeriği gerçi belli belirsizdir, hatta zaman zaman belirsizden de öte, yine de asla boş değildir, asla anlamsız değildir.”⁶⁰ İşte bu yüce algısı sömürüye dayalı, mekanik doğa anlayışının; kapitalist modernitenin alametifarikası olan bu anlayışın üstesinden gelme biçimlerinden biridir. Doğanın dehşete düşüren yaratıcı kudretini hissederiz, gerçi bu kudret bir anlamda küçük düşürücüdür, ama aynı zamanda yücelticidir: “Şu nispeten mütevazı Ren Şelalesi bizi öyle bir hale sürükler ki karşısında ancak şöyle denebilir: Bizim için yapılmamış, ama nihayetinde bize ait. Doğadaki böylesi tüm ‘ilgi çekici yerler’de bir şey esrarengizce dönüp bize bakar, şehirlerde hiç de dile getirilmeyen bir şey.”⁶¹

Doğanın hem huzur bozan hem teselli eden ötekiliğinin estetikleştirilmiş bir deneyim kipi olarak yücenin modern estetik teoride oynadığı önemli rol, ilahiliğin radikal ötekiliği duygusunu Bacon sonrası modern sekülerizm ve natüralizmde ilahili olanın yadsınısını uca taşıma bağlamında sürdürme girişimi olarak görülebilir belki. Terry Eagleton’ın iddia ettiği gibi: “Modernite devrine girilir girilmez yüce de imha eden ama yeniden can veren [bir] kudretin adlarından biridir artık. [...] Bu itibarla, modern estetiğin birçok kavramı gibi, diğerlerinin yanı sıra yüce de Tanrı’nın sekülerleştirilmiş bir sürümüdür. Modern zamanlarda sanat sık sık kadiri mutlaklığa vekalet etmeye zorlanmıştır.”⁶² Dinî olanda olduğu gibi yücede de yok

60. Ernst Bloch, *Literary Essays*, İng. Çev. Andrew Joron ve diğ., Stanford University Press, CA Palo Alto, 2008, s. 383.

61. Bloch, *Literary Essays*, s. 383.

62. Terry Eagleton, *Holy Terror*, Oxford University Press, Oxford, 2005, s. 44.

etme, imha etme tehdidi ezen değil temizleyen ve canlandıran bir tehdittir. Yine Eagleton bunu gayet güzel ifade eder:

Tıpkı ilahi olan ve Dionysosçu olan gibi [yüce de] [...] yıkıcı olduğu kadar [...] büyüleyicidir de. [...] Mahvımızı gerçeklikte değil sanatta deneyimlemek bir tür sanal ölüme, bir çeşit “yaşamdaki ölüm”e katlanmaktır. Bizi boğamayacak azgın okyanusların manzarası karşısında [...] ölümü yenmenin çılgın hazlarını bilebiliriz (öyle ki bizzat ölüm korkakça öleyazmıştır), tam da kendi faniliğimizi de kucaklamaktan çekinmediğimiz anda. [...] Demek ki o, hem kendini olumlayan hem de kendini mahvedendir.⁶³

Böylece insan onaylanmış olur, fakat doğa üzerindeki insanın *imperiumundan* ve doğal olanla ayrıcalıklı ortaklık fantezilerinden de arınmış olur.

Din ve Anti-Hümanizm

Hume'dan ve arkasındaki isim olan Bacon'dan alınan entelektüel borçların, ilk bakışta, en tuhafların biri olup karşı-Aydınlanmacı denilen düşünür Johann Georg Hamann'ın (1730–88) eserlerinde bulunabilir.⁶⁴ Aslına bakılırsa Hume'un *Diyaloglar*'ında, zarar görmekten kurtulamamış –ama bu yüzden tam feshedilmemiş– olsa da ortodoks dindarlık gün yüzüne çıkar, çünkü Hume'un şu kesinlik taşımayan evreninde geleneksel Tanrı özünde saçma bir fikir değildir. Hume'un *Diyaloglar*'ını Almancaya çeviren Hamann onların *pek de tehlikeli olmadığını* söyler, ayrıca Hume'un tasarısını yenilenmiş bir Lutherçiliği meşrulaştırmak için kullanır.⁶⁵ Hamann'ın bakışına göre Hume rasyonalist ateizmin ve deizmin ipini tam da kendi silahlarıyla, akılla çekmiştir. Hamann bu tasarıda bizzat Bacon'a başvurmadan gayet memnundur; metafizikçilerin içi boş seçkinliklerine karşı Bacon'ın doğa savunusu üzerinden kibirli felsefeyle alay eder: “Sizin yalanlarınız, ölüm saçan felsefe doğayı bertaraf

63. Eagleton, *Holy Terror*, s. 44-5.

64. Bkz. Sven-Aage Jorgensen, “Hamann, Bacon, and Tradition”, *Orbis Litterarum*, 16, Sayı 1-2 (1961): 48-73.

65. Isaiah Berlin, *The Magus of the North: J. G. Hamann and the Origins of Modern Irrationalism*, Fontana, Londra, 1994, s. 32-3.

etti... Bacon sizi nasıl suçlamıştı; soyutlamalarınızla doğayı sakatlıyorsunuz!”⁶⁶ Ernst Bloch *Sturm und Drang* hareketindeki “ağarmakta olan” anlayışında yer alan ütopyacı öğeleri tartışarak Hamann için “bu fısıldayan Aydınlanma’nın büyücüsü” der (POH, 134).

Dinin esnekliği ve zenginliği Feuerbach’ın ve Sol-Hegelci gelenekte yer alan diğer isimlerin radikal natüralizmindeki odak olmuştu ki dinin bu özelliklerine Bloch da aynı şekilde borçludur. Bloch’da, dinin “Tümüyle Farklı”yı (POH, 1195) cisimleştirme yeteneği vurgulanır. Ayrıca, tıpkı Burke gibi Bloch da, Kutsal Kitap’ta insanlıkla insan-olmayan arasındaki farklılığın yüce örneklerini dramatize eden bölümlerin cazibesine kapılır. Bu yüzden Bloch Yeşeya kitabındaki iki pasajda, söz konusu farklılığın insanın değersizliğine tanıklık ettiği düşüncesini reddeder. Dolayısıyla “İşte, siz bir hiçsiniz ve yaptıklarınız yok hükmündedir” (Yeşeya 41: 24) ifadesi “kesinlikle insan düşmanı” (POH, 1194) bir ifade değildir, ayrıca “Çünkü benim düşüncelerim sizin düşünceleriniz değil, sizin yollarınız da benim yollarım değil, diyor Rab” (Yeşeya 55:8) sözleri de “şeytan şeklinde resmedilmiş” (POH, 1194) bir Tanrı’nın sözleri değildir. Daha ziyade, Rudolf Otto ve Karl Barth’ın eserlerine dayanan bir yaklaşımla, ilahi olanın insani olandan uzaklığı yaşamı yükselten bir “huşu”yu tahrik eder; Otto’nun “ürpertici kutsal”ı (a.g.e.). Bu boyut, Feuerbach’ın ve erken dönem Marx’ın diğer dinler içinden İncil hümanizmine, tanrılaştırma ve ilahi insan, yani İsa anlayışıyla bu hümanizme ayrıcalık tanımlarında *teorik olarak* içkindir hiç kuşkusuz. Fakat huşunun iç karartıcı kumaşı bu ehlileştirmeyi zedeler ve hümanizmden daha mütevazı olan ama aynı zamanda kat kat büyük olan bir şeyden dem vurur.

Bizsiz bir dünyayı tefekkür etmek olumlu anlamıyla bir “yabancılaşma” (*Verfremdung*) yaratabilir; *Umut İlkesi*’nde dinsel bilincin kuvvetini çözümlerken bizzat Bloch’un da kullandığı bir terimdir bu (POH, 1197).⁶⁷ Şu uçsuz bucaksız “oralar”, bu arada Bloch’un natüralizmine göre açık ki fiilî bir Tanrı’nın ol-

66. Johann Georg Hamann, *Writings on Philosophy and Language*, İng. Çev. Kenneth Haynes, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, s. 77.

67. Krş. Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1990, s. 1409.

madığı oralar, bizlerin olmadığı, geçip gittiği o yerler insanlığı kendinden çekip yükseltir. Burada insansız evren kendi başına ütopya değildir. Ütopyacı an düşünce, duygu ve seçim için yaratılmış mekândan süzülür; o büyük ölçüde, çağdaş gerçekliğin çoğu sistematik özelliğinin bulunmaması anlamında eleştireldir, yaratıcı olarak ileriye dönük, epey yenidir. “Eleştirel” alçakgönüllülükten haber verir; olumlu ileriye dönüklük ise insan soyunun kırımını pratiğinin ya da sona yönelik edilgin umudun reddine, kendinden nefret eden ruh halinin yadsınmasına –kısacası anti-hümanizmin insancılığının onanmasına– işaret eder.

Ernst Bloch'un Diyalektik Antropolojisi

Johan Siebers

20. yüzyılın, özellikle de ikinci yarısının filozofları arasında, Ernst Bloch bir ölçüde tecrit edilmiş bir yerdedir. Onun umut felsefesi, analitik düşüncenin bilimciliğine olduğu kadar felsefenin sonu söylemlerine hatta geniş kapsamlı politik ve toplumsal anlatıların sonu söylemlerine, son 20-30 yılda kıta düşüncesinin büyük ölçüde simgesi olan bu söylemlere oldukça rahatsız edici şekilde refakat etmiştir. Bloch'un çalışmaları, en iyi bilinenleri Adorno ve Benjamin olmak üzere birçok filozof üzerinde önemli bir etkiye sahip olsa da düşüncesi bir düşünce ekolünün kurulmasıyla sonuçlanmadı. Ayrıca Bloch düşüncesi 1960'lar toplumunda gerçekleşen o geniş tartışmalarda bilhassa önemliken, 1989'dan bu yana, Marksist akımlar içinde yerini alan çalışmaları giderek daha çok gölgede kalmakta. Düşüncesinin metafizik ve kültürel eşzamansızlığına ilaveten, ki Marksizme –azımsanamaz– bağlılığı bu durumu bir biçimde yumuşatmıştı gerçi, Alman dilinin ve onun klasik metinlerinin tüm potansiyelini kullanıp geliştiren, dolayısıyla zor ve zaman zaman eziyet veren bir yazı üslûbuyla yazması, anadili Almanca olanlar için bile düşüncesinin alımlanmasını daha da güçleştirdi. Velhasıl, Bloch'un çalışmalarının felsefede kıyıda köşede durmasının üç nedeni vardır.

Birincisi, hakikat fikrinin kendi anestezik etkisinden kurtulması; ikincisi, dinin, felsefi söyleme ve jeopolitik çalışmalara geri

dönmesi; üçüncüsü de insanların doğanın geri kalanıyla kurduğu ilişkiyi kuşatan sorunların ivediliği. Yaşam bilimleri daha çok geliştikçe, yaşamın ne olduğu ve bilhassa insan yaşamının ne olduğu hakkındaki felsefi soruyu yeniden sormak giderek daha gerekli hale geliyor. Bloch'un düşüncesi, geçmişten gelen bir ses olsa da tüm bu endişelere sesleniyor ve bu endişelerin diğer felsefi teorilerde bu kadar açıkça bulunmayan yönlerini vurguluyor.

20. yüzyıl felsefesinde, metafizik ile bir hakikat arayışı ya da yaratımı olarak felsefe *zaten aşılmış* ya da *mutlaka aşılması gereken* (Wittgenstein, Heidegger) bir şey olarak görülüyordu. Aklın mutlaklığı iddiası ya geçersiz bulunuyor ya da aklın araçsallaştırılması ile teknolojinin egemenliğinin nedeni olarak görülüyordu. Varoluşçu düşüncede metafizik, insan özgürlüğünün inkârı olarak ele alınıyordu, üstelik bu anlamdaki metafizik, teknolojinin egemenliği ile ittifak halindeydi. Buna karşın Bloch'a göre, geçmişteki felsefeyle ilişki bir *miras* ilişkisiydi. Ancak miras, önceden olup bitenleri kişinin kendi amaçları için kullanmak üzere kabaca nakledip tahsil etmesi değildir asla. Miras, geçmişteki yarım kalmış, gerçekleşmemiş bir esasın olası bir yerine getirilme ya da kefaret bakımından anlaşılıp ele alınması ölçüsünde mümkündür ancak. Bu yerine getirme yerelleştirilebilir –sekülerleşebilir– ya da gerçekleşt(tir)menin *bütünselliği* ışığında görülebilir. Geçmiş, bir arzu taşır ve bu arzu miras alınan ve mümkün olduğunca kendi hakikatine taşınan bir şeydir. Gelenek ve ütopya birbirinden koparılamaz.

Bloch, yazılarının büyük bir kısmında gerçekleşt(tir)menin bütünselliğinin doğasıyla uğraşır. Son dönem felsefesinde ciddi şekilde eleştirilmiş olsa da bütünsellik fikrinin ta kendisi Bloch'a göre her türden totaliteryanizmin panzehridir, zaten Bloch'un çağdaş çerçeve için oldukça değerli kavrayışlarından birini bulduğumuz nokta da burasıdır. Burada söz konusu olan meseleye yönelik en baştaki göstergelerden birine gelince, *Theologie der Hoffnung* (1965) eseriyle Bloch felsefesinden önemli ölçüde etkilenmiş Jürgen Moltmann'ın tarih ile eskaton arasında kurduğu ilişkiye atıfta bulunabiliriz. Moltmann şöyle yazıyor: "Ne tarih eskatolojiyi yutup tüketir... ne de eskatoloji tarihi... Eskatonun logosu henüz olmayanın vaadidir, hatta bu nedenle,

tarihi yapan odur. Eskatonu ilan eden ve eskatonun kendini ilan ettiği bu vaat, tarihin hareket ettirici kuvveti, zembereği, itici gücü ve işkencesidir.”¹

Vaat, umut, öngörü ya da beklenti biçimi içinde, nihayetinde “her şeyin hesaba katıldığı” bir eskatonun, zaman kiplerinin karşılıklı ilişkisi olarak tarihe nüfûz edip onu kurduğu görülür. Burada “tarih” denen şey, ne tarihsel zaman ile gerçekleşme olayı ya da *nunc stans* arasındaki karşıtlıkta yerini alan bir ayrımdır ne de matematiksel-fiziksel taşıyıcı-zaman ile geçmiş, şimdi ve gelecek kipleri arasındaki karşıtlıkta yerini alan bir ayrımdır. Daha ziyade, bizzat tarih eskaton vaadi dahilinde ve bu vaatle imal edilir. Tarih, henüz-[var]-olmayan'ın gerçekleşme kipi olarak yeni olandır.² Bu da esasında, süreçsel gerçekleşme ile bu sayede gerçekleşmiş olan arasındaki ilişkiye, yani “kendi-için”in bütünselliğine dair Hegelci bir görüştür. Bloch'a göre tarihin hareketi diyalektiktir. Yine de eskaton gerçekleşmeyi bekler halde zaten orada bulunuyor değildir. Tarihin hareketiyle o kadar uyum içindedir ki bu eskaton, onun “henüz-olmayan”ın ta kendisi olduğunu söyleyebiliriz: “Yeni” ile onun yapısal özellikleri eskatonun neliğini kurar. Eskaton, zamanın sonunda bekleyen bir şey değildir; tarih, onun gerçekleşmesidir. Bu söylenen, yine burada da eskatolojinin ilerlemenin bilimine dönüştüğü, hatta yeni bir Kudüs'ün inşası için bir yol yordam reçetesi olduğu anlamına gelmez. Her yönüyle, insan etkinliği ve ütopyacı beklenti –*vita activa* ve *vita contemplativa*– aynı gerçekliğin iki boyutudur. Bloch'un felsefesindeki devrimci karakter kısmen şuna dayanır: Bu felsefe, söz konusu ayrımın kökensel olmayıp insan varoluşundaki canlı birliğin neliğine dair basite indirgenmiş bir yorum olduğunu öne sürmektedir. Yeniliğin ve nihailiğin birbirine ait olduğunu dillendiren bu temel fikrin felsefenin tüm alanlarında geniş menzilli sonuçları olduğu ortaya çıkacaktır.

1. Jurgen Moltmann, *Theology of Hope*, İng. Çev. James Leitch, SCM Press, Londra, 2002, s. 151.

2. “Doğru tarihsel kavramın hassas noktası yenidir ve öyle de kalır” [Der Nerv des rechten historischen Begriffs ist und bleibt das Novum] (PH, 1626).

Diyalektik, Drama, Deneme

Adı anılmaya layık bir felsefe tahrik edebilmelidir. Varoluşsal bir itirazda bulunmalı ya da insan yaşamındaki ve dünyadaki mananın boyutlarını, bu boyutlara yönelik salt entelektüel analizinin ötesine geçecek şekilde adım adım izah etme girişimini içermelidir. Bloch, *tua res agitur* [bu senin meselendir] ve *de te fabula narratur* [anlatılan senin hikâyendir] ifadelerini kullanmayı sever.³ Bu ifadeler, Bloch çalışmalarında, kendisinin akademi dışı ilgisine yapılmış bir ekten fazlasıdır; yazılarının soluduğu havadır, onları ayakta tutan şeydir. Bizzat felsefede hakkaniyetli olması gereken bir şey vardır: Doğru bir analizin tatmininden ya da uygunluğundan daha fazlası olan bir düşüncede ve metinde haz ya da mutluluk –duruma göre hüznün ya da öfke– vardır. Düşünce yaşam için bir ortam-araç haline gelir –düşündüğümüz gibi yaşarız. Felsefe, bu yönden, sanat ya da din gibidir. Bu yönü olmadan felsefenin hakikat boyutu yitip gider, tıpkı gelişme ve değişme potansiyelinin yitip gitmesi gibi. Kant’ın yaptığı felsefenin sorusu tarifi, yani “İnsan nedir?”, bir bütün olarak ele alınan felsefede örtük bir yanıt alır çoğunlukla. Kant’ta bu soru, neyin yapılması gerektiği, neyin bilinebileceği ve neyin umulabileceği gibi sorulara kırılır (veya yansır) –Bloch felsefesini bu sorulara göre düzenlersek, söz konusu felsefenin temel yapısından çok da uzak sayılmayız. Dik duruş, Ö[zne] henüz Y[üklem] değil, özdeşlik: Bunlar, bu soruların cevaplarına başlık olacaktır.

Bloch felsefesinde dik duruş, pratik aklın ilkesidir ve eylem için bir kıstas işlevi görür. “Ö henüz Y değil” önermesinin temel formu hem bilgi sürecinin yapısını hem de var olma sürecini ifade eder, ayrıca genel olarak neyin bilinebileceğine işaret eder. Özdeşlik, yani insani ve doğal çabadaki *unum necessarium*, umudun ufkunu inşa eder. Söylemsel “insan nedir?” sorusunun diğer yakasında bizim varlığımızı ve dünyanın varlığını irdeleyen bir ontolojik soru –Bloch’un “yorumlanamaz soru” dediği

3. *Nam tua res agitur, paries cum proximus ardet* [Komşunuzun duvarı yanıyorken dert sizin derdinizdir; Horatius, *Epistuale*, I.xviii.84]; *Mutato nomine, de te fabula narratur* [Ad başka ama hikâye sizin hikâyemiz (yani bugün bana yarın sana); Horatius, *Sermones*, I.1.69-70].

soru- yer alır.⁴ Varoluşun ortaya koyduğu yorumlanamaz soru ile felsefenin gidimli oluşu arasındaki ilişki -ki pozitivizmin inkâr ettiği şey de budur- felsefenin geriye dönük gerçekleşmesidir; felsefenin, bunun zaten öteden beri mümkün olduğunu anlamaya başladığı andır. Wittgensteinci bir kavramı bağlamından çıkararak kullanırsak, bu olgunun yaşam biçimleri olgusu olduğunu, yaşam ile biçim arasında var olan bir ilişki olduğunu söyleyebiliriz.⁵ Bloch, bunu şu şekilde formüle eder: “Varoluş biçimleri, görelî bir belirliliğin biçimi olarak, kendisinden dışarı çıkarak şekil almış ve şekil almakta olan koşulun biçimleridir. Fakat ‘ne ise o’luk’ ile ‘ne’lik’ arasında son tahlilde *ne ise o* bir ilişki kurulabilir: Bu ilişkinin kendisi temel bir kategoridir ve geri kalan her şey sırf bunu icra eder, yine geri kalan her şey ‘ne ise o’luk’tan çıkan çoklu-ne’lik’in, bir yol ağı tarafından, devam eden aydınlatılmasıdır.”⁶

4. Ernst Bloch, *Geist der Utopie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1971, s. 343 vd.

5. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, İng. Çev. G.E.M. Anscombe, Blackwell, Oxford, 1984, 226e: “Kabul edilmesi gereken, verili olan -da denebilir- yaşam biçimleridir.”

6. Ernst Bloch, *Experimentum Mundi*, Suhrkamp, Frankfurt, 1975, 71. *Ne ise o’luk* ile *ne’lik* arasındaki ilişkinin Bloch için keyfî olmadığını, ancak henüz çözümlenmediğini unutmayalım. Bu, aynı temel ayrımın kullanıldığı Sartre’in varoluşsal fenomenolojisiyle açıkça bir tezat oluşturur fakat insan özgürlüğü, *neyse o’luk* ile *ne’lik* arasındaki ilişkinin keyfiligiymiş gibi görünür. Fark, arzu ekonomisindeki farktır ve sonuç, Bloch’ta umudun ontolojik olarak temel bir kavram (ve ancak ontolojik bir kavram olarak tümüyle anlaşılabilir bir şey) haline gelmesiyken, Sartre’da insanın manasız bir tutku haline gelmesidir. Sartre’in *ne ise o’luk* ile *ne’lik* arasındaki ilişkiye dair görüşündeki pozitivist dip akıntısı, Herbert Marcuse tarafından daha önce belirtilmişti. Bkz. “Existentialism: Remarks on Jean-Paul Sartre’s L’Être et le Néant”, *Philosophy and Phenomenological Research* 8, Sayı 3 (1948): 336. Bloch’un metinlerinin çevirisi neredeyse üstesinden gelinemez sorunlar doğuruyor. Bloch, parlak ama fazlasıyla anadile özgü kalacak bir Almanca kullanır, üstelik dilin ifade gücünün sınırlarını farklı şekillerde, hatta bazen dilbilgisi kurallarını bile isteye görmezden gelerek zorlar. Henüz-[var]-olmayan’ın Bloch’un yazı üslûbuna da yansıdığını söylemek pek de ileri gitmek olmayacaktır. Henüz-[var]-olmayan bir Almanca kullanır Bloch, öyle ki Almancanın tüm semantik imkânlarını onları aşma şeklindeki amacına ulaşmak için kullanır. Bu durum, çeviriyi zorlaştırır. Bu fragmanda, *that* (ki, şu ki) bağlacının ve soru zamiri *what*’ın (*ne*) adlaştıtılmasını; biçim, şekil ve nitelik/koşul/hal’in (*Form, Gestalt, Beschaffenheit*) semantik alanını; Bloch’un başka yerlerde de kullandığı *etwas-Vielheit* terimini görüyoruz. Burada *etwas-Vielheit* terimini, temel kategorik ilişkinin “ne’lik”-kutbuyla olan bağıını muhafaza etmek için “çoklu-bir şey” yerine “çoklu-ne’lik” olarak çevirdim, Almancada *etwas*’ın hem

Burada, özcü yorumundan azade olacak şekilde, biçim ile varoluş arasındaki ilişkiye dair metafizik bir problem var elimizde. Bu problem, kendi imhası biçiminde, post-metafizik felsefeye geri döndü –varoluş üzerine bahis oynayan felsefelerin irrasyonalizmi ve biçimden yana olan filozofların biçimciliği olarak. Kavramsal düşünceden “nesnenin sırf konumlandırılması” (Kant) diye kopulanın dışarıda bırakılması her iki yaklaşımın da temelinde durur. Ancak felsefe, her ne kadar asli amaçlarına sadakatten dolayı bu hükme varmak zorunda olduğunu varsaysa bile, bu dışarı atmayla kendini sessizliğe mahkûm eder ve bu atma işlemini yalnızca kendisine yüklediği söylenebilir: Felsefe, hakikat adına, bir düşünme yasağıyla son bulur. “Ne ise o’luk” ile “ne’lik” arasındaki ilişkinin, özcü olmayan, yolları birbirine bağlayan [Wegnetz] bir yorumu, bizi sadece bu çıkmazdan kurtarmakla kalmaz, aynı zamanda Kantçı ayartının nasıl ortaya çıktığını, yani beklentili öngürüsünün kendi reddine dönüştüğü henüz-olmamış bir kefaretin/kurtuluşun hınçla kabulü olarak ortaya çıktığını anlamamıza da yardımcı olabilir.

Aşkınlığa ilişkin Kantçı “abluka” (Adorno), kurtuluşun gecikmesine veya belirsizliğine tahammül edememeyle bağlantılıdır: Protestan iş ahlakının ve onun psikopatolojisinin bütünleşmesi. Onun haysiyet kavramı, zorunlu olarak hayvansılığa geri götürür.⁷ Felsefi seçeneklerin ve tercihlerin temel dizilişinde bir arzu ekonomisi iş başındadır. Bu, felsefenin psikolojiye indirgenebileceği anlamına gelmez –bilakis– felsefenin temel eleştirisinin, bir dili kendine mal etmek zorunda olduğu anlamına gelir. Bu dil, arzunun belirli epistemolojik ilgi ve kararlar yoluyla çoktan şekillendirilip kategorize edilmiş bir nesne olarak değil, yaşayan gerçeklik olarak ifade edilebileceği ve tartışılabileceği bir dildir. Bir arzu dili temelinde, Bloch felsefesindeki düşünce hareketini anlamının yanında bu felsefenin nasıl bir arzu felsefesi olduğunu, [diğer bir deyişle] arzu oluşumlarını kendi ütopyacı bağlamına

“bir şey” anlamını hem de bir şeyin “ne’liğini” devreye sokmasına rağmen. Alternatif olarak “bir şekilde-çoklu” ifadesi de İngilizcede belli nedenlerden dolayı uygun değil.

7. Theodor W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*, Surhkamp, Frankfurt, 1970, s. 523.

karşı sabık Yunan ve Alman idealist dağıtımlarından alan bir arzu felsefesi olduğunu anlamak da mümkün hale gelecektir. Arzu dilinin felsefedeki rolünü, umut söylemiyle metodolojik ilişkisi nedeniyle, Moltmann'ın *Theology of Hope* metninde alıntıladığı bir pasajda Luther tarafından –bu özel durumda bir parça ironi olduğunu inkâr edemeyiz tabii– ifade edilmiştir. Moltmann'a göre bağlam teolojiktir, ancak söz konusu bağlamın felsefeyle ve kuşkusuz Bloch'un dilini anlama girişimiyle çok daha alakalı olduğunu düşünüyorum:

Havari [Pavlus, “yaratılışın büyük özlemle beklentisi”nden söz ederken, Romalılar, 8:19] filozoflardan ve metafizikçilerden farklı bir biçimde felsefe yapar ve şeyler hakkında daha farklı düşünür; çünkü filozoflar gözlerini şeylerin hazır bulunuşuna dikerler, yalnızca şeylerin nitelikleri ve mahiyetleri üzerine düşünürler. Halbuki havari, nazarımızı şeylerin mevcut durumunu temaşa etmekten, onların özleri ve sıfatlarından uzaklaştırır, şeylerin geleceğine doğru yönlendirir. Yaratılışın özü veya işleyişinden, etkiden, edildiden veya hareketten de söz etmez havari, ancak yeni, tuhaf, teolojik bir terim kullanıp yaratılışın beklentisinden [*expectatio creaturae*] söz eder.⁸

Luther'in felsefeyi doğrudan burada konumlandıran kişi olması ironiktir. Bloch, fikirlerinin felsefeden çok teolojiden etkilendiği gerçeğinden her zaman şikâyet etti. Ancak bu yersiz bir şikâyettir. Bloch'un Hegel'den devraldığı mirasta, teoloji felsefe haline gelir ya da teolojiyle felsefe arasındaki efendi-köle ilişkisi tersyüz edilir. Üstelik filozof artık teist doğasından sıyrılmış bir teolojiyi, kendisini anlamaya ve ifade etmeye çalıştığı gerçeğin katmanlarına bağlayan bir dolayımlayıcı olarak kullanabilir. Görünüşe göre teologlar bunu filozoflardan on yıllar önce anladılar. “Felsefe yapan” Pavlus'tur, fakat şimdiki edimsellik ile ilgilenen metafizikçilerden ve filozoflardan farklı bir dil ve tarzda. Pavlus, felsefenin sabitlenişini bozar ve gözlerimizi şeylerin geleceğine, onlarla ilgilenen, onların ne olduklarıyla ilgilenen beklentinin ontolojik anlamına –*tua res agitur*– açar. Leibniz'in şimdiki ânın geleceğe gebe olduğu, geleceği beklediği

8. Luther'i (1516) alıntılایan: Moltmann, *Theology of Hope*, s. 20.

yönündeki yorumlarını hatırlarız burada.⁹ Leibniz’de gebeliğin, henüz tam anlamıyla gelişmemiş bir biçimde (Leibniz, bu bağlamda, temeli tam da gebelik halinin maddiliğinde bulunan bir metaforu, esneklik metaforunu kullanır),¹⁰ gelecekteki bir durumun şimdide içerilmesi olarak anlaşılması gerektiğini düşünen bir yaklaşım varken, Bloch’la birlikte yaratılışın beklentisinin açıkça şu olduğunu görebiliriz: Bir beklenti, beklenti-olarak-varlık; üstelik “yeni”ye yönelen, yeninin alımlanmaktansa imal edilmesine imkân tanıyan tam da bu beklentinin açıklığıdır. Hegel’in karşıtların birliği şeklindeki spekülatif önermesiyle yapısal benzerlikler taşıyan bu noktayı adım adım izah etmek için bilindik töz-nitelik kalıbını ve dolayısıyla önermelerin Ö-Y yapısının bilindik kalıbını bir şekilde tanımlamalıyız. Yeni olan, sentetik bir önermede olduğu gibi entite/varlık dışında ya da analitik bir önermede olduğu gibi kavramın içinde (Leibniz) bulunmaz çünkü o, bu entitenin yenisidir ve yine de “gerçekten” yenidir –yani bu entite için, öteye geçme anlamına gelir [*überschreiten*]. Yeni olan, Bloch’un dediği gibi, cephededir; kendisi de özdeşliğin henüz sadece eğilimsel olarak örtük son noktasına, yani henüz var olmayan ancak gerçekleştirme sürecinde kendini gerçekleştirebilecek bir nihayete, ayrıca bu nihayetin “simgesel yönelimleri”nden oluşan aşamalara doğru yönelmiş bir cephedir bu.¹¹ Bunlar, süreç olarak gerçeğin üç yapısal uğrağıdır. Yeni

9. *Monadoloji* 22: “Basit bir tözün mevcut herhali bir öncekinin doğal sonucudur, dolayısıyla şimdi geleceğe gebedir.” G.W. Leibniz, *Philosophical Texts*, İng. Çev. R.S. Woodhouse ve R. Francks, Oxford University Press, Oxford, 1998, s. 271.

10. “Gebelik” teması, Bloch’un düşüncesindeki diğer birçok bağlantı noktasıyla ilişkilidir. Almancada, hamile bir kadının “umut yüklü” [*guter Hoffnung*] olduğu söylenir; madde (*matter/materia*) kelimesi, anne (*mother/mater*) kelimesinden türer; çocuk beklentisi, düşünürün adım adım dile getirilmiş, söylemsel bir düşünmeye yönelik arzusuyla paralel ilerleyen bir arzudur, yani bir şeyin, birinin tanınabileceği/kabul görebileceği bir arzudur. Tıpkı (bu meseleyi ontolojikleştiren) Bloch gibi, Sokrates’te de felsefe bir gebelik haliydi (Sokrates’in kendisi de başkalarının düşünceleri için yalnızca bir ebeydi). Burada mirası eser olarak görüyoruz; mirasın kendisi gebeliği gerektirir ve bir ölçüde kendisi gebeliktir. Son dönemde verdiği bir röportajda Bloch, eserlerine Sokratik doğurtma bağlamında açıkça atıfta bulunur: “Ebelik, yazdığım tüm kitapların esasıdır.” *Gespräche mit Ernst Bloch*, Ed. Rainer Traub ve Harald Wieser, Suhrkamp, Frankfurt, 1975, s. 235 (çeviri bana ait).

11. Bloch, *Geist der Utopie*, s. 365.

olan, cephe ve nihayet diyalektiğinde ifade edilen şu şimdi ile gelecek arasındaki diyalektik ilişki, arzunun yapısına riayet eder, yani onu kavramsallaştırır, ifade eder ve –düşünce ortamında– açığa çıkarır (felsefe arzudur). Bu materyalist diyalektiğin işi, ne Hegel'in mutlak ide kavramında olduğu gibi, yabancılaşmanın yadigarı olarak kendinde-ve-kendi-için-varlığın işidir ne de Žižek'in Hegel diyalektiğini Lacancı okumasında ortaya çıktığı şekliyle, yadigarın bu işinin *jouissance*ın sonsuz emeği olarak anlaşılmasıdır. Bu diyalektik, kendinde-ve-kendi-içinin, yukarıda açıklanan terimlerden anlaşılacağı üzere, sırf tarih tarafından değil, aksine tarihin içinde ve tarih boyunca gerçekleşen somut işleyişi ya da üretimidir. Hegel geleceği inkâr etti, fakat gelecek Hegel'den vazgeçmeyecek.¹²

Çağdaş Hegel yorumlarında bazen şuna işaret edilir: Hegel'in felsefesi, tam da onun niyetlerinin aksine, diyalektik söylemsellikten mutlak ideye köprü kurulamaması, ayrıca bu diyalektik söylemselliğin hep muallakta kalması sonucuna ruhsat verir. Bunu kabullenirsek, Hegel'i böylesi bir felsefenin imkânsız oluşunun (ki Hegel'de zaten “sona ermek” zorundadır) gerçekleşmesi olarak, hatta tüm söylemsel mizaçların ya da oluşumların tamamlanmamışlığını gerçekleştirmenin felsefi bilgeliği olarak görmek mümkün hale gelir. O halde erekselliğin, özdeşliğin muallakta kalması arzunun gerçekleşmeye kanca attığı nokta olarak varlığını sürdürür –kefaretin/kurtuluşun imkânsızlığını kabulde ve kişinin tanımlayıcı, ebedi arzusunun kucaklanmasında bir yaşama dahil edilebileceği nokta; beyhudeliğinin farkına varıldığında kefareti ödenip kurtarılan bir nokta: *Encore une fois!* Hegel, Lacan'a dönüşür; herhangi söylemsel mizaç, diğerleri kadar iyidir –“özdeşlik”e yönelimleri ya da gerçeğe uygunlukları bakımından aralarında ayırım yapma imkânı yoktur, yine de bu yönelim, onlara ilişkin maddi olmayan bir yönelme olmayıp

12. Ernst Bloch, *Subjekt-Objekt: Erläuterungen zu Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt, 1971, s. 16. Bloch'a göre, kendinde-ve-kendi-için-varlığa yalnızca tarihsel gelişim çizgileri doğrultusunda erişilemez. Tarih, karmaşık ve kıyaslanamaz bir şekilde, mesihvari veya kıyamete ilişkin bir yerine getirmeyle/karşılamayla ilişkilidir. Hayati önem taşıyan bu konuyu burada tartışmam. Daha ileri bir soruşturma için bkz. Johan Siebers, “Ultimum”, *Ernst Bloch Wörterbuch*, Ed. Beat Dietschy, Doris Zeilinger ve Rainer Zimmerman, de Gruyter, Berlin, 2012.

bizatihi söylemselliği oluşturur. Bu, tabiri caizse içeriden bir gerçekleştirme olurdu; söylemsel oluşumun, kendisinden kaçan bir şeyin tasallutuna uğradığı ortaya çıkar. Fakat özdeşliğe doğru bir ön genişleme ya da bir uzama olmasaydı, –kendisi söylemsel bir oluşum olarak değil dürtü, yönelme ve önsezi olarak– bu heyulanın nasıl tanınabileceği bile anlaşılamazdı. İletişilemez olan, iletişilemez olup yine de iletendir.

Lacan, pozitivizmin biçimciliğinden başka bir konumda değildir ve sonunda bu biçimcilik, kendi hafifliği ve keyfiliği yüzünden çöker. Bloch ise buna karşı yavan bir özdeşlik söylemi ortaya koymaz, ancak umut dilinde özdeşlikten bahseder. Bu dil, söylemsel oluşumun çökmesini önlemek için, gerçekleştirme sürecinin dışında kalana sözcükler bulmaya çalışan bir dildir. Bu sözcükleri, kavramsal ilişkilerde ya da argümantasyon yapılarında değil, *expectatio creaturareye* uygun bir dilde bulur. Bu noktada, felsefi söylem dramatik bir mizansene dönüşür. Beklenti ya da umut gösterilebilir fakat söylenemez. Platon'da bunu, özdeşleşme sürecinin sonlandırılmazlığının özdeşleşme göstergesi haline geldiği diyalog biçiminde buluruz. Benjamin bunu Goethe için ifade ediyor ve biz de onu Bloch'un yazdıklarını kapsayacak şekilde rahatça genelleştirebiliriz: "Gizem, dramatik düzeyde, kendisine uygun bir dil alanından, kendisi için ulaşılamaz daha yüksek bir alana çıkma uğrağıdır. Dolayısıyla, bu uğrak sözcüklerle asla ifade edilemez, yalnızca temsilde ifade edilebilir: En katı anlamıyla, 'dramatik' olandır bu."¹³

Buradaki ima, gizemin yalnızca dramatik olanda tezahür edebilmesidir. Felsefenin performatif mizanseni, onun hakikat-i içeriğinin bir parçasıdır. Burada, düşüncenin metin mistisizmine dokunduğu bir noktaya; felsefe disiplininin, hiçbir zaman basitçe bilimsel, sınıflandırıcı, analitik ve hatta edebi olmayan ancak felsefeye uygun bir şekilde dramatik olan metinlerdeki ifade edilmesini, kendisinin temel bir parçası olarak bünyesine kattığı bir noktaya ulaştık. Tüm gerçekleştirmelerde veya şekil almalarında

13. Walter Benjamin, "Goethes Wahlverwandschaften", *Illuminationen: Ausgewählte Schriften I*, Suhrkamp, Frankfurt, 1977, s. 135. Alıntılanan çeviri için bkz. Walter Benjamin: *Selected Writings*, vol. 1, 1913–1926, Ed. Marcus Bullock ve Michael Jennings, Harvard University Press, Cambridge, 1996, s. 355.

olduğu gibi, felsefi yazı da “ne ise o’luk”un, varoluşun ifade edilemez karanlığına karşı gerçekleşir ve bu karanlık, manasının yazı olarak açığa çıktığı kara bir ışık olarak kalır. Felsefe hedeflediği şeyi ele geçiremez, fakat görünür kılabilir: “Orada güdüleyen şey, kuşkusuz her zaman tümüyle başta gelir, fakat orada değildir, Değil’den fazlası değildir. Bu haliyle felsefe, mizansen söz konusu olduğunda, şimdilik felsefi olarak yazılabilen ilk cümleden bile evvel yerini alır.”¹⁴

Felsefi metinler, tam da Bloch’un bu terimi kullandığı anlamıyla, söylemselliğin yorumlanamaz kökenini simgeselleştirir. Bu köken, geçmiş olayların ardyöresine düşmüş bir şey olarak arkamızda değil, henüz var olmayıp gelmekte olan bir özdeşlik olarak önümüzde durur. Bunu lafzi olarak anlamalıyız; “amaç” olarak köken yorumlanamaz. Bu da söz konusu kökenin henüz herhangi bir kavramsallaştırmada, herhangi bir ne-kategorisinde, dolayında ya da soru-cevap ikiliğinde ele geçirilemez olduğu fakat yine de kavramsallaştırmada veya dolayında ya da bunlar sayesinde yalnızca erişilebilir olduğu, bir tek orada olduğu anlamına gelir. Ancak bu durum tüm yazıların, tüm gerçekleştirmelerin ütopycı olması demektir. Bloch, bu özsel tarifsizlik uğrağına ulaştığında, Platon’dan hiç de farklı olmayan bir tarzda hikâyelere başvurur sık sık. Söz konusu hikâyelerin en eskilerinden biri *Geist der Utopie*’de (1918) bulunabilir; Bloch burada onu, geleneksel olarak felsefeyi başlattığı söylenen ve Bloch’un düşüncesinde, yorumlanamaz sorunun deneyimlendiği bir uğrak olan merak/hayret bağlamına yerleştirir.¹⁵ Sözü-nü ettiğimiz pasaj, dramatik olanı, terimi burada kullandığım anlamda ele alan ve aynı zamanda dramatik olanın içeriğini açıklamak için dramatik yapıyı kullanan bir fragmandır. Bana kalırsa Bloch bu pasajın, kendi felsefesinin “sistematik” şekilde sunulmasında işgal ettiği merkezî konumun farkındaydı çünkü

14. Ernst Bloch, *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1970, s. 210.

15. Bloch’un felsefenin merakla/hayretle; ancak düşüncenin sonunda düzgünce başlayacak bir merakla/hayretle başladığını düşünmesi mirasın pratiğinin bir başka örneği olduğu gibi Bloch düşüncesiyle çağdaşlarının düşüncesi arasındaki uyumsuzluğun da bir başka örneğidir. Mesela gayet meşhurdur ki Heidegger meraka/hayrete artık bizlerin erişemeyeceğini savunmuştu.

çok sonraları *Umut İlkesi*'nde (PH, 337) buna atıfta bulunur. Metnin öncesinde, kendi ile olma [*bei sich sein*] deneyiminin çabucak geçip gitme niteliğine ilişkin bir değini bulunur. Bu deneyim, daha sabit ve sağlam bir deneyimle mukayese edilir:

Yine de içimizde başka bir şey daha var; daha sağlam bir şey, sorgulayan, kolayca etkilenen, deruni, derinden bir merak var. Çoğu zaman oldukça keyfi bir şekilde, aslında olur olmadık yerde tutuşur. Gelgelim, onunla birlikte nerede olduğumuzu daha iyi biliyoruz çünkü kendisini çok nadiren gösteriyor, yeterince gündelik olsa bile [...] Bir damla düşer ve oradadır işte; [...] sonbaharda, dışarıda rüzgâr, fundalık ve akşam, yine oradadır işte, birebir aynı [...] ve burada bulunabileceğinden şüpheleniyoruz; "Küçük fare, istediğin kadar hışırdı / Ah, bir de azıcık ekmek kırıntısı olsa!" Goethe'nin *Düğün Şarkısı*'ndaki bu kısa, sert, tuhaf dizeyi duyar duymaz söylenemez olanın bu istikamette yattığını, dağdan çıkarken çocuğun ardında bıraktığı şeyin burada durduğunu anlıyoruz. "En iyi şeyi unutma!" demişti ihtiyar, çocuğa fakat hiç kimse kavramın içinde bu kadar göze çarpmayan, derinden gizli ve esrarengiz bir şeye zaten tesadüf edemezdi.¹⁶

Bu deneyimi tetikleyen şey herkes için farklı olabilir ve farklı durumlarda da farklı olabilir, ancak deneyim her zaman aynıdır, kavramlarda keşfedilemez olup, Bloch'un önerdiği gibi, kavramsal olan ile ilişkiden henüz mahrum olmayanın değişmez bir deneyimidir bu: Söz konusu deneyim, özdeşliğin daha yerelleşmiş olan uğraklarından, en iyi ihtimalle çabucak geçip giden bu uğraklardan kavramlarda daha da iyi kavranabilir; ayrıca o, değişmezliğinden ötürü "en iyi"dir, kavramsallaştırma sürecinin, dağdan maden çıkarmanın "en iyi"sidir. Benzer bir deneyime erişimimiz yoksa (Bloch da bunun aynı deneyim olduğunu söyleyecektir) Bloch'un felsefesini anlamayı umut edemeyiz. Umut felsefesi için başlangıç noktası olarak böyle bir şey varsa (ne de olsa bu felsefenin daima zaten dolayımlanmış doğasını kabul etmede hiçbir güçlük yoktur) o da budur. Bu, düşüncenin başlangıç noktası olarak, aynı zamanda düşüncenin son noktasıdır, tarihe demirlemiş umut çıpasıdır; Moltmann'ın söylediği

16. Bloch, *Geist der Utopie*, 364. Krş. PH, 337. İngilizce çeviri şuradan uyarlandı: Ernst Bloch, *The Spirit of Utopia*, İng. Çev. Anthony A. Nassar, Stanford University Press, CA Palo Alto, 2000, s. 192-3.

gibi, “tarihi yaptığı” için eskatondur ve böylelikle bir kaynak olduğu kadar bir gelecek önsezisidir. Bloch’ta gerçek başlangıç, özdeşliğin bütünlüğü gerçekleştiğinde sona erer. Bu bütünlük, mutlak soruya dair kavramsal olmayan, açık bütünlükte önceden şekillendirilmiştir ve tarih ikisi arasında askıya alınır.

Sonun bütünlüğü tarihsel eğilimde saklıdır, ancak bu bütünlük olmadan tarihe, tarih ile eskaton arasındaki ilişkiye ve arzu ile dönüştürücü yerine getirme arasındaki ilişkiye dair olsa olsa çarpık bir görüş geliştirebilirdik. Bu çarpıtma, program niteliği taşıyan ve güdük ütopya görüşlerinden, tarihsel devirlerin fetişleştirilmesinden ya da tek tek insanların ya da toplumların yaşamlarındaki gerçekleştirme uğraklarından meydana gelecektir. Bloch’un çalışmalarında Marksizmin işlevi büyük ölçüde buradadır, çünkü Marksizm Bloch’a tarihsel materyalist bir yabancılaşma fikri geliştirmek için gereken kavramsallığı sağlar. Kapitalizm, Marx’ta olduğu kadar Bloch’ta da diyalektik tarihin bir bölümünden ibarettir, ancak metafizik arzu ekonomisi içinde kapitalizm, yaşam-dünyasını oluşturan, deyim yerindeyse, arzu ağının kendi değişmez yönelmesinden kopabildiği uğrağı oluşturur. Bu da faydalı, arındırılmış metafizik arzu anlayışının ve bu anlayışın insan varoluşundaki yerinin (“din eleştirisi”) önkoşullarını üretir, aynı zamanda indirgemeci arzu kültürlerinin gelişmesi şeklindeki tehlikeyi ve sırf bir arzu kültü olarak dinî sapkınlığı üretir. Yine de hiçbir pragmatizm ve iletişimsel rasyonalite biçimi değil, sadece bir umut felsefesi, ama *exspectatio creaturae*nin nasıl ifade edileceği ve bunun praksisle, pratiklerle nasıl ilişkilendirileceği sorusundan çekinmeyen bir umut felsefesi, burada neler olup bittiğini anlamak ve farklı bir seçenek sunmak için gerekli eleştirel kaynakları sağlayabilir:

Öyleyse Kilise’nin bugüne değin durduğu yerde, başka bir –bu sözcüğü kullanmaktan çekinmiyorum– vaaz verme biçimi gereklidir. *Pastoral kaygı* ifadesi, Kilise yüzünden ve orada kısmen pazarlanan ideolojik içerik yüzünden gözden düşmedi. Dolayısıyla, bir yol haritası gerekli, bütünün “ne için”liğiyle ilişkilenen, hatta mutlakla ilişkilenen bir sistem. İnsancıl bir teleoloji üzerine düşünme... O halde, yeni bir estetiğe de ihtiyacımız var, yeni bir din felsefesine de, yeni bir etiğe

de. Kazançla işi olmayan bir etik; yanılsamadan arınmış bir estetik ve hurafe içermeyen bir dogma yapısı.¹⁷

Vaaz, umut dilinin retorik biçimidir. Bloch'un çoğu yazısında vaaz verme eğilimini çok açık bir şekilde görebiliriz –gelgelelim bu, kimilerinin nahoş bulduğu özelliklerinden biridir Bloch yazılarının.¹⁸ Ancak anılan özellik, umudu anlamaya yönelik herhangi bir girişimin neredeyse zorunlu bir refakatçisidir; sekülerleştirilebilen ya da saflaştırılabilen fakat vazgeçilemeyen bir refakatçi.

Bu açıklamalar, Bloch felsefesindeki bazı temel motivasyonların ve düşünce biçimlerinin anlaşılmasına önayak oldu. Onların teferruatlı olmaları amaçlanmamıştır asla, sırf işaret etme niteliği taşırlar. Bloch'un başlangıç yaptığı mutlak bir sorunun deneyimlenme türüne kişisel erişim olmadan onun düşünceyle bağlantı kurmanın zor olacağının kabulü haricinde bizim herhangi bir eleştirel kaygımıza yönelmiş değildirler. Bence felsefe işini zaman zaman görevi olarak üstlenebilir; her ne kadar başlangıçta cevaplanandan daha fazla soru ortaya çıksa bile. Yukarıdaki değinilerimi sunarken, Bloch'un eserini az çok bir birlik olarak görebileceğimizi örtük olarak varsaydım. Kesinlikle aşikâr olmasa da bu varsayımı kullanmaya devam edeceğim. Bloch, felsefede bir sistem fikrine karşı olmamasına ve hatta gençliğinde de açık bir sistem biçimi olarak *summayı* yeniden canlandırma fikrini denemesine rağmen, fikirlerinin sistemli bir serimlemesini hiç yapmadı. Onun yazıları çoğunlukla deneme biçimindedir. Bu yazılar, uzun bir yaratıcı etkinlik döneminin –20. yüzyılın ilk yıllarından 1977'ye kadarki– mahsulleridir, ayrıca Bloch belirli bir konuyla alakalı açıklamaları farklı farklı

17. Ernst Bloch, *Tendenz-Latenz-Utopie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1978, s. 202-3.

18. Bloch'u savunmak isteseydik, bu eğilimin diğer bazı felsefe tarzlarında gerçekten bastırıldığına, fakat her zaman yalnızca sondan önceki paragrafa kadar, yani artık genellikle kendisini içeremediği ve “dengeli bir hükmün” aniden beliren tüm kuyruk acılarıyla birlikte ortaya çıktığı zamana kadar bastırıldığına işaret edebilirdik. Kendinizi hiçbir şeyin önemli olmadığı bir köşeye sıkıştırmaktansa vaaz vermek ve düzeltilmek daha iyidir –vaazda amaçlanan yönün tam tersi olan istikamet değişmezidir. Her halükârdâ felsefenin, ona zaten bir tür pozitif bağlılığı olmayan (Bloch hakikat partizanlığından söz eder) bir zeminden nasıl çıktığını görmek zordur; bu konuda açık olmalıyız.

yerlerde yapar. Toplu eserleri on yedi ciltten oluşuyor. Çalışmaları, bir konu dizini ya da tabloyla yayımlanmamıştır. Bu da Bloch'un eserlerini ciddiyetle çalışacak kişinin, bir dereceye kadar sistematik olarak açım lanmamış devasa bir külliyyatın içinden fragmanları ve metinleri bir araya getirme gibi zor bir görevi olduğu anlamına gelir. Bu bağlamda, alınabilecek her yardım memnuniyetle kabul edilecektir. Bu yardımcı unsurlardan biri de, işini Bloch'un bizzat yürütmesidir: Goethe ve Schopenhauer'in yaptığı gibi, tüm çalışmalarının son versiyonunu [*Ausgabe aus letzter Hand*] hazırlamıştı Bloch. Metinlerin belli noktalarında yaptığı değişiklikleri yeniden inşa etmek istersek yine zorlu bir görevle karşılaşırız ama felsefesini sistematik olarak yeniden inşa etme ve eleştirel bir şekilde inceleme amacı güdüyorsak Bloch'un editoryal tercihlerine minnettar olabiliriz. Yine de açık ki bu durum, Bloch düşüncesinin bugün bize söyleyecekleri göz önünde bulundurulduğunda önemlidir; şunu söyleyecektir Bloch düşüncesi: Kapsamlı bir analizin ve yeniden inşanın yerine hiçbir şey ikame edilemez; özellikle Almanca konuşulan ülkelerde bir dönem rağbet görmesine ve önemli ölçüde kabul görmesine rağmen henüz başlamış bir görevdir bu; öyle bir görev ki, öteki düşünce ekollerindeki çarpıtmalarla ya da yüzeysel uyarlamalarla sonuçlanmayacaksa, evvela bu felsefenin kendi koyduğu hüküm ve koşullar üzerinden ifa edilmesi gerekir. Çabucak bir yargıya varma ve "çağdaş tartışmalar" bakımından alakayı veya alakasızlığı göstermeyi istemenin ayartısına direnmeliyiz." Burada bulduğumuz felsefi sorular ve endişeler başka yerlerde bulduklarımızdan oldukça farklı olabilir.

Denemenin biçimi, söylemsellik ve ifade edilemezlik dramasına meydan vermesinden dolayı mutlak sorunun doğal bir ortamıdır. Bu drama, umudun alanıdır ve umut, araçsallığın maskesini "insancıl teoloji" adına indirdiği ve onu parçalara ayırdığı yerdir. Deneme, halihazırda dolayım lanmış deneyimlerle ilgilidir: Nesnesi olarak kültürel dolayımı alır ve onun hakikatini bulmaya, ifade etmeye ve göstermeye çalışır. Bu haliyle deneme bir deneyimle başlar ve bireysel deneyim ile insanlığın, bir bütün olarak tarihin deneyimi arasındaki her-

hangi bir mutlak ayrımı en başından reddeder.¹⁹ Deneyimin ve tarihsel dolayımın yapımında evrensellik iddiasında bulunur, yoksa bir kavramın bir diğerine sistemli teorik indirgenmesinde değil. Adorno'nun söylediği gibi, denemede hakikat ile tarih kıyaslanamaz. Denemenin bu “duyarlı hale getirme” işi onun yordamıyla, yani denemeyi daima öyle veya böyle somut olan bir duruma bağlayan yordamıyla ve onun hedefiyle, yani somut durumu kendi hakikatinin bulunacağı bir nihaiyle ama öyle ama böyle iletişim içinde göstermekten ibaret hedefiyle mümkün olur. Denemenin biçimi, anlamlı deneyimde bulunmayacağını ya da en azından bu deneyim boyunca sürdürülemeyeceğini bildiği bir sistematiklik ya da metodoloji normundan başlamaz, ancak kendisini verili gerçekliğin sırf sınıflandırılması ya da betimlenmesiyle de sınırlamaz. Bütünlüğe ulaşmanın bir yolu olarak, bireysel gerçekliği ve söylemsel mizaçların dışladığı şeyleri anlamaya çalışır. Deneme ifadeyi umursar ve dışavurumcu bir tarzda yol alır. Denemenin kalbinde duran ilke, Adorno'nun deyimiyle, “sapkınlık” ilkesidir.²⁰ Hatta Bloch bir sapkındır ve böyle olmak da ister. Mutlak soruya dair merkezdeki deneyimin herhangi bir zamanda; söylemsel düzeneklerin araçsal olarak tıkanması sayesinde bu düzeneklerden söz konusu deneyimin dışlanmasına dayanan bir zamanda iletilebileceği ve kurtarılabilirliği bir yol varsa eğer, bu yol, geçmiş ile şimdiki zamanın dolayımının izlerini deneme tarzında sürmesinden ve tam olarak bu deneyimin, bu gerçekliğin anılan düzenekleri yerlerinden edip böylelikle doğru yere yerleştirecekleri mekânlara işaret etmesinden ibaret olurdu. İdeoloji eleştirisi, denemenin söylemselliğinin yakaladığı ütopyacı bir ışık olarak mutlakın izinin sürülmesinden başka bir şey değildir, üstelik bu ışık, potansiyelini de yalnızca denemede ortaya çıkarabilir. Sistem bizzat deneme haline gelir ve yeni ve nihai olanı atlayıp önüne geçmenin içsel olarak ilişkili momentlerini yine görürüz. Gelgelelim, denemeci üslûbun hem anlamayı amaçladığı gerçekler

19. Bkz. Adorno, “Der Essay als Form”, *Noten zur Literatur*, Suhrkamp, Frankfurt, 1958, s. 9-49. İngilizce çeviri için bkz. Brian O'Connor, *The Adorno Reader*, Blackwell, Oxford, 2000, s. 91-111.

20. Adorno, “Der Essay als Form”, s. 49.

hem de bu gerçekler hakkında amaçladığı tözel hakikat teorisinin soyutlamalarına yabancıdır: Adorno'nun dehasını gösteren bir değini, denemenin biçimi ile Hegel'in Mantiğı, eş deyişle spekülatif kavram arasındaki yakınlığı ileri sürer. Bloch'un felsefesinde, henüz-[var]-olmayan'ın ontolojisi tamamen spekülatif önermelerden oluşur, üstelik onun kitapları içinden en sistematik olanı, yani *Experimentum Mundi*, hem kendinden önce gelen deneme tarzı düşünmeyi bir bağlama oturmamıza imkân tanıyan bir zemin olarak hem de ancak daha önce akla gelenlerle birlikte anlaşılabilir bir kavramlar hareketi olarak toplu eserlerinin sonunda yerini alır: Hakiki başlangıç sonda ortaya çıkar. Zemin çalışmaları tıkanmaz, ifadenin erekselliğini de temsil etmez, bilakis söz konusu çalışmalar bütününe istikamet değişmezine yönelme içinde, yine yerleşik ve sonlu olan bir yönelme içinde gösterir. O, felsefenin tözüne işaret ederken hünerli davranıp derhal, felsefeyi doğuran durumlara –deyim yerindeyse– sekiverir ve özdeşliğin henüz-[var]-olmamışlığını bu sayede açıklar.

İnsanlık

Bloch'un nasıl okunacağı sorusuyla ilgili olan bu uyarıları akılda tutarak, şimdi Kant'ın "İnsan nedir?" sorusuna dönmek istiyorum. Bu soruyu, cins ve özgül ayrımla tanımlamıyoruz; aslında hiç tanımlamıyoruz. "İnsan" kavramının özünü aramıyoruz fakat benzer kavramlar ailesini de aramıyoruz. "Ne ise o'luk" ile "nelik" arasındaki ilişkiyi ve bu ilişkinin başlangıç niteliği taşıyan, yarım kalmış doğasını ontolojik durumun özü olarak zaten vazetmiştik. Bu ikisi arasında bir ilişki olmasaydı, varoluşun "ne ise o'luk"u kaçışın olmadığı bir kendinde'de kilitlenir ve özün "nelik"i kesinlikle düşünülemezdi. Fakat ikisi arasında bir özdeşlik olabileceği düşünülemez değildir. Bu özdeşliğin tüm içerimlerini kendindeyle kendi-için özdeşliği olarak serimlemek zor olacaktır; bu tutum, tabii idealist bir tarzda ele alınmazsa, Yeni Kudüs'ten başka bir şey ifade etmeyecektir ve böylelikle doğrudan hakikatin değil de yanlışlığın bir dizini ya

da ölçüsüdür.²¹ Onun deneyimdeki mahali, tamamlanmış andır –daha ziyade, deneyimde yerine getirilmiş an, “ne ise o’yla ‘ne’ bağlantısı”nın çözünmesi şeklindeki bir arka plan üzerinden yorumlanabilir. Bloch’a göre, yerine getirilmiş an, ânın diğer iki yönüyle karşıttır: Yaşanmış ânın karanlığı ve katlanılamaz an.

Yaşanmış ânın karanlığı, kendi-içinin içerisindeki dolayım ihtiyacı ile yaşanan deneyimin dolaysızlığındaki dolayımın imkânsızlığı arasında bulunan gerilimi yakalayan bir kavramdır, ki kendisi zaten dolaysızdır.* Tüm deneyimler, deyim yerindeyse, bizden önce gün yüzüne çıkarlar ve bu, bir nesneleştirme sürecidir [*Vergegenständlichung*dur, *Verdinglichung* değil]: Daha önce tartıştığımız söylemselliğin kaynağıdır. Halbuki, bu dışsallaştırma sürecinin yaşanmış ânın çekirdeğine elverişliliği açık ya da gerçekleşmemiş kalır: Bir *coincidentia oppositorum* belirli bir mesafede kalır. Yaşanmış an karanlıktır, kendisinin farkına varmak için kendi içinden çıkması gerekir, ama bu harekette dolaysızlık kaybolur. Özdeşlik kategorisi, bu gerilimin çözünmesine işaret eder. İfade etme arzusu özdeşlik arzusunu besler ve tersi de geçerlidir.²² *Umut İlkesi*’nin “Kaynak ve Menfez” [*Quell und Mündung*] başlıklı, merak/hayret ve mutlak soru hakkındaki bölümünde Bloch, yaşanan ânın karanlığını ve onun hedefini tartışır: “Layıkıyla gerçekleştirildiğinde yaşam, o âna dek hiç olmadığı bir yere varır –evine. Ancak henüz mümkün olanın bu gerçekleşme imkânında iki uğrak, *nihayetinde* kaynağı

21. Bloch, Spinoza’nın “Hakikat hem kendisinin hem de yanlılığın ölçütüdür” ifadesini uyarlayarak bu noktayı açıklar: “*Verum nondum index sui, sed sufficienter iam index falsi*” [Hakikat henüz kendisinin ölçütü değil, fakat zaten yanlışın bir ölçütü olmada yeterlidir]. Bkz. Ernst Bloch, *Literarische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt, 1965, s. 389.

* Bu kendisi de dolaysız olan İngilizce metinde çok açık değil. Muhtemelen, yaşanan deneyimin dolaysızlığındaki dolayımın imkânsızlığıdır “dolaysız olan.” (y.h.n.)

22. Gerçekten de bu arzu Bloch’un dışavurumcu estetiğinin ve açıkça ilan edilmiş kişiselciliğinin temelinde yatar: “Bu şekilde... kişiselciliğe ve biçimle yazın coşkusuna vurulan her darbe, bunun sonucunda bir ilke olarak dışavurumculuğa vurulan her darbe, istikrarla yaklaşan tinselciliğe de çarpar; hani en derin biçimle ikonaklazmda, kişiliği ve sırf ruhaniliği canlandırma üzerine ısrarda –ki biçimden, yazından üstündür–, Anabaptizmin binyılcılığında ortaya çıkan ve dışavurumculuğun hakikatini kuran tinselcilik.” Ernst Bloch, *Politische Messungen, Pestzeit, Vormärz*, Suhrkamp, Frankfurt, 1976, s. 81.

ve menfezi teşkil eder. Kaynağı tanımlayan, Gerçekleştirmenin içinden doğduğu *Şimdinin Karanlığı*dır, menfezi tanımlayan ise, umudun yöneldiği, *nesnel ardyörenin açıklığıdır*” (POH, 288-9; PH, 336; Uİ, 354).*

Kaynağı ve menfezi olan bir nehir olarak anlaşılan yaşam, şimdinin karanlığının açık nesnellik içinde dışsallaştırılmasına yol açan bir gerçekleştirme sürecidir, üstelik dışarıya dönük bu hareket umuttur –kaynak ve menfezin yeterliliğinin umudu ve imkânıdır (PH, 336). (Bloch için umut ve imkândan geriye kalan, umut teolojisinde bir vaat haline gelir; yerine getirilme umudundan vazgeçmeyen bir vaat). En son yönelinen biçiminde bu yeterlilik, merak/hayret deneyiminde verilir: Sürecin ele geçirilmesi, ütopyacı erekselliğin bir “parlama”sı (PH, 337), genelde (*Überhaupt*) simgesel bir yönelimi. Mutlak ve yorumlanamaz soru deneyim ve düşünceye *jetztin* karanlığının derinlerini açar; ama bu soru aynı zamanda, yaşanmış ânin karanlığındaki her şey ortaya çıkmış olsaydı bunun ne anlama gelebileceğinin önsezisi de sorunun dolaysızlığında vekaleten verilir: “Şimdide harekete geçiren şeyin, Burada da temas edilen şeyin içeriği bir tür ‘Öyle kal, böyle iyisin’ şeklinde pozitif olarak çıkarılsaydı, kavranan umut, dünya için-umulan (*hoped-for*) kendi amaçlarına işte o zaman ulaşmış olurdu”** (POH, 290; PH, 338, Uİ; 356).

Ütopyacı halin, özne olarak tözün, birden parladığı, kaynak ile menfez arasındaki yarıktaki genişliğin yaşamın örgüsünde âni bir yırtılma olarak hissedildiği mide bulandırıcı deneyim olan aynı ölçüdeki kısa süreli deneyim ile tezatlık oluşturur: İçinden serbest düşüşe geçtiğimiz yırtık budur. Bloch, “katlanılamaz an”dan söz ediyor ve bunu birkaç yerde tarif ediyor. Küçük, önemsiz, kendine has durumlar sözü edilen âni tetikleyebilir: “İşte böyle, dolup taşan bir tas çorba, yeterince emin olduğu

* Almanca özgün metniyle İngilizce çevirisinin yanı sıra *Umut İlkesi*’nin Türkçe çevirisinden de faydalandık ve çeviriyi doğrudan kullandığımız kimi yerlerde adını Uİ biçiminde kısaltarak metne ekledik. Türkçesi için bkz. Ernst Bloch, *Umut İlkesi*, Cilt 1, Çev. Tanıl Bora, İletişim Yay., İstanbul, 2007; Ernst Bloch, *Umut İlkesi*, Cilt 2, Çev. Tanıl Bora, İletişim Yay., İstanbul, 2012. (ç.n.)

** “Drive”ı “dürtü” olarak karşıladığımız için çeviride kullanılan “itki” yerine “dürtü”yü tercih ettik. (ç.n.)

kadar da sıcak olan yanlış yerdeki bir memnuniyet.”²³ Bu tür deneyimlerin psikolojisi ne olursa olsun, buradaki felsefi anlam ve önem serbest düşüş deneyiminde, tamamen yok olma karşısındaki aczin deneyiminde, umudun mukabili olarak korkunun deneyiminde bulunur. Tamamlanmanın teminatının olmadığı ve olduğunda da varlığın yalnızca bir-iki parçasını değil bütünü karışlaması gerektiği gerçeği, gerçekleşme yolunda kaybolmuş olma deneyiminde belirtiliyor görünür.

Yaşanmış anın karanlığı, sürecin ütopycı ele geçirilişi (yine bir “an”) ve katlanılamaz an; bunların tümü dolayımın boyutlarını vurgularlar, üstelik birlikte ele alındıklarında insan deneyiminin anatomisini oluştururlar. Bunlar bazı mevcut (insani) yaşam teorilerinden bir çıkışı da teşkil etmektedir ve bu çıkış, Bloch’un vardığı şu sonuçla daha da büyür: İnsan olup olmadığımızı bile bilmiyoruz.²⁴ İnsan kendinden gizlenmiştir, fakat varlığın tamamlanmamışlığının bizzat varlığa geldiği ve böylece bizzat varlığı en güçlü şekilde dışa vurduğu bir yerdir de. İnsan olup olmadığımızı ya da bunun ne anlama geldiğini bilmiyoruz, ancak “bizatihi yarım kalmış” [*das Unfertige schlechthin*] olduğumuzu biliyoruz.²⁵ Bu gerçekleşme bize insanlığın ne anlama geldiğini bir gayriinsanlık ölçütü biçimi içinde, olumsuz bir emaresini verir. İnsan olmanın ne demek olduğunu tam olarak bilmesek bile, gayriinsani olmanın ne anlama geldiğini biliriz, üstelik görünüşe bakılırsa insan olmanın ne anlama geldiği sorusunun en azından önemli bir kısmı “İnsani olan nedir?” sorusunun açıklığını, hem bireysel düzeyde hem topluluk düzeyinde canlı tutmaktan ibarettir. Ütopycı ölçüleri ifade eden bir kavram olarak insanlığa, yani övgüye layık vasıfları sıralayan bir istek listesi olarak değil, aksine henüz kavranamaz olsa da en azından Gayriinsanlık için bir ölçüt sağlayan ve en az evren kadar geniş bir insani teleolojiye nihai hedefini tedarik eden bir özdeşliğe temelden açıklık olarak insanlığa, umut etmenin ne demek olduğunu öğrenmiş bir düşünme biçimi erişebilir yalnızca. Bu düşünce biçimi kendini politikada, pedagojide, estetikte, etikte

23. Bloch, *Literarische Aufsätze*, s. 221.

24. Bloch, *Experimentum Mundi*, s. 173.

25. A.g.e., s. 172.

ve metafizikte ifade eder. Neyin yapılması gerektiğine, neyin bilinebileceğine ve de neyin umulabileceğine ilişkin soruları cevaplar.

Bazılarına göre bu, insan tahakkümünün başka bir örneği; insanın doğada veya bizatihi gerçeklikte özel bir yer tuttuğunu hatta bu yerin insanı Varlığın bütününün varlığa gelmesinde vekil kıldığını dillendiren şu yanlış yönlendirilmiş fikrin bir örneği olacaktır. Şayet bu doğruysa, bu yaklaşımın tarihin sonunda en azından tanrıvâri bir özne anlayışına sahip olan Hegel'den bile daha kötü olduğu iddia edilebilir. Bloch'a göre bu, nihayet gözyaşlarını silip yüzlerini birbirlerine gösterecek olan insanlardır, yani sen ve ben; aynı zamanda dünyayı yurt olarak miras almak olacaktır. Bloch'un Marx'ı alıntılıyarak sık sık söylediği gibi, insanın doğalaştırılması ve doğanın insanlaştırılmasıdır bu. Gelgelelim, bu bakış açısının gerçek boyutunu unutmamalıyız. *Homo absconditus* hakkındaki spekülasyonlar ile somut praksis arasında bir nitelik farkı vardır, öyle ki somut praksis hiç kuşkusuz nihai özdeşliğin ardyöresine karşı alt tarafı kendi anlamını edinir fakat yine de tarihsel olarak somut, maddi –toplumsal, politik, kültürel, dinî, ekolojik, varoluşsal– bir praksis olarak kalır.

Bloch'un felsefesinde, felsefi antropoloji ontolojidir. Ontolojik kategorilere erişim, daima bu kategorilerin insan varoluşunda cezp ettiği pathoslardan geçer: Arzu, henüz-[var]-olmayan, aşma, yaşanmış ânin karanlığı ve gerçekleşmeye duyulan açlık. Tüm bu ontolojik sabiteleri her şeyden evvel kendimiz ile kurduğumuz ilişkide ve anılan sabitelere ilişkin somut deneyimlerimizde anlarız. Fakat bu durum, diğerlerinin yanında bir tür olarak insanın, bu türün sahip olduğu imkânların ötesinde bir mevkide yaşamaya yükseldiği anlamına gelmez. Bu durum daha ziyade şu anlama gelir: Bizden bağımsızca fazla var olan dünyanın yapısı için anahtar olan bilinçli farkındalığın en mahrem âleminde bulunacaktır, üstelik bu en mahrem âlem bizleri dünyanın açıklığına ve dünyadaki ahlaki, yaratıcı, entelektüel yönelimin tamlığına dışarıdan daldırır. Başka bağlamlara tahsis edilmesine ya da onlarda kullanılmasına bakılmaksızın, incelik ve yoğunlaşmayı hem gerektiren hem teşvik eden ve felsefenin değerini hakikat arayışında konumlandırıran, felsefenin klasik düşüncesidir bu.

Felsefe hakikat olmaksızın yaşayamaz: “Hakikat onun temel noktası ve merkezî olmasaydı, felsefe falan kalmazdı.” Fakat hakikatin farklı biçimleri vardır. Bloch’a göre, olguların kuruluşu soyutlamaların kullanımıyla birlikte sürecin parçalara ayrılmasını gerektirse bile, olguların empirik olarak saptanabilen hakikati vardır. Dolayısıyla olgular hiçbir zaman somut değildir ki somut-ütopyacı olabilsin. Diğer taraftan ontolojik bir hakikat anlayışı da vardır, “hakiki bir arkadaş” ya da “hakiki aşk” gibi tabirlerle ifade edildiğini görürüz bu anlayışın. “Hakikat” bu noktada bir varlık derecesini; “ne ise o’luk”un ile “nelik”in birliğinde ya da dolayım ile dolayımsızlığın birliğinde, yani tüm arzuların biçimsel amacında dolayım ile kendinde-varlığın bir araya geldiği bir varlık derecesini imler. Hakikatin bu biçimi somuttur; başıboş olmayıp aksine, yol gösteren somut imkânlarla dayanan beklentilerde, umutlarda ve düşlerde konuşlandırılmıştır; bir önsezi, bir hareket ya da bir eğilimdir. İşte bu yüzden hakikatin bu biçimi pozitivizmin gözünden kaçır, zira pozitivizm nazarında böyle bir şey asla var olamayacaktır: “O halde bu ikinci hakikat gerçeklikte bir şeyi, sırf meselenin ne olduğuna dair bir kavrayış sayesinde asgari kavranabilir olan bir şeyi yakalar. Bu hakikat, gerçeklik ile ilişkisinden dolayı empirik kanıttan asla yoksun değildir, fakat sürecin uğraklarının empiristçe şeyleştirilmesine karşı çıkar ve ancak bu nedenledir ki gerçeklikle dosdoğru karşılaşır.”²⁶ Bloch, büyük bir tutarlılıkla bu “ikinci hakikat”ın süreçsel doğasının sonuçlarına dikkat çeker, üstelik daha Alman dışavurumculuğu zamanlarındaki düşüncesinden beri de yapmaktadır bunu. Çalışmaları, yazma ve düşünme tarzı, ikinci hakikatin ilan ettiklerinin bir örneğidir. Biçim ile içerik arasında bir mutabakat vardır; kendisi de bu felsefenin hakikat sürecindeki asli bir bileşen olan bir mutabakat, dolayısıyla bu felsefe, hakikatin bu ikinci biçimi anlamında, “hakiki felsefe” olarak adlandırılabilir. Felsefi hakikat yaratıcılık gerektirir.

Bloch felsefesinin merkezinde duran bazı yapısal özelliklerin altını çizdim. Hakikat, evrensellik, tarihte erek ve felsefenin yöntemi (ya da yöntemsizliği) fikirleri üzerine yenilenmiş bir

26. Bloch, *Tendenz-Latenz-Utopie*, s. 244.

yönelime davet eden dünyada, Bloch örneği meseleyi felsefedeki bir durumun ardyöresine karşı daha iyi görmemize yardımcı olabilir. Onun düşüncesinde zamana meydan okuyan ve hatta ancak bugünlerde belirgin hale gelen birçok şey var. Çoğu eserinin tüm zenginliğinin, karılan harcın, o an mesele edilen ile felsefi derinliğin o parlak bileşiminin yazılarına nüfûz eden diyalektik ve spekülâtif materyalizmin karakteristiği olan bu özelliklerin hakkını veremedim. Üstelik burada, Bloch düşüncesindeki bazı yönlerin daha eleştirel bir incelemesine de kalkışmadım. İçkin eleştiri çemberi önünde sonunda buna vakit ayırır fakat ilk başta düşünceye yine bir ses ödünç vermesi gerekir, ki bu eleştirinin zemini Bloch eserlerinin değişkenleri içinde açığa çıkartılabilsin ve eleştiri bizzat felsefi düşüncenin hareketi olan aydınlatıcı bir hareketin ayrılmaz bir parçası haline gelsin. Böyle bir eleştiri anlayışı Bloch felsefesiyle, yaşanmış ânın karanlığının yaratıcı ve ihlal edici bir açıklaması olarak ifade fikriyle uyum içinde olacaktır. Tüm büyük felsefeler kendileriyle mücadele halindedir, ki bu mücadelede ütopya olarak varlık yaşayabilir hale, Bloch'un *humanum* terimiyle kastettiği şeyin bir parçası haline gelir ve felsefe insan varoluşunun ayrılmaz bir boyutu olarak görünür. Bloch'un felsefi antropolojisi ve antropolojik felsefesi, insan varoluşunun gerçeklikteki yerini ana hatlarıyla yeniden çizer –idealizmi, realizmin ve materyalizmin hakikati olarak değil, çarpıtılması olarak gören realist ve materyalist bir tarzda. Felsefe sadece temaşaya dayalı değildir artık. Performatif ya da burada bahsedildiği gibi dramatiktir. Deneme yazarı sapkın filozof Bloch'un, yazıldığında olduğu gibi bugün de alışılmışın dışında, rahatsız edici ve kışkırtıcı bir tarzda 1921'de ifade ettiği şekliyle felsefe henüz meçhul imkânlarıyla umudun bir praksi-sidir: “Üstelik felsefenin yaratıcı şekilde bilgilendirme, sonunda da –en uç idealinde– kimlik belirleme kuvveti o denli büyüktür ki, tümüyle açığa çıkmış olan Şimdi, yani yaşanan şimdimizin tam gerçekleşmesi bile, hatta ve hatta Daniel kitabının sözünü ettiği ‘açığa çıkmış çehre’ bile felsefi bir eser meydana getirir.”²⁷

27. “Die Landesgrenze des Nihilismus” [Nihilizm Topraklarının Sınırı], 1921, Bloch, *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1977, s. 219.

Din, Ütopya ve Olumsuzluk Metafiziği

Peter Thompson

Bir ateist ve Marksist olarak Bloch, milyonlarca insanın dünyaya yönelik dinî açıklamalara inanmayı –aksini gösteren bilimsel ve rasyonel kanıtların giderek gelişmesine rağmen– sürdürmeleri gerçeğinden yola çıkarak şöyle bir sonuca varmıştı: Din, kaba bir yanlış bilinç veya yanılsama biçiminden daha fazlasını temsil etmeli. Bloch’a göre din, insan psişesi ile onu güdüleyen kuvvetler hakkında son derece manalı ve tarihüstü bir şeye dokunmakla kalmıyor, bunun yanı sıra umut kavramının çelişkili ve yanlış anlaşılmış [kendini yanlış anlamış] bir taşıyıcısı oluyordu.

Savaş-sonrası felsefeye Bloch’un yaptığı en büyük katkı üç ciltlik *Umut İlkesi*’dir. Bloch burada, zorunluluktan çıkıp özgürlüğe geçme arzusunun insanın özüne ait ayırt edici özellik olduğunu; insanlık tarihine yönelik çeşitli maddi açıklamaların altında yatan, kendi ifadesiyle, “istikamet değişmezi” olduğunu iddia etmişti. Öte yandan onun ana meselesi bu istikamet değişmezi ile söz konusu değişmezin somut ve kısmi açıklamaları arasındaki diyalektik ilişkiyi vurgulamaktı. Tam da bu durum onun, ontolojik ile ontik arasında, tümel ile tikel arasında, *Gattungswesen* [tür-varlığı/türsel-öz] olarak insan ile bu özün tarihteki ifadesi arasında Hegelci Marksist, süreçsel ve diyalektik bir karşılıklı etkileşim varsayan bir sol Heideggerci şeklinde betimlenmesine yol açmıştı. Arkadaş ve yoldaşlarının çoğuna göre –Adorno,

Benjamin, Scholem, Brecht ve Eisler’le yakındı Bloch– bu tutum onu metafizik hududun ötesine geçirmeye doğru gitmişti. Onlar Bloch düşüncesinde, dinî bir dünya anlayışına dönüşen transendentalist bir öge gördüler; günümüzde Alain Badiou ve Slavoj Žižek gibi çağdaş Marksist düşünörlere de zaman zaman yönlendirilen bir itham bu.

Her şeye rağmen ben Bloch’un bir tür spekülatif ya da transendental materyalizmle uğraştığını iddia edeceğim; henüz var olmayan bir geleceğe yönelik materyalist bir anlayış yaratmaya, ayrıca insan varoluşunun şeffaf olmayan doğasını anlayıp onun düğümünü çözmede bir araç olarak ve kendi kendini yaratan bir ütopyaaya giden yol olarak kullanılabilecek “henüz [var] olmaya-na dair bir ontoloji” yaratmaya girişmiş bir materyalizm. Eğer edimsel olarak mümkün olanın sınırlarını bir yana bırakıp, diye iddia etmişti Bloch, gelecekte mümkün olabileceğe bakabilirsek böylece süreçsellik ve kendi kendini düzenleyip devamlılığını sağlama boyutunu ütopya kavramına iade edebiliriz; şeyleşmiş ve program niteliği taşıyan bir ayrıntılı tasarının sınırlarına kadar varmakla kalmayıp, bu sebepten, aynı zamanda onları aşabilme boyutunu yani. Adorno, tüm hatalarına rağmen Bloch’un, ütopyaayı, önceden var olan bir ereğe programla erişim değil de, henüz tamamlanmamış kendi erişim sürecinin sonucu olarak görmekle “ütopya” kelimesine eski itibarını, bu sayede, verdiğini düşünür.

Bloch’un bir keresinde belirttiği gibi, verili olanı aşma arzusu “tüm insanların yegâne hakiki karakteristiği”ydi (POH, 45). Bloch şuna ikna olmuştu: Geleceğe duyulan inanca –hele ki aksini gösteren bir kanıtın karşısında– sıkı sıkıya sarılma işi, insani ilerleme için temel önemde olmasına karşın, tam anlamıyla kavramaktan aciz olduğumuz bir şeye bağıllığı temsil eder. İnsanları, özellikle günümüzde deneyimlediğimize benzeyen kriz zamanlarında, cehalet yanlısı ve köktenci metafiziksel açıklamalara iten nokta bu kavranamazlığın ta kendisiydi. Bloch bu yaklaşımı köktenci din anlayışına uyguladığı gibi, Nasyonal Sosyalizmi özünde dinî bir hareket olarak gördüğünden, faşizmin politikalarına da uygulamıştı. Ayrıca Bloch, Nasyonal Sosyalizmin söz konusu boyutunu zayıflıktan ziyade onun ana

gücü olarak, ortodoks ve indirgemeci Marksist solun ne yazık ki anlayamadığı bir nokta olarak betimlemiştir.

Sonuç olarak Bloch İbrahimî dinlerde, bilhassa Hristiyanlıkta, daha iyi bir dünyaya yönelik insani umut ve arzunun dayanıklılığı hakkında ipuçları aramıştır. O Marx'a gelmeden önce, Eyüp kitabından, gnostisizmden, erken dönem Hristiyan apokaliptiklerden ve Thomas Müntzer gibi ortaçağ heretiklerinden yayılan tarihsel bir isyan geleneğinden geçerek, Kabala düşüncesi aracılığıyla Meister Eckhart, Jakob Böhme, Hegel ve Schelling'e doğru ağır ağır ilerlemiştir. Bloch'un Marksizminde çıkıp gitmeye yönelik heretik bir deneme hep olmuştur gerçi. O, nasıl ki insanın henüz tamamlanmamış olduğuna inandıysa tüm kavrayışlarına rağmen Marksizmin de henüz tamamlanmamış bir yaklaşım olduğunu düşünmüştü, çünkü Marksizmin serpilmesine imkân tanıyacak nesnel koşullar henüz tamamlanmamıştı. Öznel ve nesnel koşulların bu bileşimi, birbirlerini dışarda bırakmayıp aksine onları karşıtların Hegelci diyalektik birliğinde terkibe sokan bu bileşim onun düşüncesinde merkezîdir ve onu (diğerlerinden ayırdığı gibi) hem öznelci idealizme hem de nesnelci Marksizme, üstelik bunlardan birinden vazgeçme gibi bir ihtiyaç söz konusu olmaksızın, yerleştirir.

Bloch aynı zamanda, rasyonalizmi, insan varoluşundaki tutuyu veya fazlalığı açıklamadaki apaçık yetersizliği yüzünden; yani itici güç niteliği taşıyan umut duygusunu, hayalgücünü, inancı, imanı, miti, içgüdüyü, şifreleri, simgeleri, gündüz düşlerini, psikolojiyi, ruhu, dinî, irrasyonel olanı ve transendental olanı açıklamadaki yetersizliği yüzünden yerden yere vuran bir rasyonalistti. Bu yüzden ona göre din, insan mantığının fazlalığı olarak boşa çıkartılmaması, aksine tam da bu fazlalık niteliğindeki doğası yüzünden öncelik verilmesi gereken bir şeydi. Bloch, artakalana ve verili olmayana düşkünlüğümüzü; anlayabildiklerimizden anlamadıklarımıza, aslına bakılırsa anlayamadıklarımıza, düşkünlüğümüzü belgelemişti. Bloch'ta, açıklanamaz olan rasyonel olarak kavranabilir olandan çok daha önemliydi, tam da hem insanın hem dünyanın *henüz* tamamlanmamış doğasını açığa çıkardığı için, zira bu doğa düşünceyle *henüz* kavranabilir değildir, tıpkı düşüncenin kendisinin de *henüz* tamamlanmış

olması gibi. Bloch'taki "henüz [var] olmamışlık" vurgusunun, ne varlık ne düşünce –en azından onun yaklaşımında– henüz sabitlendiğine göre, epistemolojiyle ontoloji arasındaki katı ayrımı silip attığını, bir anlamda, söyleyebiliriz.

Walter Benjamin ile birlikte Bloch da Luria Kabalasından "ışığın" fazlalık "kırıkları" olarak, dünyanın olumsuzluk şeklindeki yaratımından artakalan bir şey olarak umudun gündelik tezahürleri fikrini almış ve bunları daha iyi bir dünyanın *Vorschein*larına [ön-belirîşler] çevirmiştir. Bu *Vorschein*lar dinde, dünyanın olumsuz yaratımından doğup var olmayışın bir boşluğuna yayılmış tanrısal simgeler olarak iş görürler; dünyada ise henüz mümkün olmayan bir şeyin ön-belirîşleri olarak iş görürler, henüz böyledirler çünkü gerçekleştirmeleri için zorunlu koşullar mevcut değildir. İnsanın (ön)tarihi ve kültürünün önceki biçimlerine ait mevcut ideo-teolojik öğeler, ilerlememize engel olmaları bir yana, diye düşünmüştü Bloch, bize "mümkün olabileceği" anlamanın yollarını sunabilirler; tabii bu öğeler, Benjamin'in Kabala'daki *tikkun olamı* kullanırken betimlediği şekliyle, aydınlığa hizmet etmek üzere özgürleştirilip geri döndürülebilirlerse. Bu kültürel (epi)fenomenal ön-belirîşlerin kefareti, o halde, (metafiziksel) bir olumsuzlamanın, mit ile gerçekliğin birliğinin gelecekte yeniden yaratılması aracılığıyla (maddi) bir olumsuzlanması sürecinin parçasıdır.¹

Meseleyi Žižek'in terimleriyle ifade edecek olursak, Gerçeğin olumsuz yaratımı şu anlama gelir: Işık kırıkları her ne kadar "öteki yaka"da mahpus olsalar da öteki yakanın ötekiliği aslında "bu yaka"dır. Bizler bu anlamda kendilerimize daima-zaten Ötekiyizdir –Rimbaud'nun dediği gibi, "Je est un autre" (Ben bir başkasıdır)– fakat bu Öteki kendisi olma sürecindeki bir Ötekidir, Öteki olma süreci aracılığıyla bir kendisi-oluştur [*zu-sich-werden*]; potansiyel olarak kilidi çözülmüş özne olan Öteki, ideal bir toplumun parçası olarak ideal kendilik. Böylece, geleneksel Kabala düşüncesinde boşluğun olumsuz tezahürleri olarak görünen şey Bloch'ta, bu olumsuzlamanın olumsuzlan-

1. Bloch'la Lukács arasında 1930'larda gerçekleşen meşhur "Dışavurumculuk Tartışması"nda iki isim arasındaki uçurumun altında yatan işte bu yaklaşımdır. Bkz. *Aesthetics and Politics*, Verso, Londra, 1980, s. 9-59.

ması aracılığıyla, Gerçeğin içeriğindeki gizil imkânların olumlu belirtilerine dönüşür.

Demek ki Bloch'a göre ideoloji eleştirisi, nesnel olarak gerçek olan ile onun ideolojik kavranışı arasındaki temel uzlaşmazlığın ifşasından [entlarven] ibaret olmayıp Gerçeğin bozuk ama yine de özsel bir (yanlış) kavranışı olarak bizzat ideolojik örtünün kaldırılmasıydı [entschleiern]. Diğer taraftan, Bloch'a göre "Gerçek [das Eigentliche] henüz yüklenmemiş bir gerçeklik [Wirklichkeit] değildir."² İdeolojinin nesneleri, eş deyişle ortodoks Marksizmde sık sık ihtiyaç fazlasının hesabı olarak alınan bu nesneler Bloch'ta bu nedenle insan gelişiminin özsel fazlalığına dönüşür; sırf öznel-
liğin önüne set çekmek için eylemeyen, aynı zamanda "bilinen" ile "olabilecek" arasında –Özne ile Yüklem arasında– köprü de kuran fazlalık. Bloch'a göre tam da ideolojinin örtüsündeki bu kusurlar ve insanların onların üstesinden gelme mücadelesi oldukça önemlidir. Şu halde, Bloch'un ideoloji eleştirisi aslında bir ideoloji eleştirisinin eleştirisidir, olumsuzlamanın ilerici olumsuzlanmasıdır ki burada kusur, hata, sapma ve bozukluk insani tasarı için özseldir, fakat bunlar kendi kapsamı aşılma-
larını da içlerinde taşırlar.

Bu anlamda Bloch, komünizm davasına felsefi bağlılık ve inançtan dolayı bir ilk dönem Batılı Marksistiydi, (veya Žižek ve Badiou'da olduğu gibi) komünizmin toplumsal ve tarihsel gerçekliği ile gözü açıldığı için değil. Onunki şöyle bir inançtı: İdeolojiyi, teolojiyi ve kültürü hakkında anlama kim ve ne olduğumuz, nereye gittiğimiz hakkında dünyanın sözde sabit, bilimsel, sosyoekonomik çözümlenmesinin söyleyeceğinden daha çok şey söylese gerek. Kitaplarının çoğu, insan varoluşundaki karara bağlanmamış gizil olarak varolma/geniş "gizillik" in yanı sıra olumsal olgusalığa yönelik beyanlarla başlar. 1975 tarihli *Experimentum Mundi* örneğin, "Olup biten ne? Ben. Fakat ben kendime henüz sahip değilim. Sonuç olarak ne olduğumuz hakkında hiçbir fikrimiz yok. Çok fazla olan, noksanla doludur",³

2. Bloch, *Subjekt-Objekt: Erläuterungen zu Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt, 1962, s. 517.

3. Ernst Bloch, *Experimentum Mundi: Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt, 1975, s. 11.

ifadeleriyle başlar. Bu oluş süreci aracılığıyla ve her şeyden önce, değişim ve oluş sürecinin dünyadaki tek değişmeyen sabite olduğunu kabul aracılığıyla hem yeni olana dönüşün önündeki toplumsal ve ekonomik olan nesnel engelleri alaşağı ederiz hem de insan varoluşuna dair esasen durağan olan kavramlarımızdan kurtulmamıza engel olan ne kadar psikolojik travma varsa üstesinden geliriz, ki bu ikinci durum belki daha önemlidir. Böylece, Heiko Feldner'in bilhassa Lacancı/Žižekçi olan bir ikilemi varsayarak "tarihsel değişimin travmatik, simgeleştirilemez çekirdeği"⁴ dediği şey Bloch'ta şu iki nedenden dolayı ne travmatiktir ne de simgeleştirilemezdir: İlkin, değişimin kendisi, basitçe, travmadan çok umut olarak kavranması gereken, her yerde hazır ve nazır bir gerçekliktir; yine, değişimin simgeleştirilmesi, zaten her yanımızda olduğundan, ne olduğuna dair kendi iddiası yerine gerçekte olduğu gibi görülmelidir. Onun "örtüsü kaldırılmalıdır" ama tabii örtüye de en az örttüğü yüze dikkat edildiği kadar dikkat ederek.⁵

Bloch'a göre, değişimden ve oluştan duyulan travmatik korkunun nedeni bizdeki gelecek kavramının neredeyse tümüyle, hiçlikten ortaya çıktığımızı iddia eden şu *anamnesis*le bağlantılı tekerrür tarafından şekillendirilmesidir; zaten olup bitmiş olanın, ki bunu yanlışlıkla gelecek diye adlandırırız, neredeyse ebedi tekerrürüne duyulan saplantıdır bu. Ölümle doruğa ulaşan bu kurguya Bloch en uç anti-ütopya der. Fakat, diye sorar Bloch, insani *Gattungswesen*in tam merkezinde durduğu varsayılan bu *anamnesis*le bağlantılı, transendental ve tarihüstü tekerrür gerçekten bu şekilde mi var olur? Onun, Freudcu *Urtrauma* anlayışına ve politik, felsefi çekişmenin psikolojikleştirilmesi tutumuna yönelttiği temel itiraz şudur: Tüm düşüncenin yalnızca *anamnesis* olduğunu, yani geçmiş olayların biteviye hatırlanması ve tekerrürü olduğunu dillendiren Sokratesçi yaklaşım çoğu insanın zamanının çoğunu gerçekte ileriye tasarlamakla geçir-

4. Heiko Feldner, "Žižek versus Foucault", *Did Somebody Say Ideology? On Slavoj Žižek and Consequences*, Ed. Fabio Vighi ve Heiko Feldner, Cambridge Scholars' Press, Cambridge, 2007, s. 152.

5. Žižek'in ortaya koyduğu gibi, elbette Hegel, örtünün arkasında "aramakta olan öznenin oraya koyduğu" şeyden başka bir şey olmadığını savunmuştu. Slavoj Žižek, *In Defence of Lost Causes*, Verso, Londra, 2008, s. 392.

diğini hesaba katmaz. İnsanlar bu tasarımı geçmiş deneyimler zemininde gerçekleştirir kuşkusuz, ancak insanlar aynının ebediyen yinelenmesine öylece saplanıp kalmış değildirler, bilakis yenin [ebedi] ortaya çıkışını *arzularlar*. O halde din ile felsefe aynı hedefe yönelmiş farklı güzergâhlara dönüşür, tümünden yeni olan bir yerlere dönüşteki istikamet değişmezine. Bloch dinin kökenleri ve ortaya çıkış bağlamı hakkındaki görüşlerini 1975 tarihli bir söyleşide şöyle açıklar:

Ölüm elbette tamamıyla bireysel bir olgu değildir. Onun bireyselliği, ölümünden sonra başka birçok insanın yaşamına devam edecek olması ve hal böyleyken başkalarının doğacak olması bilincine dayanır. Ölüm “Hiç(lik)” formundaki, yalnızca bireysel değil, kolektif bir yazgıdır aynı zamanda. Bu Hiçlik var olmayan ile aynı şey değildir. “Değil” (*The Not*) yaşanmış anın karanlıklarında mevcuttur; “olmayan” bir şey henüz orada olmayan, henüz ortaya çıkmamış, henüz maddileşmemiş bir şey demektir. Diğer taraftan Hiç ise, ortaya çıkışa tümüyle ket vurulmasıdır; tüm insan etkinliğinin, dünyada olup biten her şeyin engellendiği ve durma noktasına geldiği durumdur, tıpkı astronomideki entropi gibi: Güneşin etrafında dönen şu gezegenler atıklarının duracağı, bizzat Güneşin de kendi yörüngesinde dönmeyi bırakacağı ve bunun sonucunda tüm evrenin çökeceği, tüm eylemlerimizin, sanki hiç olup bitmemişler gibi, anlamsız olacağı düşüncesi. Çok eskilerden beri bu kâbus benzeri düşünceye karşı hayaller kurduk. Bunlardan en iyi bilineni tüm dinlere yayılmış kıyamet düşüdü, “Semavi Kudüs” düşü; “gelin gibi süslenmiş”⁶ İsa’nın yeryüzüne ineceği ve Güneş ile Ay kaybolduktan sonra artık parlayacak tek güneş olacağı, “Tanrı’nın

6. Vahiy 21: 2’ye açık gönderme olması bir yana, bu ifade Richard Wagner ve Freiherr von Bodman’ın şu eserine alttan göndermedir: *Gesang der Apollopriesterin*, op. 33 (*Vier Gesänge*), Sayı 2 (1896). Esere şuradan erişilebilir: http://www.recmusic.org/lieder/get_text.html?TextId=21324. Bu fikirle Nietzsche’nin *Über Wahrheit and Lüge im außermoralischen Sinne* (1873) metninde yaptığı ve Bloch’un da *Prinzip Hoffnung*’da alıntılıdığı (s. 1573 vd.) şu gözlem arasındaki benzerlik düşünüldüğünde yukarıda söylenen nokta özellikle muhtemel hale geliyor: “Bir zamanlar, sayısız güneş dizgeleriyle akarak uzayıp giden evrenin kıyıda-köşede kalmış bir yerlerinde, bir gökcismi varmış; bunun üstünde yaşayan bazı kurnaz hayvanlar da bilme yetisini bulup kurmuşlar. Bu, ‘Dünya-Tarihi’nin en gözü pek ve en yalancı dakikası olmuş: Ama işte yalnızca bir dakika sürmüş. Doğanın birkaç soluk alıp veriş sonrası, gökcismi donup kalmış, o kurnaz hayvanlar da ölüp gitmişler.” (*POH*, 1331) [Türkçesi, küçük biçimsel değişikliklerle şu metinden alınmıştır: Friedrich Nietzsche, “Ahlakdışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine”, Çev. Oruç Aruoba, *Cogito* 16 (Güz 1998; “Yalan” Sayısı), s. 55. (ç.n.)].

Kuzusu” olacağı düşüncesi: İsa Mesih fikri. Entropiye karşı ne muazzam, ne şahane bir fantazmagori!⁷

Hakkıyla anlaşılırsa İsa artık burada insan ile Tanrı arasında bir aracı değildir, maymun ile *Übermensch* arasındaki halat değildir, aksine entropiye karşı engeldir, kendisi de içkin boşluk olarak geleceğe karşı bir engele dönüşen, kilidi çözülmüş, nihai öznedir. Kendi kesinliğinin yeniden dirilişte olduğunu bildirirken Pavlus Hristiyanlığının kastettiği işte budur. Bloch şunu savunur: Dinin kökenlerine dair, Hegelci diyalektikle iç içe geçmiş bu anlayış aracılığıyla ve umudun adına riayet eden bir transendental öge aracılığıyla, yalnızca bunlar aracılığıyla “ileriye giden bir yol”u kavramak mümkün olur, ki bu yolda özne, yaşanmış ânin boşluğuna karşı ve olumsuzlamanın olumsuzlanması aracılığıyla bizzat yüklemine dönüşebilecektir. Demek ki Bloch’ta umut, tarihteki tarihsel olmayan itici güç rolünü oynar; tıpkı tanımanın Hegel ve Kojève’de oynadığı gibi. Dolayısıyla bu durum dünya tininin somut olarak *diyalektik* şekilde olgusallaşmasını ifade eder, eş deyişle Deleuzecü transendental empirizm ya da Bloch’un kendi konumunu savunduğu şekliyle “aşkınlık olmadan aşma” arzusu. Badiou’nun, “hakikat bir süreçtir, bir anlık aydınlanma değil” ve Grekçe bir terim olan “*elpis* ‘kesinlik’ şeklinde çevrilmelidir, bu çok daha uygun olacaktır”⁸ dediği düşünülürse bu anlamda Bloch Badiou’yu da önceler. Bloch’ta bulduğumuz işte bu nokta, İbn Sînâ ve İbn Rüşd geleneğindeki transendental materyalizmdir, tarihsel olmayan boyuttur, yani insani umut bu umudun iyimser parçalarının toplamından ibaret değildir, aksine o, bütünlükte yer alan ama aynı zamanda bütünlükten çıkarılmış bir kesinliğe bağlılıktır. O halde Bloch’taki umut, Badiou’nun “küme olmayanın kümesi”yle denkleştirilebilir ve Badiou’nun var olmayanın varoluşunu anlama mücadelesine Bloch’un zaten cevap vermeyi denemekte olduğu anlamına gelir. Badiou’nun Aziz Pavlus’u alıntılanarak

7. “Utopie als Tagtraum und Wachtraum: Ist Zukunft Jugend oder Tod? Ein Gespräch mit Ernst Bloch”, *Die Zeit*, Sayı 32, 29 Temmuz 1977.

8. Alain Badiou, *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, Stanford University Press, CA Palo Alto, 2003, s. 15.

sarf ettiği: “Kanılar hakkında tartışılmamalıdır. Bir hakikat, yerleşik kanılarla asla çekişmeye girmemesi gereken, ciddi ve yoğunlaşmış bir yordamdır”,⁹ ifadeleri aynı zamanda Bloch’un sık sık Fichte’yi alıntılmasını hatırlatır. Felsefesinin olgularla bağdaşmadığı söylendiğinde Bloch sadelikle yanıt vermişti: “O zaman olgulara yazık!” Bu modelde umut olgusal olarak var olmayanın taşıyıcısı ve henüz bütün kılınmamış bir bütünün tamamlanması için vesiledir.

Hakikat, kavrayışın ötesindedir çünkü içinde bizi güdüleyen boşluğu taşır, fakat hakikat aynı zamanda kavrayışa giden yolu da tıkar. Kavrayışa varmak boşluğu geçersiz kılmak, olumsuzlamayı olumsuzlamak ve topyekûn dürtüyü kaldırmak olurdu. Bu yüzden Bloch’un dünyasındaki düş; ahengin, uzlaşmanın, üstesinden gelmenin, aşmanın ve kapsayarak aşmanın düşü olsa da, görevin apaçık imkânsızlığına bakmadan, bugünkü gerçeklik farklı ve daha iyi bir dünyayı hayal dahi edemediğimiz bir gerçeklik gibi görünüyor. Aslına bakılırsa, dünyanın kıyametle gelecek sonunu, olumsuzlamanın hakiki bir olumsuzlanmasına giden tek yol olarak düşünmekten haz bile alıyoruz. Bloch’a göre sadece yaşanmış anın karanlığını bütünlüğe giden yoldaki bir adım olarak deneyimliyoruz. Diğer taraftan, Slavoj Žižek’e göre yalnızca bu karanlığın *jouissance*ını deneyimliyoruz. Tüm yaptığımız bir arzudan diğerine biteviye tatmin olmadan geçmek, diye sürdürüyor Žižek, çünkü dürtüyü sırf arzunun doyurulması sayesinde asla doyuramayız. Žižek’te arzunun *objet petit ası*, nihayetinde, keşfedilmemiş ve keşfedilemez bir yoldaki oyuncaktan ibaretken, Bloch’ta arzu insani umut ve dürtünün mantıksal bir dizisinin payandası olan, transendantal sabite rolünü oynar. Bu dizi, Schumacher ve Schindler’in dikkat çektiği gibi, *Dassın* çıplak varlığıyla başlayıp *Drang* [itki], *Streben* [çaba], *Sucht* [düşkünlük], *Trieb* [dürtü], *Affekt* [duygulanım], *Wunsch* [istem] ve nihayet *Wille* [irade (etme)] boyunca yol alır.¹⁰

O halde Bloch’u Lacan ve Žižek’ten ayırıp Badiou’ya yaklaş-

9. A.g.e., s. 15.

10. Bernard N. Schumacher ve D.C. Schindler, *A Philosophy of Hope: Josef Pieper and the Contemporary Debate on Hope*, İng. Çev. D.C. Schindler, Fordham University Press, New York, 2003, s. 110.

tıran nokta şu düşüncedir: Ütopyanın uygulanması sürecinde bizler yalnızca bir şeye giden doğru yolu bulmayacağız, aynı zamanda bu şeyi tam da onu elde etme sürecinde fiilen inşa edeceğiz. İşte bu doğru yolu bulma düşüncesindeki yol, henüz asla bulunmadığımız fakat fazlalık olarak umudun somut olmayan maddileşmesini temsil eden bir yere giden yoldur. Luriacı gelenekte örneğin, bu fetişlerin tanrısal ışık kırıkları etrafında dikilip onu görmemizi engelleyen *qlipoth* [kabuklar veya kapçıklar] olduğu söylenebilir. Žižek elbette, onların özünde kaplar olup içlerinde ışık değil yalnızca boşluk bulunduğunu dillendiren kaygının bizi güdülediğini söyleyecektir. Diğer yandan Bloch ise *qlipoth*un ne dolu ne boş olduğuna inanmıştı. Erwin Schrodinger'in meşhur deneyine benzeterek Bloch'un bu örnekte şöyle iddia edebileceğini varsayabiliriz: *qlipoth*un içindeki ışık, deneyin meşhur kedisinin durumuna benzeyen durumların karışımıdır, *qlipoth* aynı anda hem dolu hem boştur. Neticede, "Vor dem Gesetz" (*Yasa Önünde*) öyküsünde, sırf kendisi için konmuş kapının önünde ilelebet beklemeye mahkûm edilmiş ana kahramanına Franz Kafka'nın verdiği anlam değil midir bu? Yasa ve dolayısıyla özelde Tanrı hem dolu hem boştur; doludur, zira var olan her şey onun içindir; boştur, çünkü bu şeylere erişimi yoktur. Ortada ne boşluk ne dönüş ne de Benjaminsci anlamda *tikkun* olabilir. Ancak Kafka'da olduğu gibi Bloch'ta da hiç değilse erişimi sağlama ve belirsizliğin muhafızlarını yararak kendine yol açma arzusu söz konusudur.

Bloch'un, ebedi belirsiz döngüsellüğün bu potansiyel boşluğun durağanlığından kaçmasını sağlayan etken budur; yani onun her zamanki felsefi yürütücüsü olarak *henüz-[var]-olmayan*. Hiçbir şeyin gelecekte olacağı şekliyle henüz var olmadığını, tarihin tamamlanmamışlığının yanı sıra maddenin de Hegelci/Lacancı anlamda somut Gerçeğin de sabit bir boşluk olmayıp gizil ve değişken bir potansiyellik olduğunu dillendiren "Sol-Aristotelesçi"¹¹ kanaattir bu. Bu yüzden Freud'un aksine Bloch Gerçek *Urtraumasını*, karşısında beklemek zorunda olduğumuz

11. Bu ifade Bloch'un kendi ifadesidir. Bkz Ernst Bloch, *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, Suhrkamp, Frankfurt, 1972, s. 152-64; Avicenna und die Aristotelische Linke, Suhrkamp, Frankfurt, 1952.

yasayı, tamamlanmış bir binadan ziyade kendisi de değişimin ve tarihselleştirmenin nesnesi olan bir şey olarak görür. Bir kişinin travması aynı kişinin zevkidir sonuçta, ayrıca Bloch *Subjekt-Objekt: Erläuterungen zu Hegel* metninde, “Hegel ve Anamnesis: Anamnesis Büyüsüne Karşı”¹² adlı bölümde, ileri doğru hareket kavramının Hegel’de bütünlükte daima-zaten mevcut olsa da *henüz* tümüyle şekillenmemiş bir şeye yönelik olduğunu, her zaman böyle olduğunu göstermeye canla başla çalışır. Beri yandan şunu da iddia eder Bloch: “Bir şeyin zemini [*Grund*] o şeyden kendi temellendirilmesine/gerekçelendirilmesine [*Begründung*] doğru giden harekette belirginleşir.”¹³ Travmanın ancak kendi gerekçelendirilmesi sayesinde deliğinden çıkarılabileceğini düşünen ve özünde psikanalitik olan bu yaklaşım aynı zamanda bizzat travmanın aslında sağaltım aracılığıyla (yeniden) inşa edilmesini de ifade eder. Bloch’un devamında söylediği gibi: “Kendinde o [kendinde *Grund*], belleğe kapalı gibi görünür ve bu noktada asli ön-parıldama [*Urlicht*] noktası olmaktan oldukça uzaktır. Bu açıdan bakıldığında, ‘*Grunda* geri dönme hareketi olarak ileri hareket’ (Hegel), onun ‘refleksiyon’u olarak, gerileme hareketinden –kökleri kazımak marifetiyle– daha radikal olacaktır.”¹⁴

Gerçeğin travması Bloch’ta böylece üstesinden gelinemez bir boşluk olarak değil, ilerlemenin itici güç kaynağı olarak iş görür. Dolayısıyla onun Hegelciliği Hegel’in ötesine geçip Aristoteles’e geri döner, çünkü var olan her şeyin daima-zaten bütünlükte mevcut olmadığını; aksine bütünlüğün, kendi içinde, “daima-zaten”in aşılabileceğini ve aslında aşılmış olma sürecinde daima-zaten olduğunu dillendiren imkânı barındırdığını düşündüğü için. Dolayısıyla, bir travmayı çözümlemenin tek amacı, diye düşünür Bloch, aynının ebedi tekrarı şeklindeki döngüsel kapana yakalanmaktan ziyade travmanın ilerisine ve ötesine geçmek için onu *yakınlaştırmaktır*. Bu anlamda, boşluk olarak travma dürtüyü doğurur, fakat dürtü geriye değil ileriye doğru olmalıdır, ayrıca bu ileri sıçramada travmanın ya da Gerçeğin

12. Bloch, *Subjekt-Objekt: Erläuterungen zu Hegel*, s. 473-88.

13. A.g.e., s. 476.

14. A.g.e., s. 476.

doğası da değiştirilir. Heinrich von Kleist'ın farklı bir bağlamda iddia ettiği gibi: "Kişinin düşünceleri ancak onlar hakkında konuşma sürecinde tamamlanır",¹⁵ dolayısıyla Bloch'un açık sisteminde Gerçek ancak gerçekliğin yaratımı süreciyle inşa edilir. Düşüncenin konuşma aracılığıyla gerçekleşen bu süreçsel gelişiminde düşüncelerin *Grund*u değişse bile travma sağaltıma dönüşür ve sağaltım *geçici* bir bütünlükten ileriye doğru giden yol halini alır. Bu durum Bloch'ta, onun ideoloji eleştirisi üzerinden, hem kendi düşüncesine hem de gelişme aşamasındaki dünyaya *henüz [var] olmayan* yürütücüsünün uygulanmasına dönüşür. Böylece Bloch, dünyaya yönelik iyimser veya yarı-dirimselci bir yaklaşıma, dünyanın değiştirilmesinde dünyaya dair Apolloncu refleksiyondan ziyade Dionysosçu köktenciligi arayan bu yaklaşıma odaklanmış teorik çözümlemeden meydana gelen "açık sistem" dediği sistemi geliştirmiştir.

Nietzsche'nin sıkça alıntılanan buyurgan aforizması "Werde, der du bist" [Kimsen o ol!],¹⁶ Bloch'ta böylece, insanın önceden var olagelen yaratımını tamamlamak zorunda olduğunu (Heather Small şarkısındaki gibi, içindeki kahraman arayışını) ifade eden bir aforizmadan, insanın olduğu şeyin yalnızca sonda mevcut olduğunu ve olduğu şeye dönüşme sürecinin sonucu olduğunu ifade eden bir aforizmaya dönüştürülür. Dolayısıyla Nietzsche'de de oluşum sondadır, başta değil. İmkân, eğilim ve gizlilik formundaki *henüz [var] olmayan* böylece Bloch'un temel yürütücüsüdür.

Bloch'un Bolşevik Devrimi'ne ve Sovyetler Birliği'ne yaklaşımını mesela, *henüz [var] olmayanın* bu aynı açıklığı şekillendirmiştir, zira bu açıklık da devrimi Dionysosçu tinin patlaması olarak, Apolloncu yapılarla ve Alman Sosyal Demokrasisinin yapılarıyla bağı koparmak için zorunlu bir patlama olarak gören bir tür sol Nietzscheci dirimselcilik tarafından şekillendirilmiştir. Ekonomik açıdan kaçınılmazcılığı (*economistic inevitablism*) savunan Apolloncu anlayış karşısındaki Dionysosçu dirimselci imkândan ibaret olan bu erken dönem anlayışı Bloch'un son-

15. Heinrich von Kleist, "Über die allmähliche Vefertigung der Gedanken beim Sprechen": <http://www.litencyc.com/php/sworks.php?rec=true&UID=13112>.

16. Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, 270 numaralı aforizma.

raki felsefesini de şekillendirmeyi sürdürmüştür. O, ortodoks Marksist sosyo-ekonomik çözümlemenin yerleşik ve durağan praxisinin soğuk akıntısı olarak gördüğü şeye (ki her şeye rağmen bunun özsel olduğunu düşünmüştü) ütopyacı arzusunun “sıcak akıntısı”nı zerk etmede kararlıydı. Fakat onun kafasında canlandırdığı ütopyacı Marksizm de programa dayalı değil süreçseldir. Mesela *Freiheit und Ordnung*’da şöyle der: “Demek ki Marksizmin ütopya olmadığı söylenemez, aksine o, samimi, somut olarak dolayimli ve süreçsel olarak açık bir ütopyadır.”¹⁷ Bu da Bloch’a göre bizzat Marksizmin *henüz var olmayan*, açık bir eleştiri ve çözümleme sistemi olması demektir.

Tüm bunlar, soyut fakat kesin insani umuttan çıkan, fırsat ve değişime yönelik mutlak olarak iyimser bir inanca tekabül eder. Bloch’un kabul ettiği üzere: “Bir Marksistin kötümser olmaya hakkı yoktur.”¹⁸ Bloch’a göre umut daha iyi bir şeye, Hegel’in kategorilerini kullanırsak, tözle öznenin çakışacağı evrensel bir şeye erişmeyi hedefleyen insan uğraşının ardındaki itici güçtü. Bloch bu bağlamda, Schelling’in Kant’la ilişkisine de gönderme yaparak, şöyle demişti: “Kant’ın sorusu ‘özne nesnesine nasıl ulaşır?’ sorusuydu. Şayet transendental felsefe felsefenin ilk kısmı olarak görülürse karşıt bir soru çıkar ortaya: Nesne öznesine ve dolayısıyla kendisine nasıl ulaşır?”¹⁹

Bu bağlamda töz ile özne, töz ile nesne, töz ile yüklem tamamlanmamıştır ama potansiyel olarak –*henüz değilse de*– iç içe geçebilir yapıdadır. Bloch’un ortaya attığı gibi, “Ö *henüz* Y olmamıştır; Özne *henüz* Yüklem olmamıştır.”²⁰ Başka deyişle, Bloch’un iddiasına göre her şey bir “noch-nicht-Gewordenes”tir [oluş halindeki-henüz-var-olmayan] ki bu da, öte yandan, Aristoteles’in *dynámei* onuyla (mümkün olması muhtemel olanla) komşudur, bir *kata to dynaton* (mümkün olan) tarafından aynı anda hem sınırlandırılmış hem de geçerli kılınmıştır. Daha on yedisindeki Bloch şu ifadeleri kullanırken bu durumu, tabii yine Kantçı tarz-

17. Ernst Bloch, *Freiheit und Ordnung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1972, s. 464.

18. Arno Münster (Ed.), *Tagträume vom aufrechten Gang: Sechs Interviews mit Ernst Bloch*, Suhrkamp, Frankfurt, 1978, s. 118.

19. Ernst Bloch, *Leipziger Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt, 1985, 4: 199-200.

20. Ernst Bloch, *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1985, s. 219-20.

da, fark etmişti: “Das Ding *an sich* ist die objektive Phantasie”²¹ (Kendinde-şey nesnel fantezidir). Görünürde tezat teşkil eden bu tarif –nesnel fantezi– onun özne ile nesne ilişkisine dair diyalektik çözümlemesindeki iyimser işleyişin mükemmel bir örneğidir; özney ile yüklemnin özsel iç içe geçişi, ki burada umut, fantezi ve imkân var olmayanın varoluşu olarak nesnel olarak mümkün olana yüklenmiştir. Gelgelelim aynı zamanda, “nesnel olarak mümkün olan”, umut ile fantezinin seferber edildiği bir yöntem tarafından değiştirilmiştir. Bunun anlamı şudur: Bloch felsefesindeki henüz-olmamışlıkta ütopya ve ütopycı olan daima-zaten mevcut ve görülebilirdir; tabii eğer, Žižek de muhtemelen böyle derdi, bakış açımızı değiştirebilir ve onlara tersten bakabilirsek. Gerçi Bloch bu kavrayışın ötesine geçip şunları söyler: İmkânda ve imkânsızlıkta her zaman yeniye doğru bir eğilim ve gizlilik vardır, ayrıca bizzat madde de tamamlanmış bir Klotz, bir kütle olmayıp gelişim halindedir, henüz tamamlanmamıştır.

Oysa din, diye iddia eder Bloch, varoluşun kökten olumsal doğasının bastırılmış bilinci karşısında, ayrıca niçin olduğumuz şey olduğumuza dair ne nesnel akıl ne de zorunluluk bulunması gerçeği karşısında umudun muhafaza edilmesini temsil eder. Bu yüzden Bloch’un din çözümlemesi insanların olumsuzluktan zorunluluk imal etmeye nasıl giriştiklerini anlamada anahtar noktadır. Bloch’taki ütopycı boyut insanlığa Kutsal Ruha devrettiklerini, ama ruhani olanın değerini de inkâr etmeden, geri verme girişimidir. Hoşa gidecekse söyleyelim: Bloch, ütopyanın gerçekten uygulanması için doğru koşulların bulunmadığı süre zarfında ütopycaya güvenli bir yurt işlevi gördüğünden dine müteşekkirdi. Bu süreç henüz sona ermemiştir elbette. Fakat, Žižek’in işaret ettiği gibi, süreç aynı zamanda daima-zaten sona ermiştir: Aziz Thomas İncil’inde İsa’ya yeni dünyanın ne zaman ortaya çıkacağı sorulduğunda İsa cevap verir: O zaten buradadır, sadece biz farkına varmadık.²² Yine benzer şekilde, Bloch’un en

21. Ernst Bloch, *Über die Kraft und ihr Wesen* (1902), şu metnin ilk sayfasında alıntılanmıştır: Ernst Bloch, *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1977.

22. Slavoj Žižek, *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*, MIT Press, MA Cambridge, 2003, s. 86-7.

sevdiği Marx alıntılarında biri olup *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde Lukács'ın da alıntılıdığı pasajda Arnold Ruge'ye yazılan mektuptaki şu ifadeler yer alır: “Dünyanın nice dir, gerçekten sahip olması için mutlaka bilincinde olması gereken bir şeyi düşlediğini... göreceğiz. Sonra da geçmiş ile gelecek arasında büyük bir kavramsal kopuşun bulunmadığını, aksine, geçmişe ait düşlerin *tamamlanmasının* söz konusu olduğunu göreceğiz” (POH, 1613).

Demek ki Bloch'taki en önemli kavramlar Hegelci anlamıyla oluş, Schellingci anlamıyla umut, Aristotelesçi anlamıyla imkân, Nietzscheci anlamıyla arzudur ve tüm bunlar, Marksçı anlamıyla “tarihsel fail” kavramıyla baş göz edilmiştir. Etkin haldeki tüm bu kavramlarla birlikte, ütopyanın bir sürecin başında değil sonunda doğuşu vaadi ve imkânı ilk kez gerçek olabilir. Ancak, hem Hegel'den hem Schelling'den yararlanan Bloch ve Žižek'in hemfikir olacağı üzere, *henüz [var] olmayan çizgisel bir zamansallık* olarak görülmemelidir. Bloch'un *Ungleichzeitigkeit*, eşzamanlı olmama kavramı tam da burada devreye girer; bu anlayışta, yine Schrödinger'in deneyindeki gibi, bizzat zaman çizgisel değil iç içe bir durumdadır. Bloch'a göre geçmiş, şimdi ve gelecek “yaşanmış ânin karanlığı”²³ damgasını taşıyan bir kutuda karıştırılmıştır. Bloch, tarihin sonu kavramını Prusya otokrasisiyle öz-çıkart için uzlaşma şeklinde yorumlayarak bu kavram yüzünden Hegel'e karşı eleştirel olsa da Hegel'in özünde, geçmişin tüm etkinliklerinde içkin olan bir gelecek kavramı, bütünlüğü kendi ötesine götüren böyle bir gelecek anlayışı bulunduğunu da savunmuştu.

Davie Maclean'ın işaret ettiği gibi, “Hegel söz konusu olduğunda geçmiş, şimdiyi imal ediyor değildir, aksine şimdiyi imal eden geçmiş i imal eden şimdidir.”²⁴ Gelgelelim, Bloch'un görünürdeki ortodoks Hegelciliğiyle bağlantılı olarak onu, bu geleceği dışarıda bir yerlerde, daima-zaten mevcut olan bir ereğin (*telos*) sonunda var olacak şekilde arayan, biteviye bunu arayan biri olarak görme eğilimi vardır. Bence yanlış bir görüştür bu, çünkü onun *Ungleichzeitigkeit* kavramı, sentezdeki Üçüncünün diyalektiğin sonunda olmadığını, aksine diyalektikte yalnızca

23. Ernst Bloch, *Tendenz-Latenz-Utopie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1978, s. 99.

24. Bkz. <http://www.ethicalpolitics.org/seminars/davie1.htm>.

potansiyel halde içerildiğini düşünen anlayışa dayanır. Dolayısıyla Üçüncü ayırık bir mevcudiyet değildir, aksine bu mevcudiyetin bir parçasıdır: “Bütün” olan ama yine de –ki bu nokta daha önemlidir– bütünle özdeş olmayıp onun fazlalığı olan parça. O, hem içkin arta kalandır hem de cisimleşmiş artıktır/fazlalıktır (*surplus*), ayrıca sırf Öteki dünyanın değil daha iyi bir dünyanın da kısa görüntüsü gibi durur. Mümkün olabilecek hakkında bizlere ipuçları verenler bu anlık görüntüler veya ön-parıldamalardır. Bunlar çarpık hatta sapkın biçimlere bürünebilirler (Stalincilik ve hatta faşizm gibi, diye iddia eder Bloch), fakat her şeye rağmen İlk ile İkincinin, Üçüncüye erişme çabaları olarak kalırlar. Bunlar, öznenin töz haline, Ö’nün Y haline gelmesine imkân tanımak adına Aristoteles’in *kata to dynaton*unun (mümkün olan) henüz-[var]-olmamışlığı tarafından çarpıtılmışlardır. Ancak onlar, töz aracılığıyla öznenin üstesinden gelme girişimlerini temsil ettiklerine göre, şimdiye dek imkânsız olan bir ütopyanın somut veçheleridir bir anlamda. Bu durum ise *docta spe*de, talim görmüş umutta temellenen tümele yönelik eğilim anlamına gelir; özne aslında parmaklıklar ardındadır, fakat her daim böyle olmayacaktır. Dolayısıyla Bloch’un “somut” (Hegel’deki anlamıyla *concrecere* olarak, tamamlanmamış bir sürecin beraberce gelişmesi olarak “somut”) ütopya kavramı onun *Umut İlkesi*’yle ilişkilidir; tıpkı Žižek’in/Lacan’ın *objet petit a* kavramının, arzunun fetişleştirilmiş nesnesi anlayışının “Gerçek”in veya “Büyük Öteki”nin doğurduğu dürtü kavramıyla ilişkili olması gibi. Şimdiye dek var olmamış bir sürecin sonunda yaratacağımız ütopya, Bloch’ta, şimdiye dek var olmamış ve henüz kimsenin ayak basmadığı bir anayurda, *Heimata* dönüşün öğelerini çelişkili olarak muhafaza eder.

Gelgelelim, Bloch’un açıkça *prolepsis*le ilişkili “eve dönüş” kavramı dönüşü geçmişte veya gelecekte (ya da her ikisinde) önceden var olan bir forma teleolojik dönüş olarak gören, *anamnesis*le ilgili yaklaşımdan ayrılmalıdır. Bloch’a göre ütopyayı inşa edecek olan bizzat tarihsel oluş sürecidir, yoksa varlığın gelecekteki bir durumu değil. Şu halde ütopyayı *somut* kılan nokta tam da onun var olmayışıdır, varlık olarak *henüz-[var]-olmamışlığı*dır. Graham Harman’ın gösterdiği üzere Quentin

Meillassoux da mesihçilik hakkındaki kitabında şunları söylerken benzer sonuçlara varıyor: Hakikaten yeni ve hayal edilebilir olanın ötesindeki bir Dördüncü dünya fikrinde “canlılar önceki varoluşlarına ait bireysel *geçmişle* yüklüdür, Üçüncü dünyada her birinin sürdürdüğü tamamlanmamışlığın ve insanlıktan çıkaran sefaletin üstesinden gelirler, böylece yeni düşünce buluşlarının sahası olmaya kabildirler, çünkü kalkış noktalarına dönmeksiniz yeniden başlarlar.”²⁵ Platon’un anlayışını başka sözcüklerle açıklarsak, hepimiz kendi geleceklerimize gebeyiz ve ütopyamızı ne zaman doğuracağımıza karar vermek zorundayız sadece. Bu anlamda bizler zaten öteki yakadayız. Tözümüz öznemiz ile zaten çakışmadadır. Gelgelelim, ne zaman doğuracağımızı belirleyen illaki özne olarak biz değil, büyük ölçüde tözdür. O halde *Vorscheine*, Platoncu yalancı doğum Braxton Hicks kasılmaları olarak görülebilir; zaten olduğumuz şey haline gelme sürecinin sebep olduğu yanlış alarmlar.

Öte yandan gebelik birçok açıdan bir siluettir de. Dışarıyı gösteren, içinde yeniyi taşıyan biridir, oysa Gerçek, yani gösterilen orada değildir, o bir boşluktur. O, Žižekçi anlamda, boşluğun bulunmayışı olan ama bulunuş anlamına da gelmeyen bir boşluktur: “Elbette, varlığın bir yokluğu olarak gerçeğe demirli, hakiki bir yordam varlığa tam da bu yokluğu veren yordamdır. Başka deyişle, gerçeğin bu kaybolma noktası cins niteliğindeki yeni bir hakikat olarak gerçeğe olumsuzluk vermek için zorlandığı, çarpıtıldığı ve genişletildiği sürece, bir durumun kurucu dışarısının ya da bulunmayan nedeninin yerini saptamak diyalektik ama yine de idealist bir yöntem olarak kalır.”²⁶

Öte yandan, cins niteliğindeki yeni hakikat yalnızca potansiyel bir hakikattir: *Oluş halindeki* hakikat. Burada, Freud’un “Sophoklesçi Oedipal” çözümlemesinde yer alan, *anamnesise* ait yordamlara gönderme vardır. Žižek daha sonra, yüceltme sürecinin gerçekten “yokluğa varlık verme”mizi sağlayan bir şey olup olmadığını sorar. Fakat bu durum bizi Nietzscheci aynının

25. Quentin Meillassoux, “The Divine Inexistence”, *Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making*, Ed. Graham Harman, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2011, s. 111-2.

26. Slavoj Žižek, *For They Know Not What They Do*, Verso, Londra, 2008, s. lxxxii.

ebedi tekrarındaki döngüsellğe geri götürür: Kendi kararlarını ve olumsuzluklarını gerekçelendirmek adına kendi tekrarından başka bir şey peşinde olamayacak bir varlıkta kapana kısılma. Bu süreç yalnızca kişisel düzeyde işlemez, bunun yanı sıra ütopya arzusunun ütopyacı uğraklara, Gerçeği yücelten bir gerçekliğe yüceltilmesi şeklindeki kolektif düzeyde de işler. Arzudan dürtüye doğru bu yön değişiminde “kayıp nesne”den “bir nesne olarak kaybin kendisi”ne geçeriz. Brecht ve Bloch’ta söz konusu olacağı üzere, *etwas fehlt* şeklinde, “bir şeyin kaybı”na dair genel bir his vardır. Fakat bizim ebediyen tekrar eden yaşamlarımızda bir şey kayıpsa, o halde boşlukta yaşamak yerine, yoksunluğu doldurma seçeneğimiz olmalıdır. Şu basit tabir, *etwas fehlt* tabiri Žižek’in yokluğa varlık vermeye kastettiği şeyin mükemmel bir örneğidir, çünkü bu ifade bulunmayış aracılığıyla bulunuş anlamına gelir; yani, o –bir şey– tam da var olmadığı için vardır. Şu halde, bir şeyin tam da eksikliği –boşluk olmayan boşluk– gerçekte bizi ileri iten itici güce dönüşür. Jacob Böhme’nin deyişiyle: “Hiç, bir şeye iştiaak duyar.”²⁷ Böhme yine, boşluk olarak kalamayacak bir boşluktan, bir *Ungrund*dan söz eder: “Hiç, ölümüne karanlıkta, özgürlükten tezahür etmeyi sever, bu esnada Hiç, Hiç olmamayı arzular ve hiç olamaz.”²⁸

Schelling ve Böhme kökleriyle birlikte özünde Hegelci bir Marksist olan²⁹ Bloch’a göre, bu yüzden varlık ontolojisi diye bir şey yoktur, yalnızca oluş ve tamamlanma ontolojisi vardır ki bu da ortada kendi başına ontolojinin bulunmaması, yani gelecekte yapılabilir olanın epistemolojik açıdan sınırlandırılmış bir değerlendirilmesinin, yalnızca bunun bulunması demektir. Şimdilik birlikte yaşadığımız şey sırf “henüz”ün [var] olmamaklığı ve transendental bir Gerçek olarak değil de gerçek transendental bir süreç olarak gelmekte olan “daha iyi” vaadidir. Ne var

27. Jakob Böhme’s *Sämtliche Werke*, Ed. K.W. Schiebeler, 7 Cilt, Johann Ambrosius Barth, Leipzig, 1831-46, Cilt 4, *De signatura Rerum*, s. 286.

28. Jakob Böhme’s *Sämtliche Werke*, 4: 428.

29. Habermas Bloch’u “Marksist Schelling” şeklinde tarif eder. Krş. Jürgen Habermas, “Ernst Bloch, ein marxistischer Schelling”, *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt, 1971, s. 141-67. Habermas yine aynı metinde Bloch’un sistemini de “spekülatif materyalizm” şeklinde tarif eder, hem de Meillassoux’dan yaklaşık 20 yıl önce. Bkz. Harman, *Quentin Meillassoux*, s. 4.

ki ebediyen gelecekte yaşayamayız, bu nedenle etrafımızdaki her şeyde “daha iyi”nin küçük emarelerini aramayı sürdürürüz. Bilinç sahibi maymun yol boyunca zaten toplamış olduğu emareleri kullanarak kendi ütopyasını inşa etmelidir. Bloch bu anlamda eskatolojik bir boyutu benimser, öyle ki aradığı Üçüncü, Gioacchino da Fiore’nin taslağını çizdiği üzere yeni bir cins olarak, geriye değil ileriye doğru eskatolojik hatta mesihçi bir Reich’a kulak verir. Aynının ebedi tekrarındaki uçurumun şu yer çekimine benzeyen çekiminden kaçmanın tek yolu bu *Vorschein*ların bilinçli kavranışıyla şekillendirilmiş, iyimser ve umut dolu bir bakış açısına dayanan, ilerici politik etkinliği önüne katıp götürmektir. Žižek, bu doğrultuda N. Katherine Hayles’e şiddetle karşı çıkarak şöyle der: “(Dışa kapalı) sembolik sistem ile onun dışarısı arasındaki farkın ta kendisi de sistemde kaydedilmiş olmalıdır; tabii sistemin içerisinde, onun dışarda bıraktıkları için, sistemin zaptından kurtulanlar için vekil gibi iş gören, çelişkili ve fazlalık niteliğindeki bir gösteren kılığında.”³⁰ Şunu ileri sürüyorum ben de: Bu, *Vorschein*ın ve ütopyadaki “Bir Şey”in; hani hiçin kendisine iştiaak duyduğu, sistemin dışladığına vekalet eden ve eksik olan “Bir Şey”in Lacancı dengidir. Dolayısıyla, düşlediğimiz şeydeki bulanıklık, hem *anamnesis*le hem *prolepsis*le ilişkili olarak, tüm tarihsel durumlarda içkindir, çünkü tüm tarihsel durumlar eşzamanlı değildir. Yaşanmış ândan ayrı bir şey olarak ne Platoncu demokrasi ideali ne de saf Gerçek vardır ortada; gizil bir eğilim olarak, imkânın henüz-[var]-olmamışlığı söz konusudur yalnızca. Bu anlamda mesele bir *dizi* olaydan meydana gelen geçmiş, şimdi ve gelecek sorunu, bir olayın gerçekliğini ima eden bu sorun değildir. Bunun yerine, her şey belirlenmemişliğin bir birleşmiş ama yine de açık süreci olarak diyalektik *oluşta* var olur. Bizler, bir olaylar dizisindeki insani varlıklar değil, “olay-oluşum”un bütüncül bir sürecindeki insani *oluşlarız*. Diğer taraftan, olay *per se* var olmaz, bir sürecin ürünü ve üreticisi olarak var olur. Higgs parçacığının, kendisi olmasa kütesiz kalacak parçacıklara kütle kazandırması gibi, ütopya kavramı da soyut umuda kütle kazandırdığı için somut-

30. Žižek, *For They Know Not What They Do*, s. xx-i.

tur. Her-günkü olumsuzlukta kendi ütopya biçimlerimizi sonuna kadar yaşıyoruz zaten; onlar mevcut olduğu için değil, aksine tam da yok oldukları fakat geçmişin, şimdinin ve geleceğin tüm olumsal olaylarında bulunmaları gerektiği için.

Diğer taraftan, Bloch'un Hegel ve *anamnesis* yorumunda olduğu gibi, bu olumsuzluğa ancak geriye dönük olarak bir kalıp yükleyebiliriz.³¹ Anlık görüntünün içeriğini ancak onu aldıktan sonra yorumlarız. Anlık görüntü alabileceğimiz noktaya varmış olabilmemiz için, önceden meydana gelmiş her şeyin zorunlu olması şarttır. Leibniz'in deyişiyle, ortada yeter-neden olmalıdır. Fakat şeylerin oldukları hallerine varmalarında hiçbir zorunluluk yoktur. Zorunluluk salt geriye dönük bir teleolojidir. Olumsuzluktan doğan kalıbı geleceğe dayatmaya zorlarız kendimizi, ayrıca geleceği geriye dönük teleolojimiz zemininde ön görmenin ve böylece yaratmanın bir aracını keşfettiğimize inanırız. Sonra bu kalıp aslında geçmişin ve bugünün olaylarının çakışmasını dogmatik olarak belirlenmiş bir gelecekte; daha önce süreç olanın artık program haline geleceği ve dolayısıyla zorunlulukçu tarzda ileri yansıtılacağı bir gelecekte somutlaştırdığında bu kalıba (program niteliği taşıyan şey anlamında) ütopya deriz.

Platoncu modeli kullanırsak, mutlaka önceden var olması gereken veya olumsal varlığa bir şekilde dışsal ve "öteki" olması gereken kalıp olarak olumsuzluk metafiziğinin doğduğu yer burasıdır işte. 19. yüzyıldan beri öznenin merkezden uzaklaştırılması tutumuyla birlikte, önceden var olan arzu ve irade metafiziğinden (*Weltgeist*, Tanrı, her neyse) bizzat arzunun, olaylarla ilişkisinde olumsal ve uçta kılındığı bir duruma doğru yön değişikliği gerçekleşmiştir. Bu yüzden bir olay inşa etme arzusu saf olumsuzluk metafiziği yaratma arzusuna dönüşür; bu metafizikte bir şey veya olay olmak istediği hiçbir şey olamaz. Bu yeni postyapısalcı metafizik, olayı ve arzuyu şekillendirmek ve denetim altına almak için onları her türden içerikten soyması ve onlardan gelecek her türden hakikat iddiasını uzaklaştırma-

31. Quentin Meillassoux'nun radikal olumsuzluğa dair son dönem açıklaması için bkz. *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*, Continuum, Londra, 2008. Türkçesi: *Sonluluğun Sonrası*, Çev. Kağan Kahveci, İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2020.

sı anlamında aynı zamanda posttarihseldir. Olumsuzluğu hem dogmatik belirlenimcilikten hem de dogmatik relativizmden kurtarma çabası şeklindeki anlaşılabilir olan arzu, olayın belirlenmemiş bir anlamsızlığa doğru yarı-anarşist bir tavırla sonuçlanmış görünür: “Şeyler” burada, açıklanamaz mucizevi bir tarzda hiçlikten meydana gelirler artık.

Badiou’nun “olumsuzlama krizi”yle³² kastı budur. Son beş yılda dünya ekonomisi ve toplumunda ortaya çıkan tantanalı olaylar saf olumsuzluğun muallak dünyasına saplanıp kalmıştır. Sıkça söylendiği gibi artık dünyanın sonunu hayal etmek kapitalizmin sonunu hayal etmekten çok daha kolay duruyor. Kapitalizm öncesinin dünyasına ait şu eski kesinliklerinden azat edilip başıboş bırakılmış gibiyiz, üstelik yeni bir dünyaya dair herhangi bir ipucu da yok elimizde. Bu soruna Bloch’un bulduğu çözüm, tabii Aristoteles ve Hegel ile birlikte, *werdendir* –süreç, oluş– ki burada maddedeki eğilim ve gizlilik bizzat maddeyi ve onunla birlikte varoluşun olumsuzluğunu değiştirir. Dolayısıyla Bloch’ta olay bir süreçteki olumsal evredir: “Yaşanmış ânın karanlıkları”nda, gerçekleştiği anda değerlendirilemeyecek olan bir evre. Benjamin’in Tarih Meleği görüşüdür bu: Ardına tarihin bıraktığı enkaz yığınınından cesurca uzaklaşırken süreç olarak geleceğe bağlılığını sürdürmeye zorlanan Tarih Meleği. Bloch tarzı bir olumsuzluk metafiziği o halde, olumsal olayların katmanlara ayrılmasının her daim yeni düzeyler arzusunu doğuracağı bir metafiziktir. Olumsuzluklar inşa edilmiştir ve kendilerine ait, daima ortaya çıkan bir ereğin yaratılmasına yardım ederler.

Žižek’in dediği gibi, örneğin, “hakikaten yeni olan bir şey ortaya çıktığında artık o hiç olup bitmemiş gibi devam edemeyiz, çünkü bu ‘yeni’ olgusunun ta kendisi tüm koordinatları değiştirir.”³³ Fakat bu da, niceliğin diyalektiğindeki bir momentin nitelikte somutlaşmasıdır sadece. Bana öyle geliyor ki Žižek, Badiou’dan şöyle bir talepte bulunurken haklıdır: Olaydan hemen sonra değil olay sularında en azından asgari bir tarihsiliğe bulaşırız. Bir olayın hakikati olayın kendisinden sonra ortaya çıkabilir, fakat bu hakikat olayların bir süreçsel zincirinde ge-

32. Bkz. <http://continentcontinent.cc/index.php/continent/article/viewArticle/65>.

33. Žižek, *For They Know Not What They Do*, s. lxxxvi.

lecek hakikatleri şekillendirmeye devam eder ki, bu da devam eden ama henüz tamamlanmamış bir bütünlük demeye gelir. Bu anlamda hakikaten yeni hiçbir şey yoktur, zira yeni eskinin rahminden doğar ve çabucak yeni bir Yeninin gebeliğinde suç ortağı olur. Her şey akış halindedir, olayın kendisi de dahil. Yeni, koordinatları değiştirebilir belki, fakat o, bu koordinatlardan ayrı değildir ve aslında aynı koordinatlar kümesinden imal edilmiştir. *Louis Bonaparte*'in *18 Brumaire*'i metnini mealen alıntılırsak: Olay tarihi imal eder, fakat canı istediği gibi değil, kendi imal etme koşullarına göre değil. Bir olay *ex nihilo* öylece ortaya çıkmaz. Hegel bu durumu şöyle ortaya koyar: “Birlik kuvveti insanların yaşamından çekildiğinde ve anti-tezler canlı bağlantılarını, karşılıklı olma durumlarını yitirip bağımsızlık kazandıklarında felsefe ihtiyacı doğar. Bu açıdan bakıldığında söz konusu ihtiyaç olumsaldır. Ancak, sözü edilen ikilik düşünüldüğünde bu ihtiyaç öznellik ile nesnellik arasındaki katılaşmış karşıtlığı aşmaya; bir oluş olarak, zihinsel ve gerçek dünyanın kazanılmış varoluşunu [“oluş-halindeki-varlık”, *das Gewordenseyn*] kavramaya yönelik zorunlu girişimdir.”³⁴

Dolayısıyla ütopya, olay ile kavrayış arasındaki bu çatlaklarda daima-zaten var olduğu için somuttur, üstelik burada olayın kavranması da yeni bir olay doğurur; *werden*in inşa edildiği bir varlık-bilinç sarmalıdır bu. Žižek şöyle düşünür: Örneğin, Schönberg’den sonra Beethoven’ın şu eski Romantik tarzında kompozisyona devam etmek; Kandinsky ve Picasso’dan sonra eski Romantik, nostaljik tarzda resim yapmaya devam etmek artık mümkün değildir. Elbette biri çıkıp da bunları sürdürebilir, gelgelelim bu tavır, nostaljik bir sahtekârlık gibi ya da Sloterdijk’in “aydınlanmış yanlış bilinç”³⁵ dediği şey gibi görünür. Buradaki mesele şudur: Schönberg, Kandinsky, Picasso ve tüm modernist “büyükler” “hakikaten Yeni” olarak ortaya çıkmamışlar ve fakat hakikaten eski olana sığamayacak kadar gelişmişlerdir. Geç dönemdeki Beethoven’ın yaylı çalgılar

34. G.W.F. Hegel, *The Difference Between Fichte’s and Schelling’s System of Philosophy*, İng. Çev. H.S. Harris ve Walter Cerf, Suny Press, Albany, 1977, s. 91.

35. Peter Sloterdijk, *Critique of Cynical Reason*, Minnesota University Press, Minnesota, 1987, s. 5.

dörtlüleri yoksa Schönberg de yoktur. Bu anlamda Beethoven Schönberg'e gebeydi ve Schönberg de aynı şekilde. Beethoven'ın yaylı çalgılar dörtlülerinin onun *geç dönemine ait olmasına* yapılan vurgu bizzat Beethoven'ın *im werden* (oluş halinde) olduğunu ve yine, kendine gebe olduğunu gösterir. Žižek'in dediklerine karşın, Schönberg öncesi Romantizmine dönüş arzusuna ikili bir tarzda da bakılabilir (Bloch, faşizmi tam da bu tarzda çözümlenmiştir): Dolayısıyla bu arzu, öncelikle, ilk günah öncesine ait masum rüyaya dönüş arzusu olarak, yanlış değerlendirilmiş böyle bir arzu olarak yorumlanabileceği gibi, ilk günah sonrasında ait bir *An-und-für-sich-sein* ileri iten bir arzu olarak, içinde Gerçeğe dair aşılmış bir arzuyu taşıyan ve aynı şekilde yanlış değerlendirilmiş böyle bir arzu olarak yorumlanabilir. Demek ki geriye kulak verme gibi görünen şey ileriye; Schönberg'in rahatsız edici disharmonilerinin/ahenksizliklerinin şu bilinçli karşı akışının artık örnek niteliğinde olmayacağı, daha doğrusu, zorunlu olmayacağı bir zamana kulak verme gibi görünebilir.

Dolayısıyla Žižek'te olaylar ve bireyler sürecin varoluşunu açıklığa kavuşturan, varoluşun göbeğindeki boşluğu ifşa etmek veya –Bloch'un tabiriyle– yaşanmış ânın karanlığını göstermek için varoluşun maskesini düşüren dikkat çekici noktalardır. Karanlığın hem “bilinirlik”inden hem “bilinmezlik”inden ortaya çıkma ihtiyacı sürecin gerçek itici gücüdür. O, boşluk ile Birin birliğinin; Hegel'in *für-sich-sein*ini [kendi-için-varlık] yaratan bu birliğin ta kendisidir. Öte yandan, bildiğimiz gibi, Hegel'deki *für-sich-sein* evresi bir sürecin, bir *für-sich-werden*in [kendi-için-oluş] bir aşamasından ibarettir ve *an-sich-sein*in [kendinde-varlık] maymunuyla *an-und-für-sich-sein*in [kendinde-ve-kendi-için-varlık] *Übermenschi* arasındaki uçuruma gerilmiş halatı temsil eder. Dolayısıyla bizdeki ütopya arzusu ütopyanın imkânı olarak anlaşılmaktansa gerçeklikle karıştırılmıştır. Ütopyacı gebelik, Žižek'in ifadeleriyle, “olduğu haliyle anlam anlamına gelen ‘boş’ gösteren”dir.³⁶ O aynı zamanda, ben de bahse katılırsam, Bloch'taki anlamıyla Henüz-[Var]-Olmamışlıktır. Bloch'un *Subjekt-Objekt: Erläuterungen zu Hegel* metninde işaret ettiği gibi:

36. Žižek, *For They Know Not What They Do*, s. xx.

“Werden Hegel’in en başından beri kullandığı şifreydi. O, şeylerin görünüşte durağan yapısına giden bir yol açar, tıpkı söz konusu yapının kendisinin de devinim halinde olan bir yol –bir ırmak– olması gibi... Her bir fenomenin sırrı onun tarihinde, bilhassa insanın yaptığı tarihte bulunmalıydı. O halde şu nokta açıklığa kavuşuyor, bu, insanın *Fürsichwerden*iydi (kendi-için-oluş); tinin salt doğal varoluştan kopabilmesini sağlayan *Fürsichwerden*.”³⁷

Öznenin kendi yüklemine dönüşmesini (Ö → Y) sağlayan araç olarak *werden* Ö ile Y arasındaki “Neredeyse Hiç”tir. Gerçi bu Neredeyse Hiç, geçirgen *werdeni* kullanarak Potansiyel Her Şey haline gelse de, boşluk yeni Gerçeğe ve Olay da Sürece dönüşür, ayrıca *Umut İlkesi*’nin sonunda Bloch’un dediği gibi hakiki oluşum tarih öncesi sürecinin sonunda doğar, başında değil.

Platon’a dönersek, görebiliyoruz ki Hegelci tarih anlayışında yalnızca insan varlıkları ve dolayısıyla insan tarihi kendinde “hakikaten yeni” insan varlıklarını taşıyor değildir, bilakis insan varlıkları burada gebeliğe dönüşürler ve böyle olunca da, tıpkı Bloch’ta bir köprünün Hegel’in izinde bir ırmağa dönüştürülmesi gibi, bir varlık olmaya son verip bir oluşa dönüşürler. İşte bu durum, program niteliği taşıyan, teleolojik ve teknik ütopya ile; diğer bir deyişle uygun doğum zamanı gelinceye kadar, tümüyle şekillenmiş olarak karnımızda taşıdığımız ütopya ile praksişten doğan süreçsel bir ütopya, eş deyişle olduğumuz şeye dönüşeceğimiz, ayrıca –Bloch ve Hegel’le düşünürsek– kendimizi köprüden ırmağa dönüştürecek ütopya arasındaki farktır.

Lacan ve Žižek’te boşluk halledilebilir bir şey değildir. Boşluğun doldurulmasıyla elde edilebilecek hiçbir bütün yoktur, sayet bu mümkün olsaydı bile boşluk bütünün parçası olurdu. Žižek, arzunun fetişleştirilmiş *objet petit a* tarafından temsil edilen ve hislerimizle ihtiyaçlarımızı yansıttığımız bir şey olması anlamında, arzuyla dürtü arasında bir ayrım vazeder. Bu arzuları, onların fetişleştirilmesini bastırmak suretiyle bastırırız genellikle, fakat söz konusu arzularla iş bitmiş değildir, zira onların ardında arzuyla doğuran dürtü bulunur ve bu dürtüyü

37. Bloch, *Subjekt-Objekt: Erläuterungen zu Hegel*, s. 226.

sağlayan da boşluktur, bütündür, Büyük Ötekidir. Kendini teşhir edemeyen, ama kendini daima-zaten her şeyde olduğu için teşhir edemeyen tek hakiki şeydir bu.

Bence aynı süreç Bloch'ta şu anlamda vardır: Arzuyu aynı anda hem bulunan hem bulunmayan somut ütopya temsil ederken, umut bizi onun peşinden koşmaya teşvik eden dürtüdür. Dolayısıyla Bloch'ta umut, Žižekçi/Lacancı boşluğun baş aşağı edilmiş ve olumlu hale getirilmiş uyarlamasıdır. Demek ki, aynı zamanda hem tamamlanmamış hem tamamlanmış olan töz ile özne asla kapanmayacak bir boşluğu kapatmak ve asla bulunmayacak bir şeyi aramak adına sürekli ileri hareket ederler. Bu yüzden, Brecht'in *Mahagonny*'de ortaya koyduğu gibi: "Hakikaten arayanlar her zaman hayal kırıklığına uğrayacaktır."³⁸ Buradaki vurgu hayal kırıklığından ziyade "hakikaten"e olsa gerek, çünkü –Badiou'nun yukarıdaki ifadesiyle düşünersek– hakikat bir süreçtir bir anlık beliriş/aydınlanma değil. Töz gerçekliktir, fakat gerçeklik Gerçek ile aynı şey değildir. Özne bilinçtir ve yalnızca gerçekliği değil, Gerçeği de bilme peşindedir. Elbette bunu asla başaramaz, ama bunu gerçekleştirme girişiminden ibaret olan süreç insanlığı dürtten şeydir. Hegel'de o, tinin örgüsüdür, aklın hilesinde somutlaşan; Bloch'ta umuttur, ütopya güdüde somutlaşan ve Žižek'te/Lacan'da bilinemez Büyük Ötekidir, *objet petit ada* somutlaşan.

Demek ki ütopya *objet petit ada*r, umudun fetişleştirilmesidir. Bu anlamda ütopya tehlikelidir, çünkü program haline getirilebilir ve bir özgürleşmeyken bir buyruğa dönüştürülebilir. Fetişleştirilmiş *objet petit ada*n dışarıya giden yol ise onun ötesine geçip fetiş tarafından ayrıntılarıyla tasarlanmamış bir alana girmekten ibarettir. Program niteliğindeki ütopya ile süreçsel ütopya arasındaki fark budur. Bu, gündelik yaşamlarımızda zaten var olduğu için somuttur, bilhassa da umudun bulunmayışı aracılığıyla bulunuşu tarafından güdülenen şu yansıtılmış ve bilinmeyen Henüz-[Var]-Olmamışlık dışında var olamadığı için

38. Bertolt Brecht, "The Rise and Fall of the City of Mahagonny", *Brecht: Collected Plays*, Cilt 2, Ed. John Willett ve Ralph Manheim, İng. Çev. W.H. Auden ve Chester Kallman, Eyre Methuen, Londra, 1979.

somuttur. Diğer taraftan, umut da kendi icrasının bulunmayışı aracılığıyla mevcut olabilir *ancak*.

Bugünün dünyasında umut, geç dönem kapitalist modernitenin sahici bir umudun eksikliğini sumen altı etmesi ve bizlere mahremleştirilmiş bir ütopyanın fetişleştirilmiş *objet petit* asından başka bir şey bırakmaması üzerinden mahremleştirilir. Dinsel üst anlatının sonu tarihin de sonudur; sırf sözde ontolojik gerçekliğin sonu yüzünden değil, ayrıca eksikliğin epistemolojik eksikliği ile eskinin yerine geçebilecek yeni bir anlatının bulunmayışı yüzünden. Bizler olduğumuz şeye (“birey olarak özne”den daha fazlası olana) dönüşemeyiz, bu yüzden ancak olmamıza izin verilen şeye (ihtiyacımız olan bütünden daha az olana) dönüşebiliriz.

Her ne kadar Bloch, Hristiyanlığa ve onun ütopyacı ve mesihçi geri dönüş üzerinden vadettiği şeye açık olsa da Yeni-Kantçı ve Yeni-Platoncu transendental yüce kavramına karşıt bir ateist olarak kaldı. Fakat böyle kalırken materyalist bir transendentalizmi dışlamadı. Ona göre, Hristiyan (yani, hakiki komünist) bir toplumun, insanın etkin ve devrimci müdahalesi bulunmadan maddi dünyanın dışından gelen bir mucize veya apokalipsle gerçekleşebileceği fikri, bir Almanca tabiri mealen aktarırsak, hem günahlarım yıkansın hem ayaklarım ıslanmasın isteğidir. Bloch’a göre insani özgürleşmenin tamamlanması daha iyi bir yaşam düşlerinin geçmişte büründüğü şu yanlış kavranmış formların da tamamlanması olacaktır. Bu yolla, önceden kayıp birer tarihsel fırsat gibi görünenler artık geleceğin tamamlanmamış ve gizil imkânları haline gelir, böylece *anamnesis*e ait döngüsellikten uzaklaşıp geleceğin somut inşasına, eskinin enkazından bu somut inşaya geçeriz. Din eskinin parçasıdır. O, bir yanılsama olarak baştan savılmamış, aksine geleceğin temeli olarak yeniden işlevselleştirilmiştir. Bizzat Bloch’un da dediği gibi: “Dikkat çekici olan şudur: Devletin solup gitmesi, sırf rollerin değiş tokuş edildiği şu burjuva devriminde ortaya çıkmayan bir şeyin alışılmadık şekilde şiddetsiz, barışçıl –ve aslında Hristiyanca– ifadesidir.”³⁹

39. Rainer Traub ve Harald Wieser (Ed.), *Gespräche mit Ernst Bloch*, Suhrkamp, Frankfurt, 1977, s. 166.

Bir dönüş olarak gelecek, kendisi için mücadele edilmesi ve çalışılması gereken bir şeydi. *Prinzip Hoffnung*'un (*Umut İlkesi*) son iki satırı birçok farklı ses tarafından onaylanarak alıntılanmıştır: “Herkesin çocukluğunda parlayan ama kimsenin henüz bulunmadığı bir şey ortaya çıkar dünyada: Yurt (*Heimat*).” Öte yandan, nasıl ki Marx’ın meşhur “din halkın afyonudur” vecizesi gayet iyi biliniyorken devamındaki asli öge, eş deyişle “din ezilen kulun iç çekişi, kalpsiz dünyanın kalbidir” kısmı saklı kalıyorsa, Bloch’ta da evimize, kimsenin ayak basmadığı yere dönmemizi sağlayan süreç saklı kalır:

İnsanlık her yerde hâlâ tarih öncesinde yaşıyor, aslında her şey âdil bir dünyanın yaratılmasını bekliyor. *Hakiki oluşum başlangıç noktasında değil sondadır* ve ancak toplum ile varoluş [*Dasein*] radikal hale geldiğinde, eş deyişle kendilerini kökleri aracılığıyla tuttuklarında varlığa gelmeye başlayacaktır. Diğer taraftan, tarihin kökü çalışan, yaratan insandır; verili koşulları yeniden şekillendirmekle ve onların üstesinden gelmekle uğraşan insan. İnsan kendini ve kendine ait olanı yabancılaşma olmadan ve gerçek demokrasiye dayanarak bir kez kavradığında herkesin çocukluğunda parlayan ama kimsenin henüz bulunmadığı bir şey ortaya çıkar dünyada: Yurt (*Heimat*) (POH, 1628).⁴⁰

Yurt, diyalektiğin sonu, Üçüncü, dönüş, kefareti verip kurtarma, kurtuluş –adına ne diyorsanız artık– kendiliğinden ortaya çıkacak ya da mucizevi bir şey değildir, aksine o, bir gerçeğin son noktasıdır; gözü kara, uzun ve taahhüt edilmiş değişim sürecidir. Nasıl ki kasırgalar kelebeklerin kanat çırpışıyla değil, her gün dünya denizlerinin sathına bastıran trilyonlarca vatlık güneş enerjisiyle meydana geliyorsa, komünizm de, diye sürdürür Bloch, yarı-mucizevi ve kendiliğinden meydana gelen bazı şiddet eylemlerinin sonucu değil, bilinçli ve belirlenmiş bir sürecin, başarmanın kıyısında bile olmadığımız fakat hâlâ inşa etmek zorunda olduğumuz bir sürecin sonucu olacaktır.

40. Krş. POH, 1375-6. Burada kendi çevirimi kullandım.

Eskatolojinin Mahremleştirilmesi ve Mit: Ernst Bloch Rudolph Bultmann'a Karşı

Roland Boer

Bugün mitten bahsetmek “yaşayan mitler” (herkes milyar dolarlar kazanabilir, başkan ya da başbakan olabilir) gibi fikirleri uyandırır, diğer taraftan eskatolojiden bahsetmek ölürken başımıza neler geleceğini düşünüp taşınmamıza yol açar. Kısacası bu anlayış, algılarımıza hükmeden mahremleştirilmiş bir mit ve eskatoloji anlayışıdır. Fakat bu hale nasıl geldik? Mit ve eskatolojinin son derece kolektif olan pratikleri neden bu kadar mahremleştirdi artık? Bu soruları tetkik etmek için, Ernst Bloch ile teolog Rudolph Bultmann arasında 1930'larda cereyan eden eski bir tartışmaya yöneliyorum. Felsefeyle teolojinin bugünkü ahvalinin aksine, ki bugün her iki cenah da birbirlerinin varlığını sadece en yalın şekilde tanıyarak Kutsal Kitap hakkında konuşup yazmaya devam edebiliyorlar,¹ bu tartışmada karşı-

1. Aslında iki farklı soykütüğüne sahibiz. Örneğin, halihazırdaki “Yeni-Pavlusçu” felsefi tartışmalar nadiren de olsa Kutsal Kitap uzmanlarının çalışmalarına değinir. Bkz. Alain Badiou, *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, İng. Çev. Ray Brassier, Stanford University Press, CA Palo Alto, 2003; Slavoj Žižek, *The Fragile Absolute; or, Why Is the Christian Legacy Worth Fighting For?*, Verso, Londra, 2000; Slavoj Žižek, *On Belief*, Routledge, Londra, 2001); Slavoj Žižek, *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*, MIT Press, Cambridge, 2003; Giorgio Agamben, *The Time That Remains: A Commentary on the Epistle to the Romans*, İng. Çev. Patricia Dailey, Stanford University Press, CA Palo Alto, 2005; Jacob Taubes, *The Political Theology of Paul*, İng. Çev. D. Hollander, Stanford University Press, CA Palo Alto, 2004; Terry Eagleton, *Sweet*

mıza felsefede mahir bir Kutsal Kitap âlimi ve Kutsal Kitap ilmini okumaya meyyal bir filozof çıkıyor.² Tartışmaları ise Yeni Ahit'teki mit ve eskatoloji meseleleriyle ilgiliydi. Fakat, Bloch'un kolektif ve politik vurgusuna rağmen, bugün sanki Bultmann'ın varoluşçu yeniden yorumu tartışmayı kazanmışa benziyor. Bunun üzerine ben de bu makalede, Bultmann'ın

Violence: The Idea of the Tragic, Blackwell, Oxford, 2003; Terry Eagleton, *The Gatekeeper: A Memoir*, Penguin, Londra, 2001; Terry Eagleton, *Figures of Dissent: Critical Essays on Fish, Spivak, Žižek, and Others*, Verso, Londra, 2003; Terry Eagleton, *After Theory*, Basic Books, New York, 2003; Gabriele Fadini, "San Paolo e la Filosofia Contemporanea: Prospettive e Sviluppo", Doktora Tezi, University of Padua, 2005. Hal böyleyken, söz konusu tartışmalar Pavlusçu düşüncenin o "mega-metni"nden, yani onun büyük temaları ve değişimlerinden tamamen habersizdir. Buna karşı, Pavlusçu uzmanlar da kendi ilgilerine/endişelerine hapsolmuş durumdalar ve bu ilgileri, filozofların Pavlus hakkında söylediklerini içermiyor. Örneğin, bkz. Daniel Boyarin, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*, University of California Press, Berkeley, 1994; Troels Engberg-Pedersen, *Paul and the Stoics*, Louisville, Westminster John Knox Press, KY, 2000; Bruce J. Malina ve Jerome H. Neyrey, *Portraits of Paul: An Archaeology of Ancient Personality*, Louisville, Westminster John Knox Press, KY, 1996; Dale B. Martin, *The Corinthian Body*, Yale University Press, New Haven, 1999; James A. Smith, *Marks of an Apostle: Deconstruction, Philippians, and Problematizing Pauline Theology*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2005; *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society*, Ed. Richard A. Horsley, Trinity Press International, Harrisburg, 1997; Neil Elliott, *Liberating Paul: The Justice of God and the Politics of the Apostle*, Maryknoll, Orbis, NY, 1994; Neil Elliott, "Paul and the Politics of Empire: Problems and Prospects", *Paul and Politics: Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation: Essays in Honor of Krister Stendahl*, Ed. Richard A. Horsley, Trinity Press International, Harrisburg, 2000, s. 17-39. İlaveten bkz. Daniel Boyarin, "Paul and the Genealogy of Gender", Diana Swancutt, "Sexy Stoics and the Reading of Romans 1.18-2.16" ve Kathleen E. Corley, "Women's Inheritance Rights in Antiquity and Paul's Metaphor of Adoption", tamamı şu derlemede: *A Feminist Companion to Paul*, Ed. Amy-Jill Levine ve Marianne Blickenstaff, T and T Clark International, Londra, 2004.

2. Böylelikle, Bultmann'ın çalışmalarında, kendisini derinden etkileyen Heidegger'e, ayrıca yalnızca birkaçını belirtmek gerekirse, Wilhelm Dilthey, Ludwig Feuerbach, G.W.F. Hegel, J.G. von Herder, Karl Jaspers, Søren Kierkegaard, Karl Löwith, Karl Marx, Oswald Spengler ve Jaroslav Pelikan'a referanslar buluruz. Bloch cephesindeyse Kutsal Kitap, Goethe'nin *Faust*'uyla birlikte, en büyük ilham kaynaklarından biriydi. Dolayısıyla, yaptığı göndermeler ve alıntılar harmanının yanı sıra Bloch Kutsal Kitap metinlerine hacimli tefsirler yapmıştır ki, Kutsal Kitap'a ilişkin kitap hacmindeki çalışması, *Hristiyanlıktaki Ateizm* de buna dahildir. Üstelik Kutsal Kitap uzmanlarını da okur Bloch, bilhassa Karl Barth, Albert Schweitzer, Julius Wellhausen, K. Budde, Joachim Jeremias, Hermann Gunkel ve tabii ki, Rudolph Bultmann.

mit ve mahremleştirilmiş eskatolojiye dair varoluşsal yeniden yorumunun Bloch üzerinde nasıl bir zafer kazandığını göstermek için bu ikili arasındaki tartışmanın izini sürüyorum. Göz ardı edilen Bloch ve muzaffer Bultmann'a yanıt olarak, ikisini birbiriyle tekrar ilişkilendirerek birini geri kazanma ve diğerini sağaltma arayışındayım.

Devam etmeden evvel, bir hazırlık sorusu: Mit ile eskatoloji nasıl bağlantılıdır? Cevap uzlaştırmacı şekilde basit (ve açık): Eskatoloji, mitin bir biçimidir. Gerçekten de dünyanın sonu hatta yeni ve daha iyi bir dünyanın başlamasıyla ilgili hikâyeler mitin dili, metaforları ve anlatısal yapılarıyla uğraşmaktan kaçınmaz. Eskatoloji geleneksel olarak teogonik, kozmogonik ve antropogonik (sırasıyla; tanrıların, evrenin ve insanların yaratılması) denilen mitlerle birlikte, mitolojinin bir alt kümesi addedilebilir. Bu muhtelif mit türleri kaçınılmazcasına politik olduğu için değil sadece, ama aynı zamanda politik mite dair seçik (veya başlı başına) bir kategoriden bahsedebildiğimiz için de bunlara “poligonik” mitleri de ilave edeceğim.³ Eskatolojinin yaptığı iş resmi tamamlamaktır, çünkü tüm mit türleri aslında

3. Yürüttüğüm ayrıntılı bir tartışma için bkz. Roland Boer, *Political Myth: On the Use and Abuse of Biblical Themes*, Durham, Duke University Press, NC, 2009; Roland Boer, “Phases of the Gonic: Re-Reading Genesis to Joshua as Myth”, *Literary Newspaper* (Bulgaristan) 13, 21 Aralık 2005–10 Ocak 2006 (2005–2006), 18. Tanımlar söz konusu olduğunda (ki çok sayıda var), en basitini tercih ederim: Mit, önemli bir hikâyedir. Bunun ötesinde, bu hikâyenin nasıl bir şekil aldığını görmemiz gerekir. Böylesi bir tanım istiyorsak, Northrop Frye'dan daha iyisini yapamayız: “Mit, hayalgücü yüksek ve yaratıcı bir düşünme biçimidir.” Northrop Frye, *The Great Code: The Bible and Literature*, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1982, s. 35. Veyahut, daha eksiksiz bir biçimde, mit, bir topluma “o toplumun tanrıları, geleneksel tarihleri, hatta gelenekleri ve sınıf yapılarının kökenleri hakkında bilmeleri gereken önemli şeyleri” anlatır. Northrop Frye, *Words with Power, Being a Second Study of the Bible and Literature*, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1990, s. 30. Flood'un işaret ettiği gibi, çoğu tanım anlatı, konu, kültürel statü (müstakil bir topluluk için geçerli mitler) ve toplumsal işlevlerin (ideoloji) bir kombinasyonunu arar. Bkz. Christopher G. Flood, *Political Myth: A Theoretical Introduction*, Routledge, New York, 2002, s. 6-7. Lincoln'un o özlü tanımı –“anlatı biçimindeki ideoloji”– bunların çoğunu kapsar. Bruce Lincoln, *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*, University of Chicago Press, Chicago, 2000. Kaçınılması gereken ise Mircea Eliade'in zararlı etkisidir. Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, İng. Çev. Willard R. Trask, Pantheon, New York, 1954; *Myth and Reality*, Allen and Unwin, Londra, 1964; *History of Religions* (Chicago Üniversitesi'ne bağlı bir dergi).

kökenlerle uğraşır, buna karşın eskatolojinin derdiyse tarihin sonu ve bu sonu takip eden muhtemel süreçtir.

Mit: Mitolojiden Arındırma, Ayırt Etmeye Karşı

İkili arasındaki tartışmanın izini sürmeye, Bultmann'ın Yeni Ahit mitolojisine ilişkin "mitolojiden arındırma" [*Entmythologisierung*] çağrısıyla başlıyorum. Bultmann'ın "mitolojiden arındırma"yla tam olarak ne kastettiği sorusu hileli bir sorudur çünkü bu terimden genel olarak, Bultmann'ın Yeni Ahit'in mitolojik çerçevesini ortadan kaldırmaya çalıştığı anlaşılır. 1941'de ilk yayımlandığında gümbürtü koparan "Mitoloji ve Yeni Ahit" başlıklı manifestosunda bu argüman en açık şekilde ortaya çıkar.⁴ Bu makale sebatkar bir yeniden okumaya değer, bilhassa Bultmann'ın duruşunun geniş çapta karikatürleştirildiği düşünülürse. Mitler, bu metinde birçok anlama geliyor: Dönemselleştirilmesi gereken bir dünya görüşü, her yana sinmiş bir ideoloji ve *kerygma* (Grekçe Yeni Ahit'te ilan etme, bildirme ve dolayısıyla vaaz anlamında kullanılan terim; bu vaaz veya bildiride Tanrı Kelamı –hem Logos olarak İsa hem de söylenen söz– insanlara hitap eder) için bir tür hazırlık.

Bultmann'a göre mitoloji, bir dünya görüşünün [*Weltbild*] adıdır, yani bilimsel bir dünya görüşünden zamansal ve mantıksal olarak önce gelen bir dünya görüşüdür. Bu anlamda mitoloji geçmişe ait bir şeydir.⁵ Mitolojinin döneme özgü kılındığı

4. Rudolph Bultmann, "Neues Testament und Mythologie: Das Problem der Entmythologisierung der Neutestamentlichen Verkündigung", *Kerygma und Mythos*, Ed. H.W. Bartsch, 2. Baskı, Cilt 1, Herbert Reich-Evangelischer, Hamburg, 1951. İki çevirisi vardır: "New Testament and Mythology: The Mythological Element in the Message of the New Testament and the Problem of Its Re-Interpretation", Çev. Reginald H. Fuller, *Kerygma and Myth: A Theological Debate*, Ed. Hans Werner Bartsch, SPCK, Londra, 1960; "New Testament and Mythology: The Problem of Demythologizing the New Testament Proclamation", *New Testament and Mythology and Other Basic Writings*, Çev. ve Ed. Schubert M. Ogden, Fortress, Philadelphia, 1984. Fuller, serbest çevirinin sınırlarını Bultmann'ın metnin anlamını değiştirme noktasına kadar zorlarken; Ogden'in çevirisi ise, kısmen bir tepki olarak, o kadar kelimesi kelimesine ki, Bultmann'ın açık ve anlaşılır üslubu, yapmacık ve ruhsuz bir hale gelir. Her ikisine de danıştım, ancak aksi belirtilmedikçe, tüm çeviriler bana ait.

5. Bultmann, "Neues Testament und Mythologie", s. 16.

ortaya çıkar: Bilimden önceki devirde, “modern insan”dan önceki devirde ve dolayısıyla sanayileşme ile kapitalizmden önceki devirde hâkim olan dünya görüşüdür. Çürütülmesi çok kolay olduğu için bu argüman çok güçlü bir argüman değildir. Bloch bu duruma yeterince dikkat etmez fakat biz yekten Adorno’yla Horkheimer’in argümanını hatırlatabiliriz, yani bilim (aydınlanma) ve mitin, Antik Yunanlardan beri o gergin rakslarını sürdüren diyalektik bir çift olduğunu öne süren argümanı.⁶

Yine de Bultmann’ın modern, bilimsel dünya görüşüne yönelik takdisini boşa çıkarmada aceleci davranmadan önce, söylediklerine biraz daha yakından bakalım. Mitoloji, Lévi-Strauss’un öne sürdüğü gibi,⁷ alternatif bir bilim bile olmayıp bilakis oldukça farklı bir dünya görüşüne kapı aralayan ve bilimsel olmayan dünya görüşüdür. Yeni Ahit’te –Bultmann’ın ilk örneği– cennetin fiziksel olarak yukarıda olduğunu ve tanrıların orada ikamet ettiğini; cehennemin aşağıda olduğunu ve cehennem şeytanlarının aşağıda yaşadığını, hatta dünyanın yani bizim ikametgâhımızın da bu ikisi arasında olduğunu öne süren bir dünya görüşü bulabiliriz. Bu dünya görüşünde, İsa gökten gelir, ölümünde ve yeniden dirilişinde cehennem güçlerini mağlup eder ve sonra cennete geri dönmek üzere bulutların üzerine yükselir. Önünde sonunda oradan geri dönecektir İsa. Bu düzeyde, Bultmann tamamen ikna edici ya da daha doğrusu, onun argümanı en azından şimdilik ortak anlayışa uygun gibi görünüyor. Durumu tersine çevirirsem: Durum, pek de Bultmann’ın yaklaşımının ortak anlayışa uygun olması değil, aksine şimdilerde ortak anlayış olarak alımladığımız şey aslında Bultmann’dan kalan etkinin bir sonucu. Yine bu düzeyde o kesinlikle haklı: Hikâye kaçınılmaz olarak mitolojiktir, ciddiye alınacaksa pek az kişinin ciddiye alabileceği bir dünya görüşüne dayanır. Bultmann’ın argümanı ortaya ilk çıktığında yarattığı skandal bu argümanın Hristiyanlığın temel öğretilerine meydan okumakla kalmayıp aynı zamanda kimsenin böyle bir hikâyeye

6. Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, Çev. John Cumming, Continuum, Londra, 1999.

7. Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind*, Weidenfeld and Nicolson, Londra, 1966.

inanamayacağını ve inancını koruyamayacağını dillendiren bir iddia ortaya atmasından kaynaklanır.

Şu halde, Bultmann'ın mit tanımındaki merkezî unsur, mitin belirli bir dünya görüşüne bağlı olması ya da daha güçlü ifade etmek gerekirse, tam da seçik bir dünya görüşünün, yani bilim-öncesine ve modern-öncesine ait bir dünya görüşünün ifadesi olmasıdır. Mitin bu tanımının püf noktası, söz konusu tanımın kişinin inanıp inanmama meselesinden seçim unsurunu kaldırmasıdır. Bultmann burada ideolojinin kaçınılmaz nüfuz ediciliğine ilişkin Althusserci anlayışa epey yaklaşıp: “Hiç kimse katı bir kararla herhangi bir dünya görüşünü içselleştiremez çünkü dünya görüşü kişinin kendi tarihsel koşullarıyla birlikte zaten verilidir.”⁸ Bu akıllıca bir hamledir çünkü mitoloji artık bizim dünya görüşümüz olmadığı için hiç kimsenin ona gerçekten bağlı kalamayacağı anlamına gelir.

Peki ne yapacağız? Yeni Ahit'in bu mitolojik çerçevesinden vazgeçmekten başka seçeneğimiz yok. Sevdiğimiz kısımları ayıklayıp seçemeyiz ya da sevmediklerimizi çıkaramayız. Görünüşe bakılırsa Bultmann mitolojiyi, çırlıçıplak *kerygma*yı teşhir etmek için dikkatlice çıkarılması gereken, çok özenle hazırlanmış giysi gibi görür. Aşağıdaki gibi ifadeler bu düşünce hattında yer alır: “Bunun gerçekten mitolojiden başka bir şey olup olmadığını veya onu tam da gerçek niyeti bakımından anlama çabasının mitin ortadan kaldırılmasına [*Eliminierung des Mythos*] yol açıp açmadığını basitçe sormak zorundayız.”⁹ Önümüzde bir tuzak beliriyor çünkü birçok okur, Bultmann'ın o çok iyi bilinen “mitolojiden arındırma” tasarısının püf noktasını “mitin ortadan kaldırılması” olarak ele aldı, alıyor. Mitoloji, *kerygma*ya adeta dekor gibi iliştilmiş imgeler dünyasıdır ve bu ikisini karıştırmamalıyız.

Bloch, Bultmann'ın mitlerden tamamen kaçamadığına ve mit teorisinin ayırt edilmekten yoksun olduğuna işaret ederek karşı çıkar. Bultmann'ın bütün olarak yaklaşımının, bir miti –insanın kendisinden kurtarılması zorunlu olduğuna göre, “Cennetten

8. Bultmann, “Neues Testament und Mythologie”, s. 17.

9. A.g.e., 22.

kovulmanın heteronom köken-miti"¹⁰ – ön varsaydığını vurgular. Gurur, günah ve hata gibi mitsel temalar da İsa'nın ölüm anma kadar süren teslimiyeti teması gibi kalıcıdır. Nitekim, hüküm ve inayet şeklindeki o büyük temalar, Tanrı'nın transendental ötekiliği gibi, Bultmann'ın üzerinde yeniden çalıştığı teolojisinin merkezindedir ve bunların hepsi de kaçınılmaz olarak mite dairdir. Görünen o ki Bultmann, kendi kurduğu tuzığa düşer, aksi yönde itirazları olsa da: Eskatolojik bir tavırla kararlı bir biçimde edip eyleyen Tanrı düşüncesine sahip inançların "geleneksel anlam"da mitolojik olmadığı iddiasının, en azından Bloch için, aslı astarı yoktur.

Öte yandan, Bloch'un en kalıcı eleştirisi, Bultmann'ın mite dair herhangi bir ayırt etmeden yoksun olmasıdır. Tam da bu yüzden Bultmann "mahiyetine bakmaksızın tüm mitleri 'dünyevi olmayan' hakkındaki bayatlamış dünyevi laflardan başka bir şey olarak görmez."¹¹ Çarpıcı bir husus bu: Şayet mitoloji, Yeni Ahit'in miadını doldurmuş dünya görüşüyse ve şayet böyle bir dünya görüşü artık yaşayabilir değilse, o halde tüm mitler, çeşitliliklerine bakılmaksızın yürürlükten kalkmalıdır. İlk bakışta Bloch, Bultmann'ın argümanının yumuşak karnını gerçekten tespit etmiş gibi görünür. Fakat ayırt etme nasıl işliyor? Başka bir metinde, Bloch'un kendi ayrıştırma tasarısına nasıl tam anlamıyla uymadığını analiz etmiştim fakat burada, mitin ayırt edilmesine ilişkin "en iyi pratik"e odaklanmayı tercih ediyorum. Bloch'a göre mit, eşit derecede ne baskıcı ne de özgürleştiricidir. Tüm mitlerin sırf yanlış bilinç olduğunu ve dolayısıyla iskartaya çıkartılması gerektiğini de söyleyemeyiz. En derin hakikatlerimizi ve en kalbi isteklerimizi ifade eden, en harika insan icadı da değildir mit. İhtiyacımız olan şey, mite diyalektik yaklaş-

10. Ernst Bloch, *Atheism in Christianity: The Religion of the Exodus and the Kingdom*, Çev. J.T. Swann, Herder and Herder, New York, 1972, s. 41; Ernst Bloch, *Atheismus im Christentum: Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Rowohlt Taschenbuch, Hamburg, 1970, s. 47. Swann'ın çevirisi genel olarak iyidir, ancak ara sıra açıklanamaz bir şekilde birkaç cümle atlar ve Bloch'un metnini yeniden düzenler. Söylemeye lüzum yok, fakat çevirisini kullanırken temkinli davranıyorum ve Bloch'un Almanca metniyle her zaman karşılaştırıyorum.

11. Bloch, *Atheism in Christianity*, s. 39-40; Bloch, *Atheismus im Christentum*, s. 46.

maktır. Böyle yaklaşırsak, kurtuluş mitlerinin, içlerinde tehlikeli ve baskıcı bir dip akıntısı barındırdığını görürüz. Örneğin, Mısır'dan Çıkış miti, içinde, Vaat Edilen Topraklarda mal mülk zapt etme ve fetih için nahoş bir meşrulaştırma taşır. Kurban kolaylıkla cellat haline gelir. Buna karşılık, en baskıcı mit bile özgürleştirici ve ütopyacı bir boyuta sahiptir. Merhametsizce ezilmiş olsa bile bir isyan ânı söz konusudur. Örneğin, Korah'm, Çölde Sayım'm 16. babında (Bloch'un gözde metni) geçen isyanı, Tanrı'ya ve onun tayin edilmiş hükümlerleri olan Musa ve Harun'a karşı işlenen, affedilemez bir günah hikâyesi olarak betimlenebilir. Gelgelelim, tam da bu hikâyenin anlatılışında, bizzat isyan muhafaza edilir. Başka deyişle, kurtuluşu baskıdan, başkaldırıyı ise aldatmaca ve yanılsamadan ayırmak zordur. Bloch, "çıkarmak için yanlış yönlendirme ve tahakküm" mitlerinin tam ortasından ütopyacı unsurları çekip çıkarmaya muazzam ilgi gösteriyordu. Nitekim, dikkatle bakarsak, hemen hemen tüm mitlerin bu ütopyacı tortuyu barındırdığını görürüz; kişi tam umudunu kaybettiğinde diğer imkânlarla yol açan bir unsurdur söz konusu olan. İşte bu yüzden Bloch bilhassa Kutsal Kitap mitleriyle uğraşır çünkü onun ilgisini çeken mitlerdeki tahripkâr unsurlar tekrar tekrar kendilerini gösteren baskıcı ideolojiler yoluyla etkin hale gelir.¹²

Başka deyişle, Bloch "ein dialektisches Zugleich von Zerstörung, Rettung des Mythos durch Licht" işiyle, yani miti aydınlığa kavuşturarak onu hem yok eden hem de kurtaran eşzamanlı bir diyalektikle uğraşır.¹³ Bunu nasıl yapabiliriz? Bloch'un iki stratejisi var, bunlardan biri, mitler arasında ayırım yapmayı içerirken, diğeri ise mitlerin içinde ayırım yapmayı gerektirir. Dolayısıyla Bloch korku, cehalet ve hurafenin sonucu olan mitlerle, doğanın niteliğini ve harikalarını ifade edenler –burası Bloch'un Romantik köklerinin ortaya çıktığı yerdir– arasında ayırım yapmaya girişir. Daha çok bilinen noktaysa, Bloch'un

12. Bu yaklaşımı pek çok yerde oldukça verimli bir şekilde kullandım. Bkz. Roland Boer, *Rescuing the Bible*, Blackwell, Oxford, 2007; Roland Boer, "An Un-Original Tale: Utopia Denied in *Enuma Elish*", *Arena Journal*, mevsim belirtilmemiş 25/26 (2006): 136-52.

13. Bloch, *Atheism in Christianity*, s. 37; Bloch, *Atheismus im Christentum*, s. 44.

farklı janrları –peri masalı, destan, halk efsanesi ve mit– tespit etmesi ve bu grup içinden en tahripkâr olarak peri ve halk masallarında karar kılmasıdır.¹⁴

Benim tercihim Bloch'un yaklaşımının diğer yüzünden yana, yani her bir mitin içindeki ütopyacı ve baskıcı unsurları ayırıştırmaktan yana. Daha kolay olansa, bazı dönüşüm ve kurtuluş anlarını ya da üçkâğıtla anlık zaferler kazanan kurnaz bir kahramanı barındıran mitleri aramaktır belki? Bloch'un ilgisini, Yunan mitolojisindeki Prometheus hikâyesi ya da Kutsal Kitap'ta bahsedilen Cennetteki yılan hikâyesi, yani mevcut güç odaklarına karşı muvaffak bir isyana tanıklık ettiğimiz bu hikâyeler çekiyor. Son örnek, bu yaklaşımdaki önemli bir unsuru ortaya çıkarıyor çünkü hâkim anlatıyı didik didik etmemiz gerekiyor burada. Hikâyede erkek ya da kadın kahramanımız iradî bir isyan hareketi yüzünden iftiraya uğrayabilir ve mahkûm edilebilir, dolayısıyla sormak zorundayız, bu durum neden günah ya da isyan olarak nitelendiriliyor? Bu karakter, mevcut güç odaklarına, dolayısıyla sık sık Tanrı ya da tanrılar olarak kişileştirilen güç odaklarına mı meydan okuyor? Bu ilkeyi benimsediğimizde, aslında kaç hikâyenin bastırılmış bir isyandan bahsettiği şaşırtıcıdır: Yılan, Aden Bahçesindeki Havva ile Âdem, Tanrı'ya asi gelen Habil, çölde Musa'ya mızıldanıp isyan eden İsrailoğulları, Meryem'in Musa'yla Harun'a baş kaldırması, İsrailoğulları'nın Vaat Edilen Toprakları ilk reddi, Eyüp'ün çektiği zorluklar, Kıyamet (Vahiy) kitabının kan donduran o ateşten dili vb. Mitlerin aforoz edilmesi baskıcı tüm öğelerle birlikte bu ütopyacı uğrakları da gözden çıkaracağından, Bloch gibi ben de, mitlerin toptan reddindense, onlardaki hem konformist hem de konformist olmayan unsurları muhafaza etmeyi tercih ederim.

Bloch'un Bultmann'a yanıtında yaptığı iş, politika meselesini işin içine katmaktır. Sorun, Kelamın bize hitap edip etmemesi ve bizi kendisini takip etmeye çağırıp çağırmaması değil

14. Jack Zipes, mitlerin ayrıştırılmasındaki bu bakış açısını az biraz zevk alarak takip etti. Bkz. Jack Zipes, *Breaking the Magic Spell: Radical Theories of Folk and Fairy Tales*, Routledge, New York, 1979; Jack Zipes, *Fairy Tale and the Art of Subversion: The Classical Genre for Children and the Process of Civilization*, Routledge, New York, 1988.

(Bultmann'ın son derece Lutherci olan vurgusu), bilakis bizim hangi tarafı seçtiğimizdir. Tanrısal kudretin ve resmen onanmış despotların beyaz teröründen yana mı yoksa bu kudrete meydan okuma cüretini gösterenlerden yana mı olacağız? Bu mitler son derece politiktir.¹⁵ Mitin politikadan bu şekilde arındırılmasının nedeni Bultmann'ın mitleri ayırt edememesidir. Bultmann'ın etkili bir biçimde yaptığı şey, miti "evrensel tarihin tehlikeli sahasının dışına" çıkarmak ve onu yalnızca "yapayalnız ruh ve bu ruhun orta sınıf Tanrı'sı"na tahsis etmektir.¹⁶ Başka deyişle, politik olarak patlamaya hazır mitler, özellikle isyana ve eskatolojinin konusuna ilişkin mitler bir köşeye atılıyor. Bu durum, Avrupa felsefesinin Atlantik'i aşarak Kuzey Amerika'ya ulaşma sürecine az da olsa benziyor: Bir yerlerde, bir şekilde, bu felsefe politika namına ne varsa okyanusta yunmuş yıkanmıştır. Peki, bu patlamaya hazır mitlerin yerini ne alıyor? Mevcut liberal kapitalist dünyanın mahrem bireyi. Bloch'un iddiasına göre Bultmann'ın durduğu yer, liberalizmin en derin ilkelerinin klasik bir yeniden düzenlenmesinden öte bir şey değildir. Tam bu noktada, daha sonra döneceğim, varoluşçuluk eleştirisine girmiş bulunuyoruz.

En iyi haliyle, Bloch'un mitleri birbirinden ayırması olağanüstü bir yaklaşımdır, çünkü bu yaklaşım herhangi bir dine ilişkin mitleri ne tamamen menfur ne de tümüyle yararlı olarak yorumlamamızı sağlar. Tam da tahakküm ve despotizme ilişkin mitler aracılığıyla ve bunlar sayesinde, kurnazlığa ve düzen karşıtlığına işaret eden mitler de var olabilir. Sırf bu ikinci türden mitleri ilk türden mitler olmadan anlayamıyor değiliz, ne var ki tahrip edici mitlerin olanak koşulları tam da tahrip edici olmayan mitlerdir.

Eskatoloji: Varoluşçuluk Marksizme Karşı

Böylece Bloch'un, Bultmann'ın mitolojiden arındırma programının aslında mitlerin politikadan arındırılmasıyla sonuçlandığını düşündüğü noktaya geldik. Bultmann'ın yanlışı, artık

15. Bkz. Boer, *Political Myth*.

16. Bloch, *Atheism in Christianity*, s. 40; Bloch, *Atheismus im Christentum*, s. 46.

bizim olmayan mitolojik bir dünya görüşündeki tüm mitleri aynı kefeye koymaktı. Gerçekten ihtiyacımız olan tutumsa, Bloch'un öne sürdüğü gibi, hem mitlerin taşıdığı politik bohçanın farkında olmak hem de isyankâr bir umut sunan bu kırıkları saptamak için ayırıştırma stratejisine sahip olmaktır.

Dahsı da var: Bultmann'ın politikadan arındırılmış Kutsal Kitap okuması eskatolojinin dünyayı değiştirme gücünü fiilen ortadan kaldırıyor. Bloch'un iddia ettiği üzere, evet Bultmann'da bir eskatoloji var fakat bu, baştan ayağa gerçekleşmiş ve tümünden şimdiye ait bir eskatoloji türevidir. İçkin, dolaysız, An/Uğrak, *hic et nunc* –Bloch için tüm bu terimler mevcut bir eskatolojiye geçişi tarif eder.¹⁷ Bir zamanlar şimdiyi geleceğin perspektifinden ele alanlar, şimdiye sürüklenmekte hep birden. Şayet gelecek yönelimli bir eskatoloji varsa, o zaman oldukça şahsileştirilmiş bir eskatolojidir bu: Gelecekte veyahut öldüğümde başıma ne gelecek?

Başlar başlamaz bir problemle karşılaşırız: Bultmann'da, mahrem bireye odaklanan gerçekleşmiş bir eskatoloji uyarlaması varsa, gerçekten de kendisinin savunduğu bir konumu var demektir. Bu tamamen, orman yak tarla aç duruşu değildir, zira Bultmann'ın, kendi yerinde muhafaza etmek ya da geliştirmek istediği bir şeyler vardır. Nitekim, Bultmann'ı mitolojiden arındırmayla ilişkilendirme eğilimi ya yanlış okumadan ya da üstünkörü bir okumadan kaynaklanır; Bultmann, Yeni Ahit'teki mitlere yönelik bir *yorumlama* peşindeydi, ortadan kaldırılma değil. Bu açıdan bakarsak, kendisi tamamen tutarlı da değildir çünkü daha önce gördüğümüz gibi, “mitleri ortadan kaldırma” ihtiyacından sıkça bahseder. Fakat yeterince yakından baktığımızda, mitolojiden arındırma işinin, Yeni Ahit'i mitlerden ayıklama işlemi olmadığı ortaya çıkar. Doğrusu bu biraz farklı bir görevdir, yani mitlerin yorumudur. Ya da Bultmann'ın öne sürdüğü gibi: “Eleştirel araştırma devrinde, Yeni Ahit'in mitolojisi düpedüz *ortadan kaldırıldı*, bugünkü görev ise... Yeni Ahit'in mitolojisini *yorumlamaktır*.”¹⁸ Mitolojiden arındırma işinin görevi yorumlamadır, ortadan kaldırma değil. Bunların ışığında,

17. A.g.e., s. 40; a.g.e., s. 46.

18. Bultmann, “Neues Testament und Mythologie”, s. 24.

Bultmann'ın diğer düsturları da anlam kazanmaya başlar, bil-hassa "Yeni Ahit beyannamesi geçerliliğini muhafaza edecekse, tek yol onu mitolojiden arındırmaktan geçer"¹⁹ düsturu.

Peki, miti nasıl yeniden yorumlarız? Bultmann, Yeni Ahit mitolojisini varoluşçu terimlerle, özellikle Karl Jaspers ve Martin Heidegger'in terimleriyle yorumlamaya girişir. Tüm bu ayrıntıların ortasında Bultmann iki hamle yapar. İlkin, varoluşçuluğun, seküler kavramlarla da olsa, Yeni Ahit'le kabaca aynı şeyleri söylediğini öne sürer: "Her şey bir yana, Martin Heidegger'in *Dasein*'in varoluşsal analizi, Yeni Ahit'teki *Dasein* görüşünün yalnızca sekülerleştirilmiş felsefi bir sunumuna benzer."²⁰ Böyle bir beyan, Theodor Adorno'dan kuvvetli bir alkış alırdı muhtemelen, her ne kadar Heidegger'in dudaklarını öfkeden tir tir titretse de. Adorno, elbette, varoluşçuluğun seküler teolojik doğasını, onun en kötücül özelliği olarak görecektir çünkü varoluşçuluk Hristiyan teolojisinin yetki sahasında, ama bu yetkinin geleneksel olarak iliştiirildiği simalar olmadan, adeta kaçakçılık yapmaktadır.²¹ Başka deyişle varoluşçuluk, Heidegger'in en iyi örneği olduğu, putperestlik ve kişi kültünün en kötü biçimidir.

Halbuki, Bultmann daima tutarlı değildir. Bir yandan, varoluşçuluğun mitolojinin dilini devralan, sekülerleşmiş bir varoluş görüşünü temsil ettiğini öne sürerken, diğer yandan, Hristiyanlığın esaslarının varoluşçuluğun sınırlarını aştığına dikkat çeker. Ya da, bizzat öne sürdüğü gibi, varoluşçuluk, olduğu haliyle dünyayı –düşmüş dünyayı– çok iyi tarif eder ama varoluşçulukta kurtuluş/kefarete hikâyesi yoktur. Kurtuluş için Hristiyanlığın skandal yaratan esaslarına ihtiyacımız vardır. Varoluşçuluk bizi ancak bir yere kadar götürebilir, çünkü insandan çıkma hiçbir felsefe son tahlilde kurtuluş sağlayamaz. Yalnızca Tanrı, İsa aracılığıyla bunu yapabilir: "Demek ki bu nokta, Yeni Ahit ile Felsefe, ayrıca Hristiyan inancı ile 'doğal' öz-anlayış arasında ayırım gözeten önemli bir noktadır: Yeni Ahit'in buyurduğu ve

19. A.g.e., s. 22.

20. A.g.e., s. 33.

21. Theodor W. Adorno, *The Jargon of Authenticity*, İng. Çev. Knut Tarnowski ve Frederic Will, Northwestern University Press, IL Evanston, 1973. İlaveten bkz. Roland Boer, *Criticism of Heaven: On Marxism and Theology*, Brill, Leiden, 2007, s. 422-30.

Hristiyan inancının bildiği şey odur ki; *teslimiyetimizi, inancımızı, muhabbet ve sahih yaşantımızı ilk olarak mümkün kılan, Takdiri İlahidir.*"²²

Bultmann burada eskatolojinin dilini işin içine katıyor çünkü bu dil, Hristiyanlığın mesajındaki emsalsiz öğeyi mümkün kılıyor. Kurtuluş/kefaret anlatısı olmayan varoluşçuluğun aksine Bultmann, *kerygman*ın, temelinde İsa'nın çarmıha gerilmesi ve yeniden dirilmesiyle, "eskatolojik olgu"²³ olduğunu ileri sürer. Manifestosunun son sayfalarını, hiçbir kuşkuya mahal vermemek için, "eskatoloji" ve "eskatolojik" kelimeleriyle bezer. Tam bu noktada sorular birikmeye başlıyor: Ne tür bir eskatoloji bu? Mesih'in çarmıha gerilmesi ve yeniden dirilmesiyle kastedilen ne? Velhasıl, bu hikâyenin mitolojik örtüsü kaldırılmalı ve hikâye yeniden yorumlanmalı. Geleneksel biçimiyle eskatoloji mitolojinin dilinden kaçamaz. Şu halde, nasıl yeniden yorumlanmalı?

Yeniden yorumlandığında, eskatoloji gerçekte, Kelamla şimdi burada karşılaşma; doğrudan ve kişisel bir karşılaşma anlamına gelir. O, bireyin yaşamını tersine çevirmek ve yaşamına anlam vermek için, Tanrı'nın bireye meydan okumasıdır. Bultmann neticede iyi bir Lutherciydi. Kelamın (geleneksel şekliyle İsa'daki Tanrı'nın) yaşam değiştiren etkisi doğrudan ve aracısız bir karşılaşmadır. Peki, bize hitap eden kimdir? "Hem bizim hem de dünyanın tâbi olduğu aşkın bir güç."²⁴ Kendi varoluşumuzun ötesinde bir şeyler olduğu, "bilinen her şeyin ötesinde"²⁵ güçler olduğu gerçeğine gözlerimizi açmalıyız. Mite gelince –İsa'nın ön-varoluşunu, tecessüm edişini, yeniden dirilişini ve göğe yükselişini içeren mite– bu mit, "içinde yaşadığımız şu bilinen ve olumsal dünyanın kendi içinde bir temeli ve amacı olmadığına ikna olma" olarak yeniden yorumlanabilir.²⁶

Söylendiğine göre Bultmann büyük bir vaizdi, heyecan ve ilham verici vaazlar veren biriydi, fakat kullandığı bu kavramlar, bana öyle geliyor ki, canlılıktan ve anlatıdan yoksundur. Kutsal

22. Bultmann, "Neues Testament und Mythologie", s. 40.

23. A.g.e., s. 45.

24. A.g.e., s. 23.

25. A.g.e., s. 22-3.

26. A.g.e., s. 22.

kitap hikâyelerinin canlı imajları felsefi terimlere dönüştü, dönüşüyor. Her şey bir yana, oldukça mahremleşmiş bir yeniden yorumlama söz konusudur burada. Bu yorumlamanın odak noktası, aşkın olanla kişisel bir karşılaşmadır, hatta bu gerçekliğin ötesinde daha büyük bir gerçekliğin, yani büyük resmin ışığında yaşamlarımıza yeniden yön vermesi gereken bir aşkınlığın farkında olma çağrısıdır.

Birazdan bu noktaya döneceğim fakat önce Bloch'un nasıl bir yanıt verdiğini görelim. Bloch, Hıristiyan teolojisinde derin ve kalıcı bir etkiye sahip olan böylesi varoluşçu hareketleri mahkûm eder; Paul Tillich (Adorno'nun *Habilitationsschrift* danışmanı) ve John Macquarie, aralarında en çok dikkat çekenlerden. Fakat, Bloch'un eleştirisi yine oldukça zekicedir: Bultmann'ın bizatihi varoluşçuluğunu eleştirmez Bloch; bilakis onu rahatsız eden, varoluşçuluğun somutlaştırdığı ve ifade ettiği şeydir. Varoluşçuluk, orta sınıf kapitalist ideolojisinin derinlerde saklı mantığını seslendiren bir araçtır, dildir. O, mahrem ve kutsanıp dokunulmaz kılınmış bireye odaklanarak toplumsal dünyayı silip atar: "Bedensel olan, toplumsal olan, kozmik olan; tüm bunlar, onlara göre, dünyevi sayılıp dinden çıkarılabilir, tıpkı dünyanın çıkarıldığı gibi: Ruhun bunları dert etmesine gerek yoktur."²⁷ Bunun yerine elimizde kalan ise, varoluşa salt bireyselci olan bir yaklaşımla odaklanmadır. Birey için önemli olan Kelamla karşılaşmadır, yani bir varoluştan diğerine irtibat kurduğumuz bir karşılaşma. Ayrıca bu karşılaşmanın özünün, Tanrı'nın bireye hitabının içeriği yoktur; herhangi bir şeyle ilgili değildir. Neticede Bloch için, böylesi bir konumu benimsemek pek az Hıristiyanca'dır ya da bu tutum, daha ziyade, eskatolojik ve politik değişimlerin her türlüünden kaçınmak suretiyle, "dünyanın Hıristiyanlıktan son derece uzak koşullarını"²⁸ muhafaza eder.

Bultmann'ı Sağaltmak ve Bloch'u Geri Kazanmak

Tüm bunlar bizi nereye getiriyor? Elimizde dünyevi endişelerden arınmış fakat Hıristiyan akidesinin temel mesajını muhafaza

27. Bloch, *Atheism in Christianity*, s. 39; Bloch, *Atheismus im Christentum*, s. 45.

28. *A.g.e.*, s. 42; *a.g.e.*, s. 47.

etmeye çalışan bir Bultmann ve bunun karşısında biraz puan kazanan bir Bloch var. Her şeyden evvel, Bloch'un eleştirilerine rağmen, Bultmann günün galibiymiş gibi görünüyor. Bunun nedeni, hâlâ Bultmann'ın 20. yüzyılın ilk dönemindeki büyük teologlardan biri addedilmesi değil sadece. Bu varoluşçu yeniden yorumlama (alenen Lutherci olan kıvrımıyla birlikte) zaferini ilan etti. Mitoloji, her birimiz için gitgide güzel ve özlü bir mit haline geldi. Varoluşçuluğun müşterisi olmayabiliriz ancak süpermarketteki tinsel ya da seküler seçenekler arasından kesinlikle seçim yapabiliriz. Belki biraz reenkarnasyon, müşfik bir güce genel bir inanç, iyi eylemlerimizin kıymetiharbiyesi olacağı duygusu ve "seçim"ın önemi vesaire. Eskatoloji, kendi bireysel sonumuza yanıtlar aramaktan ibarettir. Ölümüm, küllerimin ya da çürüyen bedenimin toprak olacağı maddi bir ölüm mü olacak? Ya da başka bir biçimde reenkarne olmuş bir yaşam mı olacak? Yoksa gerçekten de Tanrı'yla olmak anlamına gelen cennete mi gideceğim? Küresel ısınma veya petrol çıkarılmasının tavan yapması gibi meselelerin aciliyeti, ancak ömrühayatımda gerçekleşirse gerçekten acildir. Ya da ömrümden sonrasına baktığımda, ki ancak çocuklarımin bunun üstesinden nasıl geleceğı üzerinden hayal edilebilir, bu durum bana bazı eylemlerimde ilham verebilir.

Buna karşın, Bloch'un, Kutsal Kitap'ın açıkça politik bir yorumunu sunma çabası bu kadar başarılı olmamıştır. Onun mitleri ayırt etmesinden, Kutsal Kitap yorumundaki politikleşmiş odak noktasından ya da Kutsal Kitap'ın her yanında ütopyacı kırıkları aramasından bahsettiğimde, insanlar, bunlara yepyeni fikirlermiş gibi muamele ediyorlar. Oysa Bloch'un, uzun yıllar Doğu Almanya'da yaşayan bir komünist olduğunu duyduklarında onu reddediyorlar. Ne de olsa bu "ideoloji" başarısızlığa uğradı.

Tüm bunların ışığında, Bloch'u geri kazanmak ve Bultmann'ı sağaltmak mümkün mü? Bloch söz konusu olduğunda, kurtuluş teologları hayli iyi iş çıkarıyorlar. Nitekim, Tom Moylan, politik ve kurtuluşçu teolojilerin Bloch'un çalışmalarıyla hesaplaşıp onları dönüştürerek bu çalışmalar için bir kanal görevi üstlendiğini, böylece postkolonyalizm gibi politik ilhamlı, daha yeni

alanlara da girdiğini savunuyor.²⁹ Doğrusu, 1960'lar ve 1970'lerde Bloch'un çalışmaları, Tanrı'nın-ölümünü savunan teolojiler gibi liberal teolojilerin, ayrıca gelişimsel ve seküler teolojilerin yanı sıra Almanya'yla Latin Amerika'daki politik teolojilerin ve özgürleşme teolojilerinin teologları da dahil olmak üzere bir dizi teolog arasında derin bir etkiye sahipti.³⁰ İlâveten, bugün "tarihsel İsa"dan daha fazlasını bulabileceğimiz açıkça politik Nasıralı İsa figürünün Bloch'un kendi okumalarının bir mirası olduğunu iddia ediyorum. Fakat, Bloch'un tamamen geri kazanılması devam eden bir çalışmadır.

Bultmann ise başka bir hikâye. Onun oldukça bireyseldi olan vurgusunu sağaltmanın tek yolu, Bloch'un yeniden yorumundaki örtük olan kolektif, bedensel ve politik unsurları ıslah ederek bizzat Bloch'la yolları ayırmaktan geçer. Bunun başlangıç noktası ise Bloch'un işaret ettiği şu nokta olmalıdır: Aslına bakılırsa Bultmann'ın elinde bir veya iki mit vardı. Bu mitlerden biri, elbette, insanların kendilerini kurtuluş/kefarete amacıyla bir karşılaşma ihtiyacı içinde bulduğu şu kökensel, cennetten kovulma mitidir. Ancak ben, bu mitolojik yapıya ilişkin diğer unsurlara, bilhassa Bultmann'ın Kutsal Kitap'ın skandalına yaptığı vurguya odaklanmayı tercih ediyorum.

29. Tom Moylan, "Bloch against Bloch: The Theological Reception of *Das Prinzip Hoffnung* and the Liberation of the Utopian Function", *Not Yet: Reconsidering Ernst Bloch*, Ed. Jamie Owen Daniel ve Tom Moylan, Verso, Londra, 1997; Harvey Cox, "Ernst Bloch and the Pull of the Future", *New Theology* 5 (1968): 191-203; Kenneth Heinitz, "The Theology of Hope According to Ernst Bloch", *Dialog* 7 (1968): 34-41; Johannes B. Metz, "The Responsibility of Hope", *Philosophy Today* 10 (1976): 280-88; Jürgen Moltmann, "Hope and Confidence: A Conversation with Ernst Bloch", *Dialog* 7 (1968): 42-55; Paul Tillich, "The Right to Hope", *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 7 (1965): 371-7. İlâveten, *Cross Currents*'ın (1968) 18. sayısında Walter Capps, Johannes B. Metz, Wolfhart Pannenberg ve bizzat Bloch'un makalelerine bakılabilir. Bunun yanı sıra, *Heythrop Journal*'ın 9. ve 10. sayılarında (1968 ve 1969) Frances P. Fiorenza'nın makalelerine de bakılabilir.

30. Bloch'un çalışmasının İngilizce'ye ilk çevirilerinin teologlar Jürgen Moltmann ve Harvey Cox tarafından, daha özel olarak söylenirse *Man on His Own: Essays in the Philosophy of Religion*'da çeşitli pasajların ve makalelerin derlenmesiyle sağlandığını belirtmek gerekir. Bunu da kısa bir süre sonra *Atheism in Christianity: The Religion of the Exodus and the Kingdom*'ın çevirisi takip etti.

Bultmann, Hristiyanlığın mesajının kalbinde ya da onun ifadesiyle *kerygmada* bir skandal –*skandalon*– olduğunda ısrar eder. Ona göre *kerygmanın* skandalı, bu özel insanın, yani İsa Mesih'in, alelaide bir insan yaşamı sürmesi, sıradan bir suçlu gibi çarmıha gerilip öldürülmesi ve tekrar göğe yükselmesidir –fiziksel olarak değil, metaforik olarak. Bu kişi, Tanrı'nın tarihte eskatolojik olarak eylediği uğraktır, öyle bir olaydır ki bu, tarihi, dünyayı ve kişilerin yaşamlarını bile değiştirir. Bultmann, bunun, Hristiyanlığın kalbindeki bir skandal olduğunu yeterince vurgulayamaz: Budalalık ve köstektir bu. Bu kadar; başka bir şey yok. Hikâye, bu biçiminde bile, kaçınılmaz olarak mitolojiktir ve Bultmann, bunun zerre kadar inandırıcı olmadığını düşünür. Tanrı'nın tarihte, belirli bir insan aracılığıyla eskatolojik olarak eylediğini yazmak, şayet mitolojik değilse, hiçbir şeydir. İlaveten, politik imalarla doludur.

Bloch; hiçbir surette bilgeliğin nazik bir taşıyıcısı, mevcut güçlerin destekçisi ve burjuva ahlakının (aile, iş, kilise vb.) öğretmeni olmayan, oldukça politik bir İsa'yı aramaktan geri durmuyordu. Bloch, içkin ve ha geldi ha gelecek bir Tanrı Krallığı adına, Romalı sömürge otoritelerine ve Yahudi din liderlerine karşı çıkan devrimci bir meşale bulur İsa'da. Bloch, kendi mitsel ve politik bağlamından doğan, etten kemikten İsa'ya ziyadesiyle düşkündür (*POH*, 1256-65; *PH*, 1482-93). Bloch'a göre maalesef, tarihsel İsa her zamanki gibi zor anlaşılır ve onu arayan birçok kişi sonunda onda kendi yansımasını bulur. Yine de bu okumada kıymetli olan nokta, hem Yeni Ahit'teki kıyametvâri aciliyet hem de bu hikâyedeki skandal bakımından, kararlılıkla politik olma tarzıdır (*POH*, 1265; *PH*, 1493).

Muazzam politik etkiye sahip bir skandaldır bu. Bultmann'a göre, İsa Mesih'in sıradan kişiliği yoluyla eyleyen Tanrı'nın skandalı; Bloch'a göre, devrimci İsa'nın skandalı.³¹ Skandallar

31. Bloch'un *Umut İlkesi*'nde öne sürdüğü, Hristiyanca sevginin pratiğinde de bir skandal olduğu yönündeki iddiasına pek de düşkün değilim: "Neredeyse mikrolojik bir aşktır, öyle ki aşkını kenarda kalmışlardan, onların dünyadaki Bilinmezliğinden, dünyayla uyumsuzluklarından; *uyum sağlayacakları krallıktan toplar*" (*POH*, 1262; *PH*, 1490; *Üİ*, 678, Cilt 2). [Almanca özgün metniyle İngilizce çevirisinin yanı sıra *Umut İlkesi*'nin Türkçe çevirisinden de faydalandık ve çeviriyi doğrudan kullandığımız kimi yerlerde adını Üİ biçiminde kısaltarak

farklı şekillere bürünebilir fakat skandal, skandaldır. Gelgelelim, bu skandalın benim için bile şaşırtıcı olan başka bir unsuru var ki, bu da yeniden dirilişten başkası değil. Bultmann, yeniden dirilişin *kerygman*ın kaçınılmaz bir parçası olduğunu enine boyuna savunur. Çarmıh ve yeniden diriliş aynı madalyonun iki yüzüdür, üstelik yeniden diriliş yoksa Hıristiyanlığın da hiçbir mesajı yoktur. Buradaki büyük sürpriz, Bloch'un da yeniden dirilişi merkezi bir öge olarak görmesidir: Kendisine göre yeniden diriliş "*adaletle susamışlık*"a (*POH*, 1126; *PH*, 1324) işaret eder. Bloch yeniden dirilişi inanılabilir bir kavram olarak görmez (her türden fiziksel anlamda Bultmann da hakeza); bilakis yeniden dirilişi, kıyamet düşüncesinin, pratiğinin ve spekülasyonunun çok önemli bir özelliği olarak görür. Kıyamet Günü'nde kolektif bir yeniden diriliş, sırf bireysel olan anlayışın yerine geçer ve adalet, geri dönmüş İsa tarafından dağıtılır. Ayrıca İsa'nın bu gelişi her zaman daha acildir, tıpkı Albigene Haçlı Seferleri ya da Alman Köylü Savaşları gibi devrimci anlarda devrimci grupların onu tez vakitte beklemesi gibi: "Tüm yaşayanların ölümden sonra, tüm ölülerin surun üflenmesinden sonra hesap verecek olması, gerçeklik düzleminde kendi kendilerine yardım edememiş veya mücadelede yenilmiş olan ezilenler ve mihnet çekenler için devrimci bir arzuyu ifade etmeyi sürdürür" (*POH*, 1132; *PH*, 1331; *UI*, 522, Cilt 2). Yeniden diriliş, bir devrim metaforu olarak, o kadar da kötü bir eskatolojik mit değildir belki de.

metne ekledik. Türkçesi için bkz. Ernst Bloch, *Umut İlkesi*, Cilt 1, Çev. Tanıl Bora, İletişim Yay., İstanbul, 2007; Cilt 2, Çev. Tanıl Bora, İletişim Yay., İstanbul, 2012. (ç.n.).

Umudun Eğitimi:
Spekülatif Materyalizmin Diyalektik
Potansiyeli Üzerine
Catherine Moir

Yükümlülüğün İlamı

Felsefi materyalizm “spekülatif dönüş”¹ denen şeyi geçirmek-
te. Materyalist felsefenin cenaze töreni birçok kez ilan edilse
bile çağdaş düşünürler en hayati sorulara verilebilecek realist,
materyalist yanıtların cesurca peşine düştüler bir kez daha.
Diğer taraftan çağdaş hareketin, pek kabul edilmese de, borçlu
olduğu biri var: Çağdaş materyalist tartışmaları birçok açıdan ön
gören felsefesini, aslında kendisinin de “spekülatif materyalizm”
dediği felsefesini 1930’larda geliştirirken “yeni materyalizm”
ihtiyacından *ante rem* söz eden Ernst Bloch.² O, maddeyi “bir
şeyin mümkün olabilmesini sağlayan koşulların taşıyıcısı veya
ölçütü olarak değil, aksine çok daha büyük ölçüde, ‘nesnel olarak
gerçek mümkün’ün altında duran dayanak olarak”³ düşünür.
Bloch’un spekülatif materyalizmindeki boyutlardan biri, yani
burada incelenmek üzere olan boyut, bu materyalizmin Hegel’le
ilişkisidir. Marx’ın Hegel diyalektiğini maddileştirmesiyle benzer

1. Levi Bryant, Nick Srnicek ve Graham Harman, *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, Yeniden basım, Melbourne, 2011.

2. Ernst Bloch, *Das Materialismusproblem: Seine Geschichte und Substanz*, Suhrkamp, Frankfurt, 1972.

3. Bloch, *Das Materialismusproblem*, s. 469.

şekilde, Bloch'un da Hegelci spekülasyonu materyalizm için doğurgan kıldığı söylenebilir bir anlamda. Ancak, Hans Heinz Holz'un işaret ettiği gibi, Bloch spekülatif olana *speculari* [seyretme/nazar] anlamında dönerken Hegel onu *speculuma* bağlar.⁴ Hegel'de "spekülatif düşünme yansı(t)ma düşünme"yken, Bloch'a göre o, seyretme meselesidir. Fakat şurası oldukça önemlidir ki, bu düşünme insanların dünyayı idealist veya dualist anlamda seyretmesi olmayıp bizzat dünyanın seyretmesi anlamındadır: Holz'den alıntı yaparsak, "[Bu] diğer metafor farklı bir düşünce kalıbına götürür."⁵ Bloch'un spekülatif materyalizmi *diyalektiktir* ve böyle olmakla, düşünce-varlık meselesine diyalektik materyalist açıdan yaklaşır, bu açıya göre varlık düşünceyi belirler.

Slavoj Žižek, "*Eylem olmayan bir şeyi, varlıkla aradaki reflektif mesafeye çekilmeyi, en radikal müdahale olarak kurmak...* canlı bir varlık için nasıl mümkün oluyor?"⁶ sorusunu ele alır. Žižek'e göre paralaks aralığıyla, "gerçekliğin fenomenal deneyimiyle onun bilimsel izahı/açıklaması arasındaki azaltılamaz aralık"⁷ ilgilenmek gerçek materyalizmi kurar, ki muhtemelen buna Bloch da katılırdı. Bloch'a göre bu "aralık" veya "yırtık" [*Riß*] ilk elde, varlık-bilinç ilişkisi biçiminde bir açmaz ve nicelik-nitelik ilişkisi biçiminde bir antinomidir. Fakat antinomi burada Kantçı anlamıyla, yani birbirlerini karşılıklı dışlayan savlar arasındaki, bilimsel açıdan erişilemez koşutluk anlamıyla değil, gerçek kategorilerin karşılıklı zıtlığı anlamında kullanılmıştır.⁸ Tüm bunlara rağmen, bir Lacancı olarak Žižek paralaks görünümünde meselenin "düşünceyi varlıktan ayıran aralığın üstesinden gelmek değil, bilakis onu kendi 'oluş' halinde kavramak" olduğunu düşünürken, Bloch ise aralığın üstesinden gelme imkânına, maddi dünyada içkin olarak tanımladığı bir spekülatif imkâna açık kapı bırakır. Dolayısıyla Bloch'a göre mutlağın bilgisine ilişkin umut, içrek veya salt öznel olan bir âleme

4. Hans Heinz Holz, "Zum Problem des spekulativen Materialismus", *VorSchein 30: Polyphone der Dialektik*, Ed. Doris Zeilinger, Ernst-Bloch Derneği 2008 Yılı, s. 17.

5. Holz, "Zum Problem...", s. 17. Tüm çeviriler bana [C.M.] ait.

6. Slavoj Žižek, *The Parallax View*, MIT Press, MA Cambridge, 2006, s. 6.

7. Žižek, *The Parallax View*, s. 10.

8. Bloch, *Das Materialismusproblem*, s. 463-4.

sürülerek özelleştirilmiş bir madde olmayıp bizzat maddenin ilkelerinden biridir. Umut ilkesinin gerçekleştirilme imkânını insanın yaşam ortamı (mezokozm) yerleştirirken tarihsel materyalizmden destek alır Bloch.

Mutlağı bilme imkânı Bloch düşüncesini çağdaş spekülatif materyalizme bağlayan noktadır. Çağdaş dönüşün önde gelen temsilcilerinden Quentin Meillassoux'ya göre bugün spekülatif materyalizmin görevi “mutlağın bilgisiyle yeniden bağ kurma yükümlülüğünü ilam etmek ve bu bilginin imkânını bertaraf eden transendental gelenekle bağı koparmak”tır.⁹ Meillassoux'ya göre mutlağa erişim spekülatif düşünceyi kuran şeydir, ayrıca spekülatif felsefenin görevi Meillassoux'nun “korelasyonculuk” (*correlationism*) dediği görüşle –yani, kendi ifadesiyle, “düşünce ile varlık arasındaki korelasyondan başka bir şeye erişemeyeceğimizi, birbirlerinden ayrı düşünüldüğünde ne düşünceye ne varlığa erişebileceğimizi dillendiren” görüşle– bağı koparmaktan ibaret olmayıp aynı zamanda Kantçı gelenekteki transendentalizmle, bilginin imkân koşullarıyla ilgili olduğu düşünülen bu yaklaşımla da bağı koparmaktır.¹⁰ *After Finitude*'de (*Sonluluğun Sonrası*) Meillassoux, “bilimin evveli ifadelerini meşrulaştıran koşul nedir?” şeklindeki soruyu yanıtlarken spekülatif düşüncenin bir ögesini geliştirir. Meillassoux burada, bilinçli yaşama önsel bir gerçekliğe dair bilimsel kanıtın nasıl düşünülebilir olduğu sorunuyla ilgilidir. O, mutlağı düşünme yükümlülüğünün ilamı, şeklindeki yorumunun ilk bakışta transendental bir sorun olarak görünebileceğini kabul ederken, bir yandan da bize şu teminatı verir: “[Bu yaklaşımın] ana koşulu transendentalden vazgeçmektir.”¹¹ Öte yandan, Meillassoux'nun transendental özne mantığını açıkça reddetmesine rağmen, onun spekülatif akıl yürütmesi transendentalist tuzaktan tümüyle kaçamıyor gibidir. Başka deyişle, onun sorusu, yani “nasıl oluyor da bilim, transendental öznenin ortaya çıkışına önsel olan gerçeklik hakkında

9. Quentin Meillassoux, *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*, Continuum, Londra, 2008, s. 28 [Türkçesi: Quentin Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, Çev. Kağan Kahveci, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2020; Meillassoux'nun kavramlarında bu çevirideki tercihleri kullandık].

10. Meillassoux, *After Finitude*, s. 5.

11. Meillassoux, *After Finitude*, s. 27.

anlamli bir Şeyler Őoyleyebiliyor?” sorusu Kant’ın sorusuyla, yani “nesnel gerçekliğin bilimsel bilgisinin imkân koşulları nelerdir?” sorusuyla özünde aynıdır.

Meillassoux’nun bilimsel bilginin koşullarına dair soruşturması geniş ölçüde, evvelî olanın –bilince önsel olanın– bilgisine odaklanırken, kendisi de dahil olmak üzere çağdaş spekülâtif düşünürler ayrıca işin gelecek boyutuyla, genellikle insanlık sonrası üzerinden ortaya atılan bu boyutla da ilgilidirler. Çağdaş spekülâtif düşünce’nin alametifarikalarından biri de bu düşüncede, benim *insanlık ideolojisi* diyeceğim şeyin yadsınmasıdır. Meillassoux’nun “fiilen var olanın zorunlu olarak var olduğu savını vazetme amacını güden herhangi bir sözde-rasyonellik formu” şeklindeki kısa ve öz ideoloji açıklamasını takiben, insanlık ideolojisi de burada, insanın zorunlu olduğu savını vazetmeyi amaçlayan “sözde-rasyonellik” formu anlamına gelir. Böylesi bir düşünme tarzına iki yönden itiraz edilmelidir. İlkin, bu düşünme tarzı, tarihteki şu haddi hesabı olmayan, sonu gelmez vahşetten geniş ölçüde sorumlu olduğundan; ikinci olarak, evrenin geleceği ve doğa hakkındaki bilimsel olgular karşısında, insana metafiziksel bir esas atfetmek akıl dışı göründüğünden. Çağdaş spekülâtif düşünce bu türden bir ideolojik endişeyle elbette boğuşuyor, fakat o ayrıca insanlık ideolojisini insanlığın kendisiyle harmanlıyor. Örneğin Ray Brassier, insanlığın görece önemsiz bir araz olduğunu öne süren bilimsel görüşle el ele vererek, insani bilişsel yetiler kümesini empirik açıdan birçok yönüyle belirleyen ve bu kümeyi spekülâtif imgeleme dayatan düşünce tarzını açıktan suçlamıştı.¹² Görünüşe bakılırsa böyle bir görüş, insani düşünce ve sonluluğun spekülâtif soruşturma kapsamının ötesinde olduğunu öne süren iddiaya dayanarak, insanlığın zorunlu olduğunu savunan ideolojik konuma tepkidir. Gelgelelim, evrende yeryüzünden başka hiçbir yerde bilinçli yaşamın ne önceden ne şimdi var olduğunu, ayrıca ileride de olmayacağını –aslında bakılırsa Meillassoux’ya göre olması da gerekmediğini– dillendiren şu tamamen makul spekülâtif

12. Ray Brassier, *Alien Theory: The Decline of Materialism in the Name of Matter*, Doktora Tezi, Warwick University, 2001. şuradan erişilebilir: <http://www.cinematic.com/trans-mat/Brassier/alientheory.pdf>, s. 163.

imkân karşısında Brassier'ın hiç değilse bu üstbelirlenim anlayışı sorgulanabilir.

Bir transendentalizm eleştirisi nasıl ki transendental argümanları yeniden üretmeyi göze alıyorsa insanlık ideolojisi eleştirisi de bir insanlık sonrası ideolojisine, tam da insanlığın mutlak olumsuzluğunun ideolojik dogmaya dönüşeceği böyle bir ideolojiye doğru yozlaşma tehlikesini göze alır. Böylesi bir *Ersatz* birçok cepheden sorunlu olacaktır. Öncelikle felsefi açıdan, zira çağdaş düşünce bizsiz de gerçekliğin var olabileceğini kabul etmek durumundayken, insanlığın salt fiziksel olana indirgenmesi spekülatif bir materyalizmden ziyade mekanistik bir materyalizme dönüşme ve dolayısıyla özneyi silme tehlikesi taşır: Yaratıcı öznellik maddi gerçekliğin hâlâ bir parçasıdır neticede. Bu arada, –formu bakımından, insani bilincin üretimi olmada epistemolojiden geri kalmayan– matematiksel mantığın onto-lojileştirilmesinde idealizme varma ve dolayısıyla nesneyi silme tehdidi bulunur. Bu felsefi sorunlardan her birinin toplumsal-politik ve çevresel bir muadili vardır: İnsanın failliği pahasına maddi faillige vurgu yapma insanı fiziksel gerçekleştirme sürecinin edilgin bir aracına indirger; hesap edici rasyonelliğe saygıyla karışık boyun eğme, insan yaşamı da dahil olmak üzere yaşamı dikkate almadan, doğal çevrenin iradî tahribini devam ettirir. Kısacası, insanı “şeyler içinden bir şey”den hallice bir konuma indirirken posthümanizm gerici bir eğilim sergiler ve bu eğilim de, postmodernizm gibi, geç dönem kapitalizmin ideolojik bir yansıması olarak görülebilir.

O halde spekülatif materyalizm, engin potansiyeline rağmen, tümünden kurşun geçirmez değildir. Şimdiye kadar spekülatif materyalizmde, niyetlerine karşın, az çok örtük, potansiyel olarak çirkin bir anti-hümanizm ve transendentalizm eğilimi saptanmıştır. Şayet insani düşünce ve sonluluk spekülatif soruşturmanın kapsamında görülüyorsa, bu durumda çağdaş spekülatif materyalizmin çoğunda görülen şu diyalektik-karşıtı ya da diyalektik-olmayan yapı muhtemel bir üçüncü sorunu doğurur. Diana Coole ve Samantha Frost editörlüğünde yakın dönemde yayımlanan bir metin, maddeyi “var olan” bir şey yerine “oluş halindeki” bir şey olarak kavramalarıyla diğerlerinden seçilen

“yeni materyalizmler” arasından spekülâtif materyalizmin doğuşunu muştuluyor. Genel girişte, yeni materyalistlerin maddeyi “kendi öz-dönüşüm, öz-örgütlenme ve yönelmişlik kiplerine sahip, dolayısıyla artık kabaca edilgin veya âtil olmayan” bir şey olarak kavradıkları açıklanıyor. Öte yandan yeni materyalistler “ortaya çıkmakta olan, oluşum halindeki maddi varlık şeklindeki monolojik bir izahı benimseyerek dualizmden ya da diyalektik uzlaştırmadan” kaçınıyorlar.¹³ Editörler, maddeyi durağan değil süreçsel terimlerle düşünmeye yönelik, giderek büyüyen bir eğilimin varlığını kabul ederken, diyalektik, çağdaş felsefi materyalizme elverişsiz bir şey olarak yine açıkça tasfiye ediliyor. Eğer diyalektik, idealizmi kendiliğinden ima eden bir şey olarak alınırsa –burada hal böyle gibi duruyor– bu tutum hiç olmazsa ciddi bir tutarsızlıktır: Hani yeni materyalizmler maddi gerçekliği kendi kendini oluşturan bir mutlak olarak anlamanın peşinde değil miydiler? Oysa spekülâtif materyalizmin mutlaka diyalektikten kaçınmasını gerektiren hiçbir neden yok ortada. Elbette burada da spekülâtif materyalizmin özündeki diyalektik potansiyel lehine nedenler sıralanacak.

Çağdaş spekülâtif materyalizmin bazı veçheleriyle birlikte ortaya çıkan bu üç soruna karşılık verirken üç katmanlı bir argümanı savunacağım. Bu savunmada, çağdaş dönüşün en az kırk yıl önünden gidip bugünkü spekülâtif materyalist düşünceyle ilginç koşutluklar ve kesiklikler sergileyen, Ernst Bloch’un spekülâtif materyalizminden destek alacağım. Burada ilkin şu iddia edilecek: Spekülâtif materyalist transendentalizmden sakınmak istiyorsa materyalizmi *içkinc* olarak spekülâtif bir şey olarak anlamalıdır ve bu, felsefeyi de maddi gerçekliğin bir ürünü olarak anlaması gerektiği manasına gelir. İkinci olarak, spekülâtif materyalist, anti-hümanizmden kaçınmak istiyorsa mutlağı *içkin* olarak *henüz-[var]-olmayan* olarak anlamalıdır. Nihayet üçüncü olarak, spekülâtif materyalist, maddi gerçekliği içkince spekülâtif bir oluş süreci olarak açıklayabilmek istiyorsa ve dualizme düşmeden korelasyonculuğun üstesinden gelmeye niyetliyse diyalektikten faydalanabilmelidir. Dolayısıyla başın-

13. Diana Coole ve Samantha Frost (Ed.), *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*, Duke University Press, NC Durham, 2011, s. 10-2.

dan sonuna kadar buradaki ana soru şu olmalıdır: “Spekülatif materyalizm” ne demek?

Speküstasyon ve Diyalektik

Johan Siebers, Whitehead’e dayanarak, spekülatif düşünceyi “kendilerinden daha kapsamlı olan öteki mefhumlar üzerinden çözümlenemeyecek nihai mefhumlarla uğraşan”¹⁴ bir düşünme, şeklinde özetler. Sözü edilen mefhumlar varlık, mutlak, gerçeklik, madde gibi mefhumlardır. Meillassoux spekülatif felsefenin görevini, “biz var olsak da olmasak da var olmaya kadir” olan şey –ki buna mutlak veya basitçe “varlık” diyecektir– hakkında düşünmek,¹⁵ şeklinde tanımlar. Meillassoux’un, benim de gayet doğru bulduğum iddiasına göre Kant’tan beridir çoğu felsefe varlık ile düşünce arasındaki korelasyonu düşünme babında dışlayıcı bir imkân varsayarak sözü edilen görevin önünü tıkamıştır; zira ben, yani spekülatif filozof, daima-zaten dünyadayımdır. Korelasyonculuk sorununda önemli bir istisna Hegel’dir, varlık ile düşüncenin nihai özdeşliğini vazederek bu soruna çare bulan Hegel. Gelgelelim bu özdeşlik yaklaşımı da maddeyi, Bloch’un tabiriyle, bir “sıkıntı kaynağı”¹⁶ olarak gören uç bir idealizm biçimi inşa eden bir yaklaşım olarak görülebilir. Spekülatif filozof varlık ile düşünce arasında bir *ilişki* olduğunu inkâr etmeyecektir muhtemelen. O halde spekülatif düşüncenin *korelasyona* düşmeden varlığa erişebilmesi de zorunlu olacaktır; çünkü korelasyonculuğun temel çıkarımı –düşünce varlığı belirler– idealizmden başka bir şey değildir; Hegel’de göreceğimiz gibi, idealizmin mantıksal sonuçlarından biri de varlıkla düşüncenin özdeşliğidir, öyleki maddi gerçekliğin bilinçli düşünceye (öncelik anlamında) temel olduğunu kabul edersek varlıkla düşünce var olamazdı. Şu halde diyebiliriz ki spekülatif düşünce, varlık ile düşünce arasında herhangi türden bir ilişki olduğunu yadsımadan, uç bir dualizm biçimini savunma anlamına gele-

14. Johan Siebers, *The Speculative Method: An Essay on the Foundations of Whitehead’s Metaphysics*, Kassel University Press, Kassel, 2002; ilk basım: Leiden, 1998, s. 10.

15. Meillassoux, *After Finitude*, s. 28.

16. Bloch, *Das Materialismusproblem*, s. 30.

cek bu yadsıyamaya düşmeden, varlığı korelatif-olmayan ve özdeş-olmayan bir yolda düşünme yükümlülüğüne yanıtıdır. O halde spekülative materyalizmi mümkün kılan şu varlık-düşünce ilişkisini nasıl yorumlamamız gerek? Bloch'un bir açmaz olarak betimlediği¹⁷ bu ilişkiyi materyalist açıdan incelemek için, sık sık birlikte işletilen bazı kavramların dolaşıklığını çözmeliyiz önce. Bu minvalde Meillassoux "varlık"ı "düşünce"nin karşısına koyar fakat bilinci hiç anmaz. Oysa burada şöyle sorulmalı: "Bilinç" "düşünce"nin eş anlamlısı mıdır; eğer değilse birbirlerinden nasıl ayırıştırılabilirler; ayrıca bu durum, düşünce-varlık ilişkisi hakkında bize ne söyler?¹⁸ Üstelik Meillassoux "düşünce" ile "özne"yi ve "varlık"ı ile "nesne"yi birbirlerine bağlar gibidir, böylece ânında bir çelişki çıkar ortaya: Özne varlığa sahip değil midir? Düşünce maddi gerçekliğin parçası değil midir? Bir materyalist ve realist olarak ben bu iki soruya da olumlu yanıt vermek isterim.

Bu bağlamda Bloch, materyalizmin dünyayı "dünya üzerinden" açıklayan felsefe olduğunu ilan eden Engels'ten alıntı yapar.¹⁹ Materyalist felsefenin bir aksiyomu olabilirse o da kesinlikle şudur: Maddi gerçeklik var olan her şeydir ve bu yüzden, spekülative filozof ile düşüncesi de dahil olmak üzere, dünyadaki her şey maddi ve gerçektir. Bu, basit bir aksiyom olduğundan maddi gerçekliğin neye bağlı olduğu hakkında hiçbir şey söylemez. Şayet, düşüncenin gayri-maddi bir şey olduğunu varsayan dualizmden; kendinde gerçeğin düşüncenin erişiminde olmadığını varsayan korelasyonculuktan; nihayetinde maddi gerçeklik diye bir şeyin olmadığını, *in extremis*, varsayan idealizmden kaçınmak istiyorsak her şeye rağmen yukarıdaki aksiyom soruşturmanın başlangıç noktası olmalıdır. Maddi gerçekliğin işleyiş sürecini varlıkla bir turalım şimdilik. Marx'ı mealen aktarırsak, materyalist aksiyomdan yola çıkan materyalist, varlığın bilinci belirlediğini, yani varlık olmadan bilincin olamayacağını ama bilinç olmadan varlığın olabileceğini söylemek istiyordur.²⁰

17. Bloch, *Das Materialismusproblem*, s. 461.

18. Meillassoux, *After Finitude*, s. 5.

19. Bloch, *Das Materialismusproblem*, s. 361.

20. *A Contribution to the Critique of Political Economy*'nin "Önsöz"ünden. Metne

Almancada bu ilişki açıklıkla ifade edilir: *Bewusstsein* olmadan *Sein* olabilir, ancak *Sein* olmadan hiçbir *Bewusstsein* olamaz. Diğer taraftan düşünce –*Denken*– gündelik yaşamda bariz olduğu üzere, bilincin eş anlamlısı değildir. Çok az kişi köpeğin bilinç sahibi olduğunu inkâr edecektir, fakat köpeğin tam da bir spekülatif materyalistin düşündüğü tarzda düşündüğünü söyleyen çok az kişi çıkacaktır. Bu yargının doğruluğunu ayrıntılarıyla soruşturmak bu tartışmanın kapsamı dışında kalıyor, ama basit bir örnek olarak alınan bu yargı, burada anlaşıldığı şekliyle düşünce-bilinç farkını örnekleyebilir. O halde şöyle diyebiliriz: Bir köpeğin davranışına bakılırsa, sadece kendi bedeni ile kendi bedeni olmayan şeyler arasındaki ilişki aracılığıyla olsa bile, onun kendi *varlığının* bir şekilde bilincinde olduğu açıktır. Öte yandan, köpeğin kendi *bilincinin* bilincinde olup olmadığı meselesi farklı bir meseledir. Bir köpek, tam da canlı bir yaratık olarak yaşamsal çevresiyle ilişkili olması ölçüsünde, var olduğunun ayırında olabilir. Gelgelelim bu durum, köpeğin “var olduğunun” ayırında olduğunu söylemekle aynı şey değildir, zira bu, onun *bilinçli oluşuna* dair bir farkındalığı gerektirirdi. Böylesi bir farkındalık da köpeğin, yalnızca bir varlık olarak değil aynı zamanda bilinçli bir varlık olarak, kendisi hakkında *refleksiyonunu* gerektirirdi. Başka deyişle burada savunulan şudur: Bilinçli varlığın tam da bilinçli bir varlık olarak kendisi hakkındaki refleksiyonunun mümkün olabildiği noktada düşünceden hakkıyla söz edilebilir. Yine başka deyişle, düşünce *refleksif bilinçtir*.

O halde düşünce hem bilinç hem de, daha temelden olacak şekilde, varlık tarafından belirlenmiş olsa gerek. Bu arada varlık ise en başında ne bilinç ne düşünce tarafından belirlenmiştir. Peki bu durum, maddi gerçekliğin var olan her şey olduğunu düşünen materyalistin, düşünce varlıktır şeklinde bir itirafa mecbur kalması anlamına mı gelir? Burada söz konusu olan, Hegelci anlamda düşüncenin varlık ile özdeşliği değildir, varlığın

şuradan erişilebilir: <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1859/critique-pol-economy/preface-abs.htm>. İngilizce metindeki tam ifade şöyle: “İnsanların bilinci onların varlıklarını belirlemez, aksine onların toplumsal varlıkları bilinçlerini belirler.”

düşünceyi belirlemesine dair bir imkânsızlıktır. Diğer yandan, materyalist aksiyomdan çıkan sonuca göre düşünce maddi gerçekliğin bir parçası ve ürünüdür; en az başka herhangi bir şeyin olduğu kadar. Buna rağmen düşünce, varlık hakkında ve dolayısıyla kendisi hakkında refleksiyon kabiliyetinde, diğer varlık formlarına (cansız, bilinçsiz varlık) kıyasla, bir derece özgürlüğü elinde tutar. Dolayısıyla düşünceyi şöyle tanımlayabiliriz: *Tümüyle* belirlendiği söylenemeyecek, aksine spekülasyon ediminde bu belirlenmişliğin sınırlarını aşacak maddi varlık formu. Bloch'un "düşünmek sınırları aşmaktır"²¹ kaidesinin anlamı budur. Materyaliste göre spekülasyonun meselesi –varlığı düşünmek– dünyanın daima-zaten bizde olduğu kadar bizim de daima-zaten dünyada olmamız, daha doğrusu bizlerin ve düşüncelerimizin *maddi olması* meselesi değildir. Şayet varlık, bilinci ve dolayısıyla –en azından kısmen– düşünceyi belirliyorsa *varlığı düşünmek* belirlenmemişin (kısmen) belirlenmişte içselleştirilmesini doğurur, ki bu da diyalektikten başka bir şey değildir. Dahası, materyaliste göre spekülasyon edimi varlığın kendi hakkındaki refleksiyonuna göndermede bulunur mecburen. Peki bu durum materyalist açıdan nasıl anlaşılabilir?

Soruya verilecek yanıt materyalist aksiyoma geri dönmeyi mecbur kılıyor. Maddi olanın ötesinde veya dışında, maddeyi oluşturduğu söylenebilecek hiçbir şey yoksa, şu halde madde kendi kendini oluşturuyor olsa gerekir. Diana Coole şu retorik soruyu sorarak maddeye böyle bir "içkin oluşturuculuk" atfeder: "Maddeyi ayırık, ideal ve öznelci bir alanda yerleşik şu eyleme kabiliyetleri ve varoluşsal manayla zaten doldurulmuş, ayrıca kendi kendini dönüştürebilir canlı bir maddilik olarak... tasarımılamak mümkün değil mi?"²² Maddenin "kendilik"inden, onun içkin failliğinden, yani Bloch'un *Agens-Immanenz*²³ dediği şeyden söz etmek ne anlama gelir? Mantıksal olarak sadece şu anlama gelebilir: Özne-nesne ilişkisi düşünce-varlık ilişkisine

21. Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1998, s. 2.

22. Diana Coole, "The Inertia of Matter and the Generativity of Flesh", *New Materialisms*, s. 92.

23. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, s. 777.

temeldir ya da başka türlü söylersek, özne-nesne ilişkisi maddi gerçeklik *olarak* varlıkta içkindir. Radikal materyalist bir bakış açısından bakıldığında insan özne mümkün olmakla kalmayıp ayrıca gerçektir, özneliliğin maddede içkinliğini gerçekleştirerek doğrulamaktan başka bir şey gelmez elinden.

Dolayısıyla, tam da Bloch'un yaptığı gibi "maddinin kendiliği"nden²⁴ söz etmek mantıken doğrudur, çünkü aksi türüsü maddi olandan başka veya onun ötesinde bir şeyin kabulü olurdu. Materyalist aksiyom varlığın nesneyle ve düşüncenin özneyle bir tutulmasıyla çatışır. Söz konusu bir tutma tavrı, spekülasyonu "düşüncenin, ondan bütünüyle azade olduğu ya da kendisinden çıkmadığı bir şey hakkındaki refleksiyonu" olarak aldığından dualist bir tavidir. Demek ki materyaliste göre, *varlığı düşünme* edimi olarak spekülasyon, düşüncenin maddiliğini yadsımadığı sürece diyalektik bir ilişkiyi ima eder. O, maddi olanın, insan özne formundaki kendi maddiliği üzerine refleksiyon sürecidir, bu da maddenin içkin failliliğinin dışa vuran cisimleşmesi olarak görülebilir. Dolayısıyla spekülatif materyalist, salt niceliksel açıdan, Adornocu "nesnenin baskınlığı"²⁵ anlayışını kabul etse de, niteliksel açıdan hem düşüncede hem varlıkta baskın gelen özne olacaktır; zira kendiliğinden maddileşme sürecine kaçınılmaz şekilde içkin olan tek şey devingen failliktir. Nesnenin de bir "içi" olduğunu öne süren düşünce aynı zamanda Hegelci diyalektik yöntemin de merkezindedir: Reflektif anlama yetisinin spekülatif akıl aracılığıyla *Aufhebung*u *Fenomenoloji*'de "töz, özne haline gelir" iddiası zemininde gerçekleşir. Bloch bu düşünceyi şöyle ifade eder: "Varlıktan bilince sıçrama, maddi varlığın kendi üzerine refleksiyon iradesi zemininde [gerçekleşirken], maddi varlığın kendini açığa çıkarma iradesi nicelikten niteliğe geçiş sayesinde."26

O halde, buraya kadarki haliyle argüman şöyledir: Radikal spekülatif materyalist, maddi dünyayı kendisi üzerinden açıklamak için, maddi dünyanın var olan her şey olduğunu dillendiren aksiyomdan yola çıkar. Dahası, bu aksiyoma bağlılığı,

24. Bloch, *Das Materialismusproblem*, s. 465.

25. Theodor Adorno, *Negative Dialectics*, Routledge, Londra, 1990, s. 183.

26. Bloch, *Das Materialismusproblem*, s. 464.

kendisini ve spekülâtif refleksiyonu kendiliğinden maddileşme süreci olarak görmeye zorlar [spekülâtif materyalisti]; her ne kadar bu süreçte, cansız ve bilinçsiz formlara kıyasla, altta duran dayanak karşısında görelî bir özerklik söz konusu olsa da. Spekülâtif materyalist, değişim ve olumsuzluk gerçeğinin yanı sıra tam da bir spekülâtif materyalist olarak kendi varoluşunun aleni açmazıyla karşı karşıya kaldığında yaratıcı, devingen failliği maddeye içkin bir şey olarak düşünmeye itilir. Onun spekülasyonu böylece diyalektik hale gelir, çünkü söz konusu spekülasyon kendiliğinden maddileşme sürecinde maddî olanın maddî olan üzerine refleksiyonudur. Burada vazedilen ne düşünce-varlık korelasyonu ne bunların özdeşliği ne de kökten farklılığıdır. Düşünce-varlık ilişkisi diyalektik bir ilişkidir. Böylece korelasyonculuktan, Hegelci idealizmden ve ikicilikten kaçınılmıştır. Peki transendentalizmden ne haber? Meillassoux gerçi korelasyonculuğu transendentalizmden açıkça ayırmaz, kendini eşit ölçüde her ikisinin de karşısında konumlandırır özellikle. Fakat transendentalizm ile onun korelasyonculuk dediği şey arasında bir ayrım vardır. Spekülâtif materyalizmin her ikisinden de sakınması gerektiği babında Meillassoux'yla hem fikir olduğumdan, spekülâtif materyalizmin transendentalizmden nasıl sakınabileceğini açıklamadan önce, gördüğüm şekliyle bu ikisi arasındaki farkı kısaca tarif edeceğim.

Öncelikle Meillassoux'nun tanımına dönersek, o: "Düşünme ile varlık arasında... aşılabilir yapıda bir korelasyon bulunduğunu savunan tüm düşünce akımlarına *korelasyonculuk*" der, ayrıca korelasyonculuk "öznel ve nesnel âlemlerini birbirinden bağımsızca düşünmenin mümkün olduğunu savunan savın boşa çıkarılmasından ibarettir."²⁷ Kant'ın aksine Meillassoux "kendinde'yi kavrama"nın mümkün olduğunu iddia eder, bu bağlamda hem varlığı hem nesneyi beraber işler.²⁸ Dolayısıyla Meillassoux'nun "kendinde"si Kant'ın "kendinde"siyle aynı değildir, zira Kant'a göre kendinde-şey nesne değildir; ona göre, bilinebilir bir şey olan nesne özneye ilişki halindeki bir şeydir, yani fenomenal bir şeydir, diğer taraftan numenal kendinde-şey

27. Meillassoux, *After Finitude*, s. 5.

28. Meillassoux, *After Finitude*, s. 26.

asla bilinemez. Buraya kadar söylenenlerden anlaşılaçağı üzere Kant'ın düşüncesi, öznel düşünceye kendisinden ayrık şekilde var olan bir gerçekliğe hiçbir erişim imkânı tanımadığından Meillassoux'nun tanımladığı anlamıyla korelasyoncudur. Gerçi Meillassoux'nun zayıf korelasyonculuk-güçlü korelasyonculuk ayrımını izleyen Graham Harman, Kant'ın korelasyonculuğunun zayıf korelasyonculuk olduğunu, çünkü düşünce ile mutlak arasında her türlü ilişkiyi menetmeyip “kendinde”nin düşünülebilirliğini savunduğunu vurgular.²⁹ O halde bu anlamda tüm idealizmlerin korelasyoncu olduğu söylenebilirken tüm idealizmlerin transendentalist olduğu söylenemez.

Kant'tan sonra “transendental” artık bir şeyin olanaklılık koşullarıyla ilgilidir; transendental idealizmdeyse *a priori* bilginin olanaklılık koşullarıyla ilgiliydi ki Kant bu olanaklılığı, zihnin dünyayı zaman ve mekân üzerinden şekillendirmesine atfetmişti. Şu halde, materyalistin transendental idealizmden ve transendental öznenin metafiziksel zorunluluğundan neden uzak durmaya çabaladığı açıkken, onun başlı başına transendentalizmden neden sakınmaya çalıştığı doğrudan doğruya açık değildir. Radikal transendental materyalizm neyle ilgilenirdi mesela? Ama bizle ama bizsiz, maddi gerçekliğin olanaklılık koşullarından başka bir şeyle değil.³⁰ Düşünce burada, bilimin Büyük Patlama dediğı açmazda bulacaktır kendini. Gerçek, maddi dünyanın var olan her şey olduğunu öne süren aksi-yomla başlayan materyalist, eğer felsefesi bu türden transendentalist hevesleri benimseseydi kendini neticede materyalist olarak adlandırmak için mücadele verirdi elbette, çünkü bu heveslerle ilgilenmek bizzat maddi gerçekliğı değil onun zemini soruşturmak olurdu. Öte yandan, bu tartışmanın başında Meillassoux'nun transendentalizmden tümüyle kaçamadığını öne sürdüm sürmesine, fakat burada niyetim onun düşüncesinde, varlığın olanaklılık koşullarına dair örtük bir ilginin

29. Graham Harman, *Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2011, s. 16; Meillassoux, *After Finitude*, s. 35.

30. Rainer E. Zimmermann, “Beyond the Physics of Logic: Aspects of Transcendental Materialism or URAM in a Modern View”, *Journal of Ultimate Reality and Meaning*, Kasım 2001, erişim: arXiv:physics/0105094v1.

bulunduğunu göstermek değil. Meillassoux'ya göre varlık nesnedir, ayrıca o, bilimin, kendi evvelî beyanlarını tam da bilinçli düşünceye önsel ve dolayısıyla Kant'ın transendental öznesine önsel bir nesnel gerçeklik hakkındaki ifadeler olarak meşrulaştırma koşulunu göstermekle ilgilidir. Meillassoux bu bağlamda, bizden ayrı bir gerçek dünyanın mutlaka var olması gerektiğini söyleyerek karşılık verir, ona göre bu dünya hakkında bilebileceğimiz şeyler matematik üzerinden açıklanabilir şeylerdir.³¹ Dolayısıyla Meillassoux'a göre, nesne zaman ve mekânda açılan özgülükleri üzerinden açıklanabilir, üstelik zaman ve mekân bize "evvelî şekilde" gerçek olarak sunulmuştur, yoksa yalnızca görünümün formları olarak değil. Böylece nesne, bizim sentetik *a priori* yargı formunda akledemediğimiz bir eşitlemedeki taraflardan birinden pek de fazlası olmaz, bu durumda Meillassoux Kant'ın transendentalizmine kendisinin kabul edeceğinden daha yakın duruyor belki de. Tüm bunlara rağmen spekülâtif materyalist transendentalizmin ötesine geçecektir, ama nasıl? Bana kalırsa bu kilit sorunun anahtarı içkinliktir.

Materyalizm ancak içkin olarak spekülâtif olmak suretiyle transendental bir realizme sıkışmaktan kaçınabilir, ki böylesi bir realizmde düşüncenin kendinde şeylere erişimi düşünen öznenin düşüncenin sınırlarını tümünden kavrama kabiliyeti ölçüsündedir veya başka deyişle, bizlerin, düşüncenin kendinde şeye erişimini nesnelerin matematikselleştirilebilir özgülükleriyle sınırlamaya razı olmamız ölçüsündedir. İçkin olarak spekülâtif olan materyalizmin ne menem bir şey olduğunu aydınlatmada Bloch düşüncesinden yardım alacağım. Fakat soru evvelâ şöyle sorulmalı: İçkin olarak spekülâtif olan materyalizmden söz etmek ne anlama gelir ki? Burada içkin, doğaüstü anlamında maddinin ötesine geçen bir şey olarak aşkının karşıtı olmakla kalmayıp bir şeyin olanaklılık koşullarıyla ilgili olan aşkının da karşıtıdır. Dolayısıyla, Bloch'un materyalizmi spekülasyonun olanaklılık koşulunu *kendinde maddi* olana yerleştirdiğine göre, ona içkin olarak spekülâtif denebilir. Tam da madde içkin olarak spekülâtif olduğu için mutlağı bilmek, yeri gelmişken söyleyelim, bizim parçası olduğumuz bu mutlağı bilmek mümkündür. Bu

31. Meillassoux, *After Finitude*, s. 3.

fikri biraz daha geliştirmek ve onun içerimlerini tartışmak için Bloch'a daha etraflıca dönmek gerek.

İçkin Olarak Spekülatif Madde

Speküstasyon burada nihai mefhumlar hakkında düşünmek, şeklinde adlandırılmıştır. Elbette reflektif bir etkinliktir spekülasyon, fakat materyaliste göre ayrıca *refleksiftir* de. Spekülatif yöntemle dair tartışmasında Siebers, spekülatif felsefede kullanılan mefhumların “kendilerinden daha az kapsamlı olan öteki mefhumlar üzerinden çözümlenemeyecek”³² mefhumlar olduğunu açıklar. Spekülatif mefhumlar birbirlerinin başka mefhumlar aracılığıyla açıkça tanımlamaz olduklarını varsayarlar, demek ki spekülatif yöntemin hareketi süreçsel bir harekettir, çünkü spekülatif taslakta hiçbir kavram diğer kavramların tümünü veya herhangi birini dışarı atamaz ve onlar tarafından dışarı atılamaz. Spekülatif mefhumun *derinliğinin* onda içkin olduğu söylenebilir; kavram da kendinde tamamlanmış değildir; onun özü yalnızca kendinde yerleşik olmayıp aksine onun için özsel olan, diğer mefhumlarla spekülatif düşünce sürecindeki ilişkisinde açığa çıkar. Öte yandan, burada tanımlandığı şekliyle spekülatif materyalist, bunu yalnızca mefhum için değil, ayrıca nesne için de söylemeye mahkûmdur. Başka ifadeyle maddenin kendisi de spekülatif mefhumun spekülatif olduğu tarzda spekülatiftir, yani o, doğası gereği kendinde tamamlanmış olmayan ve özsel olmayandır, aksine maddileşme süreci maddenin özsellığının maddenin dönüşeceği formlar arasındaki ilişkilerde ifade bulmasından meydana gelir.

Bloch, maddeyi tam da bu tarzda içkince spekülatif olarak adlandırıp şöyle der: “Madde ancak şöyle bir şey olarak düşünülebilir: Kendi başına, bilimsel anlamıyla ‘imkân halindeki-nesnel olarak-gerçek-varlık’ şeklinde spekülatifçe yapılanmış ve açık bir şey. Öyle ki, madde kendi formlarının hem rahmi hem de yarım kalmış ufkudur.”³³ Bloch’un içkince spekülatif madde anlayışının, burada devingen faillik diyeceğim bu anlayışın üç veçhesi

32. Siebers, *The Speculative Method*, s. 10.

33. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, s. 469.

vardır: Tamamlanmamış enteleky ve maddenin öznitelikleri olan “potansiyel” ile *logikon*. Bloch maddedeki devingen failliği tarif ederken Aristoteles’in maddeye ilişkin *dynámei on* ve *kata to dynaton* kategorilerini benimser. İlk kategori olan *dynámei on* Bloch’un “imkân halindeki-varlık”ıdır veya mümkün olması muhtemel olandır.³⁴ Bu kategori maddede içkin olan radikal imkânı kuşatır ve böylece her şeyin mümkün olduğunu dillendiren temel ilkeyi temsil eder. “Maddenin [*dynámei on*unda] ve onun her doğruya gerçekten, ciddi derecede tehlikeli açıklığında maddenin özsel niteliğini keşfeden”, der Bloch, “kesinlikle spekülative materyalizmdir”, ki “bu özsel niteliğin *logikon*una ereklilik denmelidir.”³⁵ Buna rağmen bizzat Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (*Umut İlkesi*) metninde, imkânın kısmi koşulluluğu ön varsaydığını iddia eder; aksi takdirde o, imkân olmazdı, çünkü mutlak koşulsuzluk zorunluluğa ve mutlak koşulluluk imkânsızlığa denktir, ki Meillassoux da bu noktaya işaret etmiştir.³⁶ O halde, maddi olarak *mümkün* olan kısmen koşullanmıştır. Ayrıca Bloch maddenin ikinci ana kategorisi olan *kata to dynaton*un, yani imkân-a-göre-varlığın veya “mümkün olan”ın bizzat bu koşulluluğu sağladığını iddia ederken³⁷ Aristoteles’i takip eder. *Kata to dynaton* Bloch’a göre maddenin olumsuzluk kategorisidir, Bloch böylece maddi olanı, maddenin içkin devingen failliği zemininde, “nesnel olarak-gerçek imkânın altındaki dayanak” şeklinde tasvir eder.³⁸

Bloch’un tasarısında devingen faillik ve imkân böylece birbirlerini varsayar: Devingen faillik şeylerin, her ne kadar sırf durum bakımından olsa bile, başka türlü de olabilme imkânını gerektirirken; “imkân” ise herhangi bir ânda olanın değişebileceğini buyurur. Böylece Bloch maddeyi açık “ileriye doğru” şeklinde betimler, madde tam da böyle olduğu için ister istemez tamamlanmamıştır.³⁹ Maddenin açıklığını ve devingen failliğini öne sürerek şuna benzer bir şey söyleyebiliriz: Madde, kendini

34. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, s. 142-3.

35. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, s. 473.

36. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, s. 260; Meillassoux, *After Finitude*, s. 67.

37. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, s. 142-3.

38. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, s. 469.

39. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, s. 472-3.

tözelleştirme sürecinde eşzamanlı olarak kendi gerçekleşmesinin koşullarını da yaratır. Ya da Bloch'un ifadesiyle: Madde, "entelekya şekillenmelerinin bizzat kendine gebe rahmi"⁴⁰ Bloch, bizzat maddeyi –Aristoteles'te olduğu gibi, yalnızca maddenin hareketini değil– "tamamlanmamış entelekya" olarak betimlemek suretiyle spekülatif olanın maddi içkinliğini yakalar.

Bloch ayrıca maddeye iki öznitelik atfeder: Her ikisi de, geleceğe açık bir şey olarak "ileri doğru madde" kavramıyla ayrılmaz şekilde ilişkili olan imkân ve *logikon*. Şayet madde işlenmemiş, edilgin ve âtil olmayıp aksine form değiştiren ve kendini kendiliğinden yaratan bir şeyse, açıktır ki enerji maddileşme sürecinin gerçekleşmesi için gereklidir. Bilimsel dille söylenirse, enerjiye bir kuvvet maddeye de bir töz denir, sanki kuvvet ile töz düpedüz bölünebilirmiş gibi. Buna karşın Bloch, bir idealizm eleştirisiyle birlikte, kıyas yoluyla tözle kuvvetin bölünebilirliğine karşı çıkar. O, bu eleştiride, maddenin söz konusu bölünmeyle ortadan kaybolmayacağını iddia eder. Şöyle diyor Bloch: "Madde; akıl kendine ayrılmış idealist arazisinden çıkıp asli ve uygulanabilir bir öge olarak maddede belirlediğinde ne kadar ortadan kalkıyorsa, kuvvetin ve heyulanın (*stoff*) bölünemezliği aracılığıyla da enerji bakımından o kadar çözünür. Demek ki potansiyel ile *logikon* maddenin öznitelikleridir."⁴¹ Bana kalırsa bu benzetme, fikirlerin öylece sıralanmasından ibaret olması şöyle dursun, Bloch düşüncesinde yer alan çok daha temel bir noktayı ima eder; bu nokta da, hem maddenin öznitelikleri olarak potansiyel ile *logikon* arasındaki hem de görünürde uzlaşmaz şeyler olarak maddi ile ideal arasındaki ilişkiyle aynı anda ilgili olmak durumundadır. Bloch'un, tözle kuvvetin bölünemezliğini dillendiren savı fizikalist bir sav değildir, zira Bloch mekanistik materyalizmle özdeşleştirdiği fizikalizmi açıktan reddeder.⁴² Ona göre fizikalizmin hatası maddeyi basitçe *Klotzmaterieye*, yani âtil, edilgin ve durağana, öylece orada olana indirgemesidir. Gerçekten de Bloch'un spekülatif materyalizminde maddenin, "tam da 'orada-lık'ında tamamlanmamış" olması dışında, öylece

40. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, s. 475.

41. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, s. 475.

42. A.g.e., s. 356.

“orada” olmasının hiçbir makul açıklaması yoktur.⁴³ Buradaki mesele daha ziyade şudur: Eğer gerçekliğin asli birliğini, tıpkı Bloch’un yaptığı gibi, radikal potansiyellik olarak düşünürsek maddi ile ideal arasındaki felsefi ayrım hemen hemen çözünür. Bloch, spekülatif materyalizmin dünyada içkin bir şey olarak diyalektik mantık fikri nedeniyle Hegel idealizminden yüklen- diği borcu fiilen tanınması gerektiğini düşünür; nerde kaldı ki spekülatif materyalizm onu mantıksız bir kafa karışıklığı olarak düşünsün! “Tam olarak bu noktada”, der Bloch, “materyalizm... madde ile tini keskince ayıran ve birbirinden yalıtan... şu iki- ciliği... asla devralmamalıdır.”⁴⁴ Bloch’un bu bağlamda Lenin’i alıntılama meyletmesinin anlamı budur. Ne demişti Lenin: “Budala bir materyalizmdense akli başında bir idealizm akıllı bir materyalizme daha yakındır.”⁴⁵

Bloch’un spekülatif materyalizminde maddenin *potansiyeli* böylece tözle kuvvetin bizzat maddi olanda çözünemezlikleriyle özdeşleştirilebilirken, maddenin *logikonu* ise içkin teleoloji- nin diyalektik mantığıdır. Siebers’in açıkladığı gibi, Bloch’un spekülatif materyalizminde “maddenin teleolojik devingenliği diyalektiktir. Bu da, çelişkinin bu devingenliğe uygun olma- sı; ayrıca Aristotelesçi özdeşlik ve üçüncü halin imkânsızlığı (*Tertium non datur*) ilkelerinin yalnızca maddi sürecin nihai hedefiyle ilişkili olarak uygulanabilecekleri anlamına gelir, yani bu sürecin aracı değil itici gücü olarak görülmeleri gerekir.”⁴⁶ Öte yandan, burada tamamlanma ve özdeşlik sağlama alınmış değildir, aksine maddi olanın içkin olarak spekülatif yanında radikal imkân olarak varlıklarını sürdürürler. Maddi olan “içe- ride gizil olan”a yönelik bir eğilimdir, dolayısıyla Bloch’a göre maddileşme bir ifade sürecidir. Şöyle diyor Bloch:

Eğilim, eylem halindeki maddenin enerji biçimidir: Maddenin zaten bulunduğu tüm formlarında çıkış formlarına doğru; henüz-oluş haline gelmemiş aksine ütopyacı bir gizillik olarak entelekyaya diye yönelinmiş

43. A.g.e., s. 473.

44. A.g.e., s. 472.

45. A.g.e., s. 132.

46. Johan Siebers, “Logos/Logikon”, *Ernst-Bloch-Wörterbuch*, Ed. Beat Dietschy, Doris Zeilinger ve Rainer Zimmermann, Walter de Gruyter, Berlin, 2012.

*ereğin eğilimsel örtüklüğüne doğru kopup çıkar. Gizlilik potansiyel haldeki maddenin entelekyaya ilişkisidir; ütopyacıdır, ancak insanlık tarihinde, önemli doğadaki böylesi bir başkaldırı ufuklarından geri yansıyan ve entelekyaya bakımından yönelinen her bir erekteki çıkış formları aracılığıyla zaten somut şekilde ütopyacıdır*⁴⁷ [Özgün metinde italik].

O halde Bloch'un tarihsel materyalizme borcu açıkça şudur: Tıpkı Marx gibi Bloch'a göre de insan maddi imkânın olumsal bir tecessümü olsa da bundan ibaret değildir; aksine tam da maddi imkânın olumsal bir tecessümü *olarak* insan bizzat maddileşme sürecinin bir ilkesini, yani nihai olana yönelmiş bir şey olarak içkin spekülasyonu temsil eder. Başka deyişle insan mutlaka maddileşmek durumunda olmamıştır, üstelik maddenin günün birinde artık insan formu almaması da mümkündür; fakat insanın maddileşmiş *olması* durumunda, yani maddedeki *kata to dynaton*un koşulları belirleme eylemi dikkate alındığında, formel olarak var olabilecek tüm mümkün gerçeklikler içinde insan salt arızı değildir. Dolayısıyla spekülatif materyalizm, maddenin yapısının içkin olarak spekülatif olduğunu farz ederek mutlaka anti-hümanist olma gereğinden kurtulur. Öte yandan bu, insanın zorunluluğunu iddia etmek ve dolayısıyla Meillassoux'nun tanımını düşünülürse metafiziğe ya da benim tanımım düşünülürse insanlık ideolojisine düşmek değildir. Hayır, aksine bu, insanın maddi açıdan anlamsız olduğu suçlamasını inkâr etmek ve olumsal, radikal bir spekülatif materyalizm geliştirmek uğruna, Siebers'in idealizmin hakikatini –zihnin var olduğunu– ikilikten kurtarma dediği işle uğraşmaktır.⁴⁸

Umut, Sonluluk ve Henüz-[Var]-Olmayan Mutlak

Meillassoux, *Sonsuzluğun Sonrası*'nda çağdaş spekülatif materyalizmin mutlaka mutlağı bilme yükümlülüğünü ilam etmesi gerektiğini ilan eder. Meillassoux'nun mutlak tanımına bir ihtiyat kaydı düşmekle beraber, buna katılıyorum, elbette böyle yapmalı spekülatif materyalizm. Meillassoux mutlağı “muazzam dışarı” şeklinde tanımlar, yani –ben olmuş olayım veya olma-

47. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, s. 469.

48. Siebers, “Logos/Logikon.”

yayım- var olan, olduğu haliyle olan şeydir mutlak. Ona göre mutlak var olmak için düşünceye bağlı olmayan şeydir. O halde mutlak, görüldüğü üzere, nesneden keskin şekilde ayrılmış özne değildir elbette. Meillassoux'ya göre: Varlık=nesne=mutlak ve düşünce=özne=spekülasyon. Öte yandan, bu tartışmanın tasvir edildiği koşullar altında, yani maddi olanı içkin şekilde spekülatif bir şey olarak koyan materyalist aksiyomla birlikte, spekülatif materyalist kişi, düşünce ile düşünceden koparılmış bir mutlağı ayırttıramaz. Bu koşullar altında neticede bir mutlaktan söz etmek mümkün olduğundan, düşünce mutlakta içerilmiş olmak durumundadır. Nicelik bakımından, insanlığın ve insani düşüncenin maddenin düşünmeyen formlarınca evrensel düzeyde bodur bırakıldığını düşünerek, bu zemine yaslanarak anti-hümanizmde karar kılan materyalizmlerin yanlıgısı, bana göre, kendilerini bir insanlık ideolojisinin, yani insanlığın ve insani düşüncenin metafiziksel açıdan zorunlu olduğunu savunacak böyle bir ideolojinin karşısına yerleştirmeleridir. İnsanlığın ve insani düşüncenin ama öyle ama böyle yalnızca önemsiz bir araz oluşturduğu çıkarımına, zamanda *ex nihilo* yaratım vakası sonucuna varmak, Meillassoux'nun ortaya koyduğu gibi, düşünmeden verilmiş bir tepkidir ve dünyayı, düşünce de dahil olmak üzere dünyadaki her şeyi dünya üzerinden açıklama peşindeki radikal materyalizmle alakalı değildir. Bloch'tan ödünç aldığımız ifadeyle söylersek: "Bizim ortam/aracı-evrenimizin serpilme momenti" anti-hümanist materyalizmde "eksiktir."⁴⁹

O halde, ne tür bir mutlakla uğraşıyoruz ki düşünce de onun formu olsun? Žižek şunları söylerken bir ipucu veriyor aslında: "Kendi-için ile kendinde arasındaki farkın ta kendisi Mutlakta kuşatılmıştır. Bu gedikle meşgul olarak, yalnızca bu şekilde hakiki materyalist olabiliriz."⁵⁰ Dolayısıyla Žižek mutlağın özünde tamamlanmamış olduğunu; onun tamamlanmamışlığının kaçınılmaz olduğunu; kendi-için ile kendindenin özdeşliğinin -"ne'lik" ile "ne ise o'luk" özdeşliğinin- ebediyen imkânsız olduğunu savunur. Lacancı anlamıyla Mutlak varlık metafiziksel

49. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, s. 358.

50. Bryant, Srnicek ve Harman, "Towards a Speculative Philosophy", *The Speculative Turn*, s. 5.

anlamıyla mutlak varlığın; mutlağı “varlığı öylece var olan” varlık olarak düşünen yaklaşımdaki mutlak varlığın tam da karşıtıdır o halde. Meillassoux’a göre metafizik, “mutlak varlığın bazı formlarına erişimin mümkün olduğunu iddia eden her tür düşünme tarzıdır”, öte yandan spekülasyon ise düşünce tarafından belirlenmemiş bir şey olarak “mutlağın kimi formlarına erişimin mümkün olduğunu iddia eden her tür düşünme tarzıdır.”⁵¹ Diğer yandan, burada tasvir edildiği şekliyle spekülatif materyaliste göre bu ayrım çelişkilidir: Düşüncenin belirlemediği şey, maddi gerçeklik olarak varlıktır, dolayısıyla mutlak varlık olmayan bir mutlakten söz etmek abestir. Özne-nesne ilişkisinin, doğası bakımından tamamlanmamış bir süreç olarak varlık için temel olduğunu düşünen spekülatif materyaliste göre mutlak, nasıl tanımladığımız önemli değil, doğası bakımından tamamlanmamış olsa gerektir. Buna katıldığı ölçüde Žižek’e de bir spekülatif materyalist denebilir.

Bloch’un materyalizmi, özdeşliğin imkânsızlığını reddetmesi babında Žižek’inden ayrılır. Şayet süreç açıksa ve varlık kendi ereği olarak kendini kendiliğinden yaratıyorsa, şu halde mutlağın imkânı –yani mutlak varlık– maddi olanda içkindir, her ne kadar onun gerçekleşmesi ne kesin ne de zorunlu olsa da. Tanrı’nın şu an var olduğunu söyleyemesek bile onun gelecekte var olma imkânını kabul etmeliyiz,⁵² derken Meillassoux da aşağı yukarı böyle bir şey söylüyor. Öte yandan, özdeşliği imleyecek bir mutlak, sürecin tamamlanmasını ve dolayısıyla zamanın, olduğu haliyle maddi gerçekliğin sonunu da ima eder. Düşünce maddi dünyanın bir parçasıysa bu durumda mutlak var olmak için düşünceye bağlı bir şey olamaz; aksine, Hegel’in dediği gibi, mutlak var olmak için başka hiçbir şeye bağlı olmayandır. Böylesi bir varlık sonsuz olacak ve böylece sonsuzluk mutlağa yönelik materyalist bir tanımın özünde mecburen bulunacaktır. Şimdiki zaman söz konusu olduğunda gerçeklikte böyle bir varlık yoktur elbette; sonluluk, yalnızca insanın değil tüm maddi formların sonluluğu, buna tanıklık eder. Tanımı gereği mutlak, sonluyla

51. Meillassoux, *After Finitude*, s. 34.

52. Michael O’Neill Burns, “The Hope of Speculative Materialism”, *The Speculative Turn*, Ed. Bryant, Srnicek ve Harman, s. 321.

sınırlandırılmış olamaz; dolayısıyla sonlu, mutlakta kapsanmıştır ama bu kapsanma sonluyu sonsuz yapacak bir tarzda olmayıp sonluluğun, mutlaka mümkün mutlağın gerçekleşme sürecindeki içkin bir parça olması tarzındadır.

Demek ki mutlak, Bloch'un *henüz-[var]-olmayan* dediği şeydir. Mutlaklaşma maddi olarak mümkündür, ama kesin değildir. Dolayısıyla spekülâtif materyalizmin mutlağı bilme yükümlülüğünü ilamı, biz olsak da olmasak da var olan şeyi düşünmekten ibaret olmayıp biz var olduğumuz takdirde mümkün olanı da düşünmeyi içerir. Spekülâtif materyalizmdeki anti-hümanist eğilime itirazım, ondaki anti-hümanizmin tam da kendi merkezî iddiasını öyle veya böyle gereksiz kılmasıdır: Radikal imkân üzerine refleksiyona gücü yeten gerçek maddi varlıklar olarak biz onunla herhangi bir şey yapmaktan acizsek, böyle bir radikal imkânın maddi gerçekliğini farz etmenin ne anlamı var ki? Doğrusunu söylemek gerekirse böyle bir görüş, maddi olanın devingen failliğini savlayan birinin materyalizmindeki tutarlılığı tehlikeye atacak gibidir. Mutlaklaşmanın nihai imkânıyla ilgilenen spekülâtif materyalizm, demek ki, insanın dünyayı daha iyi bir dünya için değiştirebilme potansiyeline kendini adanmıştır. Bana kalırsa bu, bir düşünce tavrı olarak spekülâtif felsefenin sınırlarını çizen dolaysız olarak verili olan şeyin ötesinde bir şey olarak mutlağa dair bir ilgidir. Hans Heinz Holz'un onayladığı gibi: "Spekülâtif sürecin nesnesi empirik olanın betimlenmesinin ve çözümlenmesinin ötesine geçen şey olmalıdır; tabii empirik olanın kendi metodolojik temeline sahip oluşu zemininde."⁵³ "Dolaysız olarak verili olan şey" in ötesine geçecek böyle bir düşünce tavrı –daha doğrusu, bizzat maddi olanı "mesele olan" in ötesine geçen bir şey olarak alan düşünce tavrı– olarak spekülâtif felsefe tamamlanmış bilgiye yaslanamaz; öte yandan, maddi dünyanın ötesinde hiçbir şeyin olmadığını düşünen inanca da yaslanamaz. Spekülâtif felsefe daha iyi bir dünya umudu, imkânı bizzat maddede içkin olan böyle bir dünya umudu taşıyabilir. Nesnelce gerçek olan mümkündeki gizil eğilimi kavrayan umut, Bloch'un *docta spes*, yani talim görmüş umut dediği umuttur. Umudun taliminin

53. Hans Heinz Holz, "Zum Problem des spekulativen Materialismus", s. 16.

neye bağlı olduğu, yani umudu nesnel olarak gerçek imkânın maddi taşıyıcısından “kılavuzluk edip dışarı çıkarma” (*ex-ducere*) anlamında, hakkındaki önerimi netleştirmek adına Michael O’Neill Burns’ün “Spekülatif Materyalizmin Umudu”na dair yazdıklarını mealen aktaracağım: Spekülatif düşünce, başka bir dünyanın maddi imkânını düşünme potansiyelinde temellenen radikal bir ideoloji eleştirisi sunma potansiyeline tutunduğu sürece, 21. yüzyıl felsefesine pek de bir şey sunamayacaktır.⁵⁴

Son Fasıl: Toprağın Tuzu

Okur belki de bu makalede, düşünceye bir materyalist olarak haddinden fazla zaman ayırdığımı düşünecek. Buna yanıt olarak en baştaki aksiyomuma, maddi gerçekliğin var olan her şey olduğunu öne süren aksiyomuma dönüyorum. Bu aksiyomdan çıkan sonuca göre düşünce maddi gerçekliğin bir formudur, fakat kendi üzerine refleksiyonda bulunan maddi gerçeklik hakkında refleksiyonda bulunabilecek bir formdur. Eleştirel bakışlı okur tam bu noktada doğal olarak şöyle diyecektir: “Peki nasıl oluyor da bu, bildiğimiz Hegelci idealizm olmuyor?” Spekülatif materyalist düşünceyi kendisine dayandırdığım Bloch Hegel’e borcunu inkâr etmiyor elbette. Bununla beraber, eğer iddia spekülatif materyalizmin ispat edilmesi gerektiği iddiasıysa, böylesi bir felsefenin Hegelci idealizmden nasıl ayrışacağını gösterme sorunu hâlâ önümüzde duruyor. Daha da özelleştirerek söylersek, hylozoistik “madde ‘düşünür’” şeklindeki iddiasını yekten reddetmek zorunludur.

Donald Phillip Verene’in *Hegel’s Absolute* metninin girişinde açıkladığı gibi, Hegel’e göre: “Aklın hizmetine vakfedilmiş refleksiyon spekülasyonun temelidir”⁵⁵ ya da artık ona diyalektik akıl diyebiliriz. Verene’e göre Hegelci spekülasyon özünde diyalektiktir:

[O,] nesneye töz olarak değil, kendi iç dünyası olan özne olarak yaklaşmamızı talep eder... Aklın hizmetindeki refleksiyon [yani spekü-

54. Burns, “The Hope of Speculative Materialism”, s. 317.

55. Donald Phillip Verene, *Hegel’s Absolute: An Introduction to Reading The Phenomenology of Spirit*, SUNY Press, Albany, 2007, s. 6.

lasyon] bir meditasyon etkinliğine dönüşür... bilenin bilinende bizzat kendisiyle karşılaştığı bir süreç... Refleksiyon diyalektiğe tamamlanır... Diyalektik, kendine geri dönen refleksiyondur; düşüncede kendi hareketini, yani tözün özne haline gelmesi hareketini yakalayabilen refleksiyon.⁵⁶

Bloch, Marx'tan materyalist bir diyalektik devrularak, Hegel'in ardından spekülative olanı tekrar sağlığına kavuşturur. Slavoj Žižek'in yakın dönem metinlerinden *Hegel ve Diyalektical Materialism*'de dolaylı olarak işaret ettiği üzere,⁵⁷ Hegel'in bir materyalist olup olmaması meselesi tartışmalı bir meseledir. Žižek'le hemfikir olarak, ben de şunu öne sürmek isterim: Hegel düşüncesinin çağdaş spekülative materyalizm için taşıdığı değer onun spekülative-diyalektik yöntem şeklindeki mirasıdır. Başka birçokları gibi Bloch da Hegel'i idealist sayar. Bloch'un Hegel fenomenolojisi hakkında, Leipzig'de verdiği derste açıkladığı gibi, özellikle şundan dolayı: Metodolojik açıdan idealist olan diğerlerinde olduğu gibi Hegel'de de "üretimin etkin yanı abartılır, böylece tüm dünya üretilmiş bir şey olur. Ayrıca nesneden geriye, insana karşıt veya insan için üst kategori olan ya da insandan bağımsız hiçbir şey kalmaz."⁵⁸ Hegel'e göre, gerçek olan rasyonel ve rasyonel olan gerçek olduğundan,⁵⁹ hiçbir şey özünde bilinemez değildir. Hegel'in hiç şüphesiz bir idealist olarak adlandırılabilceği yer işte burasıdır.

Her şeye rağmen, Hegel'in madde hakkındaki bazı açıklamaları, "olduğu haliyle" madde kendinde-şey olarak bir tür soyutlamadır ya da "tin maddenin var olan hakikatidir, öyle ki kendi başına maddenin hiçbir hakikati yoktur" gibi açıklamaları

56. Verene, *Hegel's Absolute*, s. 7.

57. Slavoj Žižek, *Less than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, Verso, Londra, 2012, s. 638.

58. Ernst Bloch, *Neuzeitliche Philosophie II: Deutscher Idealismus; Die Philosophie des 19. Jahrhunderts. Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie*, Band 1950–1956, Suhrkamp, Frankfurt, 1985, s. 307.

59. Aslında söz konusu ifadede Hegel "akli olanın edimsel ve edimsel olanın akli" oluşundan söz ediyor: *Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig*. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Hukuk Felsefesinin Ana Hatları), Vorrede (Önsöz). Fakat yazar, makale boyunca "wirklich"i "real" ile karşılayıp düşüncesini bunun üzerine kurduğu için, ifadeyi yukarıdaki şekilde çevirdik. (ç.n.)

Bloch'un materyalist yaklaşımına, yani maddenin anlamlı bir şekilde "öylece orada" olmayıp kendi formlarında tezahür ettiğini⁶⁰ öne süren yaklaşımına yakındır. Bu makalenin kanıtlamaya çalıştığı gibi, görünüşe göre Hegel ile Bloch "özgürlük, zorunluluğun hakikatidir" noktasında aynı saftadırlar. Bu ikilinin yaklaşımları arasındaki merkezî fark muhtemelen onların olumsuzluk görüşlerindedir. İdealist Hegel, olumsuz olayları tarihin ya da gerçekliğin etkin birer parçası olarak görmezken; materyalist Bloch, olumsuzluğa çok daha büyük bir anlam atfedecektir. "Zorunluluk kendini özgürlük kılığında gösterir" anlayışı Hegel'in tasarısında bir kesinlikken Bloch'ta bir imkândır.

Bloch'un spekülatif materyalizminde, maddenin hem kendini hem de kendi gerçekleşmesinin koşullarını kendiliğinden yarattığı iddia edilegelmiştir. Böylece madde, kendi tamamlanma imkânı da dahil olmak üzere, kendi geleceğini yaratan bir şey olarak görülür. Bloch'un maddeyi içkin bir biçimde spekülatif olarak tanımlaması tam da bu anlamdadır, tabii spekülasyondan "nihai mefhumlarla uğraşan"⁶¹ bir düşünce tarzını anlıyorsak. Maddileşme sürecinde nihai mefhum maddedir, hem olumsuzsal hem de teleolojik anlamda. Spekülasyonun ancak bilincin bir işlevi olabileceği düşünülürse, maddeyi içkince spekülatif olarak betimlemek, onu, tam da daha önce Bloch'un yapmadığı öne sürülen tarzda, Hegel'in *Geist*'na indirgemektir, şeklindeki itiraza yanıttımda şunu iddia ediyorum: Bloch felsefesinden, varlık-bilinç ilişkisine yönelik radikal bir yeniden değerlendirme çıkar.

Bloch, hakikaten spekülatif olabilmesi için materyalizmin bilinç ile uğraşabilecek bir yapıda olması gerektiğini kabul eder. Düşünce-varlık ilişkisi sorununun çağdaş spekülatif materyalist soruşturmanın merkezinde olması gerektiğini ileri sürüyorum ben de. Özelleştirirsek, maddenin kendi gerçekleşmesini öngördüğü fikri bizzat maddede bir ön-bilinç olduğunu ima eder. Bizzat Bloch, bilincin yalnızca geçmişe doğru hatırlamayla değil, ayrıca geleceğe doğru beklentili öngörüyle de ilgili olduğu düşüncesini ortaya atar. O, bu bilinç kategorisine *Henüz-*

60. Hegel, *Enzyklopädie*, böl. 389, alıntılanan Bloch, *Das Materialismusproblem*, s. 245.

61. Siebers, *The Speculative Method*, s. 10.

[Var]-Olmayan-Bilinç der. Maddenin kendiliğinden öz-yaratımı anlayışıyla birlikte materyalist aksiyomdan çıkan sonuca göre, insanda ve zekâ sahibi diğer yaşam formlarında gördüğümüz şekliyle reflektif bilincin ortaya çıkma imkânı bizzat maddede içkin olsa gerektir. Şöyle diyor Bloch:

Bilinç [Bewußtsein] varlıktan [Sein] ortaya çıkar; bu varlıkta, en başta organik olarak, kendine dair refleksiyonda bulunan bilinçli varlık [bewußtes Sein] olarak. Bu öz-refleksiyon mümkündür, çünkü madde kaba görünümünde en üst seviyede dışsal olsa da kesinlikle dışsal değildir, aksine daha sonraki tüm dışsallığı kendinde taşıyan Faildir ve bir bütün olarak gebe rahimdir, ki bu rahimde bizzat maddenin kendiliği nihayet kendi öz-refleksiyon bilinciyle karşılaşabilecektir. Beri yandan varlık burada kendini çok güçlü bir geçişle, yani beyinden ruh denen şeye geçişle birlikte düşünür, ruh da burada genellikle maddi açıdan varlık denen şeydeki bir çatlak gibi görünür.⁶²

O halde, varlık ile düşüncenin nihayetinde özdeş olduğunu düşünen Hegel'in aksine, Bloch'un spekülatif materyalizminde *düşünce maddi varlığın bir formudur*. Düşünce maddeyle özdeş değildir, Bloch'a göre varlık ile düşünce arasındaki çatlak Hegelci olumsuzlamanın bir formudur, bizzat maddede içkin olan bir form. Beynin ruhtan kökensel olarak farklı olduğunu dualizme düşmeden söylemek diyalektik materyalist için sorunlu bir nokta değildir, zira hem ruh hem beyin maddi olanın formlarıdır. Bloch bu bağlamda Engels'i alıntılar: "Meyve diye bir şey ne kadar mevcutsa genel madde diye bir şey de o kadar mevcuttur, oysa ortada elmalar, armutlar, üzümler vs var, değil mi?"⁶³ Bu durum, argümanın en başına, iş görebilmesi için spekülatif materyalizmin diyalektiğe muhtaç olduğunu gösterildiği yere geri götürür bizi. Eğer bilinç öncesi maddenin, düşünce olmaksızın, kendinde var olan bir şey olduğunu söyleyebilirsek, bu durumda idealist felsefe varlık hakkında, sanki varlık yalnızca bizim için gerçekmiş gibi –ki spekülatif materyaliste göre "kendi-için" demekle aynı şeydir bu– düşünen bir düşünce formu olur. O halde, Bloch'un kendinde-ve-kendi-için dediği şeyin imkânına

62. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, s. 461.

63. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, s. 127.

dair bir soruşturma olarak spekülatif materyalizme göre idealizm, diyalektik maddileşme sürecinin nihayetinde (ama mutlak olarak değil) zorunlu bir momenttir. Böylece, radikal spekülatif materyalizmin bakışında Hegel düşüncesi de “toprağın tuzudur”, ama, ki burası çok mühim, toprağın kendisi değil.⁶⁴

64. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, s. 449.

Geleceği Oluşturmak:
Toplumsal Cinsiyet Teorisiyle Diyalogu
Bağlamında Bloch'un Ütopyacı Felsefesi
Caitríona Ní Dhúill

Bütüne bakıldığında cinsiyetler arasındaki fark, sınıflı toplumun ürettiği yapay farklardan farklı bir alanda yatmaktadır; dolayısıyla bu fark, sınıflı toplumla birlikte ortadan kalkmaz.

-Ernst Bloch, *POH*, 56; *PH*, 695.

Ernst Bloch felsefesinin merkezinde, geçmişin kefareti ödenip kurtarılmamış içeriğinin, şimdiki zamanın arzulayan öznesine henüz talep edilmemiş bir gelecek için kılavuz olması düşüncesi yatar. *Umut İlkesi*, tarih ile imkân arasındaki diyalogda umudun işlevini, anlam ve önemini açıklar. Geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki karmaşık ilişkileri Bloch beklentili öngörü, militan iyimserlik ve ileriye nazar üzerinden ifade eder: Her yerde hazır ve nazır umut fenomeninin, dünyanın gizil ütopyacı içeriğini harekete geçirebileceği ve tarihin enkazından bir *Heimat*, gerçekten yaşanabilir bir dünyayı zorla çekip çıkarabileceği tüm tarzlar üzerinden yani.

Bu bölüm, sözü edilen “henüz-olmamışlık” tarzlarının insan üremesinin yapılarıyla, bu yapıların toplumsal cinsiyet pratiğindeki toplumsal açıdan açık ifadesiyle ve cinsiyetlendirilmiş özneleri arzulama deneyimiyle ilişkilendirilme yollarını soruşturuyor. Çağdaş feminist teorisyenler ve toplumsal cinsiyet teorisyenleri,

toplumsal cinsiyeti, değişen ve birbirini etkileyen toplumsal, kültürel pratiklerin karmaşık bir bileşimi olarak kavramsallaştırma eğilimindedir. Burada bizi ilgilendiren mesele, toplumsal cinsiyete yönelik mevcut teorik yaklaşımlar ile Bloch'un yürüttüğü ansiklopedik Marksist kültürel eleştiri arasındaki ilişkidir. Toplumsal cinsiyet teorisyenleri, cinsiyetlendirilmiş ve toplumsal cinsiyetlendirilmiş öznenin ortaya çıktığı süreçleri irdeleyerek, toplumsal koşulların eleştirisine özgül bir odak kazandırıyorlar. Göreceğimiz üzere, çoğu toplumsal cinsiyet teorisi, Blochçu anlamda ütopyacı bir öze sahiptir ve yine bu anlamda, tarih ile imkân arasında bir diyalog hatta "kötücül mevcut"un [*das schlecht Vorhandene*] ötesine açılan ufuklar üzerinde bir ısrar da içerir. Gelgelelim, feminist düşünce Marksizmin canlı farkındalığıyla gelişirken,¹ bunun tersi kolayca iddia edilemez; hem Bloch'un yazıları hem de bu yazılara verilen eleştirel yanıtlar, feminist bakış açılarının ve toplumsal cinsiyet sorunlarının önemini küçümseme eğilimindeydi. Tam da bu nedenle, bu iki teorik yönelimi birbirleriyle diyaloga sokmak kıymetli olacaktır.

Toplumsal cinsiyet söyleminin *Umut İlkesi*'ndeki mevcudiyetini ve işlevini başka bir yerde inceledim.² Burada, üreme ile geleceğin Blochçu üretimi arasında hatta toplumsal cinsiyet ile umudun üretken gücü arasında daha asli yakınlıklar önermek için Bloch'un düşünce ve yazılarındaki söylemsel ataerkil tortulara yönelik analizin ötesine geçmeye çalışıyorum. Toplumsal cinsiyetin insan üremesiyle –seks, aile, çocuk doğurma ve çocuk yetiştirme– ilişkili olmasının ve kısmen onunla sahnelenmesinin yanı sıra bu alanlara da indirgenemeyeceği, ancak toplumsal,

1. Feminizm ile Marksizm diyalogunun erken dönemdeki önemli sesleri elbette Friedrich Engels, August Bebel ve Simone de Beauvoir'dır. Marksizm ile bağlantılı daha yeni feminist perspektifler için bkz. Gayle Rubin, "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex", *Toward an Anthropology of Women*, Ed. Rayna R. Reiter, Monthly Review Press, New York, 1975, s. 157-210; ayrıca bkz. Donna Landry ve Gerald M. MacLean, *Materialist Feminisms*, Blackwell, MA Cambridge, 1993 ve Silvia Federici'nin çalışmaları.

2. Caitríona Ní Dhúill, "'One loves the girl for what she is, the boy for what he promises to be': Gender Discourse in Ernst Bloch's *Das Prinzip Hoffnung*", *Exploring the Utopian Impulse: Essays on the Terrain of Utopian Thought and Practice*, Ed. Michael Griffin ve Tom Moylan, Lang, Oxford, 2007, s. 272-92.

kültürel ve tarihsel konumlarına göre çeşitlenen bir dizi kimlik, davranış ve pratiğin içinde vuku bulmasına yönelik, belki de en açık olan, bu noktayı en başından vurgulamak gerekir. Dolayısıyla, üreme kavramı doğurmanın sınırlarını aşar; toplumsalın yeniden üretimini, ayrıca yerleşik veya hüküm süren (baskın, denebilir) yapıların, değerlerin ve normların geleceğe aktarılmasını kapsar. Bu türden bir toplumsal yeniden üretim, örneğin, Nancy Chodorow'un klasik feminist psikanalitik çalışması *The Reproduction of Mothering*'de³ kullandığı anlamda toplumsal cinsiyet farkındalığına sahip eleştiri için temel hedef olmuştur. Pek çok feminist eleştirmen toplumsal cinsiyet normlarının yeniden üretildiği süreçleri –dil, çocuk yetiştirmede, eğitim sistemlerinde, medyada ve diğer toplumsal, kültürel kurumlarda– inceledi. Diğer taraftan, hem toplumsal pratiklerin gelecekte devamlılığını sağlamaya çalışırken hem de bu pratiklerin normatif kuvvetlerinden yapıma zırhlarındaki çatlağı yaratan tam da toplumsal pratiklerdeki yeniden üretim uğrağıdır. Tam bir yeniden üretim –ister bedenlerin ister değerlerin isterse davranışların yeniden üretimi olsun, fark etmez– imkânsız ve her zaman yalnızca yaklaşık olduğu için, dönüşüm imkânları, farklı seçenekleri formülleştirme imkânları bir kuşak ile bir sonraki, bir tarihsel uğrak ile bir sonraki arasında bulunan fay hatlarında gerçekleştirilebilir ancak. Yeniden üretim ile dönüşüm arasında söz konusu olup görünüşte paradoksal olan yapıdaki bu ilişki nicedir toplumsal cinsiyet teorisyenlerinin dikkatini çekiyor. Judith Butler, örneğin, toplumsal cinsiyetin o *alıntı-sallığının* –yani toplumsal cinsiyetin, asla izi sürülemeyecek bir “asıl”ın yinelenmesinden ve performatif taklidinden oluşan toplumsal bir pratik oluşunun– eleştirel faillige ve yıkıcı ya da karşıt imkânlarla alanlar açtığını iddia etmiştir.⁴

Butler toplumsal cinsiyet hakkında “bir kısıtlama sahası içindeki doğaçlama pratiği”⁵ ifadelerini kaleme almıştır ve bu,

3. Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, University of California Press, Berkeley, 1978.

4. Judith Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of “Sex”*, Routledge, Londra, 1993, s. 21, 108, 191.

5. Judith Butler, *Undoing Gender*, Routledge, Londra, 2004, s. 1.

toplumsal cinsiyet teorisi ile Bloch'un tarih-imbân ilişkisine dair analizinin birbirlerine neler söyleyebileceklerine yönelik daha yakından bir değerlendirme için kullanışlı bir başlangıç noktasıdır. Halihazırda Butler'ın eşleştirmesinde biz de *doğaçlamayı* imkânla, *kısıtlamayı* da toplumsal düzenin, bu minvalde tarihte verili bir anda hüküm süren cinsiyet/toplumsal cinsiyet sisteminin (bu terime aşağıda döneceğim), dayattığı sınırlamalarla eşleştirebiliriz. Yukarıdaki eşleştirmenin iki unsuru birbirleriyle diyalektik bir ilişki içindedir: Kısıtlama doğaçlamanın koşullarını kurar, fakat doğaçlama da kısıtlamaya göre eyler, üstelik onu bir noktaya kadar bozma ve yeniden kurma potansiyeline sahiptir. Son dönem toplumsal cinsiyet teorisindeki en önemli gelişmelerden bazılarına daha yakından bakmak, Bloch'un diyalektik düşünme tarzı ile söz konusu olacak bazı aydınlatıcı paralellikleri daha kusursuzca saptamamıza imkân tanıyacaktır.

Toplumsal cinsiyet teorisi, ilk başta feminizmden doğan fakat onun ötesine evrilmeye devam eden bir dizi endişe ve bakış açısına sahip, kapsamlı bir düşünce bütünüdür. Son teorilerdeki temel ilke şu fıkirdir: Kişinin toplumsal cinsiyeti onun “olduğu” ya da “sahip olduğu” şeydense “yaptığı” şeydir.⁶ Bir diğer önemli özellik ise eril-dişil, homoseksüel-heteroseksüel, doğa-kültür, norm-sapma, kendilik-öteki gibi kavramlar ve kategoriler bakımından “şüphe hermeneutik”i⁷ olarak adlandırılan şeyin geliştirilmesidir. Toplumsal cinsiyet teorisi sırf bu kategoriler arasındaki ilişkiyi sorgulamakla kalmaz, üstelik bizzat kategorileştirmenin işleyişini de sorgular. Pek çok çağdaş teorisyen, toplumsal cinsiyetin, bireyleri önceden belirlenmiş rollere tahsis eden ikili bir şema (bu geleneksel model toplumsal cinsiyet pratiklerini belirlemeye devam etse de) olmadığını ya da en azından zorunlu olarak böyle olmadığını, fakat toplumsal cinsiyetin yapı ile faillik arasındaki bir gerilim alanı olarak

6. Candace West ve Don H. Zimmerman, “Doing Gender”, *Gender and Society* 1, Sayı 2 (1987): 140. Ayrıca bkz. Butler, *Bodies That Matter*, s. 2.

7. “Şüphe hermeneutik”i ifadesi esasen Paul Ricoeur'un Freud, Marx ve Nietzsche okumasından gelir. Bkz. Ricoeur, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, Yale University Press, New Haven, 1970. Bu kavramın cinsiyet teorisi ve queer teorisi bağlamında tartışıldığı metin için bkz. Jonathan Dollimore, *Sex, Literature, and Censorship*, Polity, Cambridge, 2001, s. 11-5.

düşünüldüğünde daha kullanışlı olacağını vurgular. Toplumca cinsiyetlendirilmiş varlıklar olarak çeşitli şekillerde tâbi olduğumuz dilsel ve davranışsal normlar, kültürel beklentiler, uygun görülmüş roller ve yasaklar birey ve grupların sonsuz çeşitlilikteki toplumsal cinsiyet pratikleri ve deneyimleri dizisindeki müzakere, direniş, altüst edilme ve doğaçlamaya karşı çıkar. Bu sürecin eleştirel olarak anlaşılmasında önemli olan nokta erilliklerin, dişilliklerin ve aradaki konumlarla imkânlar tayfının inşa edilip sahnelenme yollarının analizi olmuştur (karşıt uçları olan bir tayf, şeklindeki metafor bizzat problematik olsa da toplumsal cinsiyet teorisinin istikrarsızlaştırmak için çok çalıştığı o ikili modele bu haliyle borçludur). Aslında toplumsal cinsiyet “kimlikler”i ve toplumsal cinsiyet ilişkileri birbirinden ayrı düşünülemez; son zamanlarda çoğu teorisyenin yaptığı gibi, “cinsiyet/toplumsal cinsiyet sistemleri”nden (Gayle Rubin tarafından icat edilen bir terim), yani özneye ait konumların, fark ilişkileri de dahil olmak üzere ilişki yoluyla oluşturulduğu bu sistemlerden bahsetmek daha uygundur. Bu durum, “eril” ve “dişil”in karşılıklı inşa eden bir ikilik olarak anlaşılmaya devam ettiği yerlerde, ayrıca bu geleneksel karşıtlığın kendini-sorgulayan, gülünç, mat, darmadağın veya istikrarsız hale geldiği bağlamlarda da, örneğin toplumsal dönüşüm ya da kriz zamanlarında, kültürler-arası karşılaşma durumlarında, (sınıf, yaş veya etnik köken farkı gibi) diğer farkların kesişen etkileri söz konusu olduğunda ya da queer kimliklerde çok açıktır. *Cinsiyet/toplumsal cinsiyet sistemi* terimi, toplumsal cinsiyetin, etkileşimde bulunduğu diğer toplumsal ve ekonomik ilişki sistemlerindeki yerleşikliğini vurgulama avantajına da sahiptir.

Toplumsal cinsiyet teorisinde ütopyacı olduğu varsayılan özü saptamaya çalışırken, var olan pratikleri eleştiren herhangi bir teorik bakış açısının bir alternatif tarafından motive edilmesi ve o alternatife bağlı olması gerektiğini, önceden varsayıyoruz; velev ki söz konusu alternatif hiçbir yerde açıkça formüle edilmemiş olsun. “Birinci dalga”nın erken dönem feministlerinden başlayarak, tüm çeşitlilikleriyle toplumsal cinsiyet teorisyenleri var olan cinsiyet/toplumsal cinsiyet sistemlerinin analizini bu sis-

temlerin değiştirilebileceği umuduyla bir araya getirdiler.⁸ Yine de bu durum, çabalarının müşterek bir vizyonla desteklenmesi durumundan epey uzaktır. Aslında, cinsiyet/toplumsal cinsiyet statükosuna karşı farklı zamanlarda farklı teorisyenler ve aktivistler tarafından tasavvur edilen alternatifler, ana temaların aşağıdaki geniş özetinin de ortaya koyduğu gibi, birbirleriyle çarpıcı ölçüde anlaşmazlık içindedir: Sahih olmayan toplumsal roller karşısında “hakiki” bir toplumsal cinsiyetin geri kazanılması; kısıtlayıcı veya baskıcı toplumsal cinsiyet normlarının yıkılması; toplumsal cinsiyet eşitliği ütopyası; otantik olarak yaşanan veya bilinçli olarak işlenmiş, cinsel fark ütopyası⁹ ve kışkırtıcı şekilde, tüm arzuları alttan destekleyen, ölümün boşluğunda işlenmiş bir farkındalık yoluyla geleceğin olumsuzlanması.¹⁰ “Toplumsal cinsiyet ütopyaları” (gerçi sonuncusu kesinlikle anti ütopyacıdır) diyebileceğimiz şeyin bu şematik, tamamlanmamış özeti bile aşağıda döneceğim bir problem olan ciddi gerilimleri, hatta çelişkileri ortaya koyuyor.

Dönüştürücü umudun Blochçu boyutu tüm bunların içinde nerede konumlanmış olabilir? Kadın bakireliği, bekar annelik ve eşcinsellik gibi toplumsal tabuların zayıflatılmasından işçi haklarının iyileştirilmesi ve seçme seçilme hakkı gibi somut politik kazanımlara kadar, kadın hakları-toplumsal cinsiyet ilişkilerinde meydana gelen değişiklikler sırf umudun dönüştürücü gücüne atfedilemez. Yine de vizyon, eleştiri, değişen toplumsal normlar ve kültürel pratikler arasında dinamik bir karşılıklı etkileşimden, Bloch’un cinsiyet/toplumsal cinsiyet sistemi ve kadınların durumu hakkındaki kendi değinilerinde kısmen, hatta gönülsüzce kabul ettiği böylesi bir etkileşimden gayet kullanışlı şekilde bahsedebiliriz.

8. Erken dönem feminizmin ütopyacı içeriği hakkında bkz. Harriet Anderson, *Utopian Feminism: Women's Movements in fin-de-siècle Vienna*, Yale University Press, CT New Haven, 1992; Angelique Richardson, *Love and Eugenics in the Late Nineteenth Century: Rational Reproduction and the New Woman*, Oxford University Press, Oxford, 2003.

9. Bilinçlice işlenip geliştirilmiş –bir “dişil kültürü”ne dayalı– cinsel fark vizyonu için bkz. Luce Irigaray, *I Love to You: Sketch for a Felicity within History*, Çev. Alison Martin, Routledge, New York, 1996.

10. Lee Edelman, *No Future: Queer Theory and the Death Drive*, Duke University Press, NC Durham, 2004.

“Hakikat”ten “İnşa”ya: Toplumsal Cinsiyet Teorisinde Cereyanlar

Toplumsal cinsiyet sorunlarına dair çeşitli teorilerin, hatta yaklaşımların arasında bulunan farkları sözde müşterek bir vizyona veya ütopyacı ufka herhangi bir atıfta bulunarak uyumlu hale getirme çabasındaki zorluğu zaten görmüştük. Gelgelelim toplumsal cinsiyet teorisyenlerinin, aralarındaki olanca farklılığa rağmen, imkân-tarihsel koşullar gerilimine dair bir endişeyle bir araya geldikleri güvenle iddia edilebilir: Toplumsal cinsiyetin ne “*olageldiği*” ya da ne “*olduğu*” hatta ne “*olabileceği*” ya da ne “*olabildiği*”ne dair bir endişe. Cinsiyet/toplumsal cinsiyet sistemlerini oluşturan ilişkilerin, kimliklerin ve pratiklerin eleştirel analizi bu sistemlerde değişikliklerin tasavvur edilmesini mümkün kılar. Kadın haklarında, eşcinsel haklarında ve üretken özgürlüklerde, son yarım yüzyılda elde edilen somut ilerlemeler eleştiri ile dönüşüm arasındaki yakın ilişkinin kanıtını sunar, diğer olumsal etkenler hesaba katılsa bile. Bu toplumsal dönüşümlerin her biri bireyler, toplumlar ve toplumsal cinsiyet teorisi için şimdiye dek öngörülememiş, yeni koşulları ve zorlukları yaratarak sistemsel değişim etkisini doğurur. Verili bir düzen *içinde* elde edilen değişimler aslında düzenin dönüşümü etkisini doğurur –değişimler dışarıdan düşünülemez ve onların yokluklarıyla hiçbir kıyas mümkün değildir. Kadınlar ücretli emek piyasasının geniş alanlarına girdiğinde, örneğin, kadın işçi haklarına yönelik tartışmayı çocuk bakım sistemlerindeki değişiklikleri müzakere etme zorunluluğu; cam tavan (*glass ceiling*) etkisine katkıda bulunan toplumsal ve kültürel etkenleri saptama zorunluluğu; düşük-ücretli küresel göçün artan feminizasyonu yoluyla ortaya çıkan yeni sömürü ve kırılgnalık ilişkilerine kulak asma zorunluluğu karmaşık hale getirir.¹¹

O halde değişim imkânlarının formülasyonu, gerçekdışı ya da gerçekçi olmayan bir fantezi anlamında değil, bilakis Blochçu

11. Bkz. *Global Woman: Nannies, Maids, and Sex Workers in the New Economy*, Ed. Barbara Ehrenreich ve Arlie Russell Hochschild, Metropolitan Books, New York, 2003; *Women, Migration, and Citizenship: Making Local, National, and Transnational Connections*, Ed. Evangelia Tastsoglou ve Alexandra Dobrowolsky, Ashgate, UK Aldershot, 2006.

anlamda ütopyacıdır: Hayal edilebilir alternatif gelecekler şimdinin eleştiri ufkunu temin eder.¹² De Beauvoir'dan Chodorow'a ve Kate Millett'tan Christa Wolf'a kadar feminizmin klasik metinleri, dolaysız bağlamlarında ve politik ekonomi sorunlarına yaklaşımlarında göze çarpan farklara bakılmaksızın, imkânları yansıttıkları ölçüde ütopyacı bir boyutu paylaşırlar, öyle ki reddedilen verililerin ötesine bu verililerin yıkılmış olduğunu hayal etmek için geçerler ya da Bloch'un sözlerini kullanırsak: "Her engel, engel olarak hissedildiğinde, aynı zamanda aşılmıştır. Zira, sırf o engelin karşısına çıkıp dinelmek bile, onun ötesine geçen ve bunu da ham halde içeren bir hareketi önceden varsayar" (POH, 444; PH, 515).¹³

Bloch toplumsal cinsiyetle ve toplumsal cinsiyet ilişkileriyle esasen ilgilenmez, ancak yine de burada betimlenen engellerin aşılmasının bu alanda gözlemlenebileceğini de kabul eder, örneğin, "belirlenmemiş cinsel bir engelin ötesine geçme cesareti ihtimali"nden (POH, 598; PH, 698) söz ettiğinde.

Bloch'un çalışmasında tarihin öznesi toplumsal olarak cinsiyetlendirilmiş erkek olabilir –durumun böyle olduğuna dair bolca kanıt var¹⁴– ancak bu erkeklik, tüm toplumsal cinsiyet kategorileri gibi, farka, dışladığı terime ve kendisine karşı tanımlandığı terime ilişkin konumuna dayanır. Bu fark, bu dışlanmış terim, Bloch felsefesinde nereye oturtulabilir ve işlevi nedir? Bloch, dişil ve erilden ibaret bu iki mitsel kutupla, ayrıca bunların soyutlandığı şu toplumsal olarak cinsiyetlendirilmiş ve oluşturuca öznellikler çokluğuyla nasıl uğraşır?

Bloch'un toplumsal cinsiyet hakkındaki düşünceleri otantik olarak gerçekleştirilmiş cinsel fark ütopyasına, "toplumsal cinsiyet içerikleri" olarak adlandırdığı şeyin veya daha özel olarak dişillığe nazaran "kadın içeriği"ndeki "ütopyacı imkânlar"ın

12. Ütopyacı teriminin geniş semantik yelpazesi hakkında bkz. Caitríona Ní Dhúill, *Sex in Imagined Spaces: Gender and Utopia from More to Bloch*, Legenda, Oxford, 2010, 1. Bölüm.

13. Bkz. Angelika Bammer, *Partial Visions: Feminism and Utopianism in the 1970s*, Routledge, New York, 1991.

14. Örneğin, bkz. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 1: 132. Blochçu tarihin öznesinin toplumsal olarak cinsiyetlendirilme yollarına dair daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Ní Dhúill, "One loves."

özgürleşmesine yönelir (*POH*, 596; *PH*, 695). Hâkim toplumsal düzenin toplumsal cinsiyet “hakikati”ni her nasılsa çarpıttığı veya kabul etmediği anlayışı, bununla ilişkili olan ütopyacı bir vizyonu, yani insanların toplumsal cinsiyetlerini ve cinselliklerini daha otantik bir şekilde yaşayabileceklerini, bunda özgür olacaklarını dillendiren ütopyacı bir vizyonu ima eder. Yine de “hakiki” toplumsal cinsiyet ütopyası, “doğal” ya da “özel” toplumsal cinsiyet farkına ilişkin kuralcı kalıplara götürebileceğinden, doğası gereği özgürleştirici değildir. Bu durum, son on yıllarda meydana gelen teorik kaymayı, yani otantiklik vurgusundan performatifliğe gösterilen ilgiye doğru gerçekleşen kaymayı açıklıyor, ki bu kaymanın sonuçlarını aşağıda yeniden ele alıyorum. Otantiklik veya “toplumsal cinsiyet hakikati” kinayesi mevcut teorik söylemdeki performatiflik kinayesi tarafından az çok yerinden edilmiş olabilmesinin yanı sıra, en çok da *Umut İlkesi*’yle ilgilidir. Dişil olan –“das Weibhafte”– ve “Yüksek Çift” (*POH*, 327) figüründe idealleştirilmiş, tamamlayıcı erkek-kadın ikiliği hakkında yazarken Bloch’un geleneksel stereotipe hatta arketipe olan borcu açıktır: “[*Das Weibhafte* –kadın doğası] narin ve vahşidir, tahripkâr ve merhametlidir, çiçektir, cadıdır, azametli bronzluktur ve acar tüccar ruhudur. Menad’dır, hükümrân Demeter’dır, olgun Juno, serin Artemis’tir, mesen Minerva’dır ve daha neler neler. Müzikal Capriccioso’dur (Strauss’un “Heldenleben”inde viyolonsel) ve Lento’nun, sükûnetin kök-imgesi/prototipi. Nihayet, hiçbir erkeğin bilemeyeceği bir yay çizerek, Venüs-Meryem gerilimidir” (*POH*, 596; *PH*, 695-96; *UI*, 716-7).¹⁵

Feminist duyarlılığa göre, dişil olanı, velev ki kendi içsel çeşitliliğini kabul edecek şekilde olsun, tanımlamaya yönelik bu jestte onu sorgulanabilir kılan kuralcı bir boyut vardır. Gelgelelim bu “toplumsal cinsiyet hakikati” kinayesi, farklı zamanlarda bazı feministlere ve cinsel statükonun diğer eleştirmenlerine etkili biçimde çekici gelmişti. Toplumsal normlar, toplumsal cinsiyetimi

15. Almanca özgün metniyle İngilizce çevirisinin yanı sıra *Umut İlkesi*’nin Türkçe çevirisinden de faydalandık ve çeviriyi doğrudan kullandığımız kimi yerlerde adını *UI* biçiminde kısaltarak metne ekledik. Türkçesi için bkz. Ernst Bloch, *Umut İlkesi*, Cilt 1, Çev. Tanıl Bora, İletişim Yay., İstanbul, 2007; Ernst Bloch, *Umut İlkesi*, Cilt 2, Çev. Tanıl Bora, İletişim Yay., İstanbul, 2012. (ç.n.)

“hakikaten” ya da otantik olarak yaşamamı engelliyorsa, o halde bu normların “doğal” veya “doğuştan” becerilerime ve arzularıma uyacak şekilde değişmesi gerektiğini öne süren argüman, daha ilerici bir yasamanın benimsenmesi gibi somut değişimlerin elde edilmesi söz konusu olduğunda belirli bir stratejik avantaj sağlayabilir. “Toplumsal cinsiyet hakikati” kinayesinin stratejik kullanıma bir örnek Charlotte Perkins Gilman’ın maternalist feminizmin özcü retoriğini işleten *Herland* (1915) ütopyasında sunulur. Gilman’ın metni, tamamen gerçekleştirilmiş annelikle baştan ayağa uyumlu olup problemlili şekilde idealize edilmiş “hakiki” dişillığe dayanırken, yine de oluşturduğu ütopya, yazarın Viktoryen ataerkilliğin “yanlış” veya alçaltılmış dişillliği olarak gördüğü şeyi teşhir etmeye hizmet eder. Erkek anlatıcı, romanda tasvir edilen anaerkil toplumun kökten farklı pratiklerini araştırırken, gözleri “hakiki” ve “yanlış” toplumsal cinsiyet arasındaki ayrıma dikilmiştir: “Gayet çarpıcıdır; ‘dişilik’ dediğimiz şeyde bu kadınlar, hani annelikten ibaret o özsel ayrımları bütün kültürlerindeki hâkim saygınlığı oluşturan kadınlar eksikti. Bu da, beni derhal, o çok bayıldığımız ‘dişil cazibeler’in hiç de dişil olmadığı, bilakis sırf yansıtılmış erillik –kadınlar bizi memnun etmek zorunda olduklarına göre bizi memnun etmek için geliştirilmiş ve onların şu muazzam etme eyleme sürecinin gerçek ifasında asla özsel olmayan bir dişillik– olduğu kanaatine sevk etti.”¹⁶ Burada, ütopyacı toplumda gerçekleştirilmiş “hakiki” bir dişillik şeklindeki öncül, Gilman’ın zamanında fiilen iş başında olan toplumsal cinsiyet normlarının eleştirisini kolaylaştırır.

Eleştiri ve dönüşüm amacıyla belirli toplumsal cinsiyet kategorilerine stratejik olarak başvurulabileceği fikri, toplumsal cinsiyet hakkında son zamanlarda geliştirilen düşüncelerde tekrar ortaya çıkıyor. Gayatri Spivak’ın “zorunlu kimlik yarılsaması”¹⁷ (*the necessary error of identity*) dediği şeyin yardımı çağrılması veya seferber edilmesi, herhangi bir kimlik göstereninin istikrarsızlaştırılabileceği ya da tartışılabileceği bilgisinde ilerler. Daha basit bir ifadeyle söylersek, toplumsal

16. Charlotte Perkins Gilman, *Herland* [1915], Signet Classics, New York, 1992, s. 60.

17. Gayatri Spivak, alıntıl原因: Butler, *Bodies That Matter*, s. 229.

cinsiyetlerimiz hakkında ortaya koyduğumuz herhangi bir iddia sorgulanabilir fakat bu tür iddialarda bulunarak kazanılacak hiçbir şey olmadığı anlamına gelmez bu. Nancy Chodorow'un *The Reproduction of Mothering*'de toplumsal cinsiyet rolleri üzerine yaptığı çalışma iş başında olan bu dinamiği gösteriyor. Chodorow, ilişkiselliğin dişil kimliğin bir özelliği olduğunu öne sürer –riskli bir hipotez çünkü kadınları erkeklerle kurdukları ilişkileri üzerinden tanımlayan ataerkil alışkanlığı desteklemek için kullanılabilir. Halbuki dişillik hakkındaki bu iddia, itiraz edilebilir, reddedilebilir, çarpıtılabilir ve hatta istismar edilebilir olsa da, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin ve toplumsal yapıların araştırılması için daha fazla düşünmeye sevk etme gibi bir değere sahiptir. Chodorow'un daha şimdiden klasikleşmiş analizinin gücü, ilişkiselliği tarih-dışı, evrenselleştirilebilir bir “dişillik”in doğuştan bir niteliği veya gücü olarak hipostazlaştırmasında değil, bilakis onu, üreme ve ebeveynlik emeğinin toplumca inşa edilmiş ve tarihe konumlandırılmış özgül bir örgütlenmesiyle ilişkilendirmesindedir.

Toplumsal cinsiyet teorisindeki farka dair endişe, o halde, yeni bakış açıları ortaya çıkardı ve farklı farklı konumlandırılmış öznelerin indirgenemez farklı deneyimlerini olumsuzlayan sığ bir evrenselci eşitlik söylemine meydan okudu, ancak endişenin merkezine farkı yerleştirme hareketi de kendi risklerini taşır, üstelik toplumsal cinsiyet farkının algılanması ve yorumlanması kendine ait sorunlu bir tarihi vardır. Bloch'un, büyük ölçüde sempatik argümanı bağlamında bile problematik olan şu “Venüs ile Meryem arasındaki gerilim” yaklaşımının çağrıştırdığı dişil tipler, Otto Weininger'inki gibi, hani şu elden ele dolaşan 1903 tarihli tartışmalı metni *Geschlecht und Charakter*'de “kadının özü”nü tam da “daima ve mutlak olarak cinsel” anne ve fahişe tiplerinde konumlandıran Otto Weininger'inki gibi *fin de siècle* kadın düşmanlığı bakış açısından bakıldığında, bambaşka bir role bürünür.¹⁸ 20. yüzyılın son dönem *Differenzfeminismus*'una doğru ilerlersek özcülüğün hayli farklı bir konuşlanmasını bu-

18. Otto Weininger, *Geschlecht und Charakter: Eine prinzipielle Untersuchung*, Mathes & Seitz, Münih, [1903] 1980.

luruz, örneğin Verena Stefan'ın yazılarında;¹⁹ burada, toplumsal cinsiyet politikası bakımından, Weininger'den çok da ileri gidemedik fakat bedensel ve cinsel deneyime dışilliliğin kurucu ögesi olarak aşırı vurgu yapma riski muhtemelen varlığını sürdürüyor.²⁰ Ütopyacı "toplumsal cinsiyet hakikati" kinayesi böylece stratejik avantajı riskle birleştirir; yine de modern çağdaki ütopyacı düşünce tarihine bakarsak, bu müphemliğin tüm ütopyacı tasarımların ortak bir özelliği olduğu sonucuna varabiliriz. Baskıcı bir gerçekliğin eleştirisine hizmet etmek üzere formüle edilen ideallerin (Weininger'in bile evrensel biseksüellik teorisıyla öngörücü bir mesaj verdiğini unutmayalım) ta kendilerinin durağan, hegemonik veya baskıcı olma potansiyeline sahip olmaları belki de distopyacı düşüncenin temel içgörüsüdür.²¹

"Toplumsal cinsiyet hakikati" kinayesinin tersi de – "hakiki" ya da "otantik" toplumsal cinsiyet diye bir şeyin olmadığı, aksine toplumsal cinsiyetin toplumsal pratikler ve kültürel söylemler tarafından inşa edildiği fikri– ütopyacı bir çekirdek taşır: Toplumsal cinsiyet kimlikleri ve toplumsal cinsiyet ilişkileri toplumsal olarak inşa ediliyorsa, onları tam da beğenimize göre yeniden imal edebilir miyiz? İnşacı konumu mantıksal uç noktasına taşıyarak, toplumsal bağlamımdaki şu önceden belirlenmiş toplumsal cinsiyet rolünü ve toplumsal cinsiyet kimliğini reddedebilirim ve bana uygun düşen kültürel pratikler dizisinden alternatif veya çeşitli alternatifler tasarlayabilirim, bunu da söz konusu pratiklere sahip olduğuma göre onları değiştirip altüst ederek yaparım. Monique Wittig'in, de Beauvoir'ın "kadın doğulmaz" ifadesini radikallemesi geliyor akla; eğer kadın, olduğu şey değil de olmakta olduğu bir şeyse, bunun yerine başka bir şey de olabilir. Wittig'e göre "kadın" sırf "bir erkekle ikili ve

19. Verena Stefan, *Häutungen*, Frauenoffensive, Münih, 1976.

20. Stefan'ın özcü feminizmine dair eleştirel bir tartışma için bkz. Bammer, *Partial Visions*, s. 67-79.

21. Bkz. Horst Glaser, *Utopische Inseln: Beiträge zu ihrer Geschichte und Theorie*, Lang, Frankfurt, 1996; Krishan Kumar, *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, Blackwell, Oxford, 1987; Jost Hermand, *Orte. Irgendwo: Formen utopischen Denkens*, Athenäum, TS Königstein, 1981; Ní Dhúill, *Sex in Imagined Spaces*, 2. Bölüm.

karşıt bir ilişkiyi sabitleyen ve pekiştiren”²² bir terim olarak var olduğu için, o halde bir lezbiyen “kadın” değildir. Böylesi bir radikal inşacılık, postyapısalcı toplumsal cinsiyet teorisinde, kendinde “Ben”i tanımlayan, belirleyen ve sınırlandıran koşullara yapılan vurguyla dengelenir. Lacan’ın özerklik ve öz-kimlik/kendi-ile-özdeşlik kavramlarından *özneleşme* kavramına –dile, söyleme, öteki sistem ve rejimlere tâbi olma koşuluna– doğru yönelerek *özne* kavramını yeniden bükmesi, öznenin kendi “kimlik”ini altında biçimlendirdiği koşulların öznenin seçtiği koşullar olmadığını vurgular. Foucault da benzer şekilde, öznenin toplumsal bir aygıtın içinde konumlandırıldığı *özneleştirme* süreçlerinin altını çizer.²³ Postyapısalcılığın, söylem tarafından üretilip katedilen şu öznesiz *özne* kavramı bizzat basitleştirilmiş bir karikatür olabilir fakat bu kavram, en azından, seçenekler piyasasında toplumsal cinsiyet kimliğini serbestçe inşa ederek kendini-oluşturan *özne* mitine provokatif bir mukabil sağlar. Butler toplumsal cinsiyet teorisi ve pratiğine yönelik postyapısalcı meydan okumayı şu şekilde formüle eder: “Toplumsal cinsiyetine karar veren bir *özne* yoksa ve tam tersine, toplumsal cinsiyet *özne*ye karar veren şeyin parçasıysa, toplumsal cinsiyet pratiklerini eleştirel faillik mahalli olarak muhafaza eden bir proje nasıl formüle edilebilir?”²⁴

İnşacılığın özcülük karşıtlığı –ki bizzat bu karşıtlık da doğa-terbiye etme (*nature-nurture*) temasının bir türevidir– son zamanlarda yerini, kimliğin toplumsal ve kültürel pratiklerin çökmesi aracılığıyla üretimine ilişkin, üstelik fark, ihtilaf ve arzu işlemlerine ilişkin daha incelikli bir araştırmaya bıraktı.²⁵ Bu sorulara nasıl yaklaşıldığı meselesinin uzun soluklu anlam ve önemi; performatifliğe artan bir vurgunun yanı sıra toplumsal cinsiyet “performansı”nın tâbi olduğu kısıtlamalara ilişkin yükselen bir farkındalık olmuştur: “Toplumsal cinsiyetin

22. Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York, 1990, s. 112.

23. Bkz. Butler, *Bodies That Matter*, s. 189.

24. A.g.e., x.

25. Bkz. Butler, *Gender Trouble*; Jonathan Dollimore, *Sexual Dissidence: Augustine to Wilde, Freud to Foucault*, Clarendon, Oxford, 1991; Dollimore, *Sex, Literature, and Censorship*.

‘performatiflik’i kısıtlandırılmamış bir iradeciliğin tatbik edilmesinden hayli uzaktır... bilakis kısıtlama, performatifliğin tam da koşulu olarak yeniden düşünölmeye çağırır.”²⁶

İmkân üzerine getirilen sınırlamaları saptarken, diğer taraftan bu sınırlamaların sırf imkânla olan gerilimlerinde nasıl düşünebilir olduğunu kabul eden bu diyalektik model, *Umut İlkesi*’nde daha genişçe işlenen şu tarih-umut diyalogu temasıyla apaçık benzerlikler sergiler.

Toplumsal Cinsiyet ve “Doğanın İnsanlaştırılması”

Burada bahsedilen inşacı konum, Bloch’un “toplumsal cinsiyetin ütopyacı içeriği”ni ortaya çıkarma taahhüdünden uzak görünebilir ancak onun düşüncesinde, son dönem toplumsal cinsiyet teorisinin bu ana temasıyla oldukça ilgili bazı yönler vardır. Burada öne sürmek istediğim nokta şu: Bloch’un insanlık ile doğa arasındaki ilişkiye yönelik kavramsallaştırması toplumsal cinsiyet inşacılığının veçheleriyle uzlaştırılamayacak kadar karmaşıktır. Doğa kavramı, toplumsal cinsiyet teorisyenleri için hayli problematiktir. Bu durum, doğa kavramının ilerlemecilik karşıtı söylemde sık sık seferber edilmesinden doğan, anlaşılabilir bir sonuçtur ama yine de toplumsal cinsiyet teorisine musallat olmaya devam eder bu kavram, hele hele “cinsiyeti ne inşa eder?” ve hangi cinsiyet?” tartışmalarının kıyılarında.²⁷

Bloch’un, insan-doğa ilişkisini, “doğanın insanlaştırılması”nı ve beraberinde “insanın/erkeğin doğallaştırılması”nı içeren diyalektik bir süreç olarak, Marksist bir yaklaşımla izah etmesi, doğa kavramının toplumsal cinsiyet teorisi için oluşturduğu problemden bir çıkış yolu sunar. Bloch şöyle yazar: “İlk insan Oluş’un aracı emekti, ikincisinin zemini sınıfsız toplum, bunun çerçevesi ise, ufku, en önemli, olumlu İmkân-Dahilinde-Olan olarak temellendirilmiş umut içerikleriyle kaplı bir költürdür” (POH, 210; PH, 242; UI, 262).

26. Butler, *Bodies That Matter*, s. 94-5.

27. West ve Zimmermann, “Doing Gender.” Ayrıca bkz. Sherry B. Ortner’in o klasik makalesi, “Is Female to Male as Nature Is to Culture?” (1972) ve önceki tezinin eleştirisine verdiği sonraki yanıt, “So, Is Female to Male as Nature Is to Culture?”, *Making Gender: The Politics and Erotics of Culture*, Beacon, Boston, 1996, sırasıyla s. 21-42 ve 173-80.

Bloch'un, insan emeğinin hem *başlatan* hem de, mevcut düzeniyle, insan potansiyelinin ortaya çıkmasını *engelleyen* karmaşık süreç, şeklindeki görüşü kuşkusuz toplumsal cinsiyet körüdür. Ancak Bloch'taki bu kör nokta, hem onun izahının toplumsal cinsiyet sorunlarıyla ilgisini hem de tersine, izahını tamamlamada toplumsal cinsiyet teorisine duyulan ihtiyacı görmemizi engellememelidir. İş bölümü toplumsal cinsiyet, sınıf ve ırk farklarının inşasını gerektirir, böylece tamamlanmamış bir *Menschwerdung*, yani "tümüyle insan oluş" görevinde kifayetsiz kalışa işaret eder. Ama bu ilk *Menschwerdung*, ikinci *Menschwerdung* giden yolu açar (Bloch, çevirmenlerinin aksine, bu *Menschwerdung*lardan "aşamalar" olarak söz etmiyor, bilakis bunları iki ayrı süreç olarak ifade ediyor). İlkinin çalışmasını tamamlayan ikinci *Menschwerdung*, umudun ve öngörücü tasavvurun kültürel ifadelerinde müjdelenir. Değişim ve kendini-biçimlendirme imkânlarının adım adım dile getirilmesi, ayrıca "kötücül mevcut"un (*POH*, 147; *PH*, 167) reddedilip yeniden biçimlendirilmesi Bloch'a göre kültürün en önemli görevleri arasındadır.

Bu modele göre, toplumsal cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ilişkileri alanındaki müzakereler bir tür "doğanın insanlaştırılması" olarak anlaşılabilir: Toplumsal cinsiyette biyolojik/anatomik fark, kültürel/toplumsal bir sorun olarak yeniden ifade edilir. Bu yeniden ifadelendirme kural koyma, normatiflik ve kısıtlama içeren hiyerarşik bir toplumsal kod biçimini geleneksel olarak almış olsa da aslında bu biçimi alması zorunlu değildir; üstelik yukarıda tartışılan direnç, doğaçlama ve altüst edilme imkânlarını da açabilir. Başka deyişle, toplumsal cinsiyetin biyolojiden daha fazla veya başka bir şey olduğunu iddia eden o içgörünün ta kendisi, Simone de Beauvoir²⁸ gibi daha önceki feministleri hayli meşgul eden "kader olarak biyoloji" tuzağından bir çıkış yolu sunuyor. Cinsel çift biçimliliğin "doğa"sı toplumsal cinsiyet pratiğinde "insanlaştırılır", fakat ilk önce bu, tıpkı emek aracılığıyla ulaşılan "insanlaştırılma"nın toplumsal sınıf ayrımlarına tâbi olduğu sürece tamamlanmamış kalması

28. Simone de Beauvoir, *The Second Sex* (1949), Çev. H.M. Parshley, Everyman, Londra, 1993.

gibi, toplumsal ataerkil ayrımlara tâbi kalıp kısmi ve tamamlanmamış olan bir Menschewerdung'a, ancak buna ulaşır. İkinci Menschewerdung, *Menschi* (hem kadın hem de erkek) *Welt* ile [dünya] uzlaştıracaktır ve bunun tersi de geçerlidir (*POH*, 210; *PH*, 241-2). Bloch'un "doğayı insanlaştırma"sı, emeğin radikal demokrasinin kurulması ve tam bir insanlığın başarılması yoluyla özgürlüğe nasıl hizmet edebileceği sorunuyla yüzleşir; dolayısıyla bu kavram, önceden varsaydığı ve üstesinden gelmeye çalıştığı ayrımlar arasında toplumsal cinsiyete dayalı iş bölümü, ataerkillikte kadınların doğadan ve kendilerinden yabancılaşması hatta erkekler tarafından sömürülmesi yer aldığından, toplumsal cinsiyet sorunundan ayrı düşünülemez. Toplumsal cinsiyete kör bir noktada kalan Bloch feminist aktivizmi, devrim gerçekleştiğinde davası da düşen şu burjuva kız kardeşliğinin imtiyaz peşindeki maskaralıkları olarak hızlıca boşa çıkarabilir (*POH*, 589-98; *PH*, 687-98). Ancak feminizm tarihi, "kötücül mevcut"un tek mümkün dünya olmadığı yönündeki inatçı umudun ikna edici kanıtı olarak okunursa daha yerinde okunmuş olur.

Bloch düşüncesinin merkezî kategorisi ile feminist ve toplumsal cinsiyet teorisini ilişkilendiren tam da bu umuttur. *Umut İlkesi* şunu gösterir: Umut ifadeleri, bir yandan, hüküm süren toplumsal gerçeklikten ayrı düşünülemez olup bu gerçekliğin kısıtlamalarıyla sınırlandırılmışken, bir yandan da bu kısıtlamalara karşı devam eden bir dirence ve onların ihlal edilmesine tanıklık eder. Blochçu umut öznel ve nesnel veya "sıcak" ve "soğuk" akımları kuşatır. Bunlar, sosyoekonomik yapıların nesnel gerçekliğine yönelik somut bir yanıt (soğuk) ve öznenin yaratıcı öngörücü tasavvuruyla arzusuna (sıcak) denk düşer. Bloch'un düşüncesindeki tüm kavram çiftlerinde olduğu gibi, "sıcak" ve "soğuk" akımlar arasındaki ilişki de diyalektiktir:²⁹ "Her iki etken, yani öznel ve nesnel, bölünemez veya yalıtılamaz daimi diyalektik karşılıklı etkileşimlerinde anlaşılmalıdırlar daha ziyade" (*POH*, 148; *PH*, 168). Umudun "sıcak" ve "soğuk"

29. Diyalektik bir düşünür olarak Bloch'a yönelik kişisel bir açıklama için bkz. Jean Améry, "Nachruf auf Ernst Bloch", Améry, *Der integrale Humanismus: Zwischen Philosophie und Literatur. Aufsätze und Kritiken eines Lesers*, 1966-1978, Klett Cotta, Stuttgart, 1985, s. 64-8.

akımları arasındaki karşılıklı dönüştürücü etkileşim tarihsel ilerlemeyi oluşturur ve iki akım birlikte tarihi ileriye taşır. Bu süreci şu şekilde kavramsallaştırabiliriz: Değişime yönelik öznel arzu toplumsal gerçekliğin duvarıyla karşı karşıya gelir. Bu gerçeklik, başlama arzusunu oluşturan şeydir. “En başından beri arıyoruz. Yaptığımız tek şey ağlamak. İstedimize sahip değiliz” (*POH*, 21; *PH*, 21) satırlarını Umut İlkesi’nin başında, “Boş Başlarız” başlıklı bölümde okuruz. Arzulanan özne ile dış koşulların karşılaşması sayesinde gerçekliğin kendisi değişir, öznenin arzusu ona etki eder. Kadınların oy hakkı gibi belirli kazanımlarda somut olarak tezahür ettiği şekliyle, vizyon, eleştiri ve dönüşüm arasındaki, yukarıda tartışılan, ilişki buna örnektir. Bloch’un tarihte umudun önemine ilişkin ısrarı hem bireysel hem de kolektif öznel arzuları, bu tür dönüşümlerin nasıl başarıldığına dair anlayışımıza cevap olarak koymamıza veriyor. Pratik koşulların ve maddi etkenlerin “soğuk akıntısı” öngörücü bilincin, hülyaların/gündüz düşlerinin ve arzuların “sıcak akıntısı”ndan ayrılamaz.

Tarihte Arzu

Bloch felsefesinde umut, öyleyse, toplumsal yönelimli bir arzu biçimidir. Bloch’un arzuyu, insan dürtülerini ve tutkularını tarihselleştirmedeki ısrarı onun psikanaliz eleştirisindeki temeli oluşturur. *Umut İlkesi*’nin başındaki bölümlerin Freud ve Jung’un teorilerinin eleştirel bir özetine ayrılmış olması, Bloch’un o zamanlar ortaya çıkan disiplini ne kadar önemli gördüğünü, ayrıca umut hakkındaki kendi çalışmasını psikanalitik arzu izahına bir yanıt, hatta onu ıslah eden bir yaklaşım, olarak gördüğünü gösteriyor. Freud’u eleştirirken, Jung’u da lanetlemekten başka bir şey yapmaz Bloch. (Bu öncelikle politik bir tiksintidir; aslında, arketipler Bloch düşüncesinde oldukça önemli bir rol oynar, tam da yukarıda alıntılanan “Yüksek Çift” kinayesi ve “dişillığın ütopyacı içeriği” tartışmasının gözler önüne serdiği gibi. Bu söylenen, Bloch’un arketiplere atıfta bulunmasının onu Jungcu yaptığını ima etmek değildir, ancak *Umut İlkesi*’nde ifade edilen Jung düşmanlığının ortaya koyduğu üzere iki düşünür arasında söz konusu olan keskin karşıtlığı da bir şekilde göreceleştirir.)

Bloch'un psikanalizle münakaşası, Freud ve meslektaşlarının kendilerini içinde buldukları gerçekliği canı gönülden kabul ediyor görünmeleriyle ilgilidir. Bloch, onların "olmayan" veya "henüz-[var]-olmayan" yerine "olan"a ve "olagelen"e odaklandıklarını iddia eder: "Psikanalizin bilinçdışı... asla Henüz-Bilincinde-Olunmayan değildir" (POH, 56; PH, 61). Bloch'a göre Freud, Adler ve bilhassa Jung, bilinçdışını ve dürtüleri toplumsal ve ekonomik koşullardan tecrit ederek onları hipostazlaştırma eğilimindedir: "Bir libido putu ortaya çıkar... ki bu, asla ekonomik-toplumsal koşullara ait bir değişken olarak tartışılmaz" (POH, 64; PH, 71; UI, 90-1). Bloch, aynı zamanda, bilinçdışının psikanalitik modelinin baştan aşağı tarihsellikten yalıtılmış bir model olduğunu tespit edip savunucularının tarihe karşı kasıtlı bir körlük sergilediklerini savunur.³⁰

(Gece) düşlerine atfedilen psikanalitik anlam ve önem, Bloch'un görüşüne göre, kendi umut anatomisinde hayli önemli bir rol oynayan gündüz düşlerinin/hülyaların önemini küçümsemeye de yol açar. Bloch'ta gündüz düşü, gece düşünün aksine, kolektif bir boyuta, engin bir niteliğe sahiptir ve "Weltverbesserung"a [dünyayı-iyileştirme] bağlıdır; dahası, temelde iletişimsel ve iletilebilirdir. Bu durum, gündüz düşünüy Bloch'un ütopyacı felsefesine, gece düşünün olamayacağı şekilde, uygun hale getirir. "En başta da devrimci ilgi; dünyanın ne kötü olduğunun idrakiyle, başka bir dünya olarak ne kadar iyi olabileceğinin idrakiyle, dünyayı-iyileştirmeye dair uyanırken görülen düşe ihtiyaç duyar" (POH, 92; PH, 107; UI, 126).

Bloch'a göre gündüz düşü mevcut koşulların eleştirel analizi ile alternatif imkânların düşe dayanan tarifi arasındaki, yukarıda tartışılan, bütünleyici ilişkiye kanıt sağlar. Yine de Bloch'un psikanalize yönelik itirazları ne kadar ikna edici olursa olsun, Freud ve Jung hakkındaki tartışmalarından, onun -Bloch'un- arzuya aşırı bir inancı olduğu yönünde rahatsız edici bir hisle uzaklaşılır. Arzunun bizzat pozitif bir kuvvet olduğu, üstelik arzu için ve arzu tarafından üretilen tüm problemlerin hüküm

30. "Freud tarafından burjuva bakış açısından görülen burjuva birey, Freud'un burjuva çevresini adlandırdığı (meta dünyası ve onun ideolojisi) gibi, 'gerçeklik' üzerindeki Dionysosçu boynuzlarını aşındırır" (POH, 52; PH, 57).

süren sosyoekonomik koşulların sonucu olduğu ve bunların üstesinden gelindiğinde söz konusu problemlerin de ortadan kalkacağı konusunda ısrar eder Bloch. Arzunun işleyişini anlamaya dönük psikanalitik proje, Bloch'a göre, uygun toplumsal koşulların yaratılması yoluyla arzunun yerine getirilmesini sağlamaya dair daha acil bir görevden şaibeli bir uzaklaşmadır.

Arzu, umut, öngörücü tasavvur, geleceğe yönelim; temel Blochçu kavramların tümü, şimdiyle potansiyel olarak kırılğan bir ilişkiyi içerir. Tatmin edici olmayan bir şimdiyi kurtarmak zorunda olmanın o ağır yükünün geleceğe yüklendiği yerde bu kurtuluş, sürekli olarak ertelenme ve vaat edilmiş bir geleceğin gölgesinde yaşanan şimdiki zaman riskini taşır. Bloch, bu riski, örneğin yerine getirme melankolisi veya Truvalı Helen tartışmasında kabul eder. Bu hayal kırıklığı simaları, ki arzunun gerçekleşmesi arzunun vaadini yerine getirememiştir burada, şimdi ile gelecek, *Weg* ile *Ziel*, arasındaki daimi diyalektik dolayımın zorunluluğunu vurgular. Militan iyimserliğin geleceğe yönelik tutumu hayal kırıklığı riskini önleyebilir, şayet şimdinin *gizilliğine*, yani şimdinin gözler önüne sermek için kendi içinde tuttuğu şeye yeterince dikkat edilirse tabii. İmkân analizi böylece, sırf geleceğin tasavvur edilmesine katkıda bulunmakla kalmayıp şimdiki ânın öngörücü veya gizil yönlerine dair farkındalığı da artırır. Bloch'un gizillik ve hayal kırıklığı hakkındaki tartışmasının ütopyayı dışıllaştırmeye dair uzun bir geleneğe dayandığına dikkat edilmelidir: Bloch'un yerine getirmeyi/doyurmayı cinsel tamamlanma olarak, hayal kırıklığını cinsel hoşnutsuzluk olarak ve umudu da cinsel arzu olarak resmedişinde, arzulayan özne erkek, arzulanan nesne kadındır (*POH*, 178-94 ve 997; *PH*, 204-12 ve 1172).³¹ Yine de toplumsal cinsiyet teorisi, Bloch'un bu türden bir söyleme duyduğu güvenine dair farkındalığımızı keskinleştirirken, trafik her iki yönde de akar: Toplumsal cinsiyet teorisinin temel endişeleri de Blochçu kavramlarla aydınlatılabilir. Belki buradaki en önemli müşterek zemin radikal demokrasiye bağlılıktır. İşte şimdi bu konuya geçiyoruz.

31. Bkz. Ní Dhúill, "One loves."

Radikal Demokrasi Ütopyası

Elimizdeki dünyaya (“kötücül mevcut”) yönelik eleştirel bir kavrayış, ayrıca farklı ve daha iyi bir dünyaya (Marksist bir “özgürlük alanı”) yönelik kolektif bir arzu; öngörücü kültürel pratiklerde biteviye çeşitlenen malum ifade. Blochçu ütopycılığın bu formülü bazı temel soruları gündeme taşıyor, bilhassa: “Biz” kimi kapsıyor?” sorusunu. Böylesi bir özgürlüğün *Heimatı* nasıl elde edilebilir? Hatta nasıl tanınabilir/kabul edilebilir? Bu sorular toplumsal cinsiyet teorisini –sıklıkla zımnen– destekleyen ütopycacı vizyonlar için de sorulmalıdır. Toplumsal cinsiyet üzerine yakın zamanda yapılan teorik çalışmalar, geçerli bir kolektif konumu ifade etmenin zorluklarına ve belirli bir “görev” veya “hedef” formüle etmenin imkânsızlığına kafa yoran bu soruları sıklıkla çıkış noktası alıyorlar.³² Gelgelelim, toplumsal cinsiyet teorisyenleri böyle bir görevi formüle etmeye, en azından geniş bir taslak halinde, arada bir yaklaşıyorlar. Örneğin Butler, toplumsal cinsiyet teorisinin iki temel endişesi olarak “meydan okuma”yı ve “meşruiyet”i şöyle tarif eder: “Cinsel pratiklere ve toplumsal cinsiyet kimliklerine atfedilen yerleşik anlamlara ve değerlere meydan okuma, bununla birlikte gayrimeşru veya kabul edilemez addedileni meşrulaştırma arayışı... Görev, bu gerekli ‘dışarı’yı gelecek ufku olarak yeniden yapılandırmaktır, dışlanmanın şiddetinin daima aşılma sürecinde olduğu bir ufuk.”³³

Dışlanmanın şiddetini aşmak için “sabit görünen” kategorilerin ve pratiklerin ifşa edilmesi gerekiyor.³⁴ Görünüşte sabit olan pratiklerin ve normların yeniden değerlendirilmesi, Richard Rorty’nin deyimiyle “yeniden-tanımlanması”,³⁵ daha radikal demokratik bir cinsiyet/toplumsal cinsiyet sisteminin başarılı-

32. Feminizmler arasındaki, bilhassa postkolonyal teorisinin ışığı altındaki, tartışmanın ana odak noktası, özne konumları arasındaki farkların hakkını verecek şekilde geçerli kolektif bir konumun nasıl ifade edileceği sorusudur tam da. Bkz. *Feminism and “Race”*, Ed. Kum-Kum Bhavnani, Oxford University Press, Oxford, 2001.

33. Butler, *Bodies That Matter*, s. 52-3.

34. A.g.e., 29, 89.

35. Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

ması için çok mühim bir adımdır. Butler'ın, az önce alıntılanan pasajda, yani kendisinin toplumsal cinsiyet teorisi için bir tür görev ortaya koyduğu pasajda geçen formülasyonu Bloch okurlarına oldukça tanıdık gelen ufuk metaforunu çarpıcı bir şekilde kullanır. Ütopyacı tavır, *Umut İlkesi*'nde, gelişim halindeki bir dünyanın sınırlarında öncü bir duruş olarak tanımlanır, mevcut her ufku durmadan aşan bir tavır (POH, 126; PH, 142). Bu ufuk, tarihin öznesine hem içsel hem de dışsaldır: İnsan [*der Mensch*], diye yazar Bloch, “müesses bir varlık değil, yaşamsal çevresiyle beraber bir görev oluşturan varlıktır” (POH, 119; PH, 135); başka bir yerde, “*der Mensch ist nicht dicht*” (PH, 225) cümlesini yazar Bloch, çevirmenlerin “insan katı (*solid*) değildir”inden (POH, 195) hayli uzak “*nicht dicht*”in geçirgen, tamamlanmamış niteliğiyle, toplumsal cinsiyet teorisyenleri tarafından sunulan şu öznenin oluşumu ve kendini-inşa etme izahlarına gayetle uyan açık uçlu bir süreci çağrıştıran bu cümleyi. Toplumsal cinsiyet, Butler'a göre, “hiçbir zaman tam olarak beklentiye göre yerine getirilmeyen bir tayin”dir.³⁶ Benzer şekilde Brigitte Weissaupt, dişillik kategorisinin de, bir yandan antropolojik geleneğin taşıyıcısı olsa bile, doğası gereği açık olabileceğini ileri sürmüştür [“*Weiblichkeit*’ ist tradierte Anthropologie und zugleich offener anthropologischer Entwurf”].³⁷ Çağdaş toplumsal cinsiyet teorilerindeki bu açıklık vurgusu, Bloch’un insanlık tarihi izahıyla, verilinin sınırının ve imkân ufkunun durmaksızın aşılma sürecinde olduğu bu izahla karşılaştırılmaya değer.

Kapsam ve vurgulardaki açık farklara rağmen, Bloch felsefesiyle çağdaş toplumsal cinsiyet teorisinin örtüşüyor görüldüğü yer, radikal ya da gerçek bir demokrasiye, düşüncelerinin ufkunu oluşturan demokratik bir geleceğe ortak bağlılıklarıdır. Butler, kendi düşüncesini “radikal demokratik teori” içinde konumlandırır ve toplumsal cinsiyet eleştirisi işinden haber veren “demokratik gelecek kavramı” hakkında yazar.³⁸ Butler,

36. Butler, *Bodies That Matter*, s. 231.

37. Brigitte Weissaupt, “Begriff und Metapher des Weiblichen”, *Wissen Macht Geschlecht: Philosophie und die Zukunft der “condition féminine”*, Ed. Birgit Christensen vd., Chronos, Zürih, 2002, s. 137.

38. Butler, *Bodies That Matter*, s. 191.

toplumsal cinsiyet “kimlik”i açmazını ifşa edip toplumsal cinsiyeti kendi istikrarsızlığı üzerinden yeniden düşünerek, “içsel farkın”, hem özneye hem de cinsiyet/toplumsal cinsiyet sistemine içsel olan farkın “daha demokratik bir olumlanması”nı hedefler.³⁹ Diğer feminist düşünürler de benzer şekilde demokrasiye başvururlar: Örneğin, Rebecca Hanrahan ve Louise Antony tarafından sunulan, feminist bir otorite teorisi üzerine düşünceler “gerçekten demokratik kurumların geliştirilmesi ve sürdürülmesi” taahhüdüne dayanır.⁴⁰ Bu tür bağlamlarda *demokratik* teriminin kullanılması ve anlaşılması son dönem toplumsal cinsiyet teorisinin ütopyacı boyutuna ek bir anahtar sağlar. Bu, demokrasinin ütopyayla toptan eş tutulduğunu öne sürmek değildir –problematik politik içerimleri bir yana, her iki terimin semantik özgüllüğünü zayıflatacak bir denk tutma. Mesele daha ziyade, Bloch’un ütopyacı felsefesinde demokrasinin oynadığı rolü saptayıp bunun demokratik ufkun toplumsal cinsiyet teorisindeki işleviyle benzerliğini kabul etmektir. Bloch’un demokrasi çağrısına daha yakından bakma adına *Umut İlkesi*’nin o bilindik sonundan bir kez daha alıntı yapmaya değer: “Tarihin kökü ise çalışan, yaratan, verili olanı yeniden biçimlendiren ve aşan insandır. İnsan, kendini kavrayıp da kendisine ait olanı dışlaştırmadan ve yabancılaştırmadan *gerçek demokrasi içinde* temellendirdiğinde, herkesin içine çocukken doğan ve henüz kimsenin gitmediği bir şey meydana gelecektir dünyada: Yurt” (POH, 1376, italik bana ait; PH, 1628; Uİ, 811, Cilt 2).

Bloch düşüncesinin işaret etmekten asla bıkip usanmadığı insanca yaşanabilir dünya, yabancılaşmanın ötesinde, gerçek bir demokrasidir. Bu dünyanın somut görünüşüne ilişkin, Sovyetler Birliği’nin “reel sosyalizmi”nden türetildiği şekliyle, Bloch çıkarımlarının çoğu tarihe yenik düşse de insanlık tarihinde ve kültüründe gerçek demokrasiyi öngören bu eğilimleri, ayrıca bu demokrasinin kendisini gizil, gerçekleştirilmemiş fakat gerçekleştirilebilir biçimde sunduğu bu alanları saptayan kapsamlı Bloch projesi dikkatleri üzerine çekmeye devam ediyor. *Umut*

39. A.g.e., 219.

40. Rebecca Hanrahan ve Louise Antony, “Because I Said So: Toward a Feminist Theory of Authority”, *Hypatia*, 20, Sayı 4 (2005): 63.

İlkesi, toplumsal eleştirinin ufku şeklindeki radikal bir demokrasi kavrayışını muhafaza etmenin önemini vurgular. Üstelik, gördüğümüz gibi, toplumsal eleştirinin cinsiyet/toplumsal cinsiyet sistemlerine odaklandığı yerde, demokratik ufuk olmazsa olmazdır.

Toplumsal cinsiyet teorisyenleri toplumsal olan ile öznel olan arasındaki karşılıklı etkileşimi analiz ederken, normatifliğe karşı direnç alanları bulmaya çalışırlar. Toplumsal cinsiyet teorisinin ütopyacı boyutu durağan değil, devingendir. Hedef, tarihi iptal etmek ve yeni bir ebedi düzen başlatmak değil, bilakis toplumsal cinsiyet ilişkileri tarihindeki hem özgürleştirici hem de baskıcı eğilimleri saptamak, hatta özgürleşmenin kapsamını, etkililiğini genişletme maksadıyla baskı ve kısıtlama üzerine eleştirel perspektifler sunmaktır. Bu açıdan bakıldığında, tarih bir ıstırap ve mücadele anlatısından ibaret değildir, üstelik bir kaynaktır da. Toplumsal cinsiyetin geçmişi ve geçmişin toplumsal cinsiyetleri de dahil olmak üzere geçmişle aktif ilişki yoluyla, tarihin görünüşteki sabitliği kırılır, ütopyacı potansiyeli etkinleşir ve şimdiyle ilişkisi aciliyet kazanır.⁴¹ Bu da bizi başladığımız yere geri döndürüyor: Şimdinin görevi, Bloch'un ifade ettiği gibi, geçmişin kurtarılmamış içeriğini daha yaşanabilir bir geleceği şekillendirecek biçimde tanımlamak ve harekete geçirmektir. Umut ile tarih arasındaki ilişkinin bu yaratıcı, praksis-odaklı kavranışı toplumsal cinsiyet teorisinde her yerde iş başında. Toplumsal cinsiyetin ne olduğuna ve ne olageldiğine dair eleştirel analiz daha tam bir imkân vizyonuna ve cinsiyetlendirilmiş öznelerin toplumsal cinsiyetlerini (hatta onlara karşı da) yaşayabilecekleri ufukların daimi genişlemesine katkıda bulunur.

41. Anna Wolkowicz, "Bloch als (postmoderner?) Hermeneutiker der Utopie: zu einem Motiv in der Rezeption seines Denkens in den letzten zwanzig Jahren", *Zeitgenössische Utopieentwürfe in Literatur und Gesellschaft: Zur Kontroverse seit den achtziger Jahren*, Ed. Rolf Jucker, Rodopi, Amsterdam, 1997, s. 184. Ernst Bloch'tan yanlış alıntılan ifade için bkz. Ernst Bloch, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, Wolff, Münih, 1921, s. 19. Pasajda aslında şunlar ifade edilir: "begriffene Geschichte, gestellt unter die fortwirkenden revolutionären Begriffe, zur Legende getrieben und durchleuchtet, ... ist keineswegs ... ein festes Epos des Fortschritts und der heilsökonomischen Vorsehung, sondern harte, gefährdetste Fahrt, ein Leiden, Wandern, Irren, Suchen nach der verborgenen Heimat" (italik bana ait).

Sıfır-Noktası: Hiçliğin Karanlık Boşluğuyla Karşılaşma *Frances Daly*

Giriş: Umudun Palimpsestindeki¹ Şifreyi Çözmek

“Kendimize giden yol asla dar değildir”: Varlığın Sorunlu Açıklığı

“Neyi arıyor, neden kaçıyorsun?” sorusu üzerine düşünür Ernst Bloch, Cicero’nun sözlerini yorumlarken, üstelik bu soruda “insan olmak ne demektir?” meselesindeki merkezî sorunu bulur (POH, 933). Buradaki zorluk basitçe, istek dolu sorular karşısında kararsızlığın, öngörülemezliğin bulunması ya da kesinliğin bulunmaması değildir. İnsanın ne olabileceği konusunda, arzu edilen imgelerin bizzat kendileri müphemdir çünkü. İnsanın ne *olabileceğinin* kendisi de potansiyel bir sorudur ve böylece en acil, en dolaysız olarak, Bloch’un dikkatimizi çekmek istediği şu “karşımızda gezinen ve işaretle çağıran” imgelerin (POH, 933) yan yana dizilişlerindeki çelişki ve anlam karmaşalarına yöneliktir. “Umut” der Bloch, “yenilginin bir hiçlik işlevi olarak dünyaya nüfûz ettiğini bilir.”² Uzlaşa yokluğu rahatsız eder, ama yine de “ne olabilirdi acaba?” duygusunu tahrik eder; bu durum, kâh tatmin edilmemiş bir tahrik durumuna dair içgörü olarak kâh başka hangi hoşnutsuzluğun geçmişte ve şimdi mümkün

1. Silinmiş parşömen. (y.h.n.)

2. Ernst Bloch, *Literary Essays*, Çev. Andrew Joron vd., Stanford University Press, CA Palo Alto, 1998, s. 345. Bundan sonra, ana metinde parantez içinde *Literary Essays* şeklinde gönderme yapılacaktır.

olabileceğine yönelik kendi estetik uğraşının kavramsal kalkış noktası olarak, Bloch'un imgeyi imge üstüne koymasında gerçektir.

Zincirlerinden boşanmış bir ikircik ve tereddüt duygusu çağdaş dönemle bir seviyede tam örtüşüyor. Daha iyi bir şey anlamına gelebilecek olanın ne olduğunu sorguluyoruz ve nicedir, sahilliğe veya onun yokluğuna yönelik dilbaz atıflardan kuşkuluyoruz. Yaratıcılık, kendi kendine kaimlik ve uyanıklık alelade ve uydurma olanın tutsağı oluyor; kuşku, umutsuzluk ve yıkıcı eğilimler daha iyi varlığa giden yolları kazıyorlar. Hisarın ardında duran korunaklı bir kültür paranoyayı, korkuyu ve haklardan mahrumiyeti kendi kendine kaim bir güvenlik ideolojisine dönüştüren, daimi bir olağanüstü hale maruz kalıyor.³ Aynı zamanda cerahatli, işlenmemiş bir reddediş tekrar tekrar kendini sızdırıyor ve kapitalist birikim kıyısı köşeyi değil tam merkezi aşındırıyor. Tüm bunlara rağmen, başka bir düzeyde, kabul ile kuşku arasında bocalamalar hep olagelmıştır, üstelik umutta neyin hakiki ve yenilmez olabileceğinin anlamı asla açık olmaz. 20. yüzyılın ilk 20-30 yılında yazmış olan envaiçeşit yazara göre, bu değişken huzursuzluk kalıbında farklı bir şey saptanmıştır; yakın felaket, ikiyüzlülük ve parçalanmanın şu hızla değişen, kırılğan manzarasında kaygıyla bocalamanın huzursuzluğu. "Bir günden bir güne", diye hatırlatır Bloch, her şey değişiyor.⁴ Bloch, insani beklentinin büyük kısmında bir müphemlik görür; modernite bağlamında özellikle tedirgin, oynak biçimlere bürünen bir mayalanma halinin itici gücünü temel alan müphemlik.

Burada, tam da bu belirsizlik durumundaki özgül bir öğenin anlam ve önemi soruşturulacaktır; Bloch'un müphemliğin koşullarına nüfuz eden karmaşık, istikrarsız bir karanlık olarak

3. Hisarın oynadığı rolden etkilenmiş bilinç, fikri eskiden beri, Stoacılar'dan I. Berlin ve Werckmeister'e, birçok filozofun ilgisini çekmiştir. Bkz. Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty", *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford, 1969; Otto Karl Werckmeister, *Citadel Culture*, University of Chicago Press, Chicago, 1991.

4. Ernst Bloch, *Heritage of Our Times*, Çev. Neville ve Stephen Plaice, University of California Press, Berkeley, 1990, s. 145. Bundan sonra, ana metinde parantez içinde *Heritage* şeklinde gönderme yapılacaktır.

gördüğü şeyin bugün bizimle alakası yani. Bloch sıkıntı veren koşullardaki ütopyaçı itkilerin –kendisinin sık sık gönderme yaptığı üzere, “yaşanmış ânın karanlığı”ndaki⁵ ön-belirlişlerin/aydınlanmaların– önde gelen filozofu olarak tanındığına göre, bugüne kadar hakkı verilmeyen nokta, söz konusu andaki ütopya-karşıtı ögelere yapılan vurgunun onun eserinde nasıl temel olduğu meselesidir. Muğlak karanlığın en karanlığına yönelik bir çözümleme Bloch’un tam da neden bir umut filozofu olduğunu aydınlatılabilir. Üstelik, benim de hemfikir olduğum gibi, bu çözümleme 20. yüzyıl radikal eleştirmenlerinin kışkırtıcı şekilde en gizemlisini anlamanın zorunlu ve bütünüyle uygun yoludur. Bloch, “mühür benzeri” alametler dediği şey aracılığıyla imkânın ve “henüz ad taşımayan bir gelecek”in gerçekleştirilmesine giden yolları açmaya elverişli bir belirsizlik duygusunun peşindedir; söz konusu alametler henüz karşılanmamış olsalar da “olabilecek”e dair arzulanmış bir imgeyi kuşatan simgelerdir ve bu durum, göstereceğim üzere, sorunlu bir başlangıç noktasını barındırmaktadır (*Literary Essays*, 105; *Spirit*, 24); zira, henüz tükenmemiş bir geçmişi ve belirsiz bir oluşu zapt eden simgeler doğaları bakımından istikrarsız ve yaratıcı imkân ile uymalık (*conformity*) arasında dönüp duran şeyler olacaktır. Aydınlatılmış her an yavan, hilekâr, eğer açıkgözlü değilse, sıkıştıran ya da oyalayan “hayata küsmüş” ya da kindar” tarafından ele geçirilme tehlikesi taşır. Yaşanmış an, Bloch’un defalarca altını çizdiği gibi, gözlenmesi zor bir şeydir, yakınlıkla mesafe arasında salınır gibidir zira. O, sık sık zorunluluğa ve bıkkınlığa batmış haldedir, ama aynı zamanda, huzursuz bir kıpırdanıp durmaya, garip biçimde çekici olan bir muğlaklığa; “koyu-parlaklığı”nda eşit şekilde aldatıcı ve aydınlatıcı olan bir muğlaklığa da batmıştır. Bunun nedeni kısmen, yaşanmış ânın edimselliğinin henüz gerçekleşmemiş olmasıdır, ama aynı zamanda insanlığın bölünmüş, tamamlanmamış, henüz kendine bilinir olmayan ve “müphemliklerle dolu” insanlığın her daim başka bir şey olabilme imkânıdır (*POH*, 939, 948).

5. Ernst Bloch, *The Spirit of Utopia*, Çev. Anthony A. Nasser, Stanford University Press, CA Palo Alto, 2000, s. 161. Bundan sonra, ana metinde parantez içinde *Spirit* şeklinde gönderme yapılacaktır.

Bu devir, daha iyi bir dünyaya veya ondan uzağa yönelik her türden anlayışa derin itirazlar sunuyor. Daha iyi bir şeyin tercih edilesi olabileceğini bilmek onun imkânına yöneltmiş ezici bir güvensizliğe engel olmuyor. Sosyal demokrasinin hem hızlı hem yavaş tahribi, şiddetli devlet baskısı, kitle kıyımı, savaş, faşizm biçimlerinin ortaya çıkışı ve süregidişi, yine ekonomik eşitsizlik ve istikrarsızlığın bitmez tükenmez batışı anları/momentleri –Bloch’a göre “diyalektik bağlamın diyalektik anları/momentleri”ne işaret eden, yarım kalmış fasılalar olan bu anlar/momentler– sadece, gittikçe daha gelişigüzel ve kesintili değil, ama çoğunlukla şu Hegelci “canlılığın nabızı”ndan (POH, 291) daha çok tükenmiş bir sürecin gerektirdiği şeyler gibi görünüyor. Ayrıca, bundan başka bir dünyaya yönelik kasvetli güvensizliğin kolayca ilgi çektiği, aynı türden hegemonyayla artık karşılaşmama durumumuz söz konusuysa mevcut bir tatminsizliğin taşıyabileceği anlam hiçbir surette kolay anlaşılır değil. Siegfried Kracauer’ın gönderme yaptığı gibi,⁶ toplumun farkında olmadan “acımasızlığa kaymak”ta olduğu duygusundan doğan, haklı olarak yayılmış bir endişe, gerçekleri Pyrrhon tarzında görme biçimleriyle daha da ilişkili hale geldiğinde bunu söylemek oldukça zor. Kuşkusuz İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde –belki de en çok da Theodor Adorno’nun kültüre ve akla karşı onların etkisini karşılayacak denli ezici ama endişeli kuşkuculuğunda– karanlığa sorumluluk yükleme yolu geliştirilmişti ki bu da daha sonraki tartışmanın çoğu terimini kuracaktı. Bütünleştirici bir kültürel hegemonya aklın ve bilimin safdil kitlelere, aldanmayı arzulayan şu “kendi kendinden tiksinenler”e tümünden hâkim olduğunu dillendiren varsayımla ilişkili olarak yerini almıştı.⁷ Hemen ardından gelen 10-20 yıl içinde, postmodernizmin teorik takvimdeki kısa ânını görecektir bu dönemde, dramının yalnızca konusu yeniden ele alınmaya maruz kaldı. Açık ki aşındırılmış, küçük parçalara ayrılmamış, baskın bir kültürün meydan

6. Siegfried Kracauer, “Murder Trials and Society”, *The Weimar Republic Sourcebook*, Ed. Anton Kaes, Martin Jay ve Edward Dimendberg, University of California Press, Berkeley, 1994, s. 740.

7. Theodor W. Adorno, “Culture Industry Reconsidered”, *New German Critique* 6 (Güz, 1975): 16.

okumaya maruz kalmadan mutlakıyetle hüküm sürmesi, ayrıca buna eşlik eden tarihin sonu, öznellik ve yadsıma meseleleri bugün karşı karşıya kaldığımız sorunlar değil. Toplumsal düzen şimdilerde yoğun bir tetkik ve istila altında. Diğer taraftan, öz-gürleştirici itkilerin saptırıldığı veya görmezden gelindiği mat, parçalara ayrılmış eğilimlerle cesaret kırıcı şekilde yüz yüze geliyoruz. Bu anlamda, iyileşme önsezilerinin saptanabileceği geniş ufukları görmek bizim için çok daha zor.

Bloch'un bu Goethevari yaşam ufuklarını "sınırları aşma" olarak incelemeye yönelik ilk girişimleri onu, insani yeğinliğin en ütopyacı deneyimlerin alanı olarak gördüğü müziğin maksadını özenle deşmeye itti. Sonra bu da onun, yaratıcılık biçimlerindeki engin açıklığa, belirli kültürel fazlalığa ve atılım potansiyeline dönmesine imkân tanıdı ki bu noktalar başyapıtının, *Umut İlkesi*'nin yazılmasını sağlayacaktır. Yaratıcı isteklerin geniş saflarında çabalayıp hayal kurduğumuzu savunur Bloch, böylece dikkati hem gizlenmiş olana hem de beklentiyle öngörülene açık kılmak adına, imgelemde deneyimlenen her şeyi yeniden biçimlendiririz. Hayaller, der Bloch, "kaçışımızın atlı refakatçileri"dir (*POH*, 24). Novalis'le el ele, imge ve simgelerin deşifre edilmesi gereken anlamları olduğunu savunur (*POH*, 100). "Açılmış ile örtülmüş"ün daimi bir oyunu; özleme, öngörme ve mesafenin hissedilebilmesini sağlayan bir geçişlilik söz konusudur (*POH*, 177). İnsanlığın hayallerinin dünyada fiilen sahip olabileceği bir çağ ne kadar zor veya aldatıcı şekilde kolay olursa olsun, bu hayallerin, şimdideki eğilimleri açığa çıkarma yeteneği henüz tükenmemiştir; Bloch'u ilgilendiren de aciliyetin ötesindeki bu hareket ya da yön belirlemedir. Aslına bakılırsa, onun imgeler sunumunda oturmamış bir dinamiğin yer alması, bana göre, Bloch'un eserinin ve daha genel olarak, "düşünce-imge" yaklaşımına etkili katkısının ayırt edici özelliğidir.⁸ Bu denemede iddia edeceğim gibi, öngörme ile onun hasım ötekisi arasındaki bu ilişkinin saldırganca zıt ama yine de içerden ilişkili ve istikrarsız

8. Benjamin, Bloch, Kracauer ve Adorno gibi, 20. yüzyıl Alman yazarlarının eserlerindeki *Denkbild* geleneğine dair bir inceleme için bkz. Gerhard Richter, *Thought-Images: Frankfurt School Writers' Reflections from Damaged Life*, Stanford University Press, CA Palo Alto, 2007.

doğasının umudun bugünkü yazgısı hakkında söyleyecek çok şeyi var.

Bloch'a göre, en umut dolu beklentiler bile karanlık ve sahtelik koşullarında tezahür eder. Görünürde ütopya-olmayanlarda da durum budur, oysa "ütopyacı olmayan", daha sevimsiz şekilde nihai ve umutsuz gibi görünecek bir eğilime sahip olması bakımından ayırt edilir. Bloch, umutsuzca sıkıştırılmış çeşitli umut örneklerini ve imgelem için yıkıcı eğilimleri dikkate alır, fakat ben bunlar içinden boşluğun muazzam kuvvetini tahrik edenleri açmak istiyorum; ölüm ile zorunlu, trajik, ümitsiz çabanın girişilmiş tahakkuku gibi, kendilerinden ancak küçücük bir el çekmenin mümkün görüldüğü örnekleri yani.⁹ Burada açmak üzere seçtiğim ölüm ve Prometheusçu çaba imgeleri geçmişten ve arzu edilen bir gelecekte bir şeyler taşıyan geçidin görünüşte çelişkili veçhelerini gözler önüne serer. Ölüm karşısında, yaşamın gizemine yönelik bir saygı doğabileceği gibi, kendilerini kaçmak istedikleri uçurum hissinde asla koparamamış, istek dolu imgeler de yükselebilir. Nasıl ki Prometheus'un ateşin sırrını tanrıların elinden alma çabasını zorunlu bir cüret güdülemişse, gerçekleşmekte olan varlığın trajedisinde de tatmin edilmemiş bir güdü geriye kalabilir. Bloch, bölünmüş bir kendilik –ehlileştirilmiş kabul ve dürtülenmiş tenselliğin *ya/ya dası*– anlamına gelecek şeyin sabit kutupluluğunu varsayan Apolloncu-Dionysosçu ikiliğinde sıkışıp kalmanın zorluğu hakkında yazar etkileyici şekilde. Fakat bu varsayımsal bölünmenin her iki tarafı da varlığın meydana okuyan veçheleridir, üstelik bunlar benliğe giden kıvrımlı yolun müphemliğinde hayati bir rol oynarlar; fakat her ikisi de ebediyen değişmez seçenekler olduklarını düşünen anlayıştan köklü bir kopuşu gerektirirler. Karanlık ile bir gelecek boyutu arasındaki; öngörülen, hayal edilen veya arzulanan ile çatlaklar, hatta uçurum, arasındaki bir aracılık için geçiş gerçekleşirken şekillendirilmesi hissedilmesi ve "serbest bırakılma"sı gerekir (POH, 3, 4). Bloch, "uğuldayan hiçlik"te "şimdi"nin onarımını ve yeniden şekillendirilmesini bulmaya girişir; verili olanda

9. Bloch'un eserlerinde bu izlekler ütopyacı olmayan temel örnekler olarak anılır tekrar tekrar. Bkz. POH, s. 16, 112 ve *Spirit*, s. 222.

asılı kalanlardan kökten şekilde farklı olan açık anlatılara, yankılamaya izin veren bir şimdidir bu.¹⁰

Bloch'un, zaman zaman "genişlemiş karanlık" (*Spirit*, 201) şeklinde de gönderme yaptığı namı diğer çetin karanlık üzerinden teorileştirdiği bir tür öz-karşılaşma imkânı trajik varlığın ve ölümün pençesinin ötesine sızar gibidir. İşte burada, benliğin hareket etmesini ve karşılıklı etkileşime geçmesini sağlayan kurgu genellikle çetin bir uzaklaşma kurgusudur, zira yabancılaştırmanın ve dışsallaştırmanın sürekli gelişen formları boşluk ve gerçek-dışının her daim tekinsiz olan dairesinin yolunu tutar. Bana öyle geliyor ki, Bloch'ungözden kaçan ama bu zorluğu çözmek adına onun pek kıskırtıcı olan terimlerinden birine dikkat kesilmemiz gerekir. Bloch, birbirinden ayırt ederek "sıfır-noktaları" ve "sıfır-sınırları"ndan söz eder.¹¹ Bana göre bunu, var olan ile gerçekleştirilen arasındaki bir karşılaşmanın fark edilmemiş veya gölgede kalmışa çarpacağı bir sınır mekânını ima etmek için yapar. Görünürdeki boşluğun ve hiçliğin sıfır noktasındaki yıkıcı süreçlerin ve dönüşümün yerini belirleme girişimi, çelişkinin gizliliğini, dolaysızlığını devasa bir yük altına sokar, her şeye rağmen umudun koşulunu teşhir eden de yine bu sıfır-noktasının çelişkisidir. Umudun gerçekleşmesi sürecindeki zorluğu çılatmak adına sıfır-noktası fikrini kullanırken umudun içindeki anti-ütopyacının önemini takdir etmemizin daha iyi olacağını öne sürüyorum. Ölüm ile yenilmiş olan çaba aşikâr şekilde umuttan yoksun gibi görünecektir, fakat bu ikisi, bugün umut adına kapladıkları meşakkatli yerin anlaşılması için yeniden deşifre edilmelidir. Bloch, görünürdeki sınırları aşmanın yeğînliğinde varlığın karanlığını ve varoluşun yabancılaştırılmış koşullarını çarpıtma, yoldan çıkarma uğraşında, ancak bu durumlarda cesaretle bir işe girişmenin mümkün olabileceğini düşünmeye kıskırtır bizleri.

Sınırı aşmanın, tatminsiz varoluşa açığa vurulmuş bir şey

10. "Uğuldayan hiçlik" ifadesi Bloch'un, oyun yazarı Georg Büchner'in *Woyzeck* adlı oyunundan aldığı bir ifadedir (*POH*, 301). Ernst Bloch, *Traces*, Çev. Anthony A. Nassar, Stanford University Press, Stanford, 2006, s. 99. Bundan sonra, ana metinde parantez içinde *Traces* şeklinde gönderme yapılacaktır.

11. Bloch, *Heritage of Our Times* (*Çağımızın Mirası*) metnindeki birçok denemede ve başka yerlerde "sıfır-noktası"na gönderme yapar. Örneğin bkz. *Heritage*, s. 305.

olarak görebileceğimiz bir sınırı aşmanın istikrarsız sürecinin örneği olarak üç istisnai örneği seçeceğim. Varlığın ifa edilmiş üç halinin – “sarılmış” varlık, bize “tanıdık olmayan” varlık ve “yitik” varlık (*Spirit*, 201, 200)– her biri Bloch’un eserlerinde farklı bağlamlarda anılır ve bunlardan her biri mistisizmden edinilen bir görüntüler karmaşasının merkezinde durur. Yine her biri anti-ütopyacılık örneklerinin merkezinde duran belirsizlik sorununun bir veçhesini açıklar. Varoluşun tanıdık olmama halini, en keskin örneği –ölümle karşı karşıya olma– üzerinden ele alacağım. Yitik varlık duygusunun izlerini de Prometheusçu çaba imgesi aracılığıyla süreceğim. Bu duygu özlemin bir formudur, açlığın ve arzunun formudur ki, burada benliğin yeterli olmadığı, varoluşun bir şekilde çarpık olduğu ve Brecht’in ifadesini kullanan Bloch’un defalarca açıkladığı şekliyle, “yitik bir şeyler”in bulunduğu duygusu söz konusudur.¹² Üstelik bu özlem sorunu hâlâ kefaleti ödenip kurtarılmamış vaziyette duruyordur (*Spirit*, 236). Dolayısıyla özlem bir “henüz-[var]-olmayan” sürecinin “[var]-olmayan”ıdır, karşı-hiçlik ve karşı-boşluktur; kendini olumlu anlamda –nadiren başarılı veya suni olarak engellense de niyetlenilen tamamlanma ile açlık arasındaki daimi çelişki– ortaya koymak suretiyle, tatminsizlikte “yatışmayan inkâr” olarak açıklanan şeye dönüşendir. Demek ki yitik olan, “olumsuzluk”un aşırı kuvveti olarak sergilenen şey, Bloch’a göre, tahrip edici şekilde ütopyacıdır; oyukların en oyuğunda bile kıvılcımlar vardır.¹³ Kıvrılmış olan varlığın anlamı, Bloch’un gerçekliği okuma problemine işaret etmek için defaatle kullanmış olduğu imge ile ışık tutulacak –varlığın gizemini ya da doğanın sırlarını temsil eden Kraliçe İsis’in peçesini açma girişimi imgesi ile. Kendisine göre bu imge, varlığın ne olabileceğini soran “yorumlanamaz” soruya derinden bağlıdır ve imkânın bugünkü sorunlu arazisini anlamamızda fikir verecek yapıdadır.

Belirsiz bir karanlıktaki uyumsuzluk, Friedrich Schelling’in de altını çizdiği, varlığın “asli tesadüfiliği” bugün tekrar tekrar

12. Bloch bu düşünceye, Adorno’yla tartışmasında gönderme yapar. Ernst Bloch, *The Utopian Function of Art and Literature: Selected Essays*, Çev. Jack Zipes ve Frank Mecklenburg, MIT Press, MA Cambridge, 1988, s. 15.

13. Bloch, *Heritage of Our Times*, s. 111, 112, 209-8.

karşılaştığımız şeydir.¹⁴ Fakat belki de bu karanlık-aydınlık, hatta kıvılcımlı karanlık diyalektiği şimdilerde karşı karşıya geldiğimiz sorunları yorumlama yükünü hepten sırtından atmış gibidir. Günümüzde varlık sorusunu ortaya koyar koymaz, yaşanmış ânın nasıl daha da karanlık, oyuk mekânların nasıl daha da oyuk olduğunu ve Auerbach'ın mahzeninde¹⁵ nasıl içimiz daha rahat oturduğumuzu soran sorulara tutuluyoruz hemen. Çağdaş dünyada kendi-ile-karşılaşmaya yönelik onca azim dermansız gibi duruyor. Açgözlülük, kayıtsızlık ve unutmayı telafi edecek eğilimler bulmaya uğraşıyoruz zar zor. Şu denetim ve yok etme istemi çağında anlık, kısıtlanmış istekler çılgınlığı handiyse dokunaklı gibi görünüyor –şimdilerde kırılan bir istem bu, ama onun en güçlü arzuları çürümeyi örtbas etmeye ve doğdukları şeye saygısızlık etmeye nadiren girişiyor. Karşılaştığımız gerilimler şansın, maceranın, kaygı ve vicdan azabının biraz tanıdık gelen olup bitişleri eşliğinde, bizleri çok az ileri taşıyorlar. Günümüzde tecessüm ettiği şekliyle, birikmiş açgözlülüğün çözülmesi *hınca* dönüşüyor; merakın tahribi bunca yaşamın gri, boş gerçekliğini aşırı duygusallık ve nostaljiden yapıma, istikrarsız bir karışıma dönüştürüyor. Bu koşullar altında, karanlığın –Bloch'un düşündüğü üzere, her yeri saran– şu derin “neşelilik”inin herhangi bir oluşun önkoşulu olması gerektiğini, karanlığa duyduğumuz özleme ve bizzat karanlığa inanarak, bırakın hoş karşılamayı, fark etmemiz mümkün mü?¹⁶

Bloch'a göre, ânın deneyimlenme sürecinde, onun “ileri doğru-kabarış”ında (POH, 288, 292) mümkün “bir şey”, yerinde duramayan bir teşvik, şeylere “açık bir boyut” vardır. Meister Eckhart'ın dediği gibi bu “ufacık kıvılcım”ın¹⁷ sönüvermesi pekâlâ mümkündür. Fakat bu durumdan, yalnızca terk edilmiş-

14. Bkz. F.W.J. Schelling, *First Outline of a System of the Philosophy of Nature*, Çev. Keith R. Peterson, SUNY Press, New York, 2004.

15. Bkz. Wolfgang von Goethe, *Faust: A Tragedy*, Çev. Walter Arndt, Ed. Cyrus Hamlin, W.W. Norton, New York, 2001, 1. Bölüm, 5. Sahne.

16. Bloch, *Spirit*, 144, 202. Ernst Bloch, “Recollections of Walter Benjamin”, *On Walter Benjamin: Critical Essays and Recollections*, Ed. Gary Smith, MIT Press, MA Cambridge, 1991, s. 343.

17. Meister Eckhart, “The Book of Divine Consolation, from the Book of ‘Benedictus’”, *Meister Eckhart: Selections from His Essential Writings*, Ed. Emilie Griffin, Çev. Edmund Colledge, HarperCollins, New York, 2005, s. 134.

liğin, ıssızlığın var olabileceği sonucunu çıkarmak benliğin ve dünyanın biteviye durağan bir deneyimini varsaymak olurdu. Prometheusçu, herhangi bir hareket ögesinden yoksun olurdu: Prometheus'u olmayan bir Zeus; muhalefetten veya hiç olmadı, sorgulamadan yoksun bir varoluş... Huzursuz kıpırdanışı, dalgalanması veya değişimi olmayan bir yaşam Bloch için tasavvur edilemez bir yaşamdır. Umudun yakası, diye savunur Bloch mütemadiyen, bir topluluk etiğinde, benliğin öteki ile ilişkisinde, varoluşun Ben'i ile Biz'inde yerini alır. Bu iddia, 19. yüzyılın geç dönemlerinde Ferdinand Tönnies'in ortaya koyduğu şekliyle,¹⁸ kökensel "birlik ve karşılıklılık" durumunun topluluğun araçsallığıyla tezat oluşturacağını dillendiren dualist bir varoluş kalıbı varsayımı üzerinden ortaya konmuş değildir. Bloch'a göre *humanum* kökensel olarak hem "her şey"e hem "hiçbir şey"e, hem "yapma"ya hem "yıkma"ya eşit şekilde açıktır. Bir *experimentum mundi*dir bu, belirsiz ve titrek. Bu bir karanlıktır, der Bloch, "hâlâ kendine perdeli ve kendini arayan"; fakat bir mayadır da.¹⁹ Bu yerde geleceğe en açık olan geleceği en çok bekleyip öngören şey insani haysiyet etiğidir ve özgürlük, eşitlik, topluluk değerleridir, diye iddia eder Bloch. Bu, deneysel, deneyimsel bir dünyanın –fakat önceden düzenlenmiş bir sahil zemini değil– mümkün içeriğidir. İnsanlığın hayali, "en eski düş"ü insanlığın küçük düşürüldüğü, boyun eğdirildiği, terk edildiği ve horlandığı tüm koşulların üstesinden gelmektir, der Bloch Marx'ın hayalini naklederek (*Literary Essays*, 344).²⁰ Gelecekteki "insan manzarası"nın arketiplerini sağlayan tam da bu hayaldir. Gelgelelim, bize ciddi şekilde gölgelenmiş bir şey olarak görünen de yine aynı gelecek ve onun şimdiyle bağlantısıdır. Doğuştan gelen hakkımız üç

18. Ferdinand Tönnies, *Community and Society (Gemeinschaft und Gesellschaft)*, Çev. ve Ed. Charles P. Loomis, Michigan State University Press, East Lansing, 1957, s. 33-102.

19. Ernst Bloch, *Atheism in Christianity: The Religion of the Exodus and the Kingdom*, Çev. J.T. Swann, Herder and Herder, New York, 1972, s. 221. Bundan sonra, ana metinde parantez içinde *Atheism* şeklinde gönderme yapılacak.

20. Bkz. Karl Marx, "A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right", *Early Writings*, sunuş: Lucio Colletti, Çev. Rodney Livingstone ve Gregor Benton, Penguin, UK Harmondsworth, 1984, s. 251.

kuruşa satıldığına göre benlikten geriye ne kalır ki benlik-öteki ilişkisinden ne kalsın?²¹

En azından bir gerilim kalır. Bu sürece müdahil olan veya onu yarıp geçen şey kati surette önemlidir –insanlığın hayalinin oyalanma, kinizm, hınç ve gerici “idealizm”in çeşitli biçimlerinde tekrar tekrar ertelenme ve tecrit edilme eğilimi modernitenin yolculuğuna damgasını vurmuştur. Trajedi, benliğin “sarılmış” olarak kalması değildir sadece, çorak ve değişken toprağın sık sık bir isyan ruhunu bekler gibi görünmesidir. Bloch, bir şeylerin filizlenmesi adına çağa karşı çıkmak için “toplumsal manda” ihtiyacından (Firavun’a karşı Musa, Sezar’a karşı İsa, yabancılaşma ve insanlıktan çıkarma şeklindeki “kadim düşman”²² karşı halkın isyanı) söz eder sık sık –ayrıca, isyan ruhunun kayıplara karıştığı ve unutulduğu bütün dönemleri dikkate alır daha da etkileyici şekilde (POH, 1213). Fakat Bloch, bu noktada, bir sıfır-noktasının devingenliğinin, insanlığın dönüp toparlanacağı bir olumsuzlama tipinin temelini de görür. Karanlıkta bile, “yücelik ürpertisi” bizi asla gerçekten terk etmez, diye telkin etmek ister Bloch, bitkilerin güneşe dönüşü gibi “olağanüstü olana dönüş” devam eder (POH, 312; *Spirit*, 207).²³ Bloch’un umut teorisindeki kışkırtıcı ama sorunlu arazi burasıdır. Çünkü gerçek sınırlarda ve bu sınırlarla sürülen umut dolu yaşamdaki fiili zorluklar ile bizzat bu gerçek sınırların karşılaştığı yer kuşkusuz burasıdır. Zamanımız, umut en çok sınıandığında onun yazgısını ciddiye almaya; umudun yalnızca, her şeye rağmen uzun süredir korunmuş bir anının ertelenip gizlenmesine karşı değil, kesinlikle daha çetin ve görünürde baş eğmez bir “hayal kurmayan boşluk” vakasına karşı da inat edip etmediğini hissetmeye de zorlar bizi.

Umudun öngörülemez ve çelişkili sönüşünü, sekte vurulmuş, kısıtlanmış ve zaman zaman kuşatılmış imkânların gerilimini fark etmek, bence, verilinin ötesine geçmeye yönelik tamamlanmamış girişimi yeniden kazanmanın ve yeniden hayal etmenin hayati

21. Bkz. Karl Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, Çev. Martin Nicolaus, Penguin, UK Harmondsworth, 1973, s. 307.

22. “Kadim düşman” aynı zamanda ölümdür.

23. Kant, Schopenhauer, Hegel ve Schelling’de ortaya çıktığı şekliyle “yüce” ideası Bloch’un bu kavramı kullanışını önceden haber verir.

önem taşıyan kimi öğelerini sunan şeydir. Bloch, eserlerinde bulduğumuz imgeler imkânın köklü bir yeniden gözden geçirilmesini tekrar tekrar teşvik eder. Fakat bu, onun çözümlemesinin umuda yönelik şu çağdaş akınların sorunsuz bir eleştirisine temel sağladığını iddia etmek değildir. Onun eserlerinde karşılaştığımız şey, modernitedeki çatalanmaların numunesi olarak düşünürdüğümüz ve nihilizm, dirimselcilik, idealizm, tarihsel materyalizm arasında dağılmış bulduğumuz yaklaşımlardan –özne-nesne, boşluk-ötekilik, toplum-topluluk çatışmasının kutuplaşmış argümanları– oldukça farklı bir teorik yaklaşımdır. Bloch topluma bakmanın kökten farklı bir yolunu sunar, bu yolun merkezindeyse oluşun henüz-[var]-olmamışlığı bulunur. Burada insanlık bir verili olarak değil imkân olarak, oluş davetiyesi olarak düşünülür ki bu durum, varlığın içeriğiyle ilgili hiçbir güncel varsayımın ortaya atılamayacağı anlamına gelir. Aslına bakılırsa, Bloch'un başlangıç noktası şaşılacak derecede basittir: Bir şey kımıldanıyor, yaşanmış an vardır; elini uzatan çıplak, yalın bir itki vardır; katışıksız yaşama dair bir uyarıcı, bir devinim vardır; üstelik bu çaba ancak hissedildiğinde, bir şeye yönelik arzuya, huzursuz bir kıpırdanışa, bir açlığa, bir hayal etmeye ve bir arayışa dönüşebilir. Varlık felsefelerinden çoğu, bana göre, benliğin modern dünyadaki geçit töreninden büyülenmiş ya da bundan hayal kırıklığına uğramıştır. Bloch ise bunun yerine, kendilerini henüz yüz yüze görmemiş ve bir geçicilikte var olan *homo absconditus* olmanın ne anlama gelebileceği meselesindeki derin içerimlere odaklanır (*Atheism*, 163, 211). İnsanlığın, der Bloch Schelling'i hatırlatan ifadelerle, olduğu haliyle kendisi üzerinde temellükü yoktur. Aksine o, “henüz keşfedilmemiş bir şeydir” (*Traces*, 18).²⁴ Bloch'un açılış hamlesi budur o halde: Arzularla ve korkuyla karşı karşıya kalmış insanlık bir şey için, genelde daha iyi bir şey için çabalar. Modernite, kişinin kendini uçurumun iki yanını bağlayan halat haline getirmesindeki tehlikeleri şiddetlendirir, fakat yine de kişi boşluğa paldır küldür fırladığında boşluk da bizzat imkânları oluşturur; uçurum korkusunun kişiyi, görmekten menettiği imkânları.

24. Bkz. F.W.J. Schelling, *The Ages of the World*, Çev. Jason M. Wirth, SUNY Press, Albany, 2000.

Kendimize giden yol, öngörülemez sayısız boşluğu çaprazlama kesen bu yol, asla dar değildir.

Yaşanmış Ânın Karanlığının İlk Örneği: Kıvrılmış Olmak

“Orman çölde geziniyor”: Yakınlık ve Uzaklık Sorunu

Cicero’nun arayışa ve kaçışa dair özlü sözü müphemlik imgesinin önemini görmemize imkân tanır. Bu imge Bloch felsefesinin her yanına; belirsizlik, süreksiz fikirlerine ve onun “tüm ânların geçişli doğası” (POH, 292) dediği şeye yansımıştır. Müphemlikte hem yakınlık hem mesafe vardır; keskin perspektiflerin, çatlakların ve gölgelerin yaratımı söz konusudur. Karanlığa itilmiş insanlık “aslanın pençelerini dahi” görmeyebilir (*Literary Essays*, 197). Üstelik çoğu defa tarih insanlığı es geçiyor, gözden kaçmış ve hazırlıksız bırakıyorsa, kendini gerçekleştirmekte olan bir insanlığın umuda erişim zemini kökten belirsizdir. İnsanlık zaman zaman gerçekliğe oldukça yakın olabilir, der Bloch, ama dikkatini gerçekliğin manasından fazlasıyla çekmiş de olabilir. Gelgelelim, ikisi de herhangi bir perspektifin güvencesi olacak mesafe değildir. Uzaklaşmada bile “ânlar işitilmeden, görülmeden geçer hâlâ” çünkü onların mevcudiyetleri “hâlâ bilinçli değildir” (POH, 295).

Bu kavramsallaştırmaya göre belirsizlik bizzat insanlığın merkezinde durduğundan, belki Bloch’un sırf karanlığın müphemliğine vurgu yaptığını düşünmeye itilebiliriz; Georg Büchner’le hemfikir olarak, insanlık bir uçurumdur, diye kaydeder Bloch, “orada aşağı bakarak ürperir kişi” (*Literary Essays*, 69). Goethe, Schelling ve Kant’ın, yaşamın gizemliliğine karşı insanlığın verdiği karşılığı tasvir etmek için kullandıkları değişmez bir motif olan bu ürperti Bloch’ta (ve Nietzsche’nin *Zerdüş’tünde*) daima veya mutlaka korkunun ya da beceriksiz bir kendini tanımanın sonucu değildir. Bloch’un varsayımına göre, belki de insanlık “bahtiyar bir uçurum”u seyrediyordur; “gözden kaçmış tüm kazanım türleriyle birlikte” bu uçurumu (*Literary Essays*, 69). “Öteki kıyıyı özleyecekler” için, uçurumun kenarında “bahtiyar” veya “sevimli” bir titremenin bir dizi farklı yorumu söz konu-

sudur.²⁵ Aslında Bloch, çok daha Zerdüştçü gelen bir tınıyla, hem yıkımı hem aydınlanmayı barındıran bir gerçeklikte bir tür doluluk bulur. Bizler “gezinler”izdir, “şeylerde meydana gelen de bizim gidiş gelişimizdir” (*Spirit*, 129). İnsanlık, “öteye geçme cesareti” (*POH*, 4) aracılığıyla, kendini umudun belirsiz tehlike ve beklentilerine tâbi kılma aracılığıyla, olabileceği şeye dönüşür. Üstelik insanlık bunu gerçekleştirirken, ister korkuyla ister arzuyla harekete geçirilsin, kendindeki eğilimleri etkinleştirir ki Bloch buna “doğru yol”, “yapılanmış açıklık” diyecektir (*Literary Essays*, 73). Fakat bu durum, gelişmiş bir “beklentiyle öngörü” duygusunu mutlaka gerektirmeyebilir. Yön belirleme ya da deneyimdeki kesintilere ve yer değiştirmelere belki tarih sebep olabilir. Ayrıca bu durum, esrarengiz ve yeniden etkinleştirilmiş bir geçmişe dair duyguların gelişmesine fırsat tanıyabilir.

Bloch müphemlik aracılığıyla dikkatimizi tekrar karanlığın yakınlığına çekmek ister. Doğrusu o, “varoluş muammasının düğümü”nün (*POH*, 292) en karanlık yakınlıkta bulunabileceğini beyan eder. Bloch’un özellikle düşkün olduğu imgelere bakılırsa, karanlıkta kıvılcımlar, ormanda ağaçsız açık alanlar vardır ve bunlarda da beklenmedik, takdir edilmemiş salınımların mevcudiyeti söz konusudur. İtici güçlerin ve dönüşümlerin topyekûn bir tarihi mevcuttur, buna yönelik bir bilinç ortaya çıkmak için çabalamak zorunda olsa da. Fakat her ne olursa olsun, “bir şey, olduğundan başka türlü olmalıdır” şeklinde bir his olmadığı sürece imkânın da var olamayacağı konusunda güvenimiz tazelenabilir. Peki bundan emin miyiz? Bloch, deneyimin temelinde çelişkinin var olduğunu saptayarak sevinç dolu veya, daha sık olarak, korku dolu, beklentili öngörünün izlerini bulabileceği konusunda neden bu kadar emindir?

Çetin deneyimler insanın yolunu şaşırtmasına neden olabilir, ama bunun yerine insanın dolaysız aciliyetin ötesine bakmasına imkân da tanıyabilir. Bloch, görünürde kaybolup gitmiş varlıkların mevcudiyetini açıklamak için, Ovidius’un *Metamorfozlar*’ının 1. kitabındaki peri Syrinx tasvirini anar. Syrinx “kaybolup

25. Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra: A Book for All and None*, Ed. Adrian del Caro ve Robert B. Pippen, Çev. Adrian del Caro, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, 1: §4, “Zarathustra’s Prologue”, s. 7.

gitmiş ama yine de kaybolup gitmemiş” biridir, der Bloch.²⁶ Pan’ın istenmeyen yalvarıp yakarmalarından kaçabilmek için, Ladon’un Arkadyalı su nemflerinden kendisini dönüştürmesini isteyen Syrinx’ten geriye kalan, sazlıktaki rahatsız edici ağıttır.²⁷ Syrinx’in en son dönüşümü, yani Pan’ın yaptığı flüte dönüşümü yankılanır: Bir önceki benliğinden yapılma sazlıkta çalınan müzik ve aşılmakta olan bir sınırın mevcudiyeti söz konusudur burada. Çelişkili bir devinim, görünemez olanda, hatları çizme imkânının var olduğu anlamına gelir. Nietzsche’nin kesinlikle ütopyacı bir tarzda dediği gibi, “asla katedilmemiş binlerce yol”²⁸ vardır, üstelik bunlar içinden, şimdiye kadar en az keşfedilmiş olanlar da kuşkusuz Bloch’un kültürel mirasımız ve beklentiyle öngörölmüş geleceğimiz olarak görmemizi istedikleridir. Gelgelelim, Bloch’un iddia ettiği üzere, hiç kimse “gerçekten henüz burada değil” ise, karanlıkla ne tür bir karşılaşma “varoluşun keskin dönüm-noktaları”nda eyleyenleri karanlıkta umulana ve mevcut olana yönelik sorgulayıcı bir hayrete götürmeye imkân tanıyacaktır (POH, 293)?

Sais’teki İmge

Çağlara, kültürlerle ait anlam ve imayla dolu bir imge vardır; dönüşüm felsefeleri için taşıdığı anlam ve önem doğanın puslu, genellemeci bir tasvirinde ve onun saklı kimliğinde bulanıklaşıreren bir imge. Sözü edilen imge örtülü bir tanrıçanın imgesidir. Kısmen örtölmüş, kısmen kapatılmış; kâh tuhaf hayvan büstleriyle kâh hayvan biçimli saç süsleriyle sarmalanmış; genellikle tuhaf şekilde birden çok göğüslü; bir ihtimal birden çok üreme bezli; hiç kuşkusuz çoğunlukla, göğsü süsleyen şu oval ve aşağı doğru sarkan şekiller dizisiyle arzı endam eden; doğurganlığın simgesi; köken bakımından muhtemelen bir ağaç ruhuyla birleşmeyi sezdiren; bolca meyve yüklü bu imge

26. Ernst Bloch, *Essays on the Philosophy of Music*, Çev. Peter Palmer, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, s. 196, 197.

27. Ovid, “The Transformation of Syrinx into Reeds”, *Metamorphoses*, 1. Kitap, Ed. Samuel Garth, Çev. John Dryden vd., Wordsworth, UK Hertfordshire, 1998, 689-721. dizeler.

28. Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, 1: §2, “Of the Bestowing Virtue”, s. 58.

yorumlanmak için gayet elverişlidir. Söz konusu imgenin en eski tasvirlerinde, yani zaman zaman, avlanma, bilgelik ve su tanrıçası olup Sais'i kuran, timsahlara bakan ve dünyayı her gün yeniden kuran Mısır Tanrıçası Neith biçiminde ortaya çıkan bu tasvirlerde öyle öğeler vardır ki bu öğeler, Mısır kültlerinin Helenler arasındaki aşırı rağbetinin etkisiyle, Efes tapınağındaki tanrıça heykelinde yerlerini almış ve daha sonraları, 19. yüzyıldan beri karşı konulamaz şekilde, İsis'le, eş deyişle ışığı, doğayı, hakikati ve gizemi temsil eden bu örtülü tanrıçayla özdeşleştirilmiştir. Farklı kültürel öğeleri harmanlayan bir tanrıça olarak o, yüzyıllar boyunca sanat, edebiyat ve felsefede farklı farklı tasvir edilmiştir.²⁹ İhtilafli olan konuyla, onun örtünmesi aracılığıyla gizlenen şeyin ve örtüsünün açılması aracılığıyla ya da örtüsünün açılmasına yönelik isteksizliği aracılığıyla ortaya çıkacak şeyin anlamına yöneliktir.

Bu şekilde potansiyel müphemlik taşıyan bir tanrıçanın Bloch'a cazip gelmesi hemen hiç şaşırtıcı değil. Aslına bakılırsa tanrıça Bloch'a tam da çelişkili açıklık imgesini sağlamıştı, Bloch da bu imgeyi insanlığın umutla kurduğu tedirgin ilişkiye aktaracaktır. Bloch'un tanrıçası Plutarkhos, Proklos, Goethe, Schiller, Novalis ve belki de Nietzsche'den derlenmiştir, gerçi Novalis'in yarım kalmış denemesi *Die Lehrlinge zu Sais* (Sais Çırakları) ve Friedrich Schiller'in *Das verschleierte Bild zu Sais* (Sais'in Örtülü İmgesi) şiiri,³⁰ asıl bunlar Bloch'u Sais'te olan bitene dair kendi açıklamasını inşa etmeye yöneltmiştir.

Sais'teki İsis heykelinin örtüsü altında ne olabileceği meselesi genç bir adamın merakını uyandırır. Belki tapınak başrahibi kendisini tapınağa girmemesi babında uyardığı için, belki de heykeldeki "Ben olmuş olanım, şimdi olanım ve olacak olanım; şimdiye dek hiçbir fani örtümü kaldırmadım" yazıtını okuduğu için gencin İsis sırrının bilgisine erişme iştahı geri döndürülemez şekilde kabarır ve gece tapınağa dönen genç, tanrıçanın

29. Lynn Li Donnici şu makalesinde Efes Artemis Tapınağıyla İsis arasındaki bağlantıyı ele alır: "The Images of Artemis Ephesia and Greco-Roman Worship: A Reconsideration", *Harvard Theological Review* 85, Sayı 4 (Ekim 1992): 389-415.

30. Novalis, *The Novices at Sais*, Çev. Ralph Manheim, Archipelago Books, Brooklyn, 2005; Friedrich Schiller, "The Veiled Image at Sais", *The Poems and Ballads of Schiller*, Çev. Edward Bulwer-Lytton, William Blackwood, Edinburgh, 1852.

örtüsünü kaldırır. Schiller'in tasvirinde genç, temaşa ettiği şey yüzünden öylesine dehşete düşmüştür ki derin bir melankoli onu kaplayıp mahveder. Novalis'te bu altüst olma, kişinin kendini ölümsüzleştirmeye mutlak hazır oluşunu temsil eder, her ne kadar örtüyü kaldırıncaya genç "harikalar harikası"nı, "kendisi"ni görse de. Bloch da buradaki can alıcı noktanın gencin kendi yansımasını görmesi olduğunu öne sürer, fakat buna ilaveten, gencin karşılaştığı kendi imgesinin asıl sorunlu nokta olduğuna da işaret eder (*Spirit*, 226). Gencin, tapınağın girişinde muhafızların ürküttüğü şu "arındırılmamış gözler"i onun "çift katmanlı biçim"inden –transendental bir kapının karşısında keder deneyiminin imgesinden– başkasını ayırt edemez. Bu imge ve hiçbir hakikatin keşfedilmeyişi gencin ölümüne sebep olur. Bloch'un düşüncesine göre genç hem mevcut karanlıktaki kendisini hem de etkin inançsızlık ve korkudan uzaklaşmış şekilde, "eksiksiz, kefaleti ödenerek kurtarılmış bir gelecek ihtişamında ışıyabilecek" bir şey olarak kendi imgesini algılamıştır. Muhafızlarsa bölünmüş benliğin ikili rolünü oynarlar; bir *mysterium tremendumun* veryansın eden, öfkeli Tanrı ile bir *mysterium fascinosumun*, aşkla şevkin Tanrısı.

Bu çatışma anı hepimizi bekleyen varoluş sorunudur, ortaya konmuş fakat yorumlanmamış bu sorundur. Bu anlamda, Bloch'un akıl yürütmesini izleyerek söylersek, tek başına günahkâr merak İsis'ten örtüyü kaldıramazdı. Aksine genç, sırf çifte benliğini bir anlığına gördüğü için değil, bunun yanı sıra kendi ardını, muhafızların ötesinde "çok daha korkunç uçurum"u gördüğü için dehşetle irkilir. Söz konusu uçurum, "muazzam beyhudelik"in eşiğinde duran, mutlak, şeytani muhafızdır; "mutlak hüsrân"dan doğan "sükûnetsiz" ebedi ölümdür. Genç bu boşlukta kendi imgesini fark eder; taşlaşmış, hareketsiz ama yine de uyanıktır, "mükemmel hiçlikteki amaçsız özlemle yanıp tutuşmaktadır." Onun teatral ve tehditkâr feryadı –"Her şeye sahip değilsem neyim var ki?"– sahte cesaret gösterisiyle çelişir. Eğer yeterli bilgiye sahip olsaydı, tam tekmil hakikati kavramasına hiç de gerek olmadığını fark ederdi, çünkü bu dünya onu asla böyle bir şeyle donatmayacaktır. Bu dünyanın teklif edebileceklerinin en iyisi, yani bir sıcak heyecan ve hatırlama,

bundan tümüyle farklı bir varoluşa hazırlıktır sadece. “Geçip gitme”ye hazırızdır, fakat yalnızca, ardımıza ne bıraktığımızı ve neyi kucaklamaya yöneldiğimizi bilerek (*Spirit*, 227). Bir varlığı sıkıca saran ıstırapla boğuşma ancak bu sayede gerçekleşebilir.

Sais’teki imge Bloch’un, kişinin kendi kendinin üstesinden gelmesine ilişkin kilit bir argümanı ortaya koymasına imkân tanır. Tercih keskin gibi görünecektir: Uçuruma, ya bilmeden arayarak ya da korkuyu söküp atma yeteneğiyle varabiliriz. İlk durumda, söz konusu arama, her ne kadar yaratma ve hatırlama ihtiyacını yansıtsa da, kim olduğumuzu kurtarmadaki yetersizliğe mahkûm kalan bir aramadır. Huzursuz, boş ve gizli birçok güdülenmenin örneklediği bu arama oldukça kırılıgandır, zira boşluğa, hiçliğe; değişmemiş, özgürlüğüne kavuşturulmamış varoluşu, “sükûnetsiz ebedi ölüm”ü sonuna kadar yaşamanın daimi aynılığına zincirlenmiş insanlığın imgesi olan hiçliğe bir anlık bakış atma demeye gelir. İkinci durumda, kendimizi korkuya yamalayabilir ve tamamen farkında olarak, örtüsü kaldırılmış İsis hakikatini temaşa etmeye gerek duymadan geçip gidebiliriz.

Bu bağlamda, Bloch’un bilgisiz arama ve daimi titreme seçeneklerinin ötesine geçme imkânını savunduğu, ancak verili olanla uzlaşmanın imkânını da reddettiği açıktır. Nietzsche’ye göre şen bilgelik, bir başına bilginin peşinden koşmanın ne zaman bırakılacağını bilme zevkine sahip olmaktır. “Örtüler kaldırıldığında, hakikatin hakikat olarak kalacağına”, diye ilan eder Nietzsche, “artık inanmıyoruz.” Ne olursa olsun gerekçelerini ifşa etmemek için aklın belki de bir gerekçesi vardır.³¹ Nietzsche’nin, yüzeyde gezinmeye son verme konusunda yüreklendirme duygusu Bloch’un geçip gitmede bulduğu şeydir. Bu, kendimize, ama aynı zamanda ölüme giden yoldur; hiçliğin boşluğunda ve ona karşı –bir ortaya çıkıştır bu. Keder ve özlemin şu tuhaf, mest olmuş hissinin etkisine giren Bloch “bir gülümseme”, “bir göz kırpma” hayal eder; gülümseme Sais’in örtüsü açılmış imgesidir.³² Hem Bloch hem de Nietzsche bozulmamış

31. Friedrich Nietzsche, *The Gay Science: With a Prelude in Rhymes and an Appendix of Songs*, Çev. Walter Kaufman, Random House, New York, 1974, 2. Baskıya Önsöz, s. 38.

32. Ernst Bloch, Walter Benjamin, *On Hashish*, Çev. Howard Eiland vd., Belknap Press, MA Cambridge, 2006, s. 30.

gizemin oyunbaz intikamı hakkında ipucu verir bize; gizem, örtünün kaldırılmasına yönelik tüm girişimleri savuşturur, fakat Bloch'a göre, onaylamak isteyebileceğimiz yaşam hem hayret verici hem tahrip edici tarzda hâlâ karanlıktır. Dolayısıyla "Dionysosçu, istek dolu imge" şeklindeki aynı sorun, ilaveten bir de "gelecek şehveti"nin bilgisini içerir (POH, 950). Bloch'un seçimin ötesindeki seçimi, varlığımıza dair bir sorun olarak yorumlanması zor bir seçimdir, çünkü bu durumda, var *olmak* çoğu zaman ıssız ve metruk karanlığın koşullarında sarılmış olmak anlamına gelecektir. Bir yandan korkulan bir yandan umulan şey geleceğe doğru herhangi bir yönelmede açılır, fakat belirli koşullar, özellikle de Bloch'un çöken, parçalara ayrılan ve kriz fenomeniyle sırrı çözülmüş toplumlarla ilişkilendirdiği koşullar umut deneyimini daraltıp etkisizleştiriyor gibidir. "Dünyanın Sais benzeri veçhesi" bu koşullarda öne çıkar, ancak boşluğu belirginleştirip genişleten de budur. Peki, hatırlama ve hayal etme derdine düşen bu benlik kimdir?

Bölünmüş Benlik

Schiller'e göre, der Bloch, duyuların neşesi ile ruhun dinginliği arasında seçim yapan varlık "kaygılı bir seçim"e mahkûm olacaktır (POH, 948).³³ Ancak bu, aynı zamanda, benliğin asla bir karara varmadan biteviye eğleşebileceği bir dört yol ağzıdır belki de. Bloch'a göre insanlık neden eylediğini ve dünya hakkında, an hakkında neyi varsaydığını ancak geleceği hissederek bilebilecektir. "Başlangıç ancak sonda tamamıyla gerçekleşmiş olacaktır" (*Spirit*, 227) der Bloch gizemli bir akıl çelicilikle, pekâlâ böyle olabilir fakat bu süreçte nerede olduğumuzu bütünü bilmek kesinlikle rahatsız edici hale gelir.

Bilinçli yaşamın, geleceğe dönük dehşet ile kendini-gerçekleştiren bir hayret arasında niçin dolanıp durduğunu anlamada "Dionysosçu" kavramı, Nietzsche'ye olduğu gibi Bloch'a da cazip gelir. Tanıma veya *anagnorisis* geçmiş ve şimdi aracılığıyla gelecekte gezinme yeteneğidir. O, sahteliğe ve gayrisahihli-

33. Bkz. Friedrich Schiller, *On the Aesthetic Education of Man*, Çev. Reginald Snell, Dover, New York, 2004, s. 74, 79, 67.

ğe verilen soyut, romantik bir tepki anlamında Dionysosçu vecd değildir; bilakis o, insanlığın “akkor çekirdeği”yle (*Spirit*, 206), sarsıntıyla, ütopyacı “şimşek çakması”yla (*Heritage*, 331) karşılaşması bakımından Dionysosçudur. Bloch’un iddiasına göre Dionysos “ortalama özne” değildir, canavarla üst-insan arasındaki yırtıcı değildir. Belki de o, yarım kalmış insanlık sorunu olarak öyle veya böyle abartılmıştır (ebedi tekrara karşı ve onunla başarısız olup duran yalnız kahraman), çünkü Dionysos’un temsil ettiği dürtü boşluktan el çekme, bastırma ve avuntunun sıfır noktasından dönme dürtüsüdür. Hakiki Dionysosçu Deccal, diye iddia eder Bloch, heretiklerin İsa’sıdır; maruz kaldığı bütün ölümü boyunca mezarda durmayan” İsa (*Heritage*, 331). Etrafımızdaki trajediye yanaşmaktan sakınmaya, onun sürecine sekte vurmaya gücümüz yeter, ancak, Bloch’un Novalis’e atfettiği gibi, tanrısallıkla örtüşür hale getirilmiş kişiliğimizin gücüyle değil; Nietzsche üzerinden, “sürekli tekrar eden oluş”un gerçekleştirilmesi aracılığıyla da değil; yine Bloch’un iddiasına göre, Hegel’in aksine (ve erken dönem yazılarında Georg Lukács’ın uğraştığı gibi) trajik sonuç duygusunu ruh ile eylemin ölümcül uzlaşmazlığına daraltarak da değil (*Spirit*, 220).³⁴

Bloch’a göre yaşamın gerçek draması tarihsel olanın ve Novalis’in dediği gibi, gizemli olanın ikiye yarıldığı dramadır.³⁵ İnsanlık, karanlığın yaşanmış deneyiminin ve aynı şekilde karanlık varlığın kesik kesik vuku buluşu olan dünya süreçlerinde var olur. Ayrıca, deneyimlenen “var olup da en az deneyimlenmiş” olandır (*POH*, 293), zira biz *homo ignotus*uz, ileride ne olacağımızı bilmiyoruz fakat, varlıkta, direniyor ve tecessüm ediyoruz. Kendimizle ve dünyamızla karşılaşmamız bir “engelle karşılaşma”dır (*Spirit*, 221). Eğer, iddia ettiğimiz gibi, bir “gizemli olan”ın duygusunun özünü kuran şey derin imkânların,

34. Bloch’a göre, Hegel’in trajik bireyi yalnızca kendi eylemlerinin meyvesini toplayabilir ve “bu meyveler en yüce yıkımın ve ölümün meyveleridir.” Ernst Bloch, *Natural Law and Human Dignity*, Çev. Dennis J. Schmidt, MIT Press, MA Cambridge, 1986, s. 252.

35. “Gizemli yol içe doğru gider” diye yazar Novalis “Miscellaneous Observations” metninde. Novalis, *Philosophical Writings*, Çev. ve Ed. Margaret Mahony Stoljar, SUNY Press, Albany, 1997, 17, 25. aforizma.

muğlak ufukların açıklığı ve keşfedilmemiş olansa, bu durum aynı zamanda Bloch'un Dionysosçu olan ile Apolloncu olanı yarıştırmayı reddetmesinin de nedenidir. Tinin, açıklığın ve taşman farkındalığın karşısına yerleştirilmiş dürtü, irade, yaşam kuvveti ve akışkanlık oldukça katı bir seçimdir, üstelik bu seçim, iki eğilimin de tamamlanmamış olduğunu anlayamaz. Apollon “yükseklerdeki uçurum”, Dionysos “uçurumdaki koyu ateş” olarak kalırken varlık da tamamlanmamış olarak durur; insanlık kendini yüz yüze gördüğünde, ancak bu durumda söz konusu seçenekler kaybolacaktır (POH, 952). Bu, Bloch'un bölünmüş benlik anlayışıdır; Goethe'nin Faust'undaki gibi tek bedende iki ruhun çatışmasının ve Apolloncu-Dionysosçu ayrımının yeniden yorumlanmasıdır. Gelgelelim, Bloch'un da farkında olduğu gibi, sorun şudur: Bize ait olup keşfedilmemiş olan ve kendisinden yola çıkmaya cesaret edeceğimiz veya öylece kaybolacağımız karanlık ve derin orman, içinde bir benlik geçidi bulmaya çalıştığımız için, cazip olduğu kadar yabancısıdır da. Tanıdık araziler ile keşfedilmemiş arazilerin tedirgin karışımıdır bu; aramanın ve sıklıkla bulmamanın karışımı.

Yaşanmış Ânın Karanlığı”nın İkinci Örneği: Kendimize Yabancı Olma

“Büyük belkiyi aramaya çıkma”: Yabancılık Olarak Ölüm

Bloch'un, ölüme karşı umut dolu imgelere yönelik soruşturmasına Rabelais'den; açıklığa, yaşamın ötesindeki “büyük belki”ye tanıklığıyla, kölelikten azade yaşamın en büyük kutlayıcısı olan Rabelais'den; ayrıca, ölüm umutsuzluğu –ki bu umutsuzluğa tin “umuda karşı umut eden bir umut”u³⁶ taşıyacaktır– şeklindeki Pavlusçu betimlemesiyle, meşakkat aracılığıyla elde edilen kendilik bilgisinin ve uyanış zorunluluğunun büyük savunucusu Kierkegaard'dan alıntıyla başlaması şaşırtıcı değil. Zira Bloch'un ölüm anlayışı her şeyden önce, görünürde çelişkili olan bir zorluğun çözümlenmesidir; ölümün tam da varlıkla kalıcı uyumsuzluğunda umut pozu kesmesi ve aynı şekilde, bu “uç yok

36. Romalılara mektubunda Pavlus şöyle yazar: “O [İbrahim] umuda karşı umutla iman etti.” Romalılar 4:18.

ediş”in yaşam için taşıdığı derinden açık sonuçlar (POH, 1109). “Bizim mekânımız”, diye iddia eder Bloch, “daima yaşamdır veya daha fazla bir şeydir”, ayrıca ölümün kaçınılmazlığı bilincinin dürttüğü ve kıskırttığı da tam olarak bu “daha fazla bir şey”dir (Traces, 30). Ölümün kendisini, onun yaşamı söndüreceğini bildiğimiz tarzda bilemeyiz, yine “ölümden sonrası”na dair hiçbir şey de bilemeyiz; dolayısıyla geleceğe dair bir şey, bilinmeyen bir şey kendini ölüme dayatır. O, yalnızca uçuruma bir adım değil uçurum aracılığıyla bir adımdır. “Ne için olduğunu bilmeden yaşarız. Nereye doğru olduğunu bilmeden ölürüz”, diye kaydeder Bloch (POH, 1105; Spirit, 275). Eğer yaşam az buçuk yanılsa, ölüm kesinlikle tuhaftır, üstelik bu tuhaflık karmaşaya bir umut ve yenilik duygusu katar. O, yakın ile uzağın yolunu şaşırmış sınıridir, ayrılma ve yabancılık içeren bir kayma. Bloch bu sallantılı alanı sürrealist ifadelerle betimler: “Bulutlar denizin dibindeki mercanlardır; ölüm, yeşile çalan turkuaz parlaklığında.”³⁷ Her şeye rağmen ölüm tam da bu endişe veren arazide “işitilebilir” hale gelir (Traces, 97). Ölüm, dönüşü olmayan bir yolculuk, değişime tanıklığın tahripçisi, deneyim kabiliyetinin ve varoluşun feshedici olsa da onu müphemliğe maruz bırakan şey tam da onun aynı zamanda, “çok az aydınlatan kendi kesinlik”ine karşı istekle dolu bir kanıt getirmeye yönelik kıskırtma olmasıdır (POH, 1107). Varoluş karmaşasına ve bunun ötesine yönelik bir merak duygusu da dahil olmak üzere, özlem ve arzular ölümü varsayımın nesnesi kılar. Bu temelde ölüm, ilkin, sona erme ile imkân arasındaki temel bir zıtlığı taşır; bu zıtlığın merkezi yaşanmış deneyimin kararsızlığıdır. Gelgelelim, hem yaşamdan azadeliği hem de yaşamın yenilenmesini bir şekilde vadeden bu karmaşayı, bu huzursuz kıpırdanışı, bu yüce ürpertiği okumanın birçok yolu vardır.

Bir açıdan şunu bilmeliyiz: Ölüme doğru gidiyor oluşumuz ve bu görünürdeki hiçliğe doğru nasıl ilerlediğimiz meselesi, ister bastırılmış bir korku ister olağanüstü veya harika duygusu isterse bu iki seçenek arasındaki bir dizi hâl aracılığıyla olsun, neyin yaşama dair olduğuna yönelik bir anlayışı, ölümden önce

37. Bloch, *Atheism in Christianity*, s. 258; Bloch, *Traces*, s. 130.

uyanışa açık böyle bir anlayışı şekillendirecektir. Sözü edilen, uyanışa açıklık da Bloch'un zaman zaman, ölümdaki "yaşayan ölümlük" veya "ölüme karşı *Novum*" şeklinde gönderme yaptığı durumdur.³⁸ En gözü pek haliyle Bloch şunu düşünmemizi isterdi: Kutsalla olduğu kadar özgürlükle de uğraşma ve bunu anlama kabiliyetine sahip, ayrıca yetkiyle donatılmış ve aşabilen insanlık aracılığıyla Ölümün tesellisi ihtiyacını zaten es geçmiş bir bilinç türü vardır; üstelik bu durum, ölümün karşısında radikal bir tamamlanmamışlığı yeniden ele almaya izin verecektir (*POH*, 1172, 1173, 1175). Öte yandan hatırlanmalıdır ki avutucu mit ve sakınmanın devamlılığı, katı ağırlığı böyle bir meşguliyetin ölümün ardına ne kadar geçebileceğini ve tam anlamıyla zapta nasıl direnebileceğini sorgulattır bizlere. Verili bir yaşam tarzından özgürleşme girişimleri hiç kuşkusuz güçlü bir sembolizm yaratır, fakat bu durumun, "ölümle sonlanan bir yaşama açıklık"a hazır olmaya nasıl varabileceği konusu yine de açık değildir. Bir yandan Feuerbach'ın, dini insan-merkezli kılma yaklaşımının varisleri olduğumuzu bir yandan da bu yaklaşımdaki mekanik kısıtlamaların eleştirmenleri olduğumuzu hatırd tutmak önemlidir.³⁹ Bizler aynı zamanda, Nietzsche'nin Tanrı'nın katilleri olduğumuzu dillendiren suçlamasının da sanıklarıyız.⁴⁰ İnsanlık ölüme "kutsal bir dehşet"le⁴¹ yaklaşır yaklaşmaz, insana özgü ölüm tefekkürünü seçik kılan şu olağanüstüyle bağlantının çoğunu kesmek artık pekâlâ mümkün olmuştur. Bu durumun, ölümün kılavuzluk eden imgelerinden vazgeçmemiz anlamına gelmesi şöyle dursun, görünen o ki bu durumda yaşamla hiçbir eşzamanlı ilişkiye elverişli olmayan imgelerin çok daha zahmetsizce uysal sayılan imgelerle sürekli tekrar eden bir yer değiştirmesi söz konusudur.

38. *POH*, 1171; Bloch, *Traces*, 103; *POH*, 1173.

39. Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity*, İng. Çev. George Eliot, Prometheus Books, New York, 1989.

40. Nietzsche, *The Gay Science*, 2. Kitap: §125, "The Madman", s. 181.

41. "Kutsal dehşet" tarih-öncesi insanlıkla ortaya çıkan "mucizevi" duygusuna gönderme yapmak için Bataille'in kullandığı terimdir. Bkz. Georges Bataille, *The Cradle of Humanity: Prehistoric Art and Culture*, Ed. Stuart Kendall, İng. Çev. Michelle Kendall ve Stuart Kendall, Zone Books, New York, 2009, s. 102.

İnsanlık daima ölümün imgelerini yaratmıştır. Modernitenin hem dinî gizemi yıkması hem de –teist ve anti-teist– kültleri kendi lehine çevirmesi bugün ölüm konusunda kılavuzluk etmede kuşkusuz sorunludur, fakat bu durum, paraya tapmanın ve bunun belirleyicilerinin hüküm sürdüğü toplumlarla tamamen uyum içindedir. Zorunluluğun özgürlükle hiçbir alışverişi olmadığı halde, Bloch'un "boşluğun üzerindeki kapan" veya "dipsiz yanılsamaya çıkan tuzak kapısı" (*Traces*, 145) şeklinde gönderme yaptığı şey var olacaktır. Fakat ölümle dolaşık olma biçimleriyle nasıl uğraşacağımız meselesi –ölüm bizi sarıp sonunda gömecek mi yoksa bizi zincirleyen bu şeyi kırıp geçebilecek miyiz?– çetin sınavımızdır. Dolayısıyla ölümün aşkın olumsuzluğunun, onun "hiçlikten doğan boşluk"unun⁴² ve dönüm-noktasının nasıl görülebileceği meselesi aslidir, zira buradan şöyle bir sonucun çıkması gerekir: Bu çıplak "hiçlik" bir yenilenme tipinin imkânıdır aynı zamanda.

"Sabahsız gece ütopyaları":

Ölüme karşı kılavuzluk eden karanlık imgeler

Bloch'un, ölüm karşısındaki umut dolu imgelere yönelik çalışması öte-dünyanın simge ve imgelerinden oluşan geniş bir dizide gezinir, ancak biz özellikle ütopya-karşıtı imgelerle ilgiliz, yani ölümü ele alan çağdaş felsefi soruna en çok ışık tutabilecek ve bir sıfır-noktasını gözler önüne seren imgelerle. İki imgenin bu eğilimi açıklar gibi görüldüğünü iddia ediyorum. Söz konusu imgelerden her ikisinde de intiharla gelen ölüm yer alır; ilkinde yabancılaşmış umutsuzluğun, ikincisindeyse telafisi olmayan başarısızlık duygusunun kışkırttığı intihar söz konusudur. Bloch'tan devşirebileceğimiz ilk imge kendisinin, Frank Wedekind'in *Frühlings Erwachen* (*Bahar Uyanışı*) oyunundaki bir karakter aracılığıyla aktardığı ifadede ortaya çıkar. Bloch'un, oyundaki gencin beyanına yönelik yorumu bu beyanın bir iğneleme olduğu yönündedir: "Mısır'da bulunmak ama piramitleri hiç görmemek." Bu, "aşkın neşesini deneyimlemeden" ölmek

42. Bloch, 19. yüzyıl yazarlarından Gottfried Keller'in eserini takdir ederek, bu "hiçlikten doğan boşluk" ifadesini Keller'in ölüme yolculuk imgesini nasıl kullandığını betimlemek için kullanır (*POH*, 1149, 1174).

üzere olan birinin “alaycı” beyanıdır, der Bloch (POH, 1106). Moritz Stiefel adlı genç adam aslında canına kıymak üzeredir, hayal kırıklığı içinde ve biçaredir. Yaşam ona “soğuk omzunu” sunmuştur, oysa “öteki kıydan” sıcak ve daha dostane bir şey el ediyordur. Bu eylem, beraberinde yoğun bir elem getirir; Moritz karanlıktan korkar ve bilir ki “acı kadeh”i bir içti mi asla evine dönemeyecektir, sonra “kalkıp gidişin esrarengiz dehşetleri”ni tatma izni verir kendine. Kendini özgür bırakmak ister Moritz, ama bir yandan da böyle yapmakla aşkı ve arzuyu deneyimleme fırsatlarından el çektiğini bilir, ayrıca insan olmanın “utanç verici” olduğunu düşünür ama “en insani olan şey”i asla bilmeyecektir. Moritz’in, Mısır’da olup da piramitleri görmeme hakkında düşünüp durmasını tahrik eden işte bu sancılı düşüncedir. Yaşamdan çıkıp gidebilmesi için varoluşu boş ve yanılsamalı bir şey olarak görmesi, ayrıca kendini, intiharın “kremşanti” kadar “zararsız” olduğuna inandırması gerekir.⁴³ Bloch’ta bulacağımız ikinci imgeyse Emile Zola’nın *L’Œuvre* (Başyapıt) adlı eserinden alınmadır.⁴⁴ Zola’nın son derece rahatsız edici bu hikâyesinde, hayatının en büyük eseri olacak resmi yapmaya tekrar tekrar girişen ama giderek, bu maksadına erişemeyeceğini fark eden sanatçı Claude Lantier yer alır. Roman, sanatçının intiharıyla sona erer; onun şu soğuk ve pörsük vücudu yarım kalmış resminin karşısında bulunmuştur.

Eğer her iki örnekte de yaşamdan kasvetli bir çekilme, yaşamla olduğu gibi ölümle uğraşmada gönülsüzlük sezdiren böyle bir çekilme söz konusuysa, bu imgeler çağdaş ölüm anlayışı için bir sıfır-sınır inşa ederler mi? Ne Wedekind’in Moritz’inin ne de Zola’nın Lantier’sinin ölüm karşısında, yaşanmamış bir yaşam korkusunu dindirmeye gücü yeter. Kuşkusuz, ritüel haline getirilmiş ve dinî birçok biçimlerinde korkuyu ve hayreti “yavan” bir hiçlikle ikame etmede ölmenin cevheri oyulmuş olacaktır (POH, 1157). Ayrıca, ölümün ötesindeki bir yere bizzat yaşam

43. Frank Wedekind, *Spring Awakening: A Play*, Çev. Jonathan Franzen, Faber and Faber, New York, 2007, Perde 2, Sahne 6: 47, 45, 46.

44. Emile Zola, *The Masterpiece*, Çev. Thomas Walton ve Roger Pearson, Oxford University Press, Oxford, 1999. Bloch Zola’nın eserini şurada anar: *Literary Essays*, s. 71.

üzerinden ulaşmaya yönelik hiçbir dürtü yokken veya ölümün anlamını çevreleyen gizem yokken, herhangi bir dönüştürme tipine erişmek şöyle dursun, bir umut tipi bile ancak zar zor varlığını sürdürebilecektir. Ölümle dolaşıklık yaşamın ötesinde bir güvenlik tipi bulma ihtiyacına daha çok dönüştükçe, bu da, belirsizliğe veya bizzat varoluşa duyulan itimadın eksikliğine giderek daha çok gömülü olacaktır. Hayali eserinin başarılı bir şekilde tamamlanması Lantier'yi yaşamına son vermekten kurtarabilir miydi ya da o asla eserini hayaline uygun görmez miydi? Yaşamın karmaşası üzerindeki umutsuz denetim biçimlerinden son bir biçim olarak ölümle kesintiye uğratılabilsin veya uğratılamasın, yabancılaşmış umutsuzluğun varlığını sürdüreceği bilgisine rağmen, tahmin edilen varlık yörüngesindeki kökten bir sekteye uğramayla karşı karşıyayızdır. Devam eden bir şimdiden geri çekilmeye yönelik bu girişimler sayesinde geleceğin belirleyici şekilde sekteye uğratılması söz konusudur, bununla birlikte onun yarım kalmış ıstırabı hakkında körelmiş bir değerlendirme de. Bu, tanıdıklık ile bilinmezden oluşan aşırı uçları hem aramadır hem de bunlardan kaçıştır. Uçuruma gerili halatı bırakmanın bu örneklerinde bir özgürlük tipi varsa şayet, o, yabancılaşmadan azade olmanın dert veren bir sıfır-noktasıdır.

Bugün ölüm imgelerindeki sorun şudur: Bireysel ölümün önemli veçhelerini karartan tuhaf bir gerçeklikte yaşıyoruz, ama aynı zamanda, çoklu ölümlerin veya kitlesel ölümlerin bilgisinin ve dolaysız imgelerinin bombardımanına tutuluyoruz ki bu ölümlerin anlamı benliğin ölümü duygusundan garip biçimde koparılmış, tümünden keyfi bir görelî önem ya da ağırlık şemasına göre sunulmakta. İnsani haysiyet varsayımının sayısız şiddet ve kayıtsızlık örneğiyle çakıştığı, yayılmış ve süreksiz bir devrin alıcılarıyız. Yine de ölümün anlamlı olmasını istiyoruz; en habis olduğu ve yaşamı en çok aşağıladığı yerlerde bile. Bugün ölümün umut için temin ettiği sıfır-noktası mıdır bu? Benliğin mahvına dışsal olan bir "dokunulmazlık" ögesi vardır, üstelik Bloch'a göre bu, ölümden ve henüz olmamışın kayboluşunda bir şeyin ortaya çıkması demektir (*Atheism*, 263). Ölümün kudreti, diye vurgular Bloch, "tekerrür eden başlangıç" duygusunu tahrik etmesindedir, ayrıca bu, ölümün "dehşet salan"

kuvvetine karşı “abıhayat” olabilir; “dünyanın sonunda nihai, namağlup bir düzenin/öz-mevcudiyetin düşü” (*Spirit*, 264). Elbette kendilik sonlu olan ama yine de nihayetinde bu şekilde deneyimlenemeyecek olan bir süre içinde sınırlı anlamla işaretlidir. Beklentiyle öngörülen ama deneyimlenmeyen bir şey vardır. Ölüm muammasıdır bu; umut sorununa çentik atan muamma. Fakat Bloch’un “dokunulmazlık”ı yaşamın henüz var olmayışından türer ki yaşamın bu durumuna karşı ölüm çok daha zayıf bir kuvvet gibi görünecektir. Bloch varlığı, henüz-[var]-olmayan bir varlığa, varlığın yaşamda sona ermemiş bir tamamlanmamışlığına yazgılı bir şey olarak anladığından, ona göre varlık ölümle sonlandırılmaz. Bu durum, aydınlatılmış bir uyanmamışlıkta, ölümün karşısındaki kuşkuculuk ve kırılğanlık tipinde tezahür edebilir. Ölümün nasıl anlamdan yoksun hale geleceği önemli değildir, her şeye rağmen “bir yerlere ekilecek” çiçekler vardır, diye iddia eder Bloch (*Atheism*, 263, 262); kişinin sakince beklenen yazgısından ibaret olmayan yaşamını bir şekilde hatırlatan bir şey vardır ve bu Yaşam tarafından onaylanma söz konusudur. Oysa bugün, benliğin onaylanmamış, yas tutulmamış geçişi özgürleşme, hayal ve hatta çiçekler olmadan meydana geliyor. İnsani yönelimin geleceğe dönük olduğunu kabul edersek, ölümün umudu başkalaştırabilme ve dolayısıyla umudu yaşam lehine dönüştürme iddiası hâlâ mümkün müdür? Bloch, hem yaşam sürecinde hem de ölüme hazırlık alanı olarak umut âlemi için felsefi bir alan yaratmaya girişir. Bu da, dünyayı kendisinden başka bir şey üzerinden kavrama zorunluluğuna bağlıdır, zira aksi halde, Bloch’un ele aldığı “aydınlanma düşleri” (*POH*, 1107, 1109), hem yok olmayı hem el çekmemeyi kuran bu çelişkili düşler, umut imkânı olmaksızın yaşamının kâbusu tarafından boğulacaktır. Wedekind’in Moritz’inin ve Zola’nın Lantier’inin kaçış arayışı onların ölümlerini anlamlandırır, ama onların iptal edilse de henüz tamamlanmamış yaşamlarını pek az anlamlandırır.

Ölümün İçindeki İmkân: “Hiçliğe Dönüşüm”

Ölüm yaşamın huzurunu bozar. Varolma ile olmama arasındaki ilişkinin sorgulanmasına izin veren şey ölümün yol açtığı

huzursuzluktur kesinlikle. Üstelik bu sorgulama, her birimizi insan yapan değerlerin çoğundan koparılmış olmakla benliğin artık, ölümün yaşama sunduğu varlığı dönüştürme vaadiyle ilişki kuramama, bunun yerine ölümü sadece boş, rehinden kurtarılmamış bir geçmişte durma noktasına getirme imkânını derinden soruşturur. Korku yutulamaz, fakat onun, uçurumun daimi olumlanmasından ibaret olmak yerine, yaşamın özünü kurabilme ihtimali vardır. Korkuya hakiki, karşılanmamış bir arzu; hiçbir kesin bilgi imkânı olmasa da ölümün ortaya koyduğu soruyla bağlantı kuracağımız ve bu soruyu varlık ile kendi ilişkimizin soruşturulmasına yerleştireceğimiz bir arzu zerk edilmiş de olabilir. Emmanuel Levinas'ın muhtemelen hiçbir yanıt olamayacağı için gerçekten bir soru inşa edemeyecek soruşturma tarzının altını çizdiği bir şey olarak “sonsuzluk çelişkisine” gönderme yapacağı bu noktada, yine Georges Bataille'in, bu tür soruların hepsinde cidden alaycı bir refleksiyonun bulunduğunu (aslında, “en derin pratik şaka” der kendisi) savunacağı yerde Bloch bir “el çekmeme çelişkisi” görür (*POH*, 1109).⁴⁵ Görünürdeki zıtlık ise yok olma düşüncelerinin uyanış düşünceleri ile yan yana bulunmasıdır. Öte yandan, her ikisi de insanileştirmeye doğru veya bunun dışına yönelik geçişin doğasına tabidir. Demek ki “insanın sonlu oluşu”na (*Atheism*, 121) yönelik kederli bir düzenlemenin kalıcılığında ya da böylesi bir düzenlemenin tümünden yokluğunda ima edilen şey şahlanmış açgözlülük ve bencillik dünyası olduğu kadar yaşama sarılma veya yaşamdan çıkma şeklindeki gerçekçi olmayan istektir.

Bir dereceye kadar bu, ölümün doğurduğu ikilem olmuştur her zaman: Şayet ölüm en yüksek “ütopya-olmayan” ise –her

45. Levinas, ölümün sunduğu tehdit duygusuyla ilişkili olarak dünya ve benliğin tamamlanmamışlığının “ontolojik kiplenmeleri” şeklindeki Bloch yaklaşımına karşıt olarak, Heidegger'in varlık görüşündeki sınırlamaları en büyük olay görür. Emmanuel Levinas, *God, Death, and Time*, İng. Çev. Bettina Bergo, Stanford University Press, CA Palo Alto, 2000, s. 105, 104; Georges Bataille, *The Unfinished System of Nonknowledge*, Ed. Stuart Kendall, İng. Çev. Michelle Kendall ve Stuart Kendall, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2001, s. 119. Bataille'a göre ölüm, en temelden olacak şekilde düşüncenin sonu olduğundan bize hiçbir şey öğretmez. Bu pratik şakayı içeren, ölüm üzerine düşünme ve belki de düşüncenin ölümü üzerine düşünme bir tür isyandır, kabullenmemedir. Bataille, *The Unfinished System of Nonknowledge*, s. 128.

şeyden önce, ancak nefes alırken “kaynarız” der Bloch– peki nasıl olur da ölüm aynı zamanda, “işletilebilir bir yazgı”ya girişin alameti ve istikameti olabilir?⁴⁶ Yukarıda, Sais’teki imgeyi ele almıştık. Örtülü bir İsis fikrinin birçoklarında uyandırdığı düşünce varlığın gizemine saygı göstermenin önemiydi; İsis, örtülerinin altında yaşamın ve dolayısıyla ölümün sırrını saklar. Doğan, kaybolup gidiverecektir, ama hiçbir iz bırakmadan değil tabii. Tıpkı Syrinx gibi, görünmezde bile izler vardır. Eğer ölüm varlık muammasını çözüyorsa, bu muammanın aydınlatılması arayışı gizemi gizemlikten çıkarmak yerine onun ne olduğunu anlamaktan geçer, ayrıca bu, insanlığın karanlıkla kurduğu ilişkideki en eski sorundur. Diğer taraftan bu durum, ölümün tanıdık olmayan yaşama armağan ettiği, daima çetin olan zıtlığın altını çizer. Bloch’un, varlığı, bir açıklık tipiyle, kişinin varoluş imkânının hem yıkıcı hem yaratıcı deneyimiyle ilişkiye yerleştirdiğini önceden ele almıştık. Bu temelde, ölüm beklenti ve meraka açıklık imkânı olabilir; varoluşun gizemi duygusuna hayalgücüyle erişimin zemini bile olabilir, üstelik böyle olmakla, bir gelecek duygusuna dönüştürülecek kalkıp gitmenin bilgisine el verir ölüm. Hal böyleyken, çağdaş ölüm deneyimine dair pek çok şey bu durumun aleyhindedir.

Aslına bakılırsa, günümüzde ölüm ile ilişkimiz, en yüksek kaçınmanın ve korkunun tesellilerinden daha çok ölümün anlamının yerine sıradan avuntuyu koyan, daha boş bir ikameyle maluldür. Eğer eli kulağındaki yok olup gitme karşısında özlemek bizi burada herhangi bir yöne mecbur ediyorsa plastikleştirilmiş, boş ve yanlış bir benliğin tatlı sözlerine geri dönmek anlamın ve keşfin yerine kâfi gelir. Bu durumun, korkuyu geçip bunun yerine “büyük sefer”e doğru bir yolculuk imkânını nerede terk ettiği tümüyle belirsizdir (*POH*, 1177). Mesafe ve tanıdıklık olmazsa ölüme doğru yaşamın tuhaflığı boğucu hale gelir. Bloch şunu hisseder: İnsanlığın ölüm karşısında bir zamanlar hissettiği canlandırıcı korkunun tümünden buharlaşmasına yönelmiş görünen bir “miadı dolmuş inanç” ile bu şekilde beslenmek ancak çok daha çaresiz “dehşet”e öncülük edebilir (*POH*, 1104, 1157).

46. Bloch, ölüme “ütopyaya yönelik en sert karşı hareket” şeklinde gönderme yapar (*POH*, 16; *Traces*, 42).

Burası, tabii çelişkili olarak, ölüm korkusunun dahi düzleşip korku olarak tanınamaz hale geldiği yerdir. Ancak her şeye rağmen, kesin olan ölümün tuhaflığı öyle veya böyle varlığını sürdürür. Ölümün manasını veya potansiyel anlamını anlamaya kötü hazırlanmış gibiyizdir sadece. Bu kaygılı, belirsiz hal bize en fazla şunu söyleyebilir: Varlığın tamamlanmamış doğasının manası ilkin varlıktaki derin bir yabancılıkta hissedilir. Ölüm büyük hatırlanmamış olarak salınır, ondan doğan kalkıp gitme duygusu, uzaklığın açıklığına ikna etmesi beklenirken, yakınlığın tuhaflığını ve karmaşasını yüklenir. Ölümün karşısında bu yabancılık güçlendirilmiştir; ortaya çıkacak şeyin etkisini azaltmak için, ötanazi yapan kendini beğenmişliklere –gerçekleşmeleri trajik ve zorlu olsa da– başvurulsun veya başvurulmasın. Bloch hem önlenebilir hem önlenemez yazgının var olduğunu savunurken, sorun ölümün kesinlikle kaçınılamaz bir kesinlik olmasıdır (*POH*, 1280).

Nasıl yaşayacağını bilmek –Montaigne tarzı felsefe yaparsak– nasıl öleceğini bilmektir.⁴⁷ Ayrıca, “ıstırap çeken ve kasvetli olanlar” için, “daha ötesini umanlar” için (*POH*, 276) geriye kalması gereken de budur; yaşamın anlamına dair bir tefekkür. Bloch aslında bunun, ölümün geride bıraktığı en temel ve derin iz olduğunu iddia eder. Bu, yalnızca bir geçmişe işaret etmez, aksine hem şimdiye hem geleceğe yaşamın amacını ve kanununu düşünme şeklindeki sabit bir yükümlülük verir. Bu alan henüz-[var]-olmamış bir bilinçliyi şart koşar; içeriğinin bilgisine, ancak ileriye düşünen bir hayal etme ediminde bilinçli hale gelmeye açık olan bir bilinçli. Eğer ölüm anlamını ölümde boşaltmıyorsa, varlığı kendi sonluluğunun ötesinde neyin dikkate aldığına; yaşamla kırılgan, belirsiz ve istikrarsız karşılaşmaya, karanlık varlık enkazından daha fazlası olan bir şey teklif eden bu karşılaşmaya başvurmalıyız. Dönüşü olmadan ölüme götüren şey henüz-[var]-olmayan oluşturun, üstelik onun yüce hiçlik boşluğunda, onun sıfır-noktasında bir şey –insani bir şey, yaşamın etik anlamı– vazedilebilir. Bloch’un çağrışım gücü oldukça yüksek şekilde yazdığı gibi, ölüm “hiçliğe dönüşüm”dür (*POH*,

47. Michel de Montaigne, *The Essays of Michel de Montaigne*, İng. Çev. M.A. Screech, Harmondsworth, Penguin, UK, 1991, 1:20, 89.

1108). O, asla bulunmadığımız tuhaf ana yurttur (*Traces*, 58). Yaşam sürecinin, dönüşüm sorununu ortaya koymaya imkân tanıyıp tanımayacağını bilemeyiz, fakat bu soruyu da bir kenara bırakamayız (*POH*, 1109). “Ölümün çok ötesinde, geçici/geçirgen bir durum bulunur”, yoksa “bükülmezcesine belirleyici” olan bir son nokta değil (*Spirit*, 269, 265). Ölüme doğru geçişimizden, der Bloch, bir şey çıkartılabilir; bu şey vardır ve gömülmeden kalır (*Spirit*, 265). Ölüm *fikri* bile benliği bir hareketsizlik tipinden kurtarabilir, çünkü bir sonun beklenen ön-belirşi dahi olsa imkânı hayal edebilir (*Spirit*, 264). Ölümün karşısında, sonun “kötü bilinci” doğabileceği gibi herhangi bir uyanış tipi de doğabilir pekâlâ, fakat bu kötü inanç dünyanın şu an olduğu haliyle yetinmede; durgun, reflektif olmayan böylesi bir yetinmede zaten mevcuttur. *Bu*, “benliğin örtülmesi” ve “ötenin çarpıtılması”dır, Sais’teki gibi dünya sorunudur. Fakat her şeye rağmen bu, en derininde, varlık sorusuna açılabilen bir mekândır aynı zamanda; ayrıca bir karşılığı, etik sorumluluğun mecburiyetini de taşır.

“Yaşanmış Ânın Karanlığı”nın Üçüncü Örneği: Kayıp Olmak
Üstesinden Gelmeye Girişilmiş: “Halkın Kutsal Dağa Doğru Kalkışması”

Şayet “ölüm hepimiz için anahtar” ise, der Bloch Tolstoycu tarzda, bunun nedeni şudur: Ölüm, kişinin yüce bir hiçliğe çözünmeye karşı kendini gizlemesi için bir potansiyel taşır (*Traces*, 97). Gelgelelim bizi bu tarzda rahatsız etmeye güç yetiren yalnızca ölüm değildir; “kapıyı çalabilecek” başka bir şey daha vardır. “Çıkış” ile “giriş” arasında sürekli yinelenen bir benzerliğin bulunduğunu gözlemler Bloch (*Traces*, 99). Ayrıca girişteki sorun onun potansiyel kendi-ile-karşılaşmasının korku tarafından boğulabilmesi ihtimaliyse, çıkış da kalkıp gitme edimindeki yoğun kırılğanlığa eşit şekilde maruzdur, zira kalkış amansız bir ters yöne dönmeye maruz kalabilme olasılığıyla damgalanmıştır. Kalkışa ve nihayetinde varışa uygun, potansiyel neşe dışı doğru yolculuğa hiçbir teminat sunmaz. Bloch’un dediği gibi, geri duranlar bir melankoli biçimine kapılabilir (*Traces*, 99). Durmak, dönmek ve geri dönmüş olmak, hepsi de kaçma ve kişinin zamanını, hem yaşını hem benliği bükecek şekilde,

yarıp geçme yetersizliğine yol açma tehlikesi taşır, bu da insanlığı bir tür ebedi dönüğe mahkûm eder. Başta ele aldığımız üzere, hiçlik karşıtlığının en güçlü formu olarak Dionysos, Dionysos hem yarım kalmış bir dünya hem de ileri dürtmeden ibaret olan sorunu temsil eder – Dionysosçu huzursuz kıpırdanma yaşanmış ânın karanlığını “düşünür.” Fakat içerik veya tarih olmaksızın, salt “yersiz bir özne” olarak Dionysos belirlenmemiş yaşama karşı soyut bir isteğin alanında kalabilecektir sadece; bu alanda “karışık gürültü” boğabilir (*Heritage*, 327, 299). Olabilecek en az kötü biçiminde bu durum, okültizm sosuna bulanmış mite, eş deyişle Bloch’un dediği gibi, “matem elbiseleriyle yatıştırılmış” tepkiye dönüşebilir (*Heritage*, 171). Daha kötü olanlarsa tarihin içinde kalıp bir yandan da tarihin “düzmece formları”nı ezmek isteyenlerdir; “küçük adam” hınçlarıyla körüklenmiş, dar görüşlü orta sınıf züppeleri; en savunmasız olana karşı her türlü gücü kötüye kullanan şu hayata küskünlükle dolu, huysuz, öfke biriktirmiş ve “kırbacı düşleyen çalışanlar.”⁴⁸ Daha kötü olan, şu “habis, fosilleşmiş” faşistin kan mitiyle hâlâ zehirli olması, mest olmasıdır; bu kültür, der Bloch, Kracauer’dan alıntı yaparak, “devrimden ve ölümden kaçıştır.”⁴⁹

Eğer ölüm üstesinden gelmenin çetin olduğu bir yolu temsil ediyorsa, yaşamda ölümden daha kötü bir yazgı vardır ki bu da trajik varlığın karanlığıdır. Haykıran “mahlûka özgü irade”de⁵⁰ bir tür isyankârlık olabilir; modern çağlarda sarsılan bir şey olarak tanıyabileceğimiz mest olma türünün ta kendisinde hak iddia eden bir isyankârlık. Buna karşın, en etkili şekilde “maya-

48. *Heritage*, 328; *POH*, 32, 1279. Bloch bu kendinden hoşnut, dar kafalı orta sınıf üyesi fikrini Sinclair Lewis’in 1922 tarihli romanı *Babbitt*’ten alır (Bantam Books, New York, 2007). Bloch Kracauer’in çalışanlara yönelik kavrayışlı çözümlemesini onaylar. Bkz. Bloch, “Artificial Centre” (1929): On Kracauer’s “The Employees,” *Heritage*, 24-6. Bkz. Siegfried Kracauer, *The Salaried Masses: Duty and Distraction in Weimar Germany*, İng. Çev. Quintin Hoare, Verso, Londra, 1998.

49. *Heritage*, 148, 25, 26. Şöyle yazar Kracauer: “İmgelerin kaçıışı devrimden ve ölümden kaçıştır”, Kracauer, *The Salaried Masses*, s. 94.

50. Bloch “mahlûka özgü”ye çeşitli anlamlarda gönderme yapar. Örneğin bkz. *POH*, 221. Bloch “mahlûka özgü” ifadesini, eserlerinin çoğunda “mahlûka özgü” fikrini kullanan Jakob Böhme’den alır. Örneğin bkz. Jacob Boehme, *Mysterium Magnum Part One or an Exposition of the First Book of Moses Called Genesis*, 2 Cilt, İng. Çev. John Sparrow, Ed. C.J. Barker, John M. Watkins, Londra, 1965.

lanan” özne, verili gerçekliği terk etme içgüdüsüne sahip olan bu özne insanlık ile insanlığın yabancılaşması arasındaki gerilimi en çok teşhir edip onu en çok kıran öznedir (*Heritage*, 327). Trajik varlığın öznesi, en “huşu uyandıran ürperti”nin⁵¹ öznesi ıstırap ve kalkışma aracılığıyla bir çözüm yolu arayan öznedir (*POH*, 1194). İnsanlık, “sıkışmış yayılım alan”ının ötesinde bir yer aramada, “Ceneviz gemisi”nde “engin öte mavilikler”e yelken açmada, henüz yaşanmamış yaşamın parıldayan ışığına doğru tekinsiz bir yolculuğa girer (*Heritage*, 327). Bu çıkışı, bir şeyleri yitirdiğimize dair bir bilinç, beklenti ve hayal kırıklığı karışımı aracılığıyla hissettiğimiz bir bilinç kışkırttırdığı gibi köleliği özgürlüğe salıvermenin hayal ve arzu dolu bir dünyası da kışkırtır. Yaşamın çılgılığı, “sapağa sapan”ın savaş narası ve insanlık özgürlüğe yakarıştır. Aslına bakılırsa tam da özgürlüğün varlığı, girilmiş üstesinden gelmenin uçlarına izin veren şeydir. “Halkın kutsal dağa doğru kalkışması” amaçsız hiçliğe karşı patlamaya hazır umuttur. O, Sais’teki gencin sır bozan veya avare merakı değildir; tüm bilginin birisinin kavrayışında olacağına dair kesinlikte ileri sürüklenmiş böylesi bir merak değildir. O, daha çok, köleleştirilmiş olanın köleliğin tarihteki yerleşikliğine müdahalesidir; coşkunluk ve mayalanmanın gücünün yanında bunun gerektirdiği karanlığın görülmesiyle özgürlüğe erişme hasretidir.

Sarp Kayalıklara Karşı Prometheus: Üstesinden Gelme Girişimi

Dionysos varmamışın simgesiye, mayalanmanın Tanrı’sı da, Bloch’a göre, önden düşünmeyi veya değişime doğru eyleme geçmeyi temsil eden Prometheus’tur; ıstırap ve edilginliğe karşı, “kıvılcım saçan, korlu” çırayı taşıyıp getiren Prometheus.⁵² Bloch’un Prometheus’u özgürlüğü Aiskhylosçu anlamda gerçekleştirir;⁵³ kendi “fıdan”ıyla, şu “parıldayan ateş”iyle

51. Bloch “huşu uyandıran ürperti” terimini 1917 tarihli *The Idea of the Holy* kitabının yazarı, Alman teolog Rudolf Otto’dan alır. Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, İng. Çev. John W. Harvey, Oxford University Press, Oxford, 1958.

52. *Heritage*, 327; *POH*, 1212, 975.

53. Aeschylus, *Prometheus Bound*, İng. Çev. Herbert Weir Smyth, Harvard University Press, Cambridge, 1926.

bilgiyi taşıyıp getirendir; Luciferci “ışık taşıyan”dır; Titan’dır, hükümlara ve tiran iktidarına karşı ölümlülerin ve köleleştirilmişlerin savunucusudur; demiurgostur, Eyüb’ün kederlerinin ve trajik bilginin Faustvari simasıdır, hem de kendi kesif ıstırasında diğerlerinin kurtuluşunu taşıyan İsa simasıdır. Prometheus, bizde Bastırılmış olanı –tatminsiz güdüyü– barındırmaz yalnızca, buna ek olarak, adaletsizliğe karşı itirazı, “zulmün eskimiş hanedan sancağı”na karşı “alevlenmiş öge”yi de barındırır. O “ölümsüz umut”tur, “geleceği göz önüne alan”dır (POH, 979, 978). Aynı zamanda Schelling’in de Prometheus’udur bu. Schelling’e göre Prometheus, adaletsizlik ve zulmü hisseden “deruni hissiyatı yüzünden” ıstırap çeker. Fakat onun ıstırap çekmesi bir boyun eğme veya zorunlu yazgı değildir; bunun nedeni ona dayatılan tiranlıktır daha ziyade ve dolayısıyla onun ıstırapı aynı zamanda bir meydan okuma, bir isyandır.⁵⁴ Prometheus örneği umudun içeriğinin neden mecburen ütopyacı özleme yönelik olması gerektiğini imler. Coşkun bir tin bizleri özgürlüğü aramaya yüreklendirmede yeterli değildir. İnsanlıkta mahpus olan şey özgür bırakılmayı bekleyen şu değişim itkisi değildir yalnızca, bilakis bizzat benliktir; oluş-olmayan, kendine tümüyle bilinir olmayan ve bu yüzden, her şeyden ıstırap duymayı alaşağı etme cesaretinde, huşu uyandıran benlik. Dışarıyı hayal ve irade etmenin cesarete ve umuda ihtiyacı vardır, ama yeninin bilincine dönüşüme. Bu, diye yazar Bloch, bir “yücelik yönelimi”ne, bir dönüşüme ihtiyaç duyar (POH, 980).

“Mavi çiçek” özleminin, aşma dürtüsünün elbette her zaman bizi çağımızla ihtilafa düşürmesi gerekmez. Fakat şimdiki zamanı yarıp geçmek ve onun denetim altında tutan engellerinin, bencil güdülemesinin, “kof mahsulü”nün, “dayanıksız, vahşi içeriğinin” üstesinden gelmek meydan okuma ve umut iradesine muhtaçtır (Atheism, 31; Spirit, 267). Peki, bu öfkenin ve istek barındıran düşünmenin, azimle birleşmiş bu cesaretin, Okeanos’un Prometheus’u keyif almakla itham edeceği bu “gizli

54. Schelling’e göre Prometheus “insanlar içinden en büyük deruni kişiliktir ve bu yüzden, trajedinin gerçek arketipidir.” F.W.J. Schelling, *The Philosophy of Art*, Ed. ve İng. Çev. Douglas W. Stott, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1989, s. 261.

saklı yaramazlık”ın⁵⁵ yönünü üretken bir umuda doğru değiştiren nedir? Öfkenin ve cesaretin bir keskinliği, hatta tiranlık karşısında zorunlu olan bir “tutam kargaşası” da olabilir. Fakat bunlar kendi başlarına umudun içeriğine açık değildir (POH, 983). Bizzat Zeus birçokları tarafından saldırıya uğramıştı, en başta da, birbirine dolaşık yılanlarla kaplı ve “kaynayan öfke”yle dolu şu karanlıklar ruhu Typhon tarafından; Prometheus’un ciğerinden verilen ziyafete davetsiz katılan kartalı doğuran, Prometheus’un grotesk amcası Typhon tarafından.⁵⁶ Ancak sadece Prometheus despotun iktidarına karşı fethedilemez bir iradeye sahip olmuştur.

Bloch kendi-ile-karşılaşmanın bir çatışma ânı olduğunu kuvvetle öne sürer. Eğer benlik sakın ve tek başına kalırsa, der Bloch, karşıdan hiçbir şey doğmayacaktır. Meydan okuma “trajedinin metafiziği”dir (POH, 1213). Meydan okuma ve umut yazgının karşısında teslim olmayı reddeden “iki trajik duygu”dur (POH, 430). Bloch’a göre Prometheus cefanın simasıdır, eziyetli “kuluçka dönemi”nin ve “ileri doğru ağarma”nın simasıdır; “talep edici bir bakış” vardır elinde (POH, 981). Onun hırsı başka her şeyin yerini alır; “tamamlanmış ân”ın yayılımını şimdinin görüş alanına açmak ve “işitilmemişi işitmek” istiyorsa böyle yapmak zorundadır da (POH, 982). Prometheus’un, “karmaşada yoğru-larak işlenmiş olan”ın, “akılsızlık”ın ne olduğuna dair anlayışı yeniden şekillendirebileceğini biliriz. Bu bir gurur veya inatçılık değildir, her ne kadar her ikisine ve daha fazlasına erişmeyi gerektirse de. Bu daha ziyade, ötekilerin ihtiyaçlarını anlamadır; Prometheus’un Zeus’tan alırken tadını çıkardığı derstir – “bir egemen” olmakla “bir köle” olmanın nasıl da farklı olduğunu görmeye mecbur kalacaktır Prometheus.⁵⁷ Ancak bundan sonradır ki “umuda saldırılara karşı umut” eğrisi izlenerek dışsal dünya şekillendirilebilir veya yeniden şekillendirilebilir. Bu yücelik, büyüklük, bizim ötemizdeki umut gizemidir; zulme

55. Aeschylus, *Prometheus Bound*, 384. dize.

56. Aeschylus, *Prometheus Bound*, 371. dize. Osiris ve İsis mitinin bir başka türevinde Typhon İsis’in kocasını, Osiris’i öldürür; İsis’i intikam peşine düşürecek bir eylemdir bu.

57. Aeschylus, *Prometheus Bound*, 927. dize.

direnmenin ve hatta karşımızdaki mükemmelliği bir anlığına kavramanın ateşleyebileceği metamorfozdur. O “muhteşem bir kibri” gerektirir, “kör bir umudu”; bunların vaat ettiği şey ancak Pandora’nın kutusundan çıkabilir ve aynı oranda şeytanidir. “Sancılarla ve işkencelerle sonsuza dek kıvrandırılırsam”, ancak böyle olursam, der Prometheus, “esaretimden kaçmam gerekir.”⁵⁸ Çağdaş bir yazgıyı yarıp geçmede gerekli olan çaba türü; her üç günde bir kemirilip lime lime edilen ciğerden, bu kehanet organından yoksun olma,⁵⁹ bugün bizler için düşünülmesi zor bir durumdur, gelgelelim hayal ettiğimiz bir şimdiki zaman ıstırabını yadsımak suretiyle, ancak bu sayede, ölümden daha kötü bir yazgı çıkışın vaadi olmayabilir.

İnsanlığı neyin bu kalkışa sevk ettiğini dikkate alırsak, verili olana karşı çıkışın yalnızca tatminsizlikle mi taşındığını yoksa daha fazla bir şeyi mi gerektirdiğini bilmek önemlidir. Hangi olumsuzluklar, hangi uyuşmazlıklar tatminsizliği dönüştürür, ayrıca tatminsizlik duraksama veya teslimiyet değil de bir mayalanma tipini yansıtacaksa dönüştürülmesi gerekir mi? Eğer, her halükârda, “kirletilmiş”⁶⁰ bir mekânın daimi deveranı söz konusuysa, insanlık şu anda İksion’un tekerleğinin hangi noktasındadır? Bloch’un argümanının bizden iddia etmemizi talep ettiği şekilde söylersek, korkak bir avuntu çağının günahkarca tecessümü kendi umudunu yabancılık alanına ancak muazzam zorlukla yerleştirir. Bloch, tuhaf olanın tam da yakınlığımız olduğunu ve tanıdık olanın çıkışımız olduğunu tekrar tekrar söyler bize; kayıp olanın ne olduğunu hissediyor ama onu yanlış yorumluyoruzdur. Ancak belki de yaşamın çöküşünü ve köleştirilmesini görmezden gelmeyi, dolayısıyla onun tuhaflığını her türlü gerçek tanımanın ötesinde sakinleştirip tamamen değiştirmeyi öğrenmişizdir. Görünüşe bakılırsa, en çelişkili gerçeklikleri bile uysal bir uzlaşma bükebiliyoruz. Prometheus’un

58. Aeschylus, *Prometheus Bound*, 513-14. dizeler.

59. Hesiodos’un *Prometheus*’u, Prometheus’un gündüz kartal yiyip bitirdikçe gece yeniden büyüyen ciğerinden söz eder. Hesiod, *Theogony, Works and Days, Testimonia*, Ed. ve İng. Çev. Glenn W. Most, Harvard University Press, MA Cambridge, 2006, s. 507.

60. Bloch benmerkezcilik yüzünden dürtülerin ve iradenin kirletilmesinden söz eder (*Spirit*, 189).

istemediği kadar “boş vakti” ve dolayısıyla da en başta tüm ölümlülere ateşi getirecek büyük ataklığının zorunluluğunu düşünmesi için fazlasıyla zamanı vardı; peki bizim var mı? İçimizde “yön belirleme ve beklentiyle öngörü”nün “tuhaf öncülüğü”na rağmen,⁶¹ içimizdeki Tanrı’ya, Prometheusçu iradeye rağmen, görünüşe bakılırsa yerimizi belirlemeyi çok daha zor bir şey olarak görüyoruz.

Trajik varlık meselesi umut için zorunlu olduğu kadar onu zorlayıcıdır da. Tıpkı ölüm gibi, trajik varlık da umudun değişkenliğini gösterir; bu durum, umudun yararınadır, fakat muhtemel bir eski hale dönüş de doğurur. Umuttaki istikrarsız öge umudun ancak gerilediği kadar ilerleyebileceği fikrini güçlendirir. Nihayetinde Zeus asla insafa gelmeyebilirdi, Artemis’in gözyaşlarından asla hislenmeyebilir ve Herakles’i temsilci olarak gönderme gereğini asla duymayabilirdi; Herakles oraya asla varmayabilirdi, Hesperides’in elmalarını Prometheus’un yönlendirmelerine muhtaç olmadan bulabilirdi, oku da kartalı ıskalayabilirdi; ayrıca Prometheus, ama öyle ama böyle, Zeus’u devirecek bilgiye sahip olduğu konusunda blöf yapıyor olabilirdi. Üstelik, Franz Kafka’nın diyeceği gibi, bu konuda “açıklanamaz kaya kütle” öylece kalır.⁶² Bilmek istediğimiz henüz bilemediğimizdir; yetkeye meydan okuma ve herkes için özgürlüğü arama girişimleri başarısızlığa mahkûm mudur, değil midir? Umut gerçekleşecek ama tam o anda hızla buharlaşacak mıdır? En muazzam, en güçlü umudun kârı olarak tanrısal olana, olağanüstü olana hissedebiliriz belki. Bu da, en iyi ihtimalle, “tanıdık olmayan, farklı yaşamın belki devam edebileceği hemen şuracağı görmemizi” sağlayabilir, tıpkı Bloch’un arzu ettiği gibi (POH, 1193). Peki, umut sürekli hayal kırıklığına uğrarsa ne olur; onun gerçekleşip gerçekleşmeyeceğinden kuşku duymaya başlar mıyız? Umut savaşında daima merak edilen nokta şudur: Özgürlüğü yadsıyanlar daima kazanan taraf mı olacak? İşte bu

61. Bu, gizlilikte ve eğilimde “somut bir ‘beklentiyle öngörü’”ye dönüşebilecek şeyin temelidir. Ernst Bloch, *Experimentum Mundi: Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt, 1975, s. 147.

62. Franz Kafka, “Prometheus”, *Franz Kafka: The Complete Stories*, İng. Çev. Willa ve Edwin Muir, Ed. Nahum N. Glatzer, Schocken Books, New York, 1971, s. 432.

nokta potansiyel bir tahrikin kaynağı olabileceği gibi yılgınlığın kaynağı da olabilir.

Özgürlük, diye iddia eder Bloch, “bir şeyden salıverilme”yi ima eder ve bu da boşluğun yolunu tutar. Boşaltılmaya ihtiyaç duyarız, “arındırıcı bir boşluk”a muhtacız (*Atheism*, 18). Üstelik buna erişme girişimi, basitçe kısıtlamanın yöneliminin yerini bir anlığına değiştirmektense bizzat kısıtlamada bir şeyleri değiştirir. Bu da trajik varlığın trajedisinin altını çizer. Cesur, ancak öldüğünde ya da cezaya katlandığında cesur olur. Oysa bu durum bizi hemen şu soruya yönlendirir: Hani şu sözü edilen, boşluğa doğru salıverilme ne içindir ve insanlık umut âleminde hangi talimatı alabilir? Bloch’un bu soruya vereceği en anlamlı, keskin yanıt şöyle olurdu: İnsanlık, kullanmayı tercih etsin veya etmesin, bir geçiş özgürlüğüne sahiptir. Bilincin Luciferci kurucuları, ışığın yaratıcıları ve dünyanın dönüştürücüleri olabiliriz; ahlaki olarak ötekilerin kaygılarına bağlanma kabiliyetine, Tesellici’ye* özgü bir iradeye erişebiliriz. Ayrıca, özgürlük ile umudun, özgürlük ile cesaretin, öfke ile umudun çelişkileri arasında bir ilişki vardır. Özgürlüğün, yarattığı umudu şekillendirmek zorunda olduğu kadar, umut da özgürlüğü yeniden şekillendirir. Bu bağlantı önemlidir, çünkü özgürlük itkisi ve öfkesi olmadan insanlık özgürlüğe sahip olmayacaktır; ayrıca hâl böyleyse, aynı şekilde özgürlüğün toparlayabileceğimiz Prometheusçu cesarete geri sıçramaya gücü yetmeyecektir. Nerede kurtuluş varsa orada, der Bloch bu argümanı ters çevirerek, “tehlike artar” (*Literary Essays*, 345). Sıfır-noktası burada, “sökülmez çivinin aman vermez sivriligi”, Prometheus’un göğsüne kakılmış mil, ayrıca bunun imlediği şey (güçlünün buyruğunu yerine getirecek herhangi bir gaddar Hephaistos’un hazır oluşu) ile Prometheus’un, dünyanın sonundaki تنها, kasvetli, “kederli kaya”yı kınayan şu “kör umut”u arasında yön değiştirmek durumundadır.⁶³ Başka deyişle, yenilgi tehlikesi ve baskı kuvvetlerinin süregiden zaferi olasılığı, üstesinden gelme girişiminin her zaman parçasıdır.

* Yeni Ahit, Yuhanna 14: 16, 26; 15: 26 ve başka birçok yerde geçen, Grekçesi *Parakletos* olup genel olarak Kutsal Ruh’un sıfatı olarak kullanılan ifadeye gönderme. (ç.n.)

63. Aeschylus, *Prometheus Bound*, 64, 269, 30. dizeler.

Bunlar, halkın kutsal dağa doğru kalkışmasında ortaya sürdükleri büyük peylerdir elbette.

Kurtvâri Mizaç Sorunu: “Homo homuni lupus”

Typhon şu yağmacı ciğer yiyeni doğurur, çünkü öçle yapıp tutuşmaktadır. Çocuklarına tüm insanların, amcaları Prometheus’un yaratımları olduğunu ve tüm insanların kötülüğün tecessümü olduğunu öğretir. Onun güdülenişi karmaşık değil, bilakis çarpıcı şekilde yalındır. Yılanlarla sarılı ince uzun elleri ve ayakları, ateşten zonklayan gözleri, deli gibi çırpınan kanatlarla kaplı devasa bedeni... O, kendi kardeşleri için bile iticidir. İşte bu yüzden Typhon dağları savurup atmaya, şehirleri yıkmaya, yakınlarını ebedi cezaya mahkûm etme konusunda yardım etmeye hazırdır. O, merhametsizce intikam arayandır, “insanın kurdu olan insan”ın atasıdır.⁶⁴ Kurtvâri mizacı açıklamak sözde insani özün kimi noktaları için anahtar değildir, ancak bu açıklama dosdoğru *humanuma* giden herhangi bir yolun anlamını sorgulamaya açar. O, buna rağmen daha temelden olacak şekilde, *humanumun* gerektirdiği açıklıkla ilişkili olarak nerede olduğumuz ve de ayrıca bize anlamını verenin çatlak yüzey ve onun mat karanlığı olup olmadığı konusunda bizleri sorunun nesnesi yapar; zira, *humanum* eşit şekilde “her şeye ve hiçbir şey”e açık olmak zorundayken, onun öznel ögesi de sadece olmanın değil aksine daha iyi olmanın “ne için ve nereye doğru” olduğuna yönelik bir araştırmayı da imlemek zorundadır.⁶⁵

Bunun, sonsuz arama ve asla bulamamadan başka bir şey olabilmesi için, insanlıktan çıkarma tutumundan uzağa doğru ve ıstırap aracılığıyla gerçekleşen bir yönelim bunun antagonist zemininde olmalıdır. Hegel, Feuerbach ve Marx çıkış noktaları olarak insani öz-yabancılaşmayı –varlığın ve onun etkin kuv-

64. “İnsan insanın kurdudur” ifadesi *Asinaria* eseriyle Plautus’a atfedilir. Titus Maccius Plautus, *Amphitryon, The Comedy of Asses, The Pot of Gold, The Two Bacchises. The Captives*, (Plautus, Cilt 1), İng. Çev. Paul Nixon, Harvard University Press, Cambridge, 1916.

65. *Atheism*, 221; Ernst Bloch, *A Philosophy of the Future*, İng. Çev. John Cumming, Herder and Herder, New York, 1970, s. 140.

vetinin her şeyi koşulladığına dair açık bir fikri- almışlardı. Bloch'a göre öyle bir varlık söz konusudur ki onun dünyayı değiştirme girişimleri ve ötekilerle ilişkileri edimsel ama "henüz-olmadan" var olan bir anlamda meydana gelir (*POH*, 1323). Teminat altına alınmamış ama aynı zamanda önüne geçilmemiş bir durum olarak, bizdeki samimi olanın bizim erişimimizde olması söz konusudur (*Spirit*, 166). Ancak aynı zamanda Bloch bize defalarca şunu da hatırlatır: Fırsat verildiğinde, hiçe sayma ve iğrençlik galip gelecektir. Dolayısıyla elimizde ileriye yönelik bir bilincin zorlu ve sorunlu kavramsallaştırması vardır. Aşmak doğruyu gerçekleştirmek değildir, örtünün kaldırılması diye bir şey yoktur; aşmak başlamaktır. Bunun bizdeki "samimi" bir şeyle –"tözel" dense belki de daha iyi ifade edilmiş olur– örtülebilmesi varılması gereken, sınanması gereken bir noktadır. Kuşkusuz Bloch, olduğumuz ya da olabileceğimiz şeyin yazgı veya sonsuz tekrar olmadığını anlıyordu, ancak yine de, bir gerçekleştirmeyi bekleyen tam da *humanum* olduğu için ve buna doğru herhangi bir geçişteki müdahaleler ereksel bir içerik taşıdığı için, Bloch çıplak bir boşluktansa değerlerin var olması gerektiğini iddia ediyordu. Bugün, yaşama yorgunluğuyla dolu bir ihtiyatla yaklaştığımız şey işte budur; gerçekten boşluğumuza inandığımız için değil ama, bilakis –kim olduğumuz duyuşuna dair her türden yanılsamayla doluyuz– belki de, Aesklepios tapınağındaki yazıtta okunacağı gibi, "girmemiz iyi kalkıp gitmemiz daha iyi" varsayımı bizlere arzulu şekilde umutla dolu geldiği için. Bugünün çürümesinde, yalnızca henüz tamamlanmamış ve tümünden şekillenmemiş bir şeyin değil, hâlâ açık ve karmaşık bir şeyin var olduğunu, oyuklarda şifrelerin bulunduğunu buna rağmen söyleyebilir miyiz (*Heritage*, 223, 221)? Eğer söyleyebilirsek, içimizdeki kurtla mücadele mi etmiş oluyoruz?

Bloch, yılan imgesini düşünmemizi ister. Onun anlamı karmaşıktır, hem "kışkırtıcı hem de hareketlendirici"dir. Onda hem zehir hem şifa vardır. "Uçurumun ejderhası"dır yılan, ama ayrıca "yukarlardaki şimşek"tir. O, kederi ve vaadi taşır (*Atheism*, 85). Ayrıca onun vaadi de hilesiz değildir. Yılan Adem'e; yasaklı, gizlenmiş bilgeliği, yenilenmenin ve tanrısal mest oluşun bilgeliğini isteyerek, iyinin ve kötünün bilgisini taşıyan ağacın

meyvesini isteyerek Tanrı gibi olabileceğini söyler. Gelgelelim, elinde yalnızca hayvani aşağılık bahçesine apar topar düşürülme deneyimiyle kalmış ve Cennet'e nasıl döneceğini hiç bilmeden Âdem bu "aşağı âlem" in korkusuna, öfkesine ve intikamına sürülür. Yılan, açıkça gnostik tarzda, diye iddia eder Bloch, insanlığı "itaatkâr kölelik çukuru"ndan çıkmaya kışkırtmakla, ışık kırığını temsil eder (*Atheism*, 86). Ayrıca bu ışık, "geceleri dolaşan yer altı" ruhlarını, bu kendine benzer ruhları bilgilendirip onların kafasını karıştırarak varlığını sürdürür. *Bu yılan, Typhon'un, hani şu Prometheus'un eziyet eden kartalını bilerek doğuran hain bedenin kalçasından tıslayarak taşanlar yığını değildir, o, Zerdüşt'ün yılanı da değildir; ögle üzerindeki belirişiyle Zerdüşt'ün, demiurgos derisini çıkartarak Dionysosçu ruha geri dönme arzusunu haber veren ve onun kartalının boynuna rahatça sarılmış yılanı da değildir.*⁶⁶ Bloch'taki yılan imgesi, benim iddiamaya göre, haksızlığın ve adaletsizliğin kalıcılaştığı çağları yarıp geçme şeklindeki şu trajik olarak kahramanca girişimle bağlantılıdır. Onda yılan, yenilenmenin mümkün olduğu sıfır-noktasını temsil eder. Cezaya, çekingenliğe ve gönülsüzlüğe rağmen, kendi sorunlu vaadine rağmen insanlık bir nedenden dolayı bilgi ağacının meyvesini aramış durmuştur. Üstelik Herakles bile, Atlas'ın yardımı olmadan yılanı zaptedemez ve Hesperides'in bahçesindeki elmaları çalamazdı. Bu, kesin bir üstesinden gelmeyi, yarıp geçmeyi ve benlikten kalkıp gitmeyi gerektirir. Bugün her türden dönüşümün güçlüğüne altında yatan da işte bu meseledir.

Serbestleşmeyi arama bizi hemen derin kederin ve kıt vaadin çelişkilerine taşır. Ölümle hiç olmadığı kadar yapay yollarda karşı karşıyayız ve onun gölgesi bizi mezara koymuş durumda; en yaşlı adalet çılgınları Prometheus'u bile durduracak tarzda engellenmiş ve zincirlenmiş halde. Bununla birlikte hâlâ, uzandığımız elmanın, uğursuz bir rastlantı sonucu keşfettiğimiz elmanın, bizim için ham kalacağına dair tuhaf kaygı sürüyor. Gelgelelim, "trajik dünyanın yüceliği" söz konusu olduğunda, meydan okuma ve umut "trajik varlığın düşüşü babında 'pek

66. Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, 1: §10, "Zarathustra's Prologue", s. 15.

de doğru olmayan bir şey' var" hissinde ve bu hisse karşı ortaya çıkabilir.⁶⁷ Bu da, verili dünyaya her türden teslime karşı güçlü bir meydan okuma olarak kalır.

Sonuç: "Kapıdaki Dünyayı Yeniden Düşünmek"

Sıfır-Noktasının Ötesi: "Ormanın Düşlediği Şeyiz ya da Olabiliriz"

Bugün, umuda dair pek çok şeyin, varlığın gizemi duygunun daraltılmasıyla birlikte, genellikle, reklamcılık hileleri kullanan, tamahkâr ve çıkarıcı yollarla hüsnükuruntuya çevri-lemmediğini ya da, daha beteri, kişinin canavarca benliği dışında her şeyi hiçe sayıp eylemleri hesaplayan duygusuzluğa yönlendirilmediğini iddia etmek zor. Varlığın "bin kıvrımı" hâlâ benliğe payandalık ediyor olsa da, bunların seçikliği ilginç olmayan, bozulmamış bir aynılığa çözünür ve bu aynılıkta ziyan olup gider. Bu, her şey yalan, demek değildir, fakat çıkışın yeri dardır ve insanlık ile dünyanın sefere uygun bir dolaşıklığından çok bir şey hissetmek bizim için zordur. Kafka'nın, umut boldur ama bizim için değil,⁶⁸ şeklindeki ayak diremesi mevcut koşullarla gitgide daha ilgili gibidir. O halde, İsis'in hakikatinin çoktan açığa çıktığına ve onu kaygısızca, alakasızca alt edebileceğimize yönelik küstah bir inancın bulunduğunu varsayabilir miyiz ya da örtüyü kaldırma istemine yönelik karşı konulmaz bir kuş-kuculuk veya yetersiz bir merak böylesi herhangi bir girişimi her ne olursa olsun selamlar mıydı?

Bloch'un umut hakkındaki en ilginç ama zorlayan iddiası şudur: Umutta tehlike ve asli güvensizlik vardır, bu da umudun karanlık muğlaklığıdır. En zorlu biçiminde umut boşluğun ve karanlığın sıfır-noktasına yanaşır ve burada ikamet eder. Gelgelelim burası, karanlığın en çok kararttığı ve küçük düşürdüğü şeye karşı korkunun özlem ve hasret yarattığı yerdir. Trajik varlığın ve ölümün kasvetli gerçeklikleri yenilenmenin meydana gelebileceği, güdüleyici bir belirsizlik yaratabilir.

67. POH, 431; *Spirit*, 224.

68. Bu ifade Max Brod'un sorduğu şu soruya Kafka'nın yanıtıdır: "Peki, dünyanın bu belirli tezahürünün ötesinde umut var olabilir mi?" Alıntılan: Walter Benjamin, "Franz Kafka—Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages", *Über Literatur*, Fischer, Frankfurt, 1959, s. 159.

Yukarıda ele aldığımız üzere, Sais'teki hakiki imge kendi-ile-karşılaşmanın; karanlığı ve onun, henüz bilinmeyenin ışığını gördüğü gibi bunun ötesini de gören karşılaşmanın simasıdır. Bloch'taki şu çetin umut hikâyesinin bütün olarak yöneldiği ufuktur bu. O, beraberinde yıkıcılığın farklı vecihlerini, pusuya yatmış yeni yılanları, hatırlanmış ve beklentiyle öngörülmüş "tehlikeli uçurum"u getiren süreksiz ve sıkıntı veren bir haldir.⁶⁹ Biz, toparlanmış dürtüyle birlikte "Dionysos'a yaraşır şekilde açılış ve dönüş" olabiliriz, Prometheusçu macerayla birlikte elden geçirilmiş olabiliriz. Fakat kendi-ile-karşılaşma söz konusu olduğunda, bir "birlikte etkin" olma durumuna erişmek yerine, görünüşe bakılırsa, belirsizlik trajik savaşın bize yakın ama yine de bizden dağlar kadar uzak gibi görünmesinin asıl nedeni oluyor.⁷⁰ Karşılaşma ile umut arasında elbette bir ilişki kalır, fakat belki de tüm abus öfkeler ve bütün hayaller Lucifer ile demiurgos arasındaki bastırılmış savaş değildir. Hakikaten, gıcırdayan hınçta ve eşit şekilde, bayağı kendini-yüceltmede deneyimlediğimiz şey boşa çıkarılmış umudun uzatılmış süresinin son neticesi değil midir?

Bir Prometheusçu irade yoğun şekilde, belki fazla kaçan umudun içerikleriyle birleştğinde ve zaman zaman atılım yaptığında, ölümün sıfır noktası da beraberinde yaşamın anlam ve önemini getirdiğinde, bu durumda belki de sınırları aşmanın nadir olan ama tam vaktindeki örnekleri kâfi gelir. Umuda karşı umudun teklif ettiği vaat ve yaşamdaki çıkış (*exodus*) aynı zamanda dönüşümdür de; fakat bu, yaşayan ölüme ve haksız acıya karşı duyulan öfke ile taşkınlığı, tutsak edilmiş bir yaşamın ötesindeki bir özgürlüğün bilincine tüm beklentisi içinde kaydırmakla ancak mümkündür. Yaşamın aşırı zorluklarından her biri –yani ölüm ve trajik varlık– verili olanı bir ayrılma hareketinde, bir çıkışta, göçte rahatsız eden bir şey sunar, fakat ancak bir sıfır-noktası aracılığıyla sınırlar aşılabilmektedir. Seneca, "korku umudu izler" diye yazmıştı, ama belki de umudun korkuyu izleyebileceğini ya da biraz daha tereddütle, tıpkı Eyüp

69. *Atheism*, 87, 85; *Spirit*, 119.

70. *Traces*, 104; *Spirit*, 223.

gibi, karanlıktan sonra ışığı umduğumuzu ekleyebiliriz.⁷¹ Umut etmenin koşulları umut ve merak kabiliyetindeki sınırlamalar ile bu kabiliyetten kopuşlar oldukları gibi, yetki veren yeterlikler aracılığıyla da kırılıp yansıtılır. Diğer taraftan, oyalanmanın boşluğu yanlış yönlendirilmiş mest oluşa, haddinden fazla duygusal hayallerin ve yanıltıcı şekilde canlandırıcı öfkenin bitmez tükenmez çekimine dönüşebilir (*Heritage*, 54). Benliğin vahşileşmesi ama yine de hayal kurması pekâlâ mümkündür. Aynı şekilde, hoşnutsuzluk hisleri, hatta kişinin hapsedildiği duygusunu ayırt edebileceği hisler bile, varlığını sürdürebilir. Kurt öfkeyi eşeler ve hayalci kuşkusuz umuda sahiptir, fakat biri çok fazladır, öteki de yetersiz. Her ikisi de umuda dönüşümden yoksundur. Yukarıda gördüğümüz gibi, ölüm korkusunun sıfır noktası yeni olanın hayalini gerektirir, tıpkı Prometheusçu ıstırapın ve Tesellici şefaatin sıfır noktasının öfke ve cesareti gerektirmesi gibi. Oyalanma veya kopuş, mestlik veya tahrik... Önemli olan hayalin istekle dolu oluşu değildir elbette: “Birisi bir tane daha sosisi olduğunun”, diye hatırlatır bize Bloch, “sadece hayalini kuruyor da olabilir” (*Traces*, 26). Hayalin gerçekleştirilmesi, ki kendi başarısında sendeleyebilir, bizleri arzusun ilk ortaya çıktığı karanlıkta süresiz olarak askıda tutabilir.

En az dünyanın muallaklığı kadar bununla uğraşmayı nasıl öğrenmiş veya öğrenmemiş olmamız da yaşanmış bir kâbustan uyanma hayali yaratır. Bloch’un asıl gücü buradadır; hem umuda yönelik güdünün örneklerini –şekillendirdiğimiz her şeydeki kıvılcımları– saptamada hem de bizzat, dünyanın belirsiz ve karanlık zeminince dönüştürüldüğü şekli içinde, umutta doğan sorunları anlamada yani. Gerçekten de Bloch’un merkezî teorik sorusu yalnızca umut etmenin ne olduğu hakkında olmayıp yabancılaşmış bir büyü bozumu dünyasında, tek başımıza ve “muazzam bir gece”nin karanlığında hayal kurduğumuz böyle bir dünyada umut etmenin ne olduğu hakkındadır (*Traces*, 148). Hayalin gerçek anlam ve önemi, mevcut dünyadan huzursuz olma ve olduğumuz şeyle tatmin olmama tiplerinin daimi bir patlaması olarak, onda bir şeylerin iltihaplanması ve irin

71. Lucius Anneaus Seneca, *Moral Epistles*, Cilt 1, İng. Çev. Richard M. Gummere, Harvard University Press, Cambridge, 1917-25, V. Mektup; 7. Eyüp 17: 11-3.

toplamasıdır. Hayal kurmak hapsedilmiş, özgür olmayan bir varoluşu geride bırakmayı “denemekle” olduğu kadar bu geride bırakmanın mirasıyla da uğraşmaktır (*Atheism*, 198).

“Neyi aramak, neden kaçınmak” meselesi insanlığın muamması olmaya devam ediyor. Bizler için, umutta henüz kendilerine sahip olmayan bizler için, kim olduğumuzu tanımak ve tamamlanmamışlığın, belirsizliğin alametini anlamak istiyorsak, Bloch’un yaşamın temel sorunu olarak gördüğü şeye –birbiri-mizle ilişkilerimize– geri dönme yolunu bulmak şarttır. Benliği sarmaya meyleden şu karanlık ve derin hayalin, bunun yerine, bir “insanileştirme ufku”, “tüm sınırları aşan” böylesi bir ufuk önerebileceği yer burasıdır (*Experimentum*, 102). Her bir adım bir başka soruyu ortaya atar; özgürlük her zaman başka bir oluşun imkânıdır (*POH*, 934).

Orman, der Bloch, “aklımızı çeler”, “bize dipsiz bucaksız bir şey gibi bakar”, onda “sır ve örtüsü kaldırılmamış” olan bulunur.⁷² Fakat ormanın hayalini kurarız, “ormanda yürürüz ve ormanın düşlediği şey olduğumuzu veya olabileceğimizi hissederiz” (*Spirit*, 34). Daha önceden gördüğümüz gibi, bu karanlıktaki yol kâh mestane kâh dehşetle ilerler, kâh da el çekmeye yönelik olmadığı halde yine de tatmin edici olan bir anlayışla seyrederek. Bizi baştan çıkaran, düşünüş için bizi bekleyen bir cennet değildir bu. Ormanda ölüm vardır, amaçlarına ulaşamayacak yiğit yaşam mücadeleleri vardır. Fakat ışık, özlem ve umut arayışı da vardır. Özneyi, olmak istediği şey olarak, şekillendirme macerası burada ortaya çıkabilir. Burada, ütopya-karşıtı uçların bükülmelerinin en kavgacı şekilde hissedildiği bu yerde, yitik olana açık duran bir yer bulunabilir ve belki de, dünyanın “onarılması”nı sağlayacak “esrarengiz bir parıltı” yayılabilir.⁷³ Benlik (*self*) ile öteki, kendimiz ile dünyamız arasındaki bir mekânı işgal ederken karşılaştığımız zorlukların ta kendileri umudun, eş deyişle “en ucunda bir kapı bulunan uzun, güneşli koridor”un bakış açısına muhtaç olan şeydir tam olarak (*Spirit*, 9). Elbette söz konusu koridor, daha iyi bir yaşamın imgelerini yaratma yeteneği etkinleştirildiğinde aydınlatılabilir ancak; burada imgeler, en asli

72. *Traces*, 141; *POH*, 882.

73. *Spirit*, 58; *POH*, 1056.

biçimlerinde, tatminsizliğin üstesinden gelme dileği, bunun açlığı ve arayışı aracılığıyla güdülenmiştir. Sözü edilen kapı bu umut ögesi olmadan sıkı sıkıya kapalı kalır. Biz umudun zeminini belki de şimdiki gibi zarar görmüş ve tehdit altında olan bu soruda ısrar edilmesinde konumlandırabiliriz. Fakat tüm bunlara rağmen daha önemli olan nokta Bloch'un korkuyu öğrenmiş olduğumuz kadar umudu öğrenme gerekliliği hakkında da ikna edici şekilde yazmasıdır. Daha ötesine kalkışmak için elimizin altında bir şeyler bulabilmemiz gerçekten de sadece böyle yapmakla mümkün (*POH*, 3). Engeller, der Bloch, aşılacak için vardır üstelik böyle görüldüklerinde zaten aşılmışlardır.⁷⁴

74. Bloch, *The Utopian Function of Art and Literature*, s. 11.

Marksist Bir Poetika:
Umut İlkesi'nde Alegori ve Okuma
David Miller

Öyleyse alegoriye dönmeliyiz, gözü açıklara bayılan bu yönteme.
–(İskenderiyeli) Philon Judeus

Alegori doğası gereği genişletilmiş bir uygulama alanına sahiptir çünkü o, konuşma ve düşüncenin doğasındaki derinliklerde kurulmuş bir tür temsildir.

–Philip August Boeckh

Kısacası, hikâyelerde düşünmek de iyidir.

–Ernst Bloch

*Umut İlkesi'*ni okumak, zahmetli ve hatta tehditkâr bir iş olabilir. Alman felsefesinde ve Alman yazını tarihinde hali-hazırda yeterince bilgili okurlar bile kitabı eline aldıklarında metnin entelektüel referans noktaları hatta felsefi ve teolojik uzmanlık gerektiren derinliği karşısında afalladıklarını sıklıkla itiraf ediyorlar. Okur edebi, felsefi, sosyolojik veya teolojik bir okumayla uğraşmalı mı?

Estetik ve yorumlamayla ilişkili bu zorluklar, genellikle Bloch'un üslûp problemi olarak sunulur. Vincent Geoghegan, Bloch hakkındaki eleştirel biyografisinde bu akıl yürütme çizgisini benimser, ki burada Bloch'un üslûbunun "tehditkâr", "mat"

ve “şışirilmiş” retorikle dolu olduğunu iddia eder.¹ Görünüşte dolambaçlı kavramsal yolların yanı sıra girift, birbirine kenetli edebi, felsefi ve teolojik bağlantılarla karşılaştığında birçok eleştirmen ve çevirmen, kitabın biçimini, onun felsefi ve politik mesajını karartmakla suçlama eğilimindedir. J.K. Dickinson,  rneğin, Bloch’un telif yöntemini “barok” olarak nitelendirir ve Ronald Aronson’a göre Bloch okumak, tam anlamıyla “bir okuma işkencesi”dir.² Herhangi bir istikrarlı okuma sürecine karşı böylesine açık bir dirençle karşılaşıldığında ortaya çıkan geleneksel ve tümüyle rasyonel dürtü, bizzat acil bir yorumlamayla uğraşmaktan ziyade açıklığa kavuşturma dürtüsüdür. *Umut İlkesi*  rneğine gelince, çoğunlukla, bu okuma tertibi kitabın felsefi ve kavramsal yoğunluğunun şerh edilmesini, ardından, “ sl bu” hafifletmeyi veya es geçmeyi hedefleyen bir dizi kaçamak jesti içerir, böylece umulur ki kitabın okurdan beklediği çaba azalsın. Douglas Kellner, “*Umut İlkesi’ni Okumak*” metninde, yeni başlayan okurun yolunu düzleştirmek için bu yaklaşımı benimsiyor: “Bloch, İngilizce konuşulan dünyada politik ve kültürel analiz üzerinde gerçek bir etkiye sahip olacaksa, kendisinin neyin peşinde olduğunu açıklamak ve yorumlamak için çaba sarf edilmelidir, üstelik insanları, Bloch okumanın zaman ayırmaya ve çaba göstermeye değeğine ikna etmek için inandırıcı argümanlar sağlamalıyız.”³ Bloch’un “ sl bu” argümanlarının önüne geçer ve kitabın biçimsel tuhaflığı daha geniş kitlelerce tüketilmesinin önünde bir engel işlevi görür. Stephen Bronner gibi eleştirel teori üzerine çalışan keskin zek lı bir yorumcu bile Bloch düşüncesinde ezoterik ve Yeni-Platoncu bir yön olduğunu öne sürer. Bronner, Bloch’un “romantik anti-kapitalizm”inin coşkulu bir destekçisi olmasına rağmen, Bloch’un “serbest akışlı... dışavurumcu yazı  sl bu”nu problematik bulur, ayrıca onun “kategoriler”iyle “formülasyonlar”ının analitik ve

1. Vincent Geoghegan, *Ernst Bloch*, Routledge, Londra, 1996, s. 3.

2. J.K. Dickinson, “Ernst Bloch’s *The Principle of Hope*: A Review and Comment on the English Translation”, *Babel* 36, Sayı 1 (1990): 7-31 (8); Ronald Aronson, “Review of *The Principle of Hope*”, *History and Theory* 30, Sayı 2 (1991): 220-32.

3. Bkz. Douglas Kellner, “Ernst Bloch, Utopia and Ideology Critique”, *Illuminations*. şurada mevcut: <http://www.uta.edu/huma/illuminations/kell111.htm>. İtalikler bana ait.

“mantıksal geçerlilik” ölçütlerinden yoksun olmasının temel nedenlerinden birinin bu olduğu ima eder.⁴

Yine de Theodor Adorno'nun kabul ettiği gibi, Bloch'un “felsefi kusurlarını” “düzeltme” dürtüsü genellikle yanlış bir okumanın sonucudur. “The Handle, the Pot, and Early Experience”ta Adorno, Bloch'un “entelektüel disiplin merasimlerini” ihlal suçlarını “eleştirmenin” yanlış olduğunu savunur. Dahası Adorno, Bloch'un herhangi bir “metodolojiye adice boyun eğmeyi” reddetmesinin aslında onun genel olarak eleştirel düşünme perspektifinden doğan, girift ve kasti bir biçimsel tercihin sonucu olduğunu ileri sürer. Adorno'ya göre, Bloch'u ilk okurken deneyimlenen en baştaki “afallama”, *umulmadık* kavrayış düzeylerini artırma imkânlarına yol açan, karmaşık ve zahmetli bir karşılaşmanın gerekli ilk uğrağıdır. Bloch'un çalışmasında karşılaşılan en baştaki dirençleri sadece entelektüel acayıpliğin veya modaya uygun yazınsal aşırı-süslemenin bir sonucu olarak görmek, onun eleştirel uğraşının derin yazınsal ve hermeneutik köklerini yanlış yorumlamaktır. Bu hesaba göre, görünen üslûp dirençleri talihsiz bir kusur değil, aksine okuru giderek yoğunlaşan farkındalık seviyelerine doğru bir yolculuğa götürecektir, gerekli, ilksel bir yabancılaştırma veya rahatsız etme aşamasıdır. Adorno'nun ifade ettiği gibi, Bloch okumak öyle bir risktir ki, burada okurun alışlageldik beklentileri ile öznel sahte korunaklılığı artık “safiyane bir iç dünya gibi içine dönük ve kendini vazeden şeyler değil, bilakis düşünen ustanın, okuru dış yaşam tarafından sunulmayan içerik zenginliğine götürdüğü bir alan”dır.⁵ O halde, okunabilirliği sekteye uğratan ilk uğrak, Bloch'un felsefi konumunu, yani tam da *afallatıldığımız* için keşif yolculuğuna çıktığımızı öne sürecek yaklaşımını yansıtır. Adorno'nun “şaşakalma” terimiyle kastettiği şeyin alternatif ve belki daha az bastırılmış bu versiyonu, Bloch'un çalışmasını, kökten değiştirilmiş bir şekilde olsa da, eski felsefi ve hermeneutik geleneklerden ayırmak yerine, onlara bağlar. (Bu bağ-

4. Stephen Eric Bronner, *Of Critical Theory and Its Theorist*, Blackwell, Oxford, 1994, s. 62-72.

5. Theodor W. Adorno, *Notes to Literature*, Cilt 2, İng. Çev. Shierry Weber Nicholsen, Columbia University Press, New York, 1992, s. 211-4.

lamda Adorno, Platon'un alternatif bir dünyanın felsefi arayışı "şaşakalmadan doğar" sözüne atıfta bulunur.)⁶ Bu durum, Bloch okumadaki zorlukların daha ziyade kasten ayarlanmış çetin bir sınav olduğunu ima eder, bu sınavda, telifle ilgili kusurlar değil anlama yetimizin peşin hükümlü buyrukları sınanır. Şüphe yok ki, böylesi eleştirel bir uğraşta, kimse yerleşik mantıksal veya epistemolojik kategorilere ya da şimdiye dek birikmiş empirik kanıtlara artık güvenemez, çünkü bu bilgi sistemleri de sorgulanmakta olan kategorilere dahildir.

Adorno'yu bir yana bırakırsak, aşağıdaki pasajlarda, Bloch'un "üslûbuna" yönelik düşmanca ve savunmacı tepkilerin, *Umut İlkesi*'ni okumanın ilk baştaki zorluklarını betimlemeleri bakımından pek çok açıdan doğru olsalar da, önünde sonunda kitabın biçimindeki asli dinamiklerin ciddi bir yanlış anlaşılmasına yol açtıklarını göstermek istiyorum. "Üslûp" kavramını diyalektik bir "biçim" kavramını kuşatacak şekilde genişleterek, kitabın biçiminin "barok" mizacının sonucu değil, tamamen tutarlı bir telif stratejisi olduğunu kavramaya bir adım daha yaklaşıyoruz. *Umut İlkesi*'nin biçiminin daha net anlaşılması, kitabın biçimindeki zorlukların, üslûba dair bir anomali veya "problem" olmaları şöyle dursun, kitabın "mesajına" içkin olduklarını ve

6. "Merakın/Hayretin" ve onla bağlantılı hatta aynı soydan olan *şaşakalma* ve *afallama* gibi terimlerin ilginç bir felsefi nesebi vardır. En başta bkz. Platon, *Theaetetus*, Çev. Seth Benardete, University of Chicago Press, Chicago, 1986, s. 155. Adorno, bu fikre, tabii Hegel'in *Tarih Felsefesi*'nde Aristoteles aracılığıyla yinelediği şekliyle bu fikre, bir dereceye kadar entelektüel güvenilirlik sağlamış olabilir. Hegel, "Aristoteles'in, 'felsefe merakla/hayretle başlar' vecizesi"nden söz eder. Bkz. G.W.F. Hegel, *The Philosophy of History*, Çev. J. Sibree, Dover, New York, 1956, s. 234. "Merak/Hayret Etme"nin veya basitçe "merakın/hayretin" Alman edebiyatı ve eleştiri tarihindeki anlam ve öneminin izleri Baumgarten estetiğine hatta Johann Jakob Bodmer'la Jakob Breitinger'in edebi teorilerine, bilhassa bu sonuncu ismin *Critische Dichtkunst*'una (1740) kadar sürülebilir, ki Breitinger'in anılan eserinin daha sonra ortaya çıkacak, hayalgücü "deha"sı ve uslubun etkileyiciliği gibi mefhumlar üzerinde büyük etkisi olmuştu. Bloch'un yazılarının bu vechesi dikkate değer çünkü bu vechе eski felsefi ve hermeneutik metinleri basitçe reddetmekten ya da alaşağı etmekten epey uzak olduğunu gösterme eğiliminde olduğu için, Bloch'un çalışmaları, bu metinleri, gizil ve uzun süredir örtük kalmış bazı ütopyacı içeriklerin gün yüzüne çıkmasını sağlayacak yeni ve uzaklaştırıcı bir ışığa yerleştirme arayışındadır. Sözü edilen vechе böylece, Bloch'un geçmişin muazzam eserlerine bağlandığı halde yine de bu eserlere karşı kökten dönüştürücü bir yaklaşımı nasıl benimseyebildiğini de gösterir.

aslına bakılırsa metnin hermeneutik gündemiyle politik kategorilerine tamamen uygun olduklarını gösterecektir. Gelgelelim bu söylenenler, kitabın gösterdiği dirençlerin hafiflemesi anlamına gelmez asla, çünkü, daha sonra tartışacağım üzere, *tamamlanmış* ve eksiksiz bir okuma imkânı, bizzat kitabın “kavrama gücü/ anlama (*understanding*) kendisini hiç durmadan yeniden kanıtlamak zorundadır” (POH, 25) iddiasıyla bağdaşmaz.

Umut İlkesi'nin yazınsal zorluklarına bu minvalde yaklaşıldığında karmaşık, iç içe geçmiş biçim ve süreksiz fakat bağlantılı kavramsallaştırma katmanları, okurun bazı önemli aydınlanma uğraklarına ulaşmak için katetmesi gereken zorunlu bir çile haline gelir. Kitap felsefeyi, teolojii, politikayı ve sanatı ele alarak eksiksiz fakat alternatif bir anlam evreni imkânını tasarlar. Dolayısıyla kitabın biçiminin sunduğu şey, alışlageldik deneyimin gündelik dünyasına müphem ve örtük bir karşılık olarak var olan farklı bir gerçeklik sistemidir. Bu alternatif dünya, toplumsal varoluşun tanınabilir nesnelere ve deneyimlerine bağlıdır, yine de yeni bir varoluş manzarasının tasarlanmasını sağlayabilecek eleştirel bir denge ağırlığı görevi üstlenir. Bu düşünce kalıbı altında “gerçek”, onun yüzey dokularının ötesinde var olan daha iyi bir dünyanın dizinidir, değeri daha düşük kalıbdır; kendisini tanımlama ve açıklama iddiasında bulunan tüm entelektüel ve teolojik disiplinler de dahil. Başka deyişle, kitabın biçimi hem toplumsal eleştiriyi hem de ütopyacı tasarımı kuşatır. Bunlar, yazınsal araçların felsefi düzyazıya dahil edilmesine dair basit sorunun epey ötesine geçen değerlendirmelerdir, zira bu değerlendirmeler şunu gösterir: Gerçek “eleştirmen”, genç Georg Lukács'ın *Ruh ve Biçim*'de yazdığı gibi, “mukadder olanı biçimlerde görüverendir.”⁷

Eksiksiz ve berrak bir okuma anlayışı, bu kitaba özgü zaman yorumuna da aykırıdır. *Şimdiki zamanda* mutlak anlamaya dönük herhangi bir iddia, mükemmelleştirilmiş bir dünyada mükemmelleştirilmiş bir kitabın mükemmel bir okurunu ima eder, öyle ki kitabın arzulanabilir bir imkân olarak tasarladığı fakat şimdiki zamanda imkânsız bir yalancılık olarak reddettiği

7. Georg Lukács, *Soul and Form*, İng. Çev. Anna Bostock, Merlin Press, Londra, 1974, s. 8-9.

bir durumdur bu. Kitabın önceden var olan beklentilerimize tam olarak dahil edilmesinin imkânsızlığı Bloch'un *İmkân-Dahilinde-Olan* kavramının sonuçlarından biridir. Bloch'un kitabın "mevzuu" dediği şeyin "Şimdi-Burada" gerçekleştirilebileceğine inanmak, aslında yetersiz bir "gerçekleştirme" kavramına sahip olmaktır. Bloch'a göre, eksiksiz gerçekleştirme hakkındaki bu yanlış varsayım yalnızca "ifadaki melankoli"yi (POH, 299) üretir. Hâl böyledir çünkü Bloch'a göre, tüm tamamlanma varsayımlarında her zaman bir "çatlak" ve "gelecekteki topluma" açılan bir "bakiye" vardır. İfa varsayımının açığa çıkardığı bu gedikte, tam da burada "öznedeki henüz ifa edilmemiş boyut kendini ilan eder" (POH, 229). Bloch'un vurguladığı gibi, "gerçekleştirme yoluyla ifa edilmeyen ve bayağı hale gelen çok şey vardır –her gerçekleştirmenin beraberinde melankolik bir ifayı getirdiğini öne süren daha derin bir bakış açısı ne derse desin" (POH, 2). Demek ki tam da *Umut İlkesi*'nin kendi formülasyonları yüzünden, bu kitabın "doyurucu" bir okuması kelimenin tam anlamıyla imkânsızdır. Dolayısıyla, kitabın dilinin, tuhaf bir heyula şeklinde, temsil etmeye çalıştığı hedef "şimdi-burada"dır, kendi semantik kabiliyetlerinin ötesinde sessizce bekleyen şimdi-burada." "Öteki" ütopyacı dünya tasavvur edilebilir fakat tam olarak temsil edilemez ve bu nedenle kitap, neyin olabileceğine ve neyin *olması gerektiğine* dair bir alegori işlevi görür. Burjuva toplumsal varoluşunun öbür tarafında salınan kurtarılmış dünyanın sınırları bir an için görünebilir ancak bütünüyle kavranamaz. Thomas More'un *Ütopya*'sı gibi daha önceki eleştirel ütopya eserlerinin aksine, Bloch daha iyi bir yaşamın basitçe keşfedilmektense onun için mücadele edilmesi gerektiğini kavrar örneğin. Bloch'un açıkça belirttiği gibi, teknolojik modernite özgürleşmiş bir yaşam vaadini yerine getiremediği anda, ütopyacı umut mekândan zamana kayar. Bu umut artık, önceden var olup keşfedilmeyi bekleyen bir ada veya şehir değil, "henüz-olmamış"ın kıyısında "yeni içerikler" ânidir (POH, 215-230, muhtelif yerlerde). *Umut İlkesi*, bu umut-dolu "yeni içerikler" özlemini (politik olarak kurtarılmış varoluş halihazırda elimizdeki varoluştan nitelik olarak farklı olacak-

tır) sahip olduğu karmaşık bir artık/fazlalık yorumlanamazlık⁸ modeli sayesinde yansıtır. Bu “artık” yazınsal dile olduğu kadar kitabın hermeneutik sistemine de bağlıdır.⁹ İlâveten, kitabın metinsel ve kavramsal fazlalığının, çağdaş yaşamda hissettiğimiz yetersizliğin veya boşluğun hem sonucu hem de olası bir çözümü olarak geliştirildiği açıktır. Bu, tipik bir alegori koşuludur çünkü alegori, dünyada eksik olan veya değeri düşürülmüş bir şeyin eleştirel bir ideale karşı önceden tasarlanabilmesini ve ana hatlarının çizilebilmesini sağlayan başlıca tarzlardan biridir. Burada kurulabilecek en uygun ve bariz analogi, Dante’nin *İlahi Komedya*’sıyla ve genel olarak alegoriyle kurulacak analogidir, çünkü Adorno’nun gayet yerinde gözlemllediği gibi, Bloch’un “tavrı” daima “alegoricinin tavrı”dır.¹⁰

Adorno’nun gözlemini, Bloch’un bir “alegorici” olarak anlaşılması gerektiğine dair bu gözlemi tam manasıyla ilk kavrayan Fredric Jameson’dı.¹¹ *Marksizm ve Biçim: Yirminci Yüzyıl Edebiyat Teorileri*’nde Jameson, Bloch’un çalışmasının, Marksizmi olgunlaşmış “alegorik hermeneutik”le donatma girişimi

8. “Something’s Missing: A Discussion between Ernst Bloch and Theodor W. Adorno on the Contradictions of Utopian Longing”, Ernst Bloch, *The Utopian Function of Art and Literature: Selected Essays*, İng. Çev. Jack Zipes ve Frank Mecklenburg, MIT Press, Cambridge, 1996, s. 2-5.

9. *Umut İlkesi*’ni İngilizce’ye çevirenler, kitabın “kesinlikle kendi çapında edebi bir eser” olduğuna ve Bloch’un “belki de bir ışık şairi” (s. xxi) olma riskini barındırdığına ikna olmuşlardır. Bu yalnızca kısmen doğrudur, ayrıca burada, geçmişin o büyük alegorik eserlerine benzer şekilde *Umut İlkesi*’nin de hem poetik hem eleştirel felsefi bir eser olduğunu göstermeyi umuyorum. İkinci düzeyde, kitabın alegorik biçiminin anlaşılmasının, üslûba dair harici bir mesele olmaktan ziyade çok önemli bir mesele olduğu konusunda ısrar ediyorum.

10. Adorno, *Notes to Literature*, 2: 217.

11. İlerleyen sayfalarda eksiksiz bir alegori kavramı sunmayacağım. Marksizmle alegori arasındaki yakınlığa ilişkin argümanımın bir kısmı şundan ibarettir: Marksist teoriye benzer şekilde, alegorinin gücü de hem yaratıcı (yazınsal ve mecaza ilişkin) yansıtma hem eleştirel (hermeneutik ve tözel) bir yorum yöntemi olarak eşzamanlı varlığı sayesinde ürettiği daimi diyalektik enerjidedir. Kabaca söylersek, bu ikili tertip mecazi ve lafzi anlamın o ikiz kutbuna karşılık gelir, ancak bu ikilik kayda değer güçlüklerle tabidir. Gelgelelim hem tarihin hem de alegorinin biçimsel bileşenlerinin bazı temel tanımlara ihtiyaç duyduğunun farkındayım. İngilizcede bildiğim en iyi giriş için bkz. Angus Fletcher’s *Allegory: The Theory of a Symbolic Mode*, Cornell University Press, NY Ithaca, 1982. Daha detaylı bir izah için bkz. *Thinking Allegory Otherwise*, Ed. Brenda Machosky, Stanford University Press, CA Palo Alto, 2009.

olarak “kavranması” gerektiğini öne sürdü. Dante analojisinin ipucunu alan Jameson, Bloch’un “dört anlam düzeyinin ortaçağ Hıristiyanlığı için yaptığı şeyi Marksizm için yapma, [yani Marksizmi] o büyük esneklik ve derinlik hermeneutiğiyle donatma girişimi” olarak anlaşılması gerektiğini yazar. Gelgelelim Jameson, bu iddiayı öne sürdükten sonra, “tüm bu girişimin üzerinde dolaşan... bir şüphe” olduğunu da aynı anda kabul eder. Jameson’ın özetlediği alegorinin tam da “ortaçağ” ve “Hıristiyan” alegorisi versiyonu olduğu göz önüne alındığında, bu “şüphe”, “Marksizmle din arasında” ima edilen “bir yakınlık”la ilgilidir. Söz konusu “yakınlık”, Jameson’ın iddia ettiği gibi, her iki hareketin de çöküş ve baskı dönemlerinden “evrensel bir kültürü” ve radikal toplumsal değişim türlerini tasarlamaya çalıştıkları, ikisi için müşterek bir “tarihsel duruma” dayanıyor. Dolayısıyla, Jameson’a göre, Marksizmin “entelektüel enstrümanları”nın ve “tekniklerinin” ortaçağ hermeneutiğinin mecaza dayalı ve alegorik düzeniyle “yapısal benzerlik” taşıması gerçekten şaşırtıcı değildir.¹² Bu formülasyon ne kadar etkileyici ve davetkâr olsa da Bloch’un yazılarındaki karmaşık biçimsel düzene, ayrıca alegorinin bu yazılardaki yazınsal ve teorik içerimlerine ilişkin anlayışımızı derinleştirmek adına, fazlasıyla önemli bir dizi ekleme ve açıklamanın yapılması gerektiği açıktır.

İşaret edilebilecek ilk nokta şudur: Ortaçağ Hıristiyan alegorisine yapılan vurguda, tarzın ötesinde duran şu tözel felsefi, yazınsal ve hermeneutik mirası gizleme eğilimi vardır. Daha kapsamlı olan bu miras, Bloch’un entelektüel ve felsefi etkilerinin çeşitli yönlerine ışık tuttuğu için değil sadece, bilakis aynı zamanda Bloch eserlerinin tam da kumaşına dokunan şu felsefi ve teorik sorguyu yürüten ek ve *alternatif* bir tarzı temsil ettiği için de önemlidir. Sırf Ortaçağ alegorisine yoğunlaşma, örneğin, Alman filoloji tarihi ve hermeneutik alanında önemli bir sima olup Bloch’un tümüyle âşına olduğu Philip August Boeckh gibi düşünürlerin çalışmalarında alegorinin önemini ve ona sürekli gösterilen özeni es geçme eğilimindedir. Ortaçağ Hıristiyan alegori türevlerine haddinden fazla bel bağlayan bir

12. Bkz. Fredric Jameson, *Marxism and Form: Twentieth-Century Dialectical Theories of Literature*, Princeton University Press, NJ Princeton, 1971, s. 116-59.

alegori kavramsallaştırması, Alman yazınsal kültüründe bulunan alegori ve masalı yeniden düzenlemeye çalışan Ludwig Tieck ve Novalis gibi Romantik yazarların önemini de bastırma eğiliminde olacaktır.¹³ Hegel, Marx ve Kierkegaard'la birlikte bu yazarlar, Heidelberg'deki öğrencilik günlerinde Bloch ile genç Lukács arasında geçen hevesli tartışmalarda en öndeki yerlerini almışlardır.¹⁴

Bloch'u ilkece Hristiyan ve ortaçağ alegoricisinin bir versiyonu olarak ele almak, alegori hakkındaki, Musevilere özgü yazıların tözel mirasını da gözden geçirir. Örneğin, Bloch'un çalışmalarında İbrani hermeneutiğinden ve Kabala'dan devşirilen modellerin izi sürülebilir, üstelik Jürgen Habermas'ın kabul ettiği üzere bu durum, okura dayatılan beklenti türlerinde ve yorum modellerinde bir rol oynar.¹⁵ Son olarak, 19. yüzyılda Alman hermeneutiğinde yer alan tartışmalar üzerinde önemli bir etkiye sahip olan, Homeros ve başka şiir metinleri hakkındaki Stoacı alegorik yorumların entelektüel mirası söz konusudur Alegori ve güvenilir bir hermeneutik teorinin vaziyetiyle özel olarak değil ilkesel olarak ilgilenen bu tartışmalar, sırf tarihsel açıdan ilgi çekici olmakla kalmayıp Peter Szondi gibi önemli modern Marksist teorisyenlerin çalışmalarında hâlâ izleri sürülebilir tartışmalardır.¹⁶ Teolojik, şiirsel ve felsefi

13. Liliane Weissberg, fablla peri masalı arasındaki bu bağlantıyı daha kapsamlıca araştırıyor. Bkz. "Philosophy and the Fairy Tale: Bloch as Narrator", *New German Critique* 55 (Kış 1992): 21-44.

14. Michael Löwy, "Interview with Ernst Bloch", *New German Critique* 9 (Sonbahar 1976): 39-45.

15. İkna edici bir açıklama için bkz. Jürgen Habermas, "The German Idealism of the Jewish Philosophers", *Religion and Rationality: Essays on God, Reason, and Modernity*, MIT Press, MA Cambridge, 2002, s. 54-7. Burada Habermas, Bloch'un Kabala'ya olan bağlılığı ile Protestan felsefesi arasında bir bağlantı kuruyor. Habermas, Bloch'un yazılarında *shevirat ha-kelim* [kapların kırılması] gibi Luriacı fikirlerin rolüne de işaret ediyor.

16. Dilthey, örneğin, Stoacı alegorik yorumlama geleneklerinin "kalıcı bir etkiye" sahip olduğunu ve dahası, "sağlam ilkelere" dayandığını iddia etti. Wilhelm Dilthey, *Hermeneutics and the Study of History: Selected Works*, Cilt 4, Ed. R.A. Makkreel ve F. Rodi, Princeton University Press, NJ Princeton, 1996, s. 5. Alegorinin Stoacı ve klasik versiyonlarına dair bilgilendirici bir tartışma için bkz. *Metaphor, Allegory, and the Classical Tradition: Ancient Thought and Modern Revisions*, Ed. G.R. Boys-Stones, Oxford University Press, Oxford, 2003. Burada dile getirilen meselelerle ilişkin, iyi bir örnek olarak Peter Szondi'nin çalışmasına

sınırları taciz eden tutumuyla Stoacı alegori ile Bloch'un telif tarzı ve sınırları kurumsal olarak belirlenmiş konu alanlarına uymayı reddetmesi arasında rastlantısal bir yakınlıktan fazlası vardır. Bloch'un çalışmalarına temelde ortaçağ Hristiyan hermeneutiğinin bir versiyonu olarak yaklaşmak, bilhassa Marksist teoriye yaptığı özel katkıyı tüm kapsamıyla kavrama meselesi söz konusu olduğunda, bizi kesinlikle alegorinin eşsiz önemini kabul etmeye daha da yaklaştırır. Fakat öte yandan, Bloch'un çalışmasındaki biçimsel ve entelektüel zorluklarla uğraşma söz konusu olduğunda, bu ilk kavrayış *genel olarak* alegorinin rolü ve önemi hakkındaki daha geniş çaplı bir soruyu gündeme taşır.

Bir alegorici olarak Bloch, fikri ciddiye alındığında, kaçınılmaz olan bir başka mesele daha söz konusu olacaktır. Bu mesele, alegorinin yalnızca bir yorumlama yöntemi olmayıp aynı zamanda yazınsal bir tarz olmasıdır. Jameson, formülasyonunu tam olarak tasarlanmış bir Marksist hermeneutik doğrultusunda geliştirmesine rağmen, böylesi bir yorumlama modelinin dalanıp budaklanmasını ve biçimlenmesini incelemekle birlikte, alegorinin mecaz odaklı gereklerinin Bloch'un telif ve teoriyle ilgili bütüncül girişimini nasıl etkilediği konusunda pek az şey söyler. Alegoriyi Bloch'un yazıları için alenen asli kabul etmesine karşın, alegori poetikası sorunuyla tastamam yüzleşmekten kaçınır Jameson. O, kendisinden sonraki eleştirmenlerin Bloch'un üslûbuyla karşılaştıklarında gösterdikleri tedirginliği bir ölçüde önceden canlandırarak, meselenin *hiyeroglif gibi, muammalı ve esrarengiz* gibi terimler altında kalmasına izin verir.¹⁷

Alegori bir hermeneutiğin yanı sıra bir *poetika* da içerir mecburen, dolayısıyla, *Umut İlkesi*'ndeki alegori poetikasını, kitabın iddialarını destekleyen hermeneutikle beraber değerlendirmek mümkün ve gereklidir. Bu doğrultuda, kitabın tasarladığı umut kavramına bir alegori poetikasının temelden bağlı olduğu, ayrıca bu durumun da kitabın önerdiği politik umut türevi için geniş kapsamlı sonuçları olduğu gösterilebilir.¹⁸ Alegori poetikası, bu

bkz. *An Introduction to Literary Hermeneutics*, İng. Çev. Martha Woodmansee, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

17. Jameson, *Marxism and Form*, 1, 59.

18. Tabii ki, bu şiirsel/hermeneutik diyalektiğin bir "efendi-köle" ilişkisini izle-

nedenle, *Umut İlkesi*'nin okura yönelttiği karmaşık taleplerden tecrit edilemez. Biraz daha genişten alınıp *Umut İlkesi*'nin “alegorik poetikası” olarak adlandırılabilir şeyin doğasının ve tertibatının daha iyi anlaşılması, sırf kitabın bütün açıklayıcı ve ütopyacı potansiyelini vurgulamakla kalmayacak, üstelik sosyal bilimlerin mantıksal ve argümana ilişkin usullerine daha aşına olan yorumcuların neden kitabın biçimini fazlasıyla rahatsız edici bulduklarını açıklamanın da bir yolunu sunacaktır. *Umut İlkesi*'yle ilgili alegori sorununun, doğruca etki ve kaynaklar meselesinin çok ötesine geçtiği ve Jameson'ın işaret ettiği üzere yalnızca Marksizmle Hristiyanlık arasında bir “yakınlık”ı değil, ilaveten Marksist teoriyle alegori arasındaki daha genel bir yakınlığı da ima ettiği açıktır.¹⁹

Terry Eagleton, diyalektik materyalizmle alegori arasındaki yakınlıklar için ikna edici bir argüman geliştiriyor ve onun değerlendirmesi, alegorik tarzın temel unsurlarını özetlemek gibi ek bir fayda sağlıyor: “Kantçı estetiğin ‘totaliter’ içerimlerini ortadan kaldıracak şey, yakınlık veya mimesis fikridir –yapıtın bambaşka özellikleri arasındaki anlam-dışı/duyum-dışı uygunluklar ya da daha genel olarak özneye nesne, insanlıkla doğa arasındaki akrabalığın ve ötekiliğin nesebidir; tüm bunlar araçsal olana alternatif bir rasyonalite sağlayabilir. Hatta mimesis *alegorisi* olarak adlandırılabilir bu; bir dizi gösteren biriminin görece özerkliğini muhafaza ederken bazı diğer gösterenler dizisiyle bir yakınlık varsaymak suretiyle, fark yoluyla ilişki kuran mecaza dayalı tarz.”²⁰

Bu tarz, Eagleton'ın öne sürdüğü gibi, “önemli siyasi içerimler taşıyor.” Eagleton açıkça belirtmese de alegorik tarzın büyük avantajlarından biri hiç değilse şudur: Böyle bir jesti basit, belirli

diğini, onun tümüyle herhangi verili bir anda bulunduğunu iddia etmenin imkânsızlığını ve “hermeneutiğin” her zaman teorik “efendi” işlevi üstlendiğini ima ettiğimi belirtmeme gerek bile yok. Buradaki iddiamın bir kısmı şudur: Jameson alegorinin “poetikasını” bilinçdışı olarak “alegorik” hermeneutiğin sözüm ona “efendisi” lehine sürgün ediyor, üstelik bu tutum, Bloch'un alegorinin poetikasında gömülü “umudun” kaynaklarıyla yakınlığını azımsıyor.

19. Jameson, *Marxism and Form*, s. 118-20.

20. Terry Eagleton, *The Significance of Theory*, Blackwell, Oxford, 1990, s. 58.

ve öngörülebilir bir teleolojiye indirgmeden geleceğin anlatısal bir vizyonunu muhafaza etmek. Dolayısıyla, alegori edebi olanı politik olana ya da politik olanı edebi olana indirgemez. Belirli bir teleolojiye sahip olmayan bir *telos*, şeklindeki bu fikir, Adorno'nun Bloch'u bir "alegorici" olarak nitelendirirken aklından geçenlerden biridir kesinlikle.²¹

Kalıp olarak, gündelik dünyanın değeri düşük alametlerini alan bir müstakbel ütopya manzarası alegorik düş vizyonunun edebi mirasıyla karmaşık bir ilişkiye, kitapta görülecek bu ilişkiye işaret eder.²² Öncelikle Freud ve Jung'da rüyaların rolünü yazan Bloch, "dilek-manzarasının" yazınsal ve düşsel versiyonlarını tam olarak açıklamak için Freud'un kullanılabileceği düşüncesini çabucak altüst eder. Bloch "düş vizyonu"nun edebi tezahürlerinin, rüyalarda gömülü ütopya özlemini daha iyi sarmaladığına işaret eder. "Düş manzarası"nın "ütopyacı karakterini içeren" hikâyeler "yüceltilmiş-değil"dir ve dolayısıyla, dilin "ortak mülkiyetinde" işlerler (POH, 94). Düş vizyonundaki anlatıların bu "ortak mülkiyeti", düş kuranın, güya sırf psikanalistin erişebileceği, mahrem içselliğini ıslah işlevi görür. Başka deyişle, düş manzarasının yazınsal versiyonları "düş isteğini" kolektif olarak devam eden ifadeye döndürürken, Freudcu model ütopyacı istek-manzarasını deruni zihnin yüceltilmiş âleminde tecrit etmeye çalışır. Bloch, *Faust*'u ve "Dante'nin *Paradiso*'sundaki çemberleri" kendi argümanının birincil örnekleri olarak göstererek düş alegorilerinin yazınsal gücünü açıklığa kavuşturur. Yazınsal düş vizyonlarının "ütopyacı bilinci" yüceltmek yerine "yaydığını" iddia etmek için Dante ve Goethe'nin edebi otoritesinden faydalanır Bloch (POH, 92-98).

21. Burada alegoriyle Bloch'un "çoklu-ritmik" zaman versiyonu arasında açık bir bağlantı vardır. Bloch'un düşüncesindeki bu veçheye dair daha ileri bir tartışma için bkz. Frederic J. Schwartz, "Ernst Bloch and Wilhelm Pinder: Out of Sync", *Gray Room* 3 (2001): 54-89.

22. Alegorik rüya tasavvurları ortaçağda popülerdi, hatta yazınsal bir biçim olarak bunlar, peri masallarından ayrıntılı politik yorumlara kadar çok çeşitli anlatıları kapsıyordu. En önde gelen alegorik rüya tasavvurları arasında Macrobius'un *Commentary on Cicero's Dream of Scipio*'su (İS 400), ayrıca 14. yüzyıla ait *Roman de la rose* ve *Piers Plowman* (1362-87) ve Bunyan'ın *Pilgrim's Progress*'i (1678) yer alır. William Morris'in *Dream of John Ball*'u (1866), bu yazın türünün sosyalist ütopyacı bir eleştiri biçimi olarak politik kullanımına örnektir.

Umut İlkesi sırf düş alegorisinin değerini savunmakla kalmaz. Kitap aynı zamanda bu yazınsal türün teamüllerini de onun biçiminin ortak mülkiyetinde sahneler. Okurun kitabın bu alegorik boyutuna sıkışıp kalmasının bir sonucu da onun bir düş avaresi veya alegorik temsilci rolünü canlandırmasıdır. Bunyan'ın *The Pilgrim's Progress from This World to That Which Is to Come* kitabındaki Hristiyan Herkesler'ine (*Christian Everyman*) çok benzer bir şekilde okur, kitap boyunca son bir aydınlanma noktasına doğru ilerlerken sürekli kendini sorguladığı zorlu bir yolculuğa maruz kalır. Bu şekilde kitap, bizzat umudun çıkması gereken tarihsel yolculuğun alegorik bir haritası olarak iş görür.²³ Bu anlamda kitabın kendisi de okurun Dante'sine Vergilius'u oynar. Yine, bu alegorik model, "henüz" tam "olmamış"lığımız ve "boş başladığımız" düşüncesiyle, ayrıca Bloch'un "imkân toposu" anlayışıyla baştan ayağa orantılıdır.²⁴

Okur kitapta ilerledikçe şunu görecektir: Bloch'un, afallamanın ve onunla aynı köke sahip duyguların gerekliliğine, ayrıca

23. Açıktır ki, Jameson ve Adorno'nun tanımlarının izinden giderek söylersek, alegorik biçim varlığını sürdürür fakat yolculuğun mantığını ve istikametini alttan destekleyen teorik bir kılavuz olarak diyalektik materyalizm Eski ve Yeni Ahit'in yerini almıştır.

24. Bkz. "The Wish-Landscape Perspective in Aesthetics: The Order of Art Materials According to Their Profundity and Hope" (1959), *The Utopian Function of Art and Literature*, s. 4-6. Burada Bloch'un alegorik umut poetikasını, Benjamin'in kasvetli alegori versiyonuyla, yani donuk ve felaket dolu bir tarihi en iyi örnekleyen pathos yüklü bir tarz olarak alegori anlayışıyla verimli bir şekilde karşılaştırabiliriz. Burada diyalektik eleştirel teoriye dair iki eleştirel yaklaşım var elimizde, üstelik bu yaklaşımlar alegorinin –burada özetlediğim– rolünü geçersiz kılmak şöyle dursun, aslında tarzın doğurganlığını ve uygulanabilirliğini imliyorlar. Örneğin, Warren S. Goldstein'in öne sürdüğü gibi (bkz. "Messianism and Marxism: Walter Benjamin's and Ernst Bloch's Dialectical Theories of Secularisation", *Critical Sociology* 27, Sayı 2 [2001]: 246-81) her iki yaklaşım da Tanrı'nın kılavuzluk eden ve önceden şekillendiren mevcudiyetinin ve dolayısıyla teolojinin ortadan kaldırdığı bir alegori versiyonunu paylaşır. Gelgelelim, bu tür sosyolojik açıklamalarda genellikle eksik olan nokta, mesihçi kurtuluşun sekülerleştirilmesine ilişkin bu sürecin harekete geçirildiği araçlara yönelik her türden analizidir. Mesihçi umudun "sekülerleştirilme" sürecinin "nesneleştirilmesi" olarak adlandırılabilir şeyin Bloch'a göre sırf politik pratik düzeyde değil, daha da önemlisi sanat eserinde gerçekleştiğine inanıyorum. Başka bir deyişle, sanat eserinin biçimleri, tarzları ve estetiği Mesihçi umudun dinî rolü olan şeyin yerine geçer. Umut ilkelerinin dinden sanata aktarılmasından ibaret bu süreç, alegori ve diyalektik materyalizme ilişkin, burada geliştirmekte olduğum, argümanla açıkça bağlantılıdır.

sonradan “olumlu hayret” (*POH*, 312) şeklinde açtığı duyguya bağlılığı umudun malzemesinin nihai olarak ifa edilmemiş doğasıyla birleşir ve yorumlanamaz belirli bir fazlalığa meyleder. Yorumlanamaz bir “artık” fikri ayrıca, kendini-iptal eden bir yapıt olarak kitabı ima da ediyor. Hem insanlık tarihinde bir kuvvet hem de kitabın kendisi olarak umut “ilkesi”, öne sürdüğü hedefine uygun düşme konusunda her zaman (Bloch’un durumunda bile bile) başarısız olacaktır. Bu, Bloch’un diyalektik Marksist bakışıyla tamamen tutarlıdır kuşkusuz, çünkü umut ilkesinin dürtüsü olan bir dünya imgesi, yani “yabancılaşmanın olmadığı bir dünyaya dair özlem ve tümüyle gözden geçirip ıslah etme imgesi” (*POH*, 15) basitçe ifade edilmek veya hayal edilmek yerine, somut olarak edinilmelidir. Dahası, yabancılaşmamış yaşamın edinilmesi, kitabın kendisini lüzumsuz kılacaktır ve dolayısıyla kitap, yine bile bile, artık ihtiyaç duyulmayacağı bir uğrağın alameti olarak da işlev kazanır. Öte yandan, tıpkı proletaryanın, nihayetinde ortaya çıkardığı sınıfsız komünizm içinde kaybolması gibi kitap da kendi yok oluşundaki pathosun hem de asaletin alegorik remzidir. Yine bu durum, başka bir yöne kıvrılarak gerçekleştirilmiş yazınsal bir sapma değildir, bilakis Marksist diyalektiğe tamamen uygundur, zira Bloch’un gayet yerinde açıkladığı gibi, “Marksizmde, durumu analiz etme edimi, ileriye dönük coşkulu bir edimle iç içe geçer. Her iki edim de diyalektik yöntemde, hedefin pathosunda birleşir” (*POH*, 208). Mevcut dünyanın rumuzunu daha iyi bir yaşamın mecaza dayalı fihristi gibi kullanan alegori, şeylerin mevcut düzenine doğası gereği bağlı kalır. Diğer taraftan alegori, söz konusu düzenin düzeltilmesine dair eleştirel bir tasavvur olarak da iş görür. Doğası gereği ikili olan bu tertip, alegoriyle diyalektiğin Bloch’un “ütopyacı fanatizm” dediği şeyden sakınabilmelerine izin verir. Demek ki diyalektik materyalizmle alegorinin ortak yanı, her ikisinin “materyalist olarak insancıl olan”ın beraberinde “özgürleştirici bir niyeti/yönelimi” de muhafaza etmeleridir (*POH*, 208-9). Bloch’un, örneğin, Tommaso Campanella ve Francis Bacon gibilerinin erken dönem hümanizmlerindeki muazzam ütopyacı alegorileri alıntılatabilmesinin, ama bir yandan da kendi eleştirel konumuna zeval gelmediğinden emin olabilmesi-

nin ana nedenlerinden biri işte budur.²⁵ Benzer şekilde, kitabın, yöntemsel titizliğini ve anlatısal hareketindeki dinamizmini (ağızına kadar meta dolu dünyanın düşkün manzarası boyunca süren umut yolculuğu hikâyesi) sürdürebilirken, aynı zamanda hedeflerinin önceden belirlenmesi riskinden de sakınmasına izin veren yine alegoridir.

Şiirsel ve atıfsal dilin iç içe geçtiği bu ikili alegorik model, Bloch'un "dünyanın çifte hakikati" anlayışı için de aslıdır. Geç dönemindeki bir röportajda Bloch, yazınsal biçim ile felsefi eleştiri arasındaki ilişkiden azami imkân çıkarma kararlılığını açıkça ortaya koymuştu. Dünyanın çifte hakikatinin eşzamanlı varoluşu konusundaki ısrarı bu meyanda simgeseldir. Çifte hakikat; bir yandan, "pozitivist", deneysel "olguya" –ve meşrulaştırıcı olguya– dayalı "dünyanın-meşrulaştırılması-olarak-hakikat" [*die Welt rechtfertigend*], beri yandan, kendisini "dünyaya-düşman-olarak-hakikat" [*zur Welt feindlich*] şeklinde vazeden yıkıcı hakikattir.²⁶ Bloch'a göre, Juvenalis'in *tempestus poeticus*'u bu yıkıcı hakikatin örneklerinden sadece biridir. Bu eleştirel ve düşmanca hakikatin özümsemesi *Umut İlkesi*'nin biçiminde ve kitabın okurdan beklediği görünüşte alışılmadık taleplerde açıkça görülebilir. İkili alegorik biçim yakından yapılacak, ayrıntılı kültürel ve toplumsal bir analize izin verir, fakat kendi hakikatinde ısrar eden şiirsel bir aşırılığı da tescil eder. Bu ikinci hakikatin birincinin analitik kategorilerine uymadığından şikâyet etmek adeta tuhaf bir hata olacaktır çünkü ikinci hakikatin amacı tam da budur. *Umut İlkesi* Dışavurumculuk gibi modern hareketlerden devralınan bazı üslûp öğelerini hiç kuşkusuz içerse de okura ilk başta fazlasıyla yabancı ve "afallatıcı" görünen bu biçimsel tertibatın izleri aslında, eleştirel ve edebi yazının çok daha eski fakat "yıkıcı"lıkta hiç de geri kalmayan bir hattı üzerinden sürülebilir. *Umut İlkesi*'nin *tempestus poeticus*un felsefi uyarlamasından ibaret olduğunu öne sürmüyorum, daha ziyade bu entelektüel, biçimsel mirasın "meşrulaştırma-olarak-hakikat" şeklindeki analitik ve empirik iddiayla "değer" in ve etik

25. Bilhassa Tommaso Campanella'nın *Güneş Ülkesi* (1637) ve Bacon'ın *Yeni Atlantis'i* (1627).

26. Michael Löwy, "Interview with Ernst Bloch."

temelli “dünyaya-düşman-olarak-hakikat”ın terkiye gireceğı bir tertibi zorunlu kıldığını öne sürüyorum.²⁷

“Yorumlanamaz olan”a (POH, 299) yönelik belirli bir “gülünç” jestin, umudun etkinliklerine ve nesnelere bağı olduğu Bloch’un kendi formülasyonlarından görülebilir, yine bu açıdan *Umut İlkesi*’ni okumanın böylesi umut dolu karşılaşmaların bir örneğı olduğu kesinlikle kabul edilmelidir. Tam hermeneutik bir özünsenmeye karşı bu direnç, Bloch’un “ifadaki melankoli” (POH, 299) fikrine içkindir. E.T.A. Hoffmann’ın ve Stendhal’in çalışmaları üzerine yazarken, “tatmin olmama ve onda yatabilecek şey”in (POH, 179) değerini vurgular Bloch. Yine kendisi, cinsel sevgi ilişkilerini bir metafor olarak kullanarak, kesin bir “hüsran” hissinin mutlak tamamına erdirmeye ve tamamlama varsayımlarına her zaman bağlandığını öne süren düşüncesini özetler. Bu model, okur ile eser arasındaki ilişkiyi içerecek şekilde genişletilebilir, böylece Bloch’un çalışmalarını entelektüel olarak daha tüketilebilir hale getirmek için onları basitleştirme ve açıklığa kavuşturma iddiası oldukça sıradan bir “hüsran”la (POH, 180) sonuçlanır. Başka deyişle, ortalama olduğu varsayılan okur uğruna *Umut İlkesi*’ni yargılayıp düzeltmek saçmadır (POH, 179). Öyle veya böyle, rahatsız edici bir tatminsizlik ve gecikmiş bir orgazm hissi hem kitabın alegorik tertibinin hem de politik tasarısının son derece gerekli bir parçasıdır. *Umut İlkesi*, öyleyse, eksiksizce tüketime direnecek şekilde tertip edilmiştir, üstelik bu direnç, gerçekten de kitabın biçiminde yatmaktadır. Adorno’nun değinilerinin açıklığa kavuşturduğu üzere, alegorinin karmaşık kullanımı sayesinde kitap “ileri düzey edebî” mevkiini muhafaza edebilir, üstelik kültür endüstrisinin talep ettiği şu tek tipleştirilmiş “mahrem” okurun sığ arazisinde soğrulmaya direnebilir.

27. “Düşmanca” ve “şiiisel” hakikatin bir versiyonunu işin içine katma ve dayatarak uygulama zorunluluğı, Bloch’un kendi çalışmalarında Kierkegaard, Schopenhauer ve Dostoyevski gibi yazarlardan alınan kullanışlı imgeleri, edebî araçları ve düşünceleri nasıl hakkını vererek işin içine katabildiğı meselesini açıklamaya katkıda bulunur, aksi takdirde, bu düşünürler, kendi politik beyanları temelinde düşünülürse, kayda değer etkileri olamayacak kadar anti-Hegelci ve gerici görüneceklerdir.

Ortaçağ ve erken Rönesans'taki dinî hatta dogmatik düşünce ve temsil teamülleriyle kurulu geleneksel bağları yüzünden alegori, genellikle aşırı didaktik ve sınırlayıcı bir tarz olarak görülmüştür.²⁸ Gelgelelim, Jameson, Benjamin ve Bloch'un çalışmalarında gördüğümüz gibi alegori, moderniteyi anlamak için vazgeçilmez bir tarzdır. Alegorik yorumlama ve anlatı modellerini modern duruma iliştiirme vasıtasıyla yeni, rahatsız edici düşünce ve eleştiri tertibatı ortaya çıkar. Kısacası, karmaşık bir alegori olarak anlaşılan *Umut İlkesi*, moderniteyi sırf sahip olduğu içsel beceriler ve düşünce modelleriyle değil, aynı zamanda bir tür kullanışlı anakronizm statüsüyle de hem içeriden hem dışarıdan eleştirir.²⁹ Alegorinin varlığını sürdürmesi, modernitenin iddialarına bir tür edebi ve felsefî sitem işlevi görür. Geniş ölçüde kabul görmüş yazınsal ve entelektüel tarihe göre, kesinlikle alegori kültürel belleğe karışıp gitmeliydi tümünden, oysa alegorinin eski ve modern temsil biçimleri arasında bir görünüp bir kaybolan varlığı hızı kesilmiş bir tarihi ima eder –bir nevi “Henüz-[Var]-Olmayan”ın arafı. Jameson söz konusu olduğunda, Bloch'un Marksist hermeneutiğinin alegorik temelini vurgulamak tam zamanında ve isabetliydi, öte yandan burada, Bloch'un o muazzam kitabının, aynı alegorik özellik sayesinde, elimizde bulunan kitaplar içerisinden Marksist bir poetikaya şimdilik en yakın kitap olduğunu da gösterdiğimi umuyorum. Kitabın ortaya koyduğu görev için ideal bir okurdan yoksun oluşumuzdan doğan pathos ve “afallama” başarısız bir tarihin hatasıdır, kitabın değil. Bizi hâlâ beklemekte olan her şeyin alegorik bir macerası olarak kitap daima şu noktayı hatırlatan

28. Bkz. Erich Auerbach'ın “ağırbaşlı realizm”in canlılığının neredeyse “alegorinin sarmaşıklarınca boğularak öldürüldüğü” yollu o ünlü iddiası. Erich Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, İng. Çev. Willard R. Trask, giriş. Edward W. Said, Princeton University Press, NJ Princeton, 1953, s. 261.
29. Adorno şöyle yazar: “Moderni gerilik olarak tasfiye eden bir düzende, bu mahkûm edilmiş gerilik, tarihsel süreçte üzerinde unutkanca yol aldığı bir zemin sağlayan hakikatin de emanetçisi olabilir. Özneyi doldurabilecek olandan başka bir hakikatin dile getirilmesi imkânsız olduğu için, çağdışılık da modernliğin sığınağı haline gelir.” Bkz. *Minima Moralia: Reflections from a Damaged Life*, İng. Çev. E.F.N. Jephcott, Verso, Londra, 1974, s. 219 [Türkçesi şuradan: Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, Çev. Orhan Koçak ve Ahmet Doğukan, Metis Yay., İstanbul, 2000, s. 177-8 (ç.n.)].

bir araç işlevi görür: Mahrem birey henüz temin edilmemiş, yabancılaşmamış öznenin ucuz ikâmesidir. *Umut İlkesi*, kalıp olarak “mükemmel okuma” alegorisine yaslanır tabii, ama daha ziyade, mükemmel veya korunaklı bir okuma kavramının payandası olabilecek tüm bu öznel “tehlikeye girmeden bilme” anlayışlarına bir sitem olarak okura dayatır kendini. Burada mevzubahis olan, değiştirilmiş ve kurtarılmış bir insanlığın alegorik vizyonudur. Biçimsel karmaşıklıkları sayesinde kitabın başardığı iş, korunaklı bir öznenin özgürleşmiş ve sömürücü olmayan bir dünyada neler başarabileceği *ihhtimaline* dair alegorik bir anlayışın önünü açmasıdır. Bu noktada kitap, mahrem bilgiye herhangi bir zemin oluşturmaya direniyor, üstelik farklı bir öznelliğe ve bambaşka bir tarih türevine doğru alegorik bir yol haritası çiziyor.

Şarkı Söylemek Pınarı Varlığa Çağırır: Bloch, Müzik ve Ütopya

Ruth Levitas

İngilizce kaynaklarda müziğin ütopyacılığı kuvvetine dair ciddi tartışmaların kısıtlılığı çarpıcıdır. Bloch tarzı ütopyacılığı yorumlayanlardan çoğu Bloch'un müziğe yüklediği özel gücü ve rolü belirtir. Fredric Jameson'ın 1971 tarihli *Marxism and Form* (*Marksizm ve Biçim*) metni der ki: Bloch'a göre "Böylesi nihai, ütopyacılığı bir ândaki doluluğun neye benzer bir şey olabileceğinin habercileri olarak anlaşılabilir varoluşsal deneyimler... vardır; bu, varoluşun tüm boyutlarında ütopyanın kuracağı şu dışarı-içeri birliğinin sınırlı olsa da saf bir duyusu olarak müziğin en hakiki işlevidir... [M]üzik hem formunda hem içeriğinde derinlemesine ütopyacılığıdır."¹ İngilizce'de tam kapsamlı ilk Bloch çalışması olup 1982 tarihini taşıyan eserinde Wayne Hudson'ın kaydettiği gibi: "Bloch'a göre müzik sanatların en ütopyacılığı olanıdır. O, insanların anlayabileceği konuşmadır" ve "Müzik 'henüz-[var]-olmayan' bir şeyi açıklar, dünyada nesnelce belirlenmemiş olanı kopyalar... Bu anlamda müzikte, gerçekleşmekte olan etkenin gerçekleşmesinin... bir ön-görünüğü; yeni bir göğün, yeni bir yerin, geleceği öngören vaadi bulunur."² Öte yandan, gariptir ki

1. Fredric Jameson, *Marxism and Form: Twentieth-Century Dialectical Theories of Literature*, Princeton University Press, NJ Princeton, 1974, s. 143 [Türkçesi: Fredric Jameson, *Marksizm ve Biçim*, Çev. Mehmet H. Doğan, Yapı Kredi Kültür Yay., İstanbul, 1997 (ç.n.)].

2. Wayne Hudson, *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch*, Macmillan, Londra, 1982, s. 175-6.

çok az kişi bu durumu rastgele onaylamanın daha ötesine geçer.³

3. Bloch'un *Man on His Own* metnine yazdığı 1971 tarihli girişte Jürgen Moltmann yalnızca şunu kaydeder: "Üç Kuruşluk Opera'daki korsan Jenny'nin şarkısında Bloch 'ölümün mümkün dirilişi'nin melodisi gibi bir şeyler duymuştu.'" Ernst Bloch, *Man on His Own: Essays in the Philosophy of Religion*, İng. Çev. E.B. Ashton, Herder and Herder, New York, 1971, s. 23. Mozart ve Beethoven biyografilerinde en olağanüstü Blochçu müzik okumalarını sunarak devam eden Maynard Solomon, 1979 tarihli *Marxism and Art* adlı kısa denemesinde müziğe ancak geçerken gönderme yapar, öte yandan Bloch'un *Üç Kuruşluk Opera* hakkında yazdığı denemenin de çevirisini sunar: Maynard Solomon, Ed., *Marxism and Art: Essays Classic and Contemporary*, Harvester, Sussex, 1979. Hudson *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch*'da müziğe iki sayfadan az yer verir. *The Principle of Hope* (1986) çevirmenlerinin kısa giriş yazısı Bloch'un başyapıtının içeriğinden ziyade yapısına gönderme yapar daha çok: "Eserin senfonik yapısı da açıkça belirgindir. Bloch, Henüz-[Var]-Olmayanın ve ütopyacı olanın en mükemmel şekilde gerçekleştirilebileceği müziği sanatların en önemlisi olarak görmüştü. Nakaratlar, son fasıllar ve müzikal jestler belirgindir. Umut kataloğunda Bloch, yalnızca ontolojik ve ütopyacı jestleri sıralamakla ilgili olmayıp... bu jestleri ana eserinin yapısına katmayla da ilgilidir." Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, İng. Çev. Neville Plaice, Stephen Plaice ve Paul Knight, Blackwell, Oxford, 1986, s. xxx-xxxi. Bloch'un *The Utopian Function of Art and Literature* (İng. Çev. Jack Zipes ve Frank Mecklenburg, MIT Press, MA Cambridge, 1988) eserine Jack Zipes'in yazdığı 1988 tarihli girişte müziğe dair neredeyse hiçbir şey bulunmaz, ayrıca derlemenin Bloch'un "müzik, sanat, mimari, tiyatro, sinema ve edebiyat hakkındaki en önemli görüşleri"ni (s. ix) içerdiği iddiasına karşın söz konusu giriş yazısı bu bağlamda zayıftır. Benim *The Concept of Utopia* (Hemel Hempstead, Philip Allen, UK, 1990) kitabımsa, çoğu Bloch'tan alıntı olmak üzere, müziğe yarım sayfa ayırıyor. Müzik hakkında bazı denemelerin yer aldığı *Heritage of Our Times*'in 1991 tarihli İngilizce çevirisinde çevirmenlerin kaleme aldığı giriş, Dışavurumculuk etrafından dönen tartışmalara odaklanır. John Miller da bundan ileri gitmez: "Bloch'a göre müzik sanatların en ütopyacı olanıdır": John Miller Jones, *Assembling (Post)modernism: The Utopian Philosophy of Ernst Bloch*, Lang, New York, 1995, s. 22. Yazar Bloch'tan alıntı yapar: "Müzik 'ister sürüklesin ister inşa etsin, ötelere geçme cesaretinin en yüce sanatıdır'" (POH, 1057). Jones ayrıca şöyle der: "Müzik en ütopyacı olandır çünkü tümüyle zamansaldır; hiçbir yerde mekâna dokunmaz ve böylelikle, mekânda bulunamaz olanı, *Heimat*ı ifade etmeye en ideal şekilde uygundur, bunu ancak soyut bir tarzda yapsa da" (Jones, *Assembling (Post)modernism*, 118). Anthony Nassar'ın *Geist der Utopie* (*The Spirit of Utopia*, Stanford University Press, CA Palo Alto, 2000) çevirisinde ve Andrew Joron'un *Literary Essays* (Stanford University Press, CA Palo Alto, 2008) edisyonunda giriş yer almaz. Bloch'un ütopyacılığım müzik dinlemenin çağdaş deneyimleri hakkındaki tartışmaları şekillendirmek için kullanan, üstelik bunu da Bloch'un başlı başına müzik tartışmalarından hiçbirini yakından çözümlemeden yapan Ben Anderson ise şunu iddia eder: "*Umut İlkesi*'nde yer alan müzik yaklaşımının güçlüklerini çözmeye başka bir eser gerekli." Ben Anderson, "A Principle of Hope: Recorded Music, Listening Practices, and the Immanence of Utopia", *Geografiska Annaler* 84B, 3-4 (2002): 211-27 (217).

2010'a kadar, az rastlanan uzman makalelerine rağmen,⁴ İngilizce Bloch literatürünün merkezindeki iki ana istisna şunlardı: Vincent Geoghegan'ın 1996 tarihli *Ernst Bloch*'u ve bu metnin dayandığı, David Drew tarafından *Essays on the Philosophy of Music* (Müzik Felsefesi Üzerine Denemeler) adlı Bloch metninin 1985 Cambridge edisyonu için yazılan, giriş niteliğindeki deneme. Geoghegan, *Umut İlkesi*'nde sergilendiği şekliyle Bloch'un yaklaşımının kısa ama özlü bir özetini sunarak yaklaşık 4 sayfayı müzik sorununa ayırır. Drew'in 30 sayfalık denemesiye Bloch'un müzik yazılarının toplumsal, entelektüel ve kurumsal bağlamını aktardığı gibi müziğin eşsizce ütopyacı olan içeriğini de vurgular. Hem Geoghegan hem Drew müziğin Bloch'taki biyografik önemine vurgu yaparlar. Bloch üniversitede felsefe ve fizikle birlikte müzik okumuş, ayrıca piyano çalmış ve 1974'te, "felsefeye belli bir yeteneği... olmasaydı muhtemelen vasat bir

İngilizce kaynaklarda görece yazı kıtlığı kısmen çeviri sorunlarıyla açıklanabilir. Müziğin Felsefesi ile Umut İlkesi arasında kalan döneme ait denemelerin çoğu hâlâ çevrilmemiş durumda, bu da, Almanca okuyamayanlar için, konuya gönderme yapmayı kibirli bir davranış gibi gösteriyor. Üstelik, eldeki Bloch çevirileri farklı farklı kalitededir. Tutarlılık ve erişim adına ben *Umut ilkesi*'nin 1986 Plaice vd. çevirisini kullandım. Müzik hakkındaki bölümlerden bazıları daha önce Peter Palmer tarafından, Bloch'un *Müzik Felsefesi Üzerine Denemeler* metninin 1985 edisyonunun parçası olarak çevrilmişti, ben de bazı durumlarda bu çeviriye dipnotta verdim, zira Palmer'in çevirisi zaman zaman daha şık ve daha az monoton. *Müziğin Felsefesi* kitabı *Geist der Utopie*'nin bir kısmını oluşturur, bu metnin de 1923 edisyonu 2000'de Anthony Nassar tarafından çevrilip *Spirit of Utopia* (bundan sonra ana metinde, parantez içinde *Spirit* kısaltmasıyla anılacak) adıyla yayımlanmıştır. Yine, bu metnin çoğu Peter Palmer tarafından 1985 derlemesi için çevrilmiştir. Nassar çevirisine bazı göndermelerde bulunsam da benim önceliğim Palmer çevirisi. Yine burada da dipnotlarda bu iki çeviri arasında bazı karşılaştırmalar yapıyorum. Bloch'un *Literary Essays* metninin (bundan sonra ana metinde, parantez içinde *Literary Essays* şeklinde anılacak) Andrew Joron tarafından yapılan ve Kroll dönemine ait bazı denemeler de dahil olmak üzere müziğe dair önemli miktarda malzeme içeren çevirisi hayran bırakacak denli açık ve okunaklıdır.

4. Krş. Christopher Norris, "Utopian Deconstruction: Ernst Bloch, Paul de Man, and the Politics of Music", *Music and the Politics of Culture*, Ed. Christopher Norris, Lawrence and Wishart, Londra, 1989, s. 305-47; Gerhard Richter, "Bloch's Dream, Music's Traces", *Sound Figures of Modernity: German Music and Philosophy*, Ed. Jost Hermand ve Gerhard Richter, University of Wisconsin Press, Madison, 2006, s. 141-80; Gary Zabel, "Ernst Bloch and the Utopian Dimension of Music", *Musical Times* 131 (1990): 82-4.

Kapellmeister olacağını”⁵ söylemişti. Benjamin Korstvedt’in *Listening for Utopia in Ernst Bloch’s Musical Philosophy* adlı kitabı böylelikle Bloch hakkındaki eserler külliyatına ciddi bir katkı sunar.⁶ Korstvedt Wagner, Mozart, Brahms ve Bruckner’e dair kendi müzikolojik çözümlmeleri aracılığıyla Bloch’un müzik incelemelerini incelikle işleyerek bu incelemeleri hem soruşturur hem geliştirir.⁷ Korstvedt Bloch’un müzik felsefesindeki *teppich* veya halı, melisma, yaşanmış ânın karanlığı ve özne-nesne ilişkisi figürlerinin incelemelerini sunar. Bloch’ta müziğin *nasıl* ütopyacı yoğunluk taşıdığına değinen çok değerli izahtır bu. Bir ütopya aracı olarak müziğe *neden* bu denli ayrıcalıklı bir konum tanındığını soran gizemli soruysa kapalı kalır. Bloch, müziğin en ütopyacı kültürel form olduğunu iddia etmekle yetinmez, ayrıca onun iddiasına göre müzik eşsiz şekilde, daha iyi bir dünyayı nakletme ve *sonuca vardırma* yeterliğine sahiptir. Müziğin sözde soyutluğu, kavramsal olmayan ve sözlü olmayan yapısı, insan duygusuna doğrudan gidişi onun (henüz) sözle anlatılabilir olmayı açıklama yeteneğinin temelini oluşturur.

Umut İlkesi

Gayet iyi bilindiği üzere, *Umut İlkesi*’nin ilk taslakları, birçok yurttaşı gibi Bloch’un da Almanya’yı terk edip sürgünde olduğu 1930’larda kaleme alınmış ve kendisinin Doğu Almanya’ya (Alman Demokratik Cumhuriyeti) dönüşünün ardından, 1949’da gözden geçirilip tamamlanmıştır. *Umut İlkesi*’nin 3. cildi 1959’da yayımlandığında Bloch yetmişlerindeydi. Bu ciltte “Müzikte Öteye Geçme Cüreti ve En Yoğun İnsan Dünyası” adlı 50 sayfalık bir bölüm bulunur. Geoghegan’ın izahı Bloch’un olgun dönem yaklaşımı olarak buna yoğunlaşır, gerçi yazar burada *The Philosophy of Music*’ten kimi farklılıkları da belirtir. Bloch *Umut İlkesi*’nde, gürültüden seçik bir şey olarak müziğin kaynağını

5. Drew, “Introduction”, Ernst Bloch, *Essays on the Philosophy of Music*, İng. Çev. Peter Palmer, Cambridge University Press, Cambridge, 1985), xiii; Vincent Geoghegan, *Ernst Bloch*, Routledge, Londra, 1996.

6. Benjamin Korstvedt, *Listening for Utopia in Ernst Bloch’s Musical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.

7. Korstvedt Solomon’dan alıntı yapmasa da, bir yerde, ikisinin farklı Blochçu *Sihirli Flüt* okumalarının karşılaştırmalı bir okumasına davet eder.

uzaktaki sevgiliye erişme amacını güden panflütün veya çoban kavalının keşfine yerleştirir. Bloch, Ovidius'un anlattığı şekliyle Pan ile Syrinx mitini nakleder; bu mitte Pan Syrinx'in peşinden koşar, oysa elinde saz kamışlarından başka bir şey kalmamıştır, o da bununla flüt yapar. Flütün sesinde veya flütün sesi olarak varlığını sürdüren Syrinx hem kaybolup gitmiş hem gitmemiştir. "Demek ki müzik özlemle ve kesin şekilde, *yitik olanı çağırma* olarak başlar... Panflüt... insani bir ifade olarak, çınlayan istek dolu bir düş olarak müziğin doğduğu yerdir" (POH, 1059). Müziğin gizemli doğası da burada başlangıç noktasındadır; bir oyuktan çıkmaktadır müzik. Kaybolup gitmiş Syrinx izlediği Berlioz'un *Symphonie Fantastique*'inde "keyfi sürülmemiş olan[ın]... Henüz-[Var]-Olmayan[ın], hatta Hiçbir Zaman"ın (POH, 1061) aracı olarak saptanmıştır. Burada, yoksunluğun çağrıştırılması yalnızca notalara dayanmaz, bunun yanında notalar etrafındaki sessizliklere ve duraklamalara dayanır; bu da müziğin, Daniel Barenboim'in vurguladığı ve John Cage'in kompozisyonlarında tatbik edilen, bir veçhesidir. O yüzden Bloch şöyle der: "Burada, yoksun olunan, aslına bakılırsa koşulsuz olan, her senfoninin bir şekilde en kuşkulu bölümü olan son bölümünde mesken tutmuş değildir. O, sahalardaki manzaranın sönük gök gürültüsündedir, cevap olmayan bir cevapta; anlamlı duraklamanın parçanın son kısmında gök gürültüsünden önce kurduğu bağlamda bulunmayan cevabı içeren cevaptadır. Ayrıca bu hoş adagio iledir, onun akşamvâriliğiyle; uzayıp giden, soğukça âşına kılınmış ses fundalığıyla; suskun olmayan bir sükûnetledir" (POH, 1062).

Bloch müzik hakkında üç ayrı iddiada bulunur. İlk, müziğin toplumsal açıdan en çok koşullanmış sanat olduğunu iddia eder. Ardından gelen tartışma büyük ölçüde, müzikal form ve ifadenin izlerini sosyolojik olmaktan ziyade müzikolojik bir tarzda sürme girişimidir, beri yandan sosyolojik iddialar da geniş kapsamlıdır:

Kesinlikle değişik toplumsal taahhütleri olmasaydı ne Haydn ne Handel ne Bach ne Beethoven ne de Brahms olurdu; bu toplumsal taahhüt icranın formundan tonal malzemenin ve onun kompozisyonunun ken-

dine özgü tarzına kadar, içeriğin anlamına ve ifadesine kadar yayılır. Şenliğe yaraşır gururlarıyla Handel'in oratoryoları yükselmekte olan, emperyalist İngiltere'yi, onun seçilmiş halk olma temayülünü yansıtır. Konsere düşkün burjuva toplumu olmasaydı Brahms da olmazdı; geç kapitalizmde yabancılaşmanın, nesneleşmenin ve şeyleşmenin şu devasa yükselişi olmasaydı "yeni nesnellik" in müziği, sözde ifadesizliğin müziği dahi olmazdı. Her durumda, müzikte ifade edici hale gelen şey tüketici sınıfı ve onun siparişidir, hükmeden sınıfın duygusal dünyası ve amaç dünyasıdır (POH, 1063).

Wagner'deki ve özellikle Çaykovsky'deki fazlaca heyecanlı romantizmin ve aşırı duygusallığın, "duygulanımlardan gelen etkinin ve etkilerden gelen duygulanım" m da benzer şekilde toplumsal nedenleri vardır: "Biçimsiz sinir uyarımlarına duydukları ihtiyaçla, büyük şehirlerin geniş burjuvazisi ve buna ilaveten, her şeyden öte, duyguyu indirimli tüketimiyle şu küçük burjuvazi" (POH, 1068). Bizzat sonat formu "kapitalist devrim ön-koşuluna dayanır"ken füg ise "sınıflı, durağan toplum ön-koşuluna dayanır." Üstelik "atonal müzik, geç burjuvazinin çöküş döneminden başka hiçbir dönemde mümkün olmazdı" ki, atonal müzik bu çöküşe 'gözü pek çaresizlik' olarak karşılık vermişti" (POH, 1071).

Bloch'un müziğe dair ana argümanı bu olsaydı kolayca görmezden gelinebilirdi, özellikle dolayım süreçlerine değinmedeki başarısızlığı düşünülürse. Fakat Bloch'un ikinci iddiası şöyledir: "Bu denli dolaysız insani ifade yeteneği sayesinde müzik ezilen sınıfların sayısız ıstıraplarını, isteklerini ve ışık vuran noktalarını bünyesine katma niteliğine diğer sanatlardan daha çok sahiptir" (POH, 1063). Başka deyişle, form ve içeriğinin toplumca koşullanmasına rağmen müzikte doğrudan insani duyguya giden bir yol vardır. İlk iki iddia arasındaki muhtemel çelişki üçüncü iddiayla halledilir. Bloch genel olarak sanatın, kendi tarihsel konumlanışı ve üretim koşullarının bir yansımasından daha fazlası olma, ayrıca bu çerçeveyi aşıp henüz-[var]-olmayana işaret etme kabiliyetini teslim etmek için kültürel fazlalık kavramını kullanır. Müziğin söz konusu olduğu yerde "sanatlardan hiçbirisi, içinde var olduğu ideoloji ve zaman üzerinde bunca fazlalığa sahip değildir" (POH, 1063). Bloch herhangi bir döneme ait müzik

eserlerinin üretim, yeniden üretim ve tüketim ilişkilerini aşan, ütopyacı bir fazlalığı savunur, ayrıca müziğin ütopya işlevi bakımından eşsiz olduğunu iddia eder. Müziğe sözler eklendiğinde bile, doğası gereği ütopyacı olan yine müziktir:

Metinsel ifadenin uyarıcılığı müziğin en kendine özgü arzusuna hizmet eder yalnızca; *sui generis* dil olmak, onu bulmak, ona dönüşmek. Aslına bakılırsa, müziğin ifade gücü bilinen tüm adların ötesinde durduğu için, nihayetinde tartışmaya konu olan artık müzikteki ifade değil ifade olarak müziğin ta kendisidir. Bu da müziğin tamamı demektir; onun yöneliminden, imleyişinden, tasvir edişinden ve böylesine bulanık fakat, kelimenin her iki anlamında da, tahrik edici tarzda tasvir ettiğinden meydana gelen tamamı. Müzik ancak buna... yönelir, kendi dilinin saatine, kendi dilinin –güçlü bir ifadede önceden şekillendirilmiş ama yine de henüz bilinmeyen– *poesis a sesine* yönelir... Demek ki bir bütün olarak müzikal ifade şimdiye dek bilinen her şeyden çok daha ileri giden bir ifadelendirmenin vekilidir nihayetinde (POH, 1069).

Yine burada da insan olmanın anlamına dair bir şey vardır. Bloch, okuru *Geist der Utopie* (Ütopyanın Tini) metninin 1918 edisyonuna yönlendirir tekrar; kendisi burada “müzik tek muazzam, öznel teurjidir” iddiasında bulunmuş ve bu teurjinin “asli olanı ve insana en yaraşır olanı”, “kendi özümüze layıklık”ın ifadesi olanı “şarkı olarak söylemeyi, bununla yakarmayı teklif et[tiğini]”⁸ eklemiştir (POH, 1070). Bu da kısmen, “müzik deneyimi duyguların, özellikle beklentili duyguların hermeneutiğine en iyi erişimi sağlar”, demeye geldiği gibi, müziğin fail olarak özneye veya hâlâ şekillenmekte olup henüz [var] olmayan fail olarak özneye temas ettiği anlamına gelir: “O halde müzik, Var-Olanın varoluşunun (ânının) kaynayan çekirdeğiyle en yoğunca ve onun ufkuyla en genişçe ilişkili olan ön-görünüş sanatıdır –*cantus essentiam fontis vocat* (şarkı söylemek pınarı varlığa çağırır)” (POH, 1070).⁹ Gizil özneye ilişki müziğin öneminde kilit noktadır, ayrıca “müzikte aranan ve yönelinen dil”in “mevcut gösterimlerin... diğer hiçbir sanatta olmadığı kadar... çok daha ötesinde durması”nda payı olan nedendir (POH, 1080). Bu dil

8. Palmer’in çevirisi şöyle: “Özelliği en çok insanın tasvirinde çağırır.”

9. Palmer’in çevirisi şöyle: “Müzik kaynağın özüne ad koyar.”

“yoğun kökü, işaret edilmiş toplumsal eğilimi” aktarır ve “dünyada henüz erişilmemiş öz-şekillendirmenin kaynak sesine doğru” hareket eder (POH, 1080). Gizil bir özneye bu varış özsel bir insan doğası varsaymak yerine imkâna giden bir yol, “çatlayan, çatlayıp açılan bir doğa; *regnum hominise* doğru aydınlatılabilir olan bir doğa” varsayar. Müzik “insani yoğunluğun çekirdeği”ne doğru ilerler (POH, 1096). Ya da: “Bu dünya zaten olmuş olan bir dünya değil onda dolaşan, *regnum hominis* olarak ancak gelecekte, kaygı ve umutta içkin olan dünyadır. Bu dünyayla ilişki müziği, özellikle toplumsal açıdan, sismograf kaydına dönüştürür, toplumsal yüzeyin altındaki çatlağı yansıtır, değişim isteklerini ifadeye döker, bizi umuda davet eder” (POH, 1088).

Aynı imge başka bir yerde de bulunabilir: “Yeni’ özellikle karmaşık olan formdan gelir... fakat her şeyden önce iradi olmayan çatlaktan ve onun balkıyan alametlerinin bazısından.”¹⁰ Ya da Leonard Cohen’in söylediği gibi: “Bir çatlak vardır, her şeyde bir çatlak; işte böyle girer ışık.”¹¹ Bloch’un yaklaşımında Beethoven, müzikal içerik ve müzikal formlar açısından, kompozitörden çok bir kategori gibi görünür. Beethoven müziğini “ahlaki tutku kaplamıştır, düşüncesiz yaşam yerine Oluş-Halindeki Parlaklığa yönelmiş bir irade olan irade sarmıştır” (POH, 1087). Bloch böylece Wagner’de “bir yankılanma, insana sadık ve Beethovencı bir şey” duyabilir; bu şey “sayesinde, ses eden bir kaynak mekân... çatlayıp çıkar... ve *müziğin ahlakiliği* görünür olur” (POH, 1086). Ayrıca “öteye geçme cüreti olarak Beethoven kategorisi!” sonat formunu, tematik imkânlarını geliştirme yeterliği ve “lebalep yüklü, ileriye doğru olağanüstü şekilde zorlayan özü”yle bu formu tarif eder (POH, 1094). Özellikle, sonatların ağır hareketlerinde ve oda müziği eserleriyle senfonik eserlerde insani yoğunluğu önden-aydınlatması ve şekillendirmesiyle müzik burada da öteki sanatları geride bırakır: “Müzik en yakın yoğunluğa devrilen ve edebiyatla resmin ancak ilgili kılındığı şu

10. Ernst Bloch, *Heritage of Our Times*, İng. Çev. Neville ve Stephen Plaice, Polity, Cambridge, 1991, s. 1 (bundan sonra ana metinde, parantez içinde *Heritage* şeklinde anılacak).

11. Leonard Cohen, “Anthem”, *The Little Black Songbook*, Wise, Londra, 2008, s. 14.

en mesafeli olan dolaysız düşünceliliğin altın toprağında kazar hazinesini; *yoğun özün hazinesini*” (POH, 1097).

“Müzikte Öteye Geçme Cüreti” bölümünün zirvesi müziğin ölümle ilişkisine dair tartışmadır: “Şayet ölüm... en sert ‘ütopya-olmayan’ ise, o halde tüm sanatların en ütopyacısı olarak müzik kendini ölüme karşı sınar” (POH, 1097). Müziğin ışığı ölümün karanlığına bağlıdır ve bu karanlık tarafından yoğunlaştırılır. Requiem bunun geleneksel formudur; “kendisinde iş başında olan” ve “müziğe kazınmış beklenti simgelerini ... meydana çıkarma”ya çalışan müziğiyle birlikte (POH, 1099). Buna rağmen en güçlü örnekler alışlagelmiş ayın kalıbından azade olanlardır. Burada Bloch’un, *The Philosophy of Music*’te tartıştığı *Missa Solemnis*’i es geçerek, Beethoven’ın bu seküler formun dışında hiç requiem yazmadığını dillendiren iddiasında *Fidelio*’yu takdirine tanık oluruz: “Ütopyanın hakikatine müziğin üyeliğinin kabulü aranır, en başta gelen, her şeyi kapsayan ışık *Fidelio*’dur” (POH, 1100). Bloch *Fidelio*’nun da kültürel açıdan elde hazır bulunan formu, kurtuluş operasını kullandığını kabul eder, fakat söz konusu kullanımın “sadece, bu müziğin ahlakiliği için dış malzemeyi sağla[dığını]” da iddia eder (POH, 1103). Onun iddiasına göre trompetin çalmış, ana karakterlerden birinin gelişini alenen ilan eden (Bloch bunu yüzeysel bir yorum kabul etmektedir) bu ses, “Mesih’in gelişini ilan eder” (POH, 1102). Ardından Bloch Verdi’nin Requiem’inden alıntı yapar: *Tuba mirum spargens sonum* (Hayret veren sesini saçıyor trompet) (POH, 1100). Bloch’un Mesihçiliği, bir bütün olarak eserin ve müziğin ütopyacılığını savunmasına yansımıştır:

Fidelio gelecekteki her Bastille baskının niyetini taşır, insan kimliğinin türemekte olan malzemesi *sostenuto assai*’da mekânı doldurur... Beethoven’ın müziği binyılcıdır... Müzik burada başka hiçbir yerde olmadığı kadar şafak kızılına keser, militanca dinileşir, bu şafağın günü de daha şimdiden salt umuttan fazlasıymış gibi işitilebilir hale gelir. Saf insan eseri olarak parıldar müzik... böylece bir bütün olarak, insanlığın hududunda durur; burada insanlık, *erişilen Biz-Dünyasındaki, zapt edilmiş yoğunluktaki davet iklimiyle* ve yeni bir dille henüz sadece şekillenmektedir. Üstelik müzikal ifadesinde bu düzen bir eve yönelir, bir billura aslında, ama gelecekteki özgürlük-

ten yapılma billura ve bir yıldıza ama yeni bir arz olarak bir yıldıza yönelir (POH, 1103).¹²

Ayin diline değil de kutsal kitaba ait sözleriyle Brahms'ın *Alman Requiem*'ine dair tartışma şu iddiayla sonuca bağlanır: "Her imha müziği dayanıklı bir çekirdeği, henüz çiçek açmadığı için sönüp gidemeyecek bir şeyi gösterir; bir *non omnis confundara* işaret eder. Bu müziğin karanlığında, pas ve güvelerin bozmayacağı hazineler parıldar; irade ile hedefin, umut ile umut içeriğinin, erdem ile mutluluğun hüsrana yer olmayan bir dünyadaki gibi, en yüksek iyideki gibi birleşeceği, dayanıklı hazineler –*bu requiem en yüksek iyunin manzarasını çepeçevre sarar*" (POH, 1101).

Bloch'un tartışmaları klasik geleneğe hapsolmuş değildir, bu etmektedir *Umut İlkesi*'nde baskın olsa da. Schoenberg'in müziği burada bile "bu çağın oyuğunu ve onda mayalanan iklimi, sessiz dinamiti, uzun vadeli beklentili öngörüler, askıya alınmış varışları yansıtır" (POH, 1090), tıpkı Mahler'in *Yeryüzü Şarkısı*'nın "çözülmemiş bir askıya alınışla, yoğun bir Ebedi'ye ebediyen taşınması" gibi (POH, 1091). *Müziğin Felsefesi*'nde en büyük övgüler Bruckner'e ayrılmışken Kroll döneminde ütopya bakımından üstünlüğe yükseltilen Kurt Weill'dir.¹³

12. Peter Palmer'in çevirisi daha açıktır: "Gelecekteki her Bastille baskını *Fideli*'da zımnen ifade edilmiştir, üstelik insan kimliğinin türemekte olan cevheri *sostenu-to assai*da mekânı doldurur... Beethoven'ın müziği binyılcıdır... Müzik, başka hiçbir yerde değil burada... kızıl şafağa dönüşür, militanca dinileşir, yeni günün ağarması da basitçe bir umuttan daha fazlası olarak görünecek denli iletilebilirdir. Saf insan eseri olarak parıldar müzik... böylece bir bütün olarak, insanlığın en uç sınırlarında durur, öyle sınırlar ki burada insanlık, yeni bir dille ve erişilen *yoğunluğa, elde edilmiş 'biz' dünyasına çağrıyla* halelenmiş vaziyette, ilkin şekillenmektedir. Müzikal ifademizdeki bu düzenleme bir ev demektir, bir billur aslında, gelecekteki özgürlüğümüzden devşirilmiş bir billur; bir yıldız demektir, yeni bir arz olacak bir yıldız" (*Essays* s. 243).

13. Weill'in bu dönemdeki eserleri ve bu eserlerin ütopyacı tınlamaları için bkz. Robert Hunter, "The Music of Change", *Utopian Studies* 21, Sayı 2 (2010): 293-312.

Müziğin Felsefesi

Müziğin Felsefesi metni *Umut İlkesi*'nden ve ikisi arasındaki denemelerden çarpıcı ölçüde farklıdır. Denemelerin zemini hem içe hem dışa veya ileri, doğru aydınlatmada müziğin rolüne ilişkindir. Bu da “*müziğin sonuna kendini, kalıba dökülmüş sesi işiten her şeyin içsel âlemini, basitçe, kendiyle yeniden karşılaşan dinleyenin iklimi olarak yerleştirme*”yi içerir (*Essays*, 130). Metin dindarlık eğilimiyle kaplıdır, beri yandan müziğe taşınmış henüz-[var]-olmayanın bu Dünya'da gerçekleştirilemeyeceği birçok kez ilan edilir.¹⁴ Örneğin gamların doğallığı ve genel olarak müziğin asli, doğal yapısı hakkında bir dizi taraflı iddia söz konusudur. Bu doğrultuda, söz konusu erken dönem eserinde Bloch müziğin toplumsal açıdan koşullandırılma seviyesini, daha sonra kabul edeceği bu noktayı, yadsır. Bloch'un, müziğin taşıdığı kültürel fazlalığın yapısını saptamayı deneyen ilk kişi olduğu veya kendi deyişiyle, *Umut İlkesi*'nin daha çok, analizin soğuk akıntısını ve *Müziğin Felsefesi*'nin daha çok, insan tutkusuyla arzusunun sıcak akıntısını taşıdığı söylenebilir belki. *Umut İlkesi*'nde ekonomik zeminden müzikal üst-yapıya kaba sıçrayış ya *Müziğin Felsefesi*'ndeki idealizmi düzelten bir hoş karşılama ve olgunluk tezahürü ya da rahatsız edici bir ideolojik eklenti olarak görülebilir. Üstelik gerçekten de bu sonraki dönem eseri daha geleneksel anlamda materyalistken, önceki dönem eseri daha çok maddi insani deneyimde kaynağını bulur. “Müzikte Öteye Geçme Cüreti”ndeki merkezî *trope* nota veya tondur: Saf, açıkça bedenden kurtulmuş sestir, her ne kadar tartışma “şarkıdaki daveti işitmekten kurtulmak mümkün değildir”¹⁵ (*POH*, 1058) şeklindeki önsel iddiayla açılrsa da. Böylece “bas-kıdan, ölüm ve yazgıdan bir özgürleşme tonun Henüz-Hiçbir Yerdeliğinin araç-ortamında ifade edilir, fakat bu özgürleşme henüz belirli bir görülebilirlikte kendini ifade edemez (*POH*,

14. Zabel, Bloch'taki sembolizmin metaforik olarak anlaşılması gerektiğini iddia eder. Görünüşe göre bu, Bloch'un *Umut İlkesi*'ndeki, hatta *Hristiyanlıktaki Ateizm* metnindeki, sonraki dönem yaklaşımını *Ütopyanın Tini*'ne döndürerek hatalı şekilde okumaktır.

15. Palmer'ın çevirisi şöyle: “Burada, şarkıdaki daveti işitmekten başka bir şey gelmez elimizden.”

1101). Buna karşın *Müziğin Felsefesi*'ndeki argüman somutlaşmış şarkı söyleme pratiğiyle –ve aslında, somutlaşmış dinleme pratiğiyle– başlar ve bu pratik etrafında yapılandırılır.

Sözü edilen argüman “ancak kendimizi iştiririz”¹⁶ cümlesiyle açılır. Bilincin ve öz-bilincin niteliği başından beri somutlaşmış ve iştirilmiştir. Bu nitelik doğrudan kavranamaz. Başka yerlerde olduğu gibi burada da Bloch yaşanmış ânin karanlığını, çok yakın olduğumuzdan kendi doğrudan/şimdiki durumumuzu kavrama yetersizliğimizi ima eder. “Fakat nota bizden ışıır, *iştirilen* notadır bu, notanın kendisi veya formu değil... [ve nota] tarihsel açıdan iç yolumuzu bir alev olarak gösterir bize ki bu alevde, titreşen hava değil biz titremeye başlarız” (*Spirit*, 34). Beethoven, “sesi yardım çılgınlıklarına ve zorbalık yakınmalarına dönüşen” tikel bir insani öznenin ön-görünüşü üzerinden, zaten merkezdedir. Bu çılgılık “yüksek sesle ve sakınmadan” yükselir, “bu yanılsamalı yaşamda hiçbir şey tatmin edemez onu, gerçek dünyanın kuşatabileceği en yüksek seviyenin dahi ötesinde durur, tıpkı müzik dehası gibi, bu dünyada hiçbir yerde ne örnek gösterilir ne de hoş karşılanır” (*Spirit*, 64-65). Beethoven “Lucifer’in mülayim evladıdır; en yüksek şeylere götüren demon” (*Essays*, 61).¹⁷ *Missa Solemnis* burada, topluca, müşterek şarkı söyleme ediminden orkestra düzenindeki en yüksek ifade mercii olarak insan sesine doğru gerçekleşen yön değişimine dikkat çekmek için kullanılır, öyle ki “o zamana dek oldukça önemli olan dünya söz konusu süreçte zeminini yitirir” (*Essays*, 26). Esasen şarkı şeklinde söylenmiş form olarak, müziğin tarihi “halı” kavramının veya kısıtlayan, yapılandıran bir zeminin yardımıyla düzenlenir ki Bloch bunu Georg Lukács’a atfedecektir.

Müziğin sözler üzerindeki üstünlüğünde ısrar etmesine rağmen Bloch insanların müzik hakkında nasıl konuşacaklarını bildikleri takdirde müziği daha kolay iştirilebilir bulacaklarını öne sürer. Doğrusunu söylemek gerekirse Korstvedt, Bloch’un müzik felsefesini yorumlamadaki zorluğun bizzat Bloch’un özünde sözsiz olmayan bir deneyimi söze dökme çabalarından

16. Bloch, *The Spirit of Utopia*, Çev. Nassar, s. 34.

17. Nassar’ın çevirisi şöyle: Beethoven “Lucifer’in hayırlı oğludur; nihai şeylere götüren ruhani kılavuz” (*Spirit*, s. 62).

kaynaklandığını ileri sürer. Oysa işitmek, Bloch'a göre, insani bir ifadeye verilen insani ve fiziksel karşılığa dayanır. Şarkıdaki ses iniş çıkışlarını kavrarız çünkü "duygudaşlıkla canlanan nazik gırtlığımız, sanki bize yönlendirilmiş olup burada konuşan şeyi içeriden görmemize ve kavramamıza izin verir" (*Essays*, 67). Hayati anlamı ileten şey somutlaşmış nota değil, insanca yaratılmış sestir: "Şarkı söyleyen gerçek kişinin barındırdığı şey ve dolayısıyla şarkıcının veya oyuncunun notaya 'kattığı' nitelik söylenen şarkının salt nota değerleri aracılığıyla barındırdığı şeyden daha önemlidir" (*Essays*, 67-8).¹⁸ Müzik, kategorilerin ötesinde olması bakımından soyut olabilir, ancak icraya veya "telaffuz edimi"ne bağlılığı bakımından kesinlikle "soyut değildir" (*Essays*, 72-3). "Nefes alıp verme sayesinde" (*Essays*, 99), "işitilecek şekilde çarpan nabız"larımız (*Essays*, 100) sayesinde müzikal kalp atışına öyle veya böyle ulaşırız. Beethoven'ın kompozisyonları "değişen enerji durumlarımız"ın (*Essays*, 102) yardımıyla iş görür. Ton ve nota Bloch düşüncesinde zaten merkezîdir, fakat "o [nota] müziğe dönüşme bakımından, kendisini kaplayıp icra eden kişinin etine kemiğine bağlıdır tamamıyla" (*Essays*, 117). Gerçi Bloch'a göre müzik diğer sanatlarda eşî olmayacak şekilde ütopyacı ve aslında mesihçi özü iletir zaten: "Taşan iç yaşamın, büyük atılımın ve en dolaysız, nihai gizilliğin sezilişinin müzikal, metafiziksel ve etik alandan başka bir yerde ifadesini bulamayacağı vakit pek yakındır" (*Essays*, 65).

Kroll Yılları

Bloch'un hem *Müziğin Felsefesi*'ndeki hem de *Umut İlkesi*'ndeki örneklerinin çoğu oratoryodan ya da operadan alınmadır. Bu örneklerde ayrıntılı bir Wagner tartışması (Bloch burada, tıpkı Otto Klemperer gibi, *Der Ring*'e karşı *Tristan und Isolde*'ye sabit bir ayrıcalık tanır) ve Wagner eserlerinin alışlageldik icralarına yönelik özel bir eleştiri yer alır. Ara dönem denemeleri

18. Rock, ruh ve pop şarkıcılığı hakkında yazan Jonathan Letham da sesin, şarkı söylemenin ve vücutla işitmenin bu fizikselliğine, ayrıca sesin şarkıya kattığı özelliğin önemine dikkat çeker. Jonathan Letham, "What Makes a Great Singer?" Erişim: <http://www.rollingstone.com/news/story/24200601>, erişim: 27 Kasım 2008.

çoğunlukla belirli prodüksiyonlarla, özellikle Kroll'da sergilenenlerle ilgilidir. Bloch'un o dönemki ilgileri hem kendisinin bu çevreyle bütünleşmesini hem de icranın ete kemiğe bürünmüş edimselliğini yansıtır. Hans Mayer'in iddiasına göre: "Hakiki düşünce her zaman birtakım somut deneyimlerden başlar", fakat Mayer bu deneyimi müzik eserinin alımlanışına veya tüketimine yerleştirir; "Beethoven'ın *Fidelio*'su olmasaydı *Umut İlkesi* kavramı aklına gelmezdi... Bloch'un."¹⁹ Bloch'un muhtelif müzik yazılarını saran somut deneyimlerin bundan daha fazlası olarak anlaşılması gerekir; çünkü *Müziğin Felsefesi*'nde *Fidelio*'ya göndermeler olsa da bu esere yüklenen simgesel anlam ve önem daha sonra gün yüzüne çıkacak gibidir. *Müziğin Felsefesi*'nde trompetin çalınışı anılmaz sonuçta. *Büyülü Çıngırak*, *İnsan Arpı* adlı kısa denemede, laf arasında yapılan bir göndermede çelişen, yavan ve kurtuluşla ilgili yorumlar görünür (*Essays*, 142). Bununla birlikte, onun oğlu, Jan Robert Bloch hatırlanmalı burada: "Bloch'u bilen herkes trompetle verilen işaretin ondaki anlamını bilir. Her şey bu işaretteydi. Başka hiçbir şey onu daha çok tahrik etmemişti." Yine, Bloch'un, ütopyacı içeriği sözlerden ziyade müziğin taşıdığını dillendiren kendi iddialarına rağmen Jan Robert Bloch'un *Fidelio*'nun önemi hakkındaki ayrıntılı açıklaması librettoya veya olay örgüsüne yönlendirir tekrar: "Florestan, Bloch'un şu dik duruşlu matadoru, söyler şarkısını: 'Hakikat sözlerini söyledim cesurca ve fakat bu zincirler oldu ödülüm'. Florestan'ın 'Leonora'm! neler çektin benim için?' sorusuna Leonora'nın verdiği 'Hiç, hiçbir şey Florestan'ım!' cevabına karşı Florestan'ın 'özgürlük aşkına, yüce göklerdeki özgürlük' ifadesi onun gözlerini yaşla doldurdu."²⁰

Söylemsel anlamın ardında biyografik bir mana yatabilir. *Geist der Utopie* metninin yayımlanması Bloch'u hem filozoflarla hem de müzisyenlerle temasa soktu. Adorno'nun 1928'de Bloch'u arayıp bulmasının ardındaki itici güç de buydu. Kitabın yayımlanması nihayet, Bloch'un 1920'lerin Berlin'inde Kroll Operasındaki avangart opera ve müzikal tiyatroya yakın dahliyle

19. Jones, *Assembling (Post)modernism*, s. 21.

20. Geoghegan, *Ernst Bloch*, s. 52.

sonuçlandı.²¹ Kroll operası yenilikleri cesaretlendirme ve geniş kitleye ulaşma şeklindeki çifte, belki de çelişkili, amaçla 1927'de kurulmuştu. Şef ve müzik direktörü Otto Klemperer'di; kendini, operanın bir kılınmış bir sanat eseri olarak görülmesine ve onu şimdiki zamana uygun, şimdi erişilebilir bir şey haline getirmeye adanmış olan bu isimdi. Bloch'un tam anlamıyla çağdaşı olan Klemperer'yi *Geist der Utopie* ile 1916'da George Simmel tanıştırmıştı. Klemperer bu eseri bir dâhinin eseri olarak değerlendirdi. Sonraları Bloch ile Klemperer yakın arkadaş oldular ve Bloch, Kroll çevresine katıldı. Kroll programları için makaleler yazan Bloch, müzik dergisi *Anbruch*'a katkıda bulundu; bir de iddiaya göre *Kral Oedipus*'un Kroll'daki prömiyerinde Igor Stravinsky ile menuet oynadı.²²

Kroll programında hem yeni müzik ile yeni opera hem de klasik ve son dönem eserlerinin yeni yorumları, yeniden sahnelenmelerini yerini almıştı. Beethoven ve Wagner eserlerinin, ayrıca Mozart'ın *Sihirli Flüt* ve *Don Giovanni*'sinin kökten yeniden yorumlanmış uyarlamalarının yanı sıra, Stravinsky'nin *Kral Oedipus*'u ve *Bir Askerin Masalı* adlı eserleri, Kurt Weill'in istek üzerine hazırlanmış süiti *Kleine Dreigroschenmusik*, Hindemith'in eserleri, Offenbach'ın tartışmalı prodüksiyonu *Hoffmann Masalları* László Moholy-Nagy'nin dekorlarıyla sahnelenmişti. İlginçtir, her ne kadar sonradan değişse de ilk iki dönem programında ne Schoenberg ne Alban Berg eseri bulunuyordu, ayrıca Klemperer'nın kararsızlığı Brecht ile Weill'in *Mahagonny*'sinin, ilk başta niyet edilenin aksine, Kroll'da prömiyerinin yapılmadığı anlamına geliyordu.

Bloch'un hakkında program notları kaleme aldığı ilk Kroll prodüksiyonu *Fidelio*'ydu. Bu çalışma Klemperer'in 1924'te

21. Kroll Operası için bkz. Patrick Carnegie, *Wagner and the Art of the Theatre*, Yale University Press, CT New Haven, 2006, Bölüm 8; Peter Heyworth, *Otto Klemperer: His Life and Times*, Cilt 1, 1885-1933, Cambridge University Press, Cambridge, 1983. Bu yazıda, şu ikisi de dahil olmak üzere, diğer kaynaklara başvurulmadı: Hans Curjel, *Experiment Krolloper, 1927-1931*, Prestel, Münih, 1975; Rachel Nussbaum, *The Kroll Opera and the Politics of Cultural Reform in the Weimar Republic*, Doktora Tezi, Cornell University, 2005. <http://ecommons.library.cornell.edu/handle/1813/2130>.

22. Heyworth, *Otto Klemperer*, s. 26.

Wiesbaden'da Ewald Dülberg ile; tasarımcı olarak görevini "form, renk ve mekân aracılığıyla partisyona görsel bir refakat yaratmak"²³ şeklinde değerlendiren Dülberg ile hazırladığı, önceki prodüksiyonun uyarlamasıydı. Klemperer ise, Stanislavsky ve Meyerhold'un eserleri de dahil olmak üzere, Sovyet tiyatrosundaki gelişmelerden etkilenmişti. Patrick Carnegy, Wiesbaden prodüksiyonunu şöyle betimler: "Dülberg'in dekorları Beethoven'daki partiyon ve konunun ana yapısına uygun, düz çizgi halindeki platformlar ve küp benzeri kütlelerden inşa edilmişti. Rocco'nun meskeninde hiç ev eşyası yoktu; fakat hapisane avlusunun, hücrelere giden kapıların değil deliklerin kestiği, kan kırmızı renginde, acımasız duvarları vardı. Son sahnede geniş, uçsuz bucaksız bir açık alanı gözler önüne serme niyetiyle kütleler yuvarlanıyordu."²⁴ Ardından Hans Curjel'den alıntı yaparak şöyle devam eder Carnegy: "Kırılmış saçları ve beyaza kesmiş yüzleriyle mahkûmlar tekdüze bir kitle biçimini almıştı. Son sahnede koro, bu kez parlak ve mavi bir arka planın karşısında, yine sabit kütlelere yerleştirilmişti."²⁵

Prodüksiyon tartışmalıydı, ancak şu iddia da dahil olmak üzere olumlu eleştiriler yok değildi: "Olay örgüsü ve metnin tüm tarihsel birikimleri, inandırıcılıktan yoksunlukları silinip atılmış. Mit anekdot niteliği taşıyan hikâyeden, opera karakterlerinin arketiplerinden doğuyor. Herkesten görkemli Beethoven yeniden, çağımızın deneyiminden doğmuş, mekân ve ses duyusumuzdan şekillendirilmiş."²⁶ Berlin'deki prodüksiyon öncekinden daha başarısızdı ve şu iddiayı tetikledi: "Klemperer'in elinde *Fidelio* şef ve yönetmenin Beethoven üzerindeki mutlak zaferini [yansıtıyor]."²⁷ Öyle veya böyle *Fidelio*, yıkılıp gitmeden önce Weimar avangardına Bloch'un kısa süreli katılım dönemini başlatmıştır, ayrıca *Fidelio*'nun apaçık bir referans noktası haline gelmesi de bu döneme rastlar.

Bloch'un bu dönemdeki yazıları "bizzat müzik"i tartışmakla kalmayıp üretim bağlamını da tartışır. Bu bağlamın müziğin

23. Heyworth, *Otto Klemperer*, s. 200-1.

24. Carnegy, *Wagner and the Art of the Theatre*, s. 251.

25. A.g.e., s. 252

26. Alıntılanan: Heyworth, *Otto Klemperer*, s. 202.

27. A.g.e., s. 260.

ütopyacı etkisindeki önemi konusunda açıktır Bloch. Müziği, ama özellikle Kurt Weill müziğini, açıkça devrimci bir kuvvet olarak görür. *Üç Kuruşluk Opera* için kaleme aldığı değerlendirmesi yazısında şunları yazar: “Müzik toplumu değiştiremez belki, oysa Wiesengrund’un [Adorno] haklı olarak söylediği gibi, derinlerde bir yerde ayrıştıran ve yeniden şekillendiren ne varsa bunları ‘soğurup’ açığa vurarak eli kulağındaki bir değişimi işaretle bildirebilir. Her şeyden önemlisi, geleceğe koşanların güdülerine ışık tutar bir şekilde, üstelik bunu geleceğin yardımıyla çok daha kolayca yapabilir. Weill’in müziği bugün toplumsal açıdan ihtilaflı bir etki bırakmayan tek müziktir; rüzgâr uğuldar onda, zamanın henüz gerçekliğe dönüşmediği ve kendisine gem vuracak hiçbir yapının henüz bulunmadığı yerde, sadece burada serazat esebilecek rüzgâr.”²⁸

Bu takdir Weill’in müziği içindir elbette: “Weill’da müzik baştan ayağa enikonu yalınlaşmıştır; zira çıplak, keskin ve köşeli araca sahiptir, çağdaş yüzeyde oynar. Gelgelelim, onun müziği aynı zamanda tekinsizdir, sürrealist bir hengâmeyi çağırıştırır; geçirgenliğine rağmen yoğun bir iklimle dopdoludur, devrimci ve dinidir; istekler, hayaller ve kehanetler yüklüdür” (*Literary Essays*, 137). Fakat söz konusu müzik bunun ötesinde bir şeyle de ilgilidir. Bloch Weill’den “besteleyeceği varlık âlemi”ne sahip biri, diye bahseder, ardından da Weill ve Brecht’in *Mahagonny*’de yarattığı “ortak çalışma mekânı”na gönderme yapar ki onun “tümünden ütopyacı olan birliği, *Fidelio*’nun hikâyesi ve günah-tan arındırma izleği kadar, kendi çağını da çağırıştırır.” Mesele geleceğe açıklık meselesidir: “Onda bir rüzgâr eser; hiçbir binanın kesemeyeceği hilesiz bir rüzgâr, zamanın henüz kendini edimselleştirmede olduğu her yerde” (*Literary Essays*, 138).

Weill elbette göze çarpar çünkü Bloch her müziğin eşit şekilde ütopyacı veya devrimci olduğunu düşünmemiştir, tıpkı dünyaya yönelik tüm isteklerin kökten ve dönüştürücü olacağını düşünmediği gibi; zira bu isteklerin çoğu “hükmeden sınıfın şu ezilenin isteklerinin ne olması gerektiğini nasıl istediği”ni yansıtır sadece (*POH*, 13). Bloch’un 1933’te gözlemlediği gibi müzik burada da

28. Solomon, *Marxism and Art*, s. 577.

üzerine düşeni yapar: “Her *La Marseillaise* için, 19. yüzyılın, hiçbir düşünceye yer bırakmamak üzere tasarlanmış yüz bin halk türküsü vardır.” Böylesi bir müzik “teselli etmek suretiyle, tesellisi mümkün olmayan bir yaşamı ayakta tutar.” Dahası “müzik baştan ayağa, halkın bünyesini efendilerin iradesine göre kalıba sokmanın en yumuşak aracıdır” (*Literary Essays*, 58). Bloch soyut ütopyaı somut ütopyaadan, istek dolu düşünmeyi beklentiyle öngören aydınlanmadan ve iradî eylemden ayırmaya ne kadar hevesliyse, müziğe dair tartışmaları boyunca en ütopyaacı olan –veya en ütopyaacı fazlalığı barındıran– müziği diğer müzikten, yani bu anlamda, umutla ve gelecekle en az dolu olan müzikten ayırmaya da o kadar heveslidir.

Bu ütopyaacı fazlalık yalnızca müziğin kendisinde bulunmaz, o, müziğin belirli bir tarihsel bağlamdaki özgül tahakkukuna da bağlıdır. Kültürel yeniden üretim meselesi bu dönemdeki denemelerde yinelenir; basitçe tarihsel bir tekerrür yerine, eserin yeniden deneyimlenebilmesi için Brechtçi bir yabancılaşma gerekliliği. Bloch *Hoffmann Masalları*’na dair tartışmasını şöyle açar: “Bugün böylesi bir müziği tekrar duymak son derece etkileyici. 1880’lerden bu yana ne kadar değişti, ama bu parçanın yeniden sahnelendiği bir önceki tarihten, 1905’ten bu yana da ne kadar değişti.” Bu prodüksiyonda “yeni pürüzsüzlük” ilk kez tersyüz edildi, ayrıca önceden terk edilmiş içsellik duygusu bir kez daha mevcuttu” (*Literary Essays*, 247); bu iddianın ardından hemen sahnenin ve sahnelemenin bir tasviri gelir metinde. Bloch’un *Sihirli Flüt*e dair tartışması doğrudan Brecht’e ve Mozart izleklerinin çağla uyumluluğuna gönderme yapar. “Sarastro söylemese ve pasifist olmasa şu satırlar nasıl da buruk buruk yeni, kandırıcı şekilde yenidir; ‘Güneşin şuası püskürtüyor geceyi, ikiyüzlülerin gayrimeşru kudretini mahvederek’” (A.g.e., 254). Aynı denemede Bloch hem *Sihirli Flüt*’ün hem de *Fidelio*’nun ütopyaacı kuvvetini tartışır. Aslında her ikisinde de bir çeşit “kalıcı, gerçek ama henüz gerçekleşmemiş Eğilim” vardır, diye iddia eder Bloch (A.g.e., 255), fakat bu eğilim zamansızlıkta veya tamamlanmışlıkta değil onların geleceğe doğru itişlerinde bulunur. Onlar “devam eden geçerliliklerinden, süregiden eylem çağrılarından” (A.g.e., 255), “haber veren bir hayaller alanı açma

şeklindeki maksatlı çabalarından dolayı ölümsüzdürler” (A.g.e., 251), ayrıca “böylesi eserlerle seyahat etmek için bizden bir şey talep edildiği” (A.g.e., 252) için ölümsüzdürler. Fakat tam da bu nedenden dolayı onlar yeniden sahnelenmeyi zorunlu kılarlar: “Dolayısıyla bu eserler mevcudiyetlerini sürdüreceklerse mutlaka yeni ve farklı tarzlarda sahnelenmelidirler” (A.g.e., 251) tıpkı Klemperer’in *Sihirli Flüt*’ü yönettiğinde ve “dinleyicilerin kendilerini tarihsel bir zeminde değil canlı kanlı arzda hissettiklerinde” (A.g.e., 251) olduğu gibi. Çok sonraları, 1965’te Klemperer’in doğum günü tebrikinde Bloch Kroll yıllarından ve Klemperer’in “geriye gitmeksizin yeniden üretme”nin (A.g.e., 495) bir yolunu bulma şeklindeki ayırt edici kabiliyetinden söz eder.

Kroll Operası hem politik hem ekonomik nedenler yüzünden 1931’de kapandı. Üzerine çektiği nefretin bir kısmı doğrudan ırkla ilgiliydi: “Büyük ölçüde yabancılardan oluşan Klemperer orkestrası yavaş yavaş bütün repertuarı tüketiyor. En sevilen operaları ‘çağın tinine uygun olarak’, yani Yahudi tinine uygun olarak sahneliyor... Klemperer ve Legal bir ‘Yahudi Operası’ girişimlerini, kültürel açıdan Bolşevik olan bu girişimlerini ilan etseler... iyi ederler. Bunda olup bitenin Alman sanat tiniyle hiç alakası yok.”²⁹

Ayrıca, doğrusunu söylemek gerekirse Bloch’un yazıları da Kroll’a karşı hissedilen politik nefreti pekiştirdi. Wagner’in *Der fliegende Holländer* (Uçan Hollandalı) eserinin, özgün partisyona dayanan ama Dülberg’in, yaygın Bayreuth tarzından oldukça farklı olan dekoruyla sunulan 1929’daki gösterimi “kapılara dayanmış, ayaklanmaları bekleyen polisler”le açılır. Kamuo-yundaki tartışmaların gösterimin kaldırılması ve Hans Curjel’in bu Wagner istihzası yüzünden Prusya Parlamentosu önünde hesaba çekilmesi gibi talepleri vardı. “Filozof Ernst Bloch’un giriş niteliğinde kısa bir yazı yazıp şunları iddia etmesinin de hiçbir yararı olmadı: Operayı, kaptan Marryat’ın anlattığı, sür-realist tınılar taşıyan bir deniz macerası gibi görmek onu, önce Wagner’in ve ardından varislerinin kendisini sardıkları şu kitsch fanteziden kurtarmanın en iyi yollarından biriydi.”³⁰ Son tahlilde

29. Alıntılan: Heyworth, *Otto Klemperer*, s. 286.

30. Carnegie, *Wagner and the Art of the Theatre*, s. 256.

prodüksiyon Nazilerin 1938'deki, yozlaşmış müzik teşhirlerinde "Weimar Cumhuriyeti'ne edilmiş en büyük kültürel hakaretlerden biri"³¹ diye fişlendi.

Kroll'un kapanışından iki yıl sonra, oyuncuların çoğu Almanya'yı terk etmişti; Bloch da 1938'de Amerika Birleşik Devletleri'ne geçişinden önce Zürih, Viyana, Paris ve Prag'a gitmişti. 1933 Reichstag yangınından sonra Nazi Meclisi Kroll Opera Evi'ni oturumlarını yapmak için kullandı. Kroll'un anlam ve önemi tartışmalıdır. Klemperer şunu ileri sürmüştü: "Bu opera yaklaşımı canlandırıldığında, bizim bırakmaya mahkûm edildiğimiz yerden başlamak zorunda kalacak. Tiyatromuzu susturabilirler belki, fakat onun altında yatan fikrin defteri dürülemez."³² John Rockwell onu "operaya ilişkin Weimar ilericiliğinin en yüksek noktası" şeklinde betimler. Patrick Carnegy de "varlığını sürdürdüğü 4 yıl süresince Kroll Operası'nın 20. yüzyıl operası için taşıdığı önemi görmezden gelmek zordur"³³ iddiasında bulunur. Buna karşın Klemperer'in biyografisini yazan Peter Heyworth ise şunu söyler: Kroll repertuarı ve onun "radikalizmin yuvası şeklindeki şöhreti abartılmıştır."³⁴ Fakat Bloch'un kültürel, özellikle müzikal bir yaşama gömüldüğü ana dönem olarak Kroll'un önemi ve genel olarak da manası göz ardı edilmiştir.

Genel anlamda, *Umut İlkesi*'nin düşünülmesi ve taslağının çıkarılmasının bir kaybın veya yitirmenin bağlamında gerçekleştiği anlaşıyor. Bilhassa müzik yazıları açısından metnin değeri biraz daha özgül olmasındadır. *Umut İlkesi*'ndeki müzik tartışmasının görünürde daha materyalist ama aynı zamanda daha ruhani ve yalıtık yapısı kaybolma ve kökten uzaklaşma süreciyle pekâlâ ilişkilendirilebilir. 1939'daki, beyin tümörünün

31. Heyworth, *Otto Klemperer*, 283. Prodüksiyon ve alımlanışına dair bir izah şurada bulunabilir: Carnegy, *Wagner and the Art of the Theatre*, 255-60. Bayreuth 1950'lerde, Bloch'un hep dost kalacağı Wieland Wagner önderliğinde yeniden açıldığında bu prodüksiyonun Wagner'in yorumlanması üzerinde belirleyici bir etkisi olmuştu. Bloch'un yazısının (bir uyarlamasının) çevirisi için bkz. "Rescuing Wagner through Surrealistic Colportage" (Bloch, *Heritage*, s. 338-45).

32. Heyworth, *Otto Klemperer*, s. 277.

33. John Rockwell, "Kurt Weill's Operatic Reform and Its Context", *A New Orpheus: Essays on Kurt Weill*, Ed. Kim Kowalke, Yale University Press, CT New Haven, 1986, s. 57; Carnegy, *Wagner and the Art of the Theatre*, s. 248.

34. Heyworth, *Otto Klemperer*, s. 256.

ardından gelen ciddi rahatsızlığına rağmen Klemperer alkışlanan bir şef olarak Batı'da kariyer inşa etmeyi başarabilmişti. Eisler ve Weill kompozisyona devam ettiler, Adorno'ya sürgünde mutlu olmayıp savaştan sonra hemen Frankfurt'a dönse de Batı'daki akademik yaşama başarıyla ayak uydurmuştu; belki de Bloch'tan çok daha genç ve İngilizcede ondan daha yetkin olduğu için. Bloch göçmenlerin oluşturduğu Alman entelektüel topluluğuyla bağlantılarını sürdürse bile ilişkiler çarpıcı şekilde değişmişti. Kroll ve Weimar kültürünün kendine özgü toplumsal çevresi dağılmıştı. Üstüne üstlük, Nazi egemenliği, savaş ve Avrupa'nın müteakip bölünmesi Kroll'u mümkün kılan şu merkezî Avrupa kültürel mirasını tümden kazıdı. Söz konusu kültür, müziğin özel bir anlam taşıdığı kültürdü; konsere gitmenin burjuva yaşam tarzının bir parçası olmasından ibaret değildi. Bir enstrüman çalabilme de dahil olmak üzere, hakiki bir müzik kültürü eğitilmiş sınıflardan beklenen kültürel sermayenin parçasıydı, ki böyle bir şey Birleşik Devletler'de ya da Britanya'da tasavvur bile edilemezdi. Eva Hoffman'ın, 1959'da 13 yaşındayken Polonya'dan Kanada'ya taşınmasına dair anlatımı savaş öncesi dönemde müziğin, müzisyenliğin konumunu ve Kuzey Amerika'yla karşıtlığı vurgular: "Bir piyanist olmak... bu yeni kültür matrisinde tümden farklı bir anlam taşıyor. Piyanist olmak burada cazibenin doruğu veya güzelliğin kalbi değil. 'Ne hoş ezgi!' diyor arkadaşlarım, onlara bir Beethoven sonatı çaldığımda, ama görüyorum ki umurlarında değil... 'Bir müzisyene göre fazla zekâsin' diyor başkaları. Ama dünyada daha parlak bir zekânın, senin topyekûn varlığının zekâsının yerini tutan hiçbir şey yok, diye yanıtlamak istiyorum."³⁵

Hem Bloch'un hem Adorno'nun Birleşik Devletler'deki müziğe tepkileri bu arka plan üzerinden anlaşılmalı. Adorno'nun kültürel seçkinciliği ve caza yaklaşımı iyi bilinir. Bloch felsefe, edebiyat ve müzikte geniş ölçüde kanonik bir geleneğe dayan- sa da yargılarında Adorno'dan çok daha az seçkincidir. *Uçan Hollandalı* hakkındaki denemesinde bunca zorluğa neden olan nokta popüler kültürden yararlanma, onun ütopyacı değerlerini

35. Eva Hoffman, *Lost in Translation: A Life in a New Language*, Vintage, Londra, 1998, s. 158.

tanıma eğilimiydi. Ancak Weill'in Kroll dönemindeki eserlerini öven Bloch onun sonraki dönem, daha az "politik" olan müziğine karşı son derece eleştireldi.

Umut İlkesi'nin geçirdiği politik yön değişimi Bloch'un komünizmi, Doğu Almanya'ya dönüşü ve savaş sonrası sosyalist bir devletin kurulmasına bel bağlayışı üzerinden tartışılır genellikle. Bloch'un Yahudi kimliğinin Weimar Almanya'sındaki, sürgündeki ve savaş sonrası yıllardaki varoluşsal anlam ve önemi daha az incelenmiştir. Birçok Alman entelektüel ve müzisyen gibi Bloch da asimile olmuş bir Yahudi'ydi, ayrıca onun daha çok erişiminde olan ve eserinde daha çok görülen dinî dil ve gelenek, Hristiyan dili ve geleneğiydi. Tüm bunlara rağmen onun Yahudiliği olgusu kaçınılmaz bir olguydu. 19. yüzyılın sonlarında ve 20. yüzyılda Almanya'da anti-Semitizm, üniversite öğrencileri arasında bile, çok yaygındı. Resmî eğitiminin ardından Bloch önce Berlin'de Georg Simmel'in, ardından Heidelberg'de Max Weber'in özel çevresine katıldı. Weber'in Pazar buluşmalarında birçok genç Yahudi entelektüel bulunuyor ve Yahudilik ve Siyonizm tartışmaları yürütülüyordu. Marianne Weber Bloch'u şöyle tasvir eder: "Kafasında kara saçlarından devasa bir taç, aynı derecede devasa bir özgüvenle genç bir adam... taze bir Yahudi filozof", "kendini alenen yeni bir Mesih'in habercisi olarak görüp böyle tanınmak isteyen" biri.³⁶ Daha sonraları "dostların en acayibi, çok zeki... fakat aşırı kaba tavırlarıyla çok ısrarcı ve küstah, ayrıca kesinlikle... biraz kaçık"³⁷ şeklinde tasvir edilen Bloch hem Max hem de Marianne Weber'i bezdirmiş olabilir. Marianne, Bloch ile Lukács'tan şöyle söz ediyordu: "Mesih çocukları, müstakbel bir Mesih'i umarak onun gelişi için felsefi havayı yaratmak istiyorlar çünkü." Bizzat Weber de genç Yahudi bilginleri üniversite kariyeri kovalamaktan vazgeçirmeye meyilliydi; kısmen, onları desteklerken baskı altında hissetmesi gibi hiç de övgüye değer olmayan bir nedenden, kısmen de Alman üniversite kurumundaki genel anti-Semitizmden dolayı.³⁸

36. Geoghegan, *Ernst Bloch*, s. 12.

37. Joachim Radkau, *Max Weber: A Biography*, Polity, Cambridge, 2009, s. 432.

38. Radkau, *Max Weber*, s. 432, 433.

Bloch'un erişkin yaşları gibi gelişim yılları da aşikâr bir anti-Semitizm bağlamında geçse bile 53 yaşını sürdüğü 1938'den, özellikle de 1945'ten sonraki tüm eserleri Avrupa Yahudilerinin Shoah'taki kıyımının sonucu olan derin bir keder, varoluşsal tehdit ve dehşet zemininde ortaya çıkmıştı tabii. Bloch'un dostu Walter Benjamin'in ölümü gibi kişisel, dile dökülebilir kayıplar söz konusudur, fakat daha önemlisi, bir halk ve kültürün yitimi gibi olağanüstü, dile dökülemez ve açıklanamaz kayıp da söz konusuydu. Bu kayboluş Daniel Libeskind'in tasarladığı, Berlin Yahudi Müzesi'ndeki boşluklarda mimari olarak resmedilmiştir. *Umut İlkesi*'nin gözden geçirildiği dönemin alametifarikası Shoah'ın ardından gelen görelî sessizlikti. Batıda aileler savaş sonrasında doğan çocuklarına bu dehşet dönemi hakkında pek bir şey anlatmadılar, onları bu dehşetten korumaya çalıştılar; *Shadows of the Shoah*'ta (2000) Victor Seidler, *See Under-Love*'da (1990) David Grossman ve *After Such Knowledge*'da (2004) Eva Hoffman gibi yazarların farklı yollarda tartıştığı bir sessizliktir bu. Doğu Almanya'da, Nazilerden arındırmanın yetersizliğini kabullenememe bu durumu daha beter edecektir. Fakat soykırımdan sağ kurtulan herkesin taşıdığı şu ezici yitirme duygusu Bloch'un *Fidelio*'ya yönelttiği şu şiddetlenmiş tepkiye mutlaka katkı sağlamış olsa gerek. Ayrıca Bloch'un, kültürel yeniden üretime ve müzik eserlerinin eşzamanlı olarak yön değiştiren ama kalıcı yapılarına dair kendi argümanları da bu durumun farkına iki kere varmamızı sağlamalı. Trompetin çalmışına dair en sıradan yorumda bile keyfî iktidarın alaşağı edileceğine işaret edilmesi var olmadığı gibi henüz var olmayan özgürleşmeyi temsil *etmez*?" Üstelik, trompet sesi Roş Aşana'da, Yahudi yılbaşında "Boruyu öttüreceksiniz... ve tüm dünyada, dünyanın tüm sakinleri için özgürlük ilan edeceksiniz"* şeklinde çevrilen duayla birlikte çalınan Şofar'ın sesine benzerlikle yorumlanabilir. Kimi modern yorumcular Şofar'ın sesini "gözü yaşlı insanlığın sesini duyma, dünyanın dile dökülmez acısını... hissetme çağrısı" şeklinde yorumlar.³⁹

* Türkçe çeviri biraz farklı: "... [Y]üksek sesli boruyu gezdireceksin... ve memlekette, orada oturanların hepsine azatlık ilan edeceksiniz." Eski Ahit, Levililer 25: 9, 10; <https://incil.info/kitap/lev/25> (ç.n.).

39. Andrew Goldstein ve Charles H. Middleburgh, Ed., *Services for the Days of Awe*, Union of Liberal and Progressive Synagogues, Londra, 2003, s. 92, 151.

Son Fasil

Bloch'un müzik hakkındaki iddialarını 21. yüzyılda nasıl yorumlamalıyız? Bloch'ta, müziğin dilsel olmayan doğası müziğin üstün ütopyacı kuvvetine dair iddiaları için temeldir. Bu kanıda yalnız değildi Bloch. Gustav Landauer'in ortaya koyduğu gibi: "Düşlerini kelimelere dökmeye çalışan herkes, dile itildiğinde düşlerin en iyisinin çözünüp mahvolduğunu bilmez mi?"⁴⁰ Sözsel olmama anlamında müziğin "soyutluk"u, insan duygusuna doğrudan erişimi doğurduğundan Bloch için hayatidir: "Kulaklar kavramsal olarak açıklanabilir olandan fazlasını algılar" ve "biz her şeyi hisseder, nerede olduğumuzu kesinkes biliriz, fakat müzik anlama yetisine nakledildiğinde kalplerimizde yalazlanan ışık geçip gidecektir" (*Essays*, 113). Belirli imgeleri zihinde canlandırma niyetindeki anlatısal müziğe (*program music*) karşı oldukça sert olan Bloch, müziği anlatı notalarında "açıklama" çabasına defalarca, şiddetle karşı çıkar. Özel olarak Romantik müzik, diye yazar, "zaman zaman ifadesini tamamen lüzumsuz olan edebi işaretlerde bulur"; Beethoven'ın eserine koyduğu *Pastoral Senfoni* adında veya "Berlioz'dan Strauss'a, şu ayrıntıyla donatılmış anlatısal senfoniler" örneğinde, bayağı müziğe götüren bu örnekte olduğu gibi (*POH*, 1068). Kelimeler her zaman müziğin evlatlığı olmuştur: "Nota gerçekten söyletirken... kelime sadece kullanılır" (*Essays*, 78); "Yerleşik etkenlerden biri... notanın dünyayı geride bırakmasıdır" (*Essays*, 80). Bloch'un müzik örneklerinin büyük bölümünü oluşturan opera ve müzikli dramada bile "kökü bizde olan sesler, notadaki öznel damar... söylenebilir eylemin tamamını gizliden gizliye geride bırakır" (*Essays*, 79). Müziğin "bilinen tüm dünyaların ötesine geçen gizil bir ifade kudreti" vardır ve müzik "hayalgücünün edebi yardımcılarının örneklenmesinden ibaret" görülmemelidir (*POH*, 1068), derken Bloch'un şakası yoktur: "Müziğin karanlık, ilkel sesi tüm dünyaları, hatta içindeki her dramayı eritir. Ayrıca en derin dönüşümler, müstakbel ilhamları gizleyen bir gizemli şekiller çoklusu muazzam müziğin şakıyan alevlerinde

40. Russell Jacoby, *Picture Imperfect: Utopian Thought for an Anti-Utopian Age*, Columbia University Press, New York, 2005, s. 107.

bize üşüşen geçmiştir. Dolayısıyla... ön-kosulları en usta işi, en parlak şiirin bile sınırlarını aşmayan... hiçbir büyük müzik yoktur” (*Essays*, 83).

Üstelik, Bloch’un ütopyacı özün mahallini saptama deneyimi çelişkilidir. Libretto ile partiyon arasında çok daha karmaşık bir ilişki sunan pasajda Albert Schweitzer’dan alıntı yapar Bloch: “[Bach] metin için hoş bir müzik bestelemeye basitçe gönül indirmek yerine, yükselen kati bir heyecanla katlanarak müzikte betimlenebilir hale gelen kelimelerde bir duygu keşfedebilmek için imkânsız olana girer” (*POH*, 1066). Aynı Bloch başka yerlerde sözel içeriği açıkça daha erişilebilir ya da en azından açıklanabilir bulur. Böylece onun, Bertolt Brecht ile Kurt Weill’in *Mahagonny*’sindeki turnaların düeti sahnesinin “ulvi derecede zengin ifadesi”ne yaptığı gönderme kelimelere göndermedir: “Olağanüstü değerli ve geç dönem Goethe’den aşağı olmayan şiir” (*Heritage*, 230). Müzikal figürden ise bahsedilmez.⁴¹ Özel olarak *Fidelio* ve Brahms’ın *Alman Requiem*’i hakkında yürütülen tartışmada müziğe olduğu kadar metne de gönderme vardır. Bloch bilhassa Brahms *Requiem*’inin cenaze ağıtındaki ayin dilinden kurtulmuşluğunu vurgular; gerçi Benjamin Britten’in daha geç dönem eseri *Savaş Requiem*’inin aksine Brahms’ın metni hâlâ kutsal kitaba dayalıdır. Şunları alıntılar Bloch: “Çünkü burada baki olan bir şehrimiz yoktur, ancak gelecek olanı arıyoruz”^{*}; “İşte, size bir sır söylüyorum: Hepimiz uyumayacağız... hepimiz... değiştirileceğiz”^{**} “Ve Rabbin kurtardıkları dönecekler ve terennümle Sion’a varacaklar ve başları üzerinde ebedî sevinç olacak.”^{***}

Dolayısıyla Bloch’un buradaki iddialarına kuşkuyla yaklaşmak gerek, kısmen, onun müzik yazıları, kastedildiği şekliyle, henüz [var] olmayanı çağırdığı için. Dilin gücü hakkında güçlü iddialar ortaya atılabilir. Örneğin, Christopher Caudwell’in *Illusion and Reality*’si, tıpkı *Geist der Utopie* gibi, Marksist bir

41. Weill müziğinin, özel olarak turnaların düeti bölümünün ütopyacı itkisi hakkında bir tartışma için bkz. Hunter, *The Music of Change*.

* Yeni Ahit, İbraniler 13: 14; <https://incil.info/kitap/heb/13> (ç.n.).

** Yeni Ahit, I. Korintliler 15: 51; <https://incil.info/kitap/co1/15> (ç.n.).

*** Eski Ahit, Yeşeya 51: 11; <https://incil.info/kitap/isa/51> (ç.n.).

yazarın Marksist olmadan önceki eseridir. Caudwell'e göre, failliği ve buna dayanarak dünyayı dönüştürmesiyle şiirin birbirine benzeşen ifade edicilik ve *araçsallık* işlevi vardır.⁴² Dahası soyutluk müziğin olduğu gibi görsel sanatların da özelliğidir; bilhassa da, rengin doğrudan duygulara giden bir güzergâhı olduğu iddia edilmiştir.

İkinci olarak, dinleme deneyimini dönüştüren (üstelik bunu büyük ölçüde Bloch'un sağlığında gerçekleştiren) yeni teknolojilerin etkisini dikkate almamız gerek. Yerinden etme yaşam deneyiminin bir özelliği idiyse, ki Bloch'un "olgun dönem" yazıları buna karşı telif edilmiştir, müziğin alımlanmasının mevcut koşullarının da özelliğidir haliyle. Teknolojinin gelişimi müziği adım adım canlı icradan kopardı. 19. yüzyılın son döneminden itibaren, kaydedilmiş müziği erişilebilir kılan gramofonla çekişen radyo yayıncılığı 1920'lerde ve 30'larda yaygınlaştı. Öte yandan, 78 rpm'le çalan bu plaklar oldukça ağırdı, uzun eserlerin parçalarından oluşuyordu; 1903'te HMV şirketi bir Verdi operasını tek yüzlü 40 plak halinde piyasaya sürdü. 1930'larda bile kayıtların ve çoğaltmanın kalitesi görece düşüktü. Bu durum, müzisyenlerin ve Victor Gollancz gibi eleştirmenlerin müziğin kaydedilmesine karşı sergiledikleri muhalefete, ayrıca canlı icra lehine getirilen hararetli argümanlara katkıda bulunmuş olabilir. En başta müzisyenlerin geçim sıkıntısı olmak üzere, başka nedenlerden dolayı bu tepki Müzisyenler Birliği'nin "Müziği Canlı Tut!" şiarında yeniden gün yüzüne çıktı. Longplay gibi daha sonraki teknolojiler eserlerin parçalara ayrılmasını azaltsa da tam olarak bitiremedi, CD ise bu yönde biraz daha mesafe katetti. MP3 çalarla (bilhassa elektronik ses örneklemeye) parçalara bölme artmıştır, zira münferit parçalar istenildiği gibi seçilip yeniden düzenlenebilmektedir. Bu teknolojinin yaptığı şey müziği veya müzik parçalarını, bir bütün olarak eserden ve canlı icradan kopardığı gibi toplumsal veya müşterek bir eylem olarak dinlemeden de koparmaktır. Burada çok şeyin yitip gittiği görüşü varlığını sürdürmektedir; saksafoncu John Harle'nin

42. Christopher Caudwell, *Illusion and Reality: A Study of the Sources of Poetry*, Macmillan, Londra, 1937.

dediği gibi: “Dinleyici ile icracının birbirlerini onurlandıracağı nokta ancak canlı icrada ortaya çıkar.”⁴³

MP3 çalar şu anlama gelir: Müzik, daha önce hiç olmadığı kadar, spor, yolcuk ve iş yapma gibi diğer etkinliklerin arka planı haline gelmiştir. Müzik, benliği, toplumsal çevrede tümüyle hazır bulunmak yerine ondan yalıtmanın bir aracı, gerçeklikten telafi edici bir yüz çevirme olabilir. Dönüşen, dönüştürülebilir bir dünya yerine benliğe yönelen bu içe kıvrılışı, kulaklıkla dinlenen müzik ile ortamdaki ses olarak müzik deneyimlerindeki farklılık daha da şiddetlendirir. Müzik icrasının toplumsal boyutundan uzaklaşmış ve birlikte dinleme şeklindeki toplumsal deneyim tümünden yitmiştir. MP3 çalar dinleyenin kendi kafasından çıkan müzik minvalinde sıra dışı bir yanılsamaya neden olur, tıpkı müziği hayal ettiğimizde olduğu gibi. Müziğin kendisi de dışsal yerine içsel bir şeye dönüşür, yalnızca kendimizi duyarız.

Fakat kayda alınmış sesin kullanımı teknolojiiden ayrı okunamaz. Daniel Barenboim, örnek bir tarafsızlıkla, kayda alınmış müzik teknolojilerinin yararı ya da zararına dair sorunun sırf bu teknolojilerin sunuldukları kullanıma dayandığını kabul eder. Bu teknolojiler sahici dinlemenin veya anlamamanın aracı olabilir, her şey bir yana müziği daha çok insanın erişimine açabilir. MP3 çaların etkilerinden biri de müziği tecrit gerektiren, heterotopik bir deneyim yerine her yerde yapılan bir deneyime dönüştürmesidir. Barenboim’in kaygısı bu durumun yoğunlaşmama, düşünmeme, dinlememe tehlikesini artıracığına yöneliktir. “Korunamaz olanı yapay olarak koruyan kaydedilmiş ses dinlemeden işitme ihtimalini artırır, çünkü bu ses evde, arabalarda, uçaklarda dinlenebilir, böylece müziği bir arka plan etkinliğine indirgememize ve bütüncül yoğunlaşma –yani düşünce– imkânını saf dışı bırakmamıza imkân tanır.”⁴⁴ Hem bölümlere ayırma hem de oyalama müzikal anlayışın aleyhine işler, zira “müzik dinlemek, müzikal anlatıyı anlamak için onu

43. John Harle ile Robert Winston Söyleşisi, University of Bristol Art Lectures, Kasım 10, 2008.

44. Daniel Barenboim, *Music Quickens Time*, Verso, New York, 2008, s. 37; Daniel Barenboim, *Everything Is Connected: The Power of Music*, Weidenfeld and Nicholson, Londra, 2008, s. 37 (bundan sonra ana metinde, parantez içinde *Everything* kısaltmasıyla anılacak).

işitmeyi de içerir. Dinlemek... düşünceyle birlikte işitmektir” (*Everything* 37). Konser dinleyicilerinin, diye belirtir Bloch, mutlaka bu tarzda dinlemesi gerekmez, fakat yeni teknolojiler, Adorno’nun geriye giden dinleme dediği hali desteklercesine, müziğe arka plan olarak yaklaşmayı kolaylaştırır.

Müziğin gündelik yaşamdaki kullanımı hakkındaki araştırmalar müphemdir. Anderson belirli müzik parçalarını dinlemenin kasıtlı anımsamanın parçası olarak, tam da açıkça Blochçu anlamda ütopyacı diye tanımladığı yollarda kullanıldığını bulmuştu. Müzik “yaşama ve varolma tarzları sağlayan, yoğunlaşmış duygulanım deneyimleri” sunabilir ve “özgül bir gündelik yaşam deneyiminde ütopyacı bir işlev üstlenebilir.”⁴⁵ Müzikten faydalanma pratikleri “evcil her-günlüğün sıradan anlamını yeniden düzenlemek için, mevcut olan ancak ‘henüz-oluş-olmayan’a” dokunur.⁴⁶ Tia DeNora, müziğe, insanların kendilerini failler olarak inşa edip yapılandırmasını sağlayan bir kaynak olarak bakarak müziğin failliğin kurucu ögesi olduğunu iddia eder, tıpkı Bloch gibi. Bu yüzden o, insanların müziği fiilen nasıl kullandığına ve dinleyiciye verilen denetleme ve mâl etme potansiyeline bakmanın önemini vurgular. Açık ki insanlar ruh halini değiştirmek, özellikle enerjiyi artırmak veya düşürmek için müziği seçerler. Öte yandan, DeNora’nın dinleyicilerinden biri klasik müziği, kelimelerden yoksun olduğundan ve rastgele düşünceleri geçersiz kılıp bertaraf etme, böylece yoğunlaşmaya –fakat müziğe yoğunlaşmaya değil– yardım etme gücünden dolayı kullanışlı diye betimlemişti.⁴⁷

Ancak çağdaş müzik tartışmaları, özellikle Daniel Barenboim ve Edward Said’in yürüttüğü tartışmalar, bizzat müzikte teknolojik ve toplumsal değişimi aşan bir şeyin bulunduğu fikrine döndürür bizi. Barenboim, müziğin soyutluğunun sözel olarak aktarılamaz olanı ifade etmeye imkân tanıdığı kanaati konusunda Bloch’a katılır: “Müzik... kelimelerde müşkül hatta

45. Ben Anderson, “Recorded Music and the Practices of Remembering”, *Social and Cultural Geography* 5, Sayı 1 (2004): 3-20.

46. Anderson, “Recorded Music”, s. 16.

47. Tia DeNora, *Music in Everyday Life*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

yasaklı olanı ifade etmeyi mümkün kılan... soyut bir harmoni dilidir” (*Everything*, 68). O ayrıca müziğin fiziksel yönü üzerinde de durur: “Kelimelerin ötesine geçen bir kudreti vardır müziğin. O, bizi harekete geçirme gücüne, sesin düpedüz fiziksel olan gücüne sahiptir ki bu güç, müziğin varlığı süresince bedenlerimizde kelimenin tam anlamıyla yankılanır” (115). Müziğin asli zamansallığı da önemlidir: “Müzikteki kaçınılmaz akış daimi devinim demektir; gelişim, değişim ve dönüşüm” (134). O, müziğin ütopyacı potansiyeline inanma konusunda Bloch’a katılır; söz konusu potansiyel yalnızca müziğin kendisinde değil müzik icrasının toplumsal olarak yerleşmiş yapısında bulunsa da.

Barenboim’in müzik tartışması on yıllar süren profesyonel icrasından ayrılamaz ama her şeyden öte de Ortadoğunun çağdaş siyasetinden. 1999’da Barenboim ve Said politik bölünme karşısında genç müzisyenleri bir araya getirecek çalışmalar düzenleme niyetiyle Doğu-Batı Divanı Orkestrasını kurdular.⁴⁸ Sonraları orkestraya Sevilla’da daimi bir ofis teklif edildi ki burası, yüzyıllar boyunca Müslüman, Hristiyan ve Yahudilerin barış içinde birlikte yaşadığı bir yer olarak Endülüs’ün tarihi anlam ve önemini yansıtıyordu. Barenboim ve Said böylesi bir projenin politik çatışmayı çözemeyeceğinin farkındaydılar pekâlâ. Doğrusunu söylemek gerekirse, “çınlayan hava” olarak müzik “sorunları çözmez” (*Everything*, 182). Diğer taraftan, müzik düşünmenin farklı bir yolunu teşvik edebilir, üstelik daha derin bir düzeyde, alet çalanda farklı bir özne konumunun inşasına el verebilir. Barenboim’in iddiasına göre müzikte, diyalog özelliği taşıyan, içkin bir nitelik vardır. Bu nitelik kompozisyonlardaki farklı seslerle bizzat müzikte bulunur. Sözü edilen nitelik kompozisyonların icrası veya yorumlanması sürecinde tamamlayıcı bir tarzda ortaya çıkar, çünkü eşzamanlı olarak çalma ve dinleme olmadan bir müzik orkestrasında çalmak imkânsızdır. Şu halde orkestrada çalmak “basitçe bir ortak etkinlik” olmayıp “refleksiyon ve anlayışı takviye eden bir varoluşsal süreçtir” (79). Bu nitelik hem düşsel hem dönüştüren bir anlamda ütopyacıdır:

48. Orkestranın adı, Goethe’nin 1819’da yayımladığı ve İslam’a yönelik yoğun ilgisini yansıtan şiirlerden alınmadır. Barenboim ayrıca, şiirlerin yayımının Beethoven’ın Dokuzuncu Senfonisinin kompozisyonu ile çakıştığını da kaydeder.

“Müzik sayesinde değişik bir toplum kalıbı; ütopya ile uygulanabilirliğin el ele vereceği, kendimizi özgürce ifade etmemize ve birbirimizin meşguliyetlerini iştmemize izin veren bir toplum hayal etmek mümkündür” (68). “Müzik fikri... topluma model olabilir; şeffaflık, kudret ve kuvvetin birbirlerine bağlı oluşunun önemini öğretir bize” (133). Sonunda “müzik... her şeyin bağlantılı olduğunu öğretir bize” (134). Barenboim’in görüşü burada Adorno’nunkine; Franz Kafka ve Samuel Beckett ile Jean-Paul Sartre ve Bertolt Brecht’in “iç içe geçmiş” vaziyetini karşılaştırırken de şunu iddia eden Adorno’nunkine yakın gibidir: “Onların eserlerindeki kaçınılmazlık, eserleri salt talebe teslim eden tutum değişimini mecbur kılar.”⁴⁹

Hem Keltler hem de Avustralya yerlileri dünyanın yaratılmadığına, aksine şarkı şeklinde söylenerek varlığa getirildiğine, üstelik varlığa getiren bu şarkı söylemenin süregiden bir zorunluluk olduğuna inanırlar. Bloch’taki “şarkı söylemek pınarı varlığa çağırır” ifadesi bunu yankılar. Anderson müzik ve âna ilişkin tartışmasında “müzikle birlikte anımsama etkinliği geçmişe yansıtmaz, bilakis zaman-mekânı ve dolayısıyla geçmişe, oluşa gelişi sahneler” iddiasında bulunurken, söz konusu etkinliğin henüz [var] olmayanı da sahneleyeceğini öne sürer.⁵⁰ Tıpkı Bloch’unki gibi Barenboim’in argümanı da müzisyenler arasındaki ilişkilerin daha iyi bir dünyanın ilişkilerini önceden haber verdiği iddiasının ve toplumsal terbiye olarak müzikal icranın ötesine geçer. Daha ziyade, *bizzat müziğin doğasında ve müzik yapmamızda* özneler ve failer olarak bizleri yeniden şekillendiren bir şey vardır, dolayısıyla müzik yeni bir dünya imkânını çağırıp ona doğru hareket eder.⁵¹ Nasıl ki Bloch’un yanıt ve argümanlarının onun müzik kültürlerine bağlanması/onlardan kopmasına göre anlaşılması gerekiyorsa, icracılar,

49. Eugene Lunn, *Marxism and Modernism*, Verso, Londra, 1985, s. 274.

50. Anderson, “Recorded Music”, s. 16.

51. Bu kitabın Britanya, Weidenfeld edisyonunda adı *Everything Is Connected: The Power of Music* şeklindeyken, Verso edisyonunda *Music Quickens Time* şeklindedir. “Sixty Years of Israel” adlı bu denemenin, muhtemelen İsrail devletine karşı fazlasıyla eleştirel olduğu için Verso edisyonunda yer almayı dikkat çekici. Söz konusu edisyonda bu makalenin yerini daha az tartışmalı bir konu olan çifte vatandaşlığa dair kısa bir yazı almış.

müzik ve dinleyiciler arasındaki ilişkiler de yeni teknolojilerle böyle değişir. Müzik yapma ve müzik dinleme, her ikisi de maddi icraatlardır. Hâl böyleyken, müziğin o anlaşılması zor ve ütopyacılık kültürel fazlalığı henüz [var] olmayana açılmayı farklı farklı yollardan sürdüren bir fazlalık olduğu görülüyor.

Ütopyacı Sistemleri Metopyacı Sistemlere
Dönüştürmek:
Bloch'un *Umut İlkesi*'nin
Yeniden Gözden Geçirilmesi
Rainer E. Zimmermann

Bloch'a göre, onun kavramının başlangıç noktası gündelik yaşamdaki öfkelenmenin köklerinde yatan içe dönük varoluşsal olumsuzluktur. Bu öfkelenme, *varoluşsal kaygı* [*Angst*] dediğimiz şeyi üreten ontolojik bir yabancılaşma türü olarak resmedilebilir. Öyleyse Bloch'a göre, bu kaygının üstesinden gelmek için, daha doğrusu, onu kabul etmek, ona katlanmak, direnmek ve karşı koymak için tedricen organize edilmiş otantikliğin toplumsal devriminde yeni bir refleksif strateji geliştirmek gerekir: "Mesele, Umut etmeyi öğrenmektir. Onun emeği feragat etmez, akamete uğramaya değil başarmaya âşıktır. Korkmanın üzerinde durur umut, ne onun gibi pasiftir, ne bir hiçliğe kapanmış. Umudun duyusu kabuğundan çıkar, insanları genişletir, daraltacağına. Doyamaz, insanları içe dönük tam-hedefe yöneltenin, insanların dışa dönük müttefikleri olabileceğini bilmeye" (*PH*, 1; *UI*, 19).¹

1. Metnin Almanca edisyonuna göre kendi çevirimi kullandığımı not edeyim. Üstelik, İngilizce çeviride "kabuğundan çıkmak" şeklinde karşılanan ifadenin Latince özgün metinde "existere, existo, exstiti" anlamlarının bulunduğunu, öyle ki burada açık bir varoluşsal çağrışımın üretildiğini ekleyelim. Ayrıca "hedefe doğrudan, açıkça yönelmiş olmak" burada "hedef olmak" anlamını taşır. [Almanca özgün metniyle İngilizce çevirisinin yanı sıra *Umut İlkesi*'nin Türkçe çevirisinden de faydalandık ve çeviriyi doğrudan kullandığımız kimi yerlerde adını *UI* biç-

İnsan yaşamına böylelikle, bir parçası, başarısızlıktan ve çaresizlikten dolayı daimi bir acıya neden olan şeyden kaçma eğilimine atıfta bulunan hayaller siner: “Bu öteki parçanın çekirdeğinde umut etmek vardır ve bu öğrenilebilir” (PH, 1; Uİ, 20). Bloch burada, bize Marx’ın Feuerbach Üzerine 11. Tezi’ni hatırlatan bir buyruktan faydalanır: “Hiçbir insan hülyalar/gündüz düşleri olmadan yaşamamıştır; mesele, onları hep daha geniş tanımak, böylece aldatılamaz, yardımcı, doğruya yönelik olmalarını sağlamaktır” (PH, 1; Uİ, 20). Düşünmek tam da bu bağlamda sınırları ihlal anlamına gelir, ancak keyfî bir şekilde uygulandığında değil tabii: “Sahici bir ‘sınırları aşmak’, tarihte mevcut bulunan diyalektik eğilimi bilir ve onu etkinleştirir” (PH, 2; Uİ, 20).

Bloch’un anıtsal eseri *Umut İlkesi*’nin mimarisi, hülyalar/gündüz düşleri aracılığıyla bu gerçek sınır ihlalinin fiilen organize edildiği çeşitli düşünce düzeylerini yansıtır ayrıntılarıyla. “Küçük hülyalardan/gündüz düşleri”nden başlayıp birincil mitolojik niteliklerin “öngörücü bilinci”ne ve eğlence endüstrisinin düzeneklerine geçerek Bloch, panoramik görüşünün yayını somut ütopycacı düşüncelerin inşa etme tekniklerine kadar gerer, ki bu düşünceler sanatlar, bilimler ve buna uygun felsefe üzerinden en sonunda sunulur. O, tam da böyle yaparak, yapısal terimlerle eleştirilecek o somut edimselliği, çağdaş Marksist teorinin önerdiği uygun bir ütopycacı edimsellikte değiştirmeye çalışır aslında. Ernst Bloch’un, benzer bir projeyi sahnelemeyi amaçlayan Jean-Paul Sartre’la² ortak yanı kendi Marksizminin resmî Marksizmden farklı olması; yani onun, toplumsal yaşamın öznel ve nesnel yönlerindeki karşıt eğilimleri açıkça uzlaştıracı Marksizmin henüz erişilebilir olmasa da somut olan biçimini resmediyor olmasıdır. Doğrusu, bütün bu serimleme Bloch’un çalışmasındaki ünlü son cümleye çıkar her zaman, tüm çabaların ideal olarak

minde kısaltarak metne ekledik. Türkçesi için bkz. Ernst Bloch, *Umut İlkesi*, Cilt 1, Çev. Tanıl Bora, İletişim Yay., İstanbul, 2007; Ernst Bloch, *Umut İlkesi*, Cilt 2, Çev. Tanıl Bora, İletişim Yay., İstanbul, 2012. (ç.n.).

2. Nitekim, *Umut İlkesi* 1959’da yayımlanırken, Sartre ilk kez 1952’de yayımlanan Aziz Genet eserinde açıkça Marksizme döner ve ardından 1960’larda *Yöntem Araştırmaları*’nda ve *Diyalektik Aklın Eleştirisi*’nin ilk kısmında geleceğin Marksizmi için ilkeler düzenlemeye koyulur.

nihai kolektif sonucu olan yurt [*Heimat*] kavramını çağrıştıran o ünlü son cümleye: “*Hakiki oluşum başlangıç noktasında değil sondadır* ve ancak toplum ile varoluş [*Dasein*] radikal hale geldiklerinde, yani kendilerini kökleri aracılığıyla tuttuklarında varlığa gelmeye başlayacaktır. Ne var ki, tarihin kökü çalışan, yaratan insandır; verili koşulları yeniden şekillendirmekle ve onların üstesinden gelmekle uğraşan insan. İnsan kendini ve kendine ait olanı yabancılaştırma olmadan ve gerçek demokrasiye dayanarak bir kez kavradığında herkesin çocukluğunda parlayan, ama kimsenin henüz bulunmadığı bir şey ortaya çıkar dünyada: Yurt” (*POH*, 1375-6; *PH*, 1628).

Bu yurt kavramıyla Bloch, özünde *sanal* bir dünyayı, imkânlarla dolu olup insani refleksiyon ve (politik) eylem tarafından zaten mevcut olanın iyileştirilmesi olarak üretilmişliği anlamında *yapay* olarak düşünülebilecek bir dünyayı resmetmeye çalışır. (Bu, Montaigne ile Shakespeare arasındaki o kadim tartışmanın can alıcı noktasıydı: Shakespeare’in *Fırtına*’da resmettiği gibi, insanın medeni etkinliği yoluyla doğayı iyileştirme mümkün müdür, yoksa insanlar, Montaigne’in iddia ettiği gibi, doğanın özgün haline müdahale etmemeli midir?)³ Aslında, Bloch’un somut bir ütopya çabası, Margaret Wertheim’in insanın paralel gerçekliklere eğilimi hakkındaki yakın dönem kitabına verdiği adla, “siber uzayın inciden kapıları/cennet kapıları” arayışından, bu geleneksel arayıştan pek de farklı değildir.⁴ Gelgelelim ütopya kavramı, maalesef, kendi imkânsızlığının çağrışımını tam da ifade tarzında taşır, çünkü Yunanca bir önek olan “*ou*” ütopyanın, tanım gereği imkânsız bir yer [*topos*] olduğu anlamına gelen mutlak bir olumsuzlama biçimini simgeler. Öte yandan, “*mé*” öneki ise göreceli bir olumsuzlama biçimini simgeler. Öyleyse, *henüz olmayan* fakat *olabilecek* (çünkü mümkün) bir şeyi resmederken ütopyaдан ziyade *metopya*dan bahsetmeliyiz. Blochçu terminolojide somut ütopya, bu nedenle, salt ütopyaacı ve dolayısıyla imkânsız olanın aksine, sonunda gerçeklik haline

3. Rainer E. Zimmermann, “Prosperos Buch oder Echolot der Materie”, *VorSchein* 15 (1996): 40-57.

4. Margaret Wertheim, *Pearly Gates of Cyberspace: A History of Space from Dante to the Internet*, W.W. Norton, New York, 1999.

gelecek şekilde düşünce ve eylem yoluyla yaklaşılabilecek olan, anlamına gelir. Ancak ilki tamamen faydasız değildir çünkü adeta bir pusula gibi, “doğru yön”ü tanımlayan bir şeye yönelik etkinliklerin yönlendirilmesi hizmetini görür. Ayrıca, bu imkânsız sona giden yolda (somut) metopyacı hedefler, hedeflenen anlamda ve hedeflenen ufuk altında edimselleştirilebilir.

Bloch’un ana eserinde yürüttüğü tartışmanın merkezinde gerçekten edebiyatın bulunmadığını fark etmek ilginçtir. Elbette, Dante (1265-1321) ve Thomas More (1478-1535) gibi, edebi ütopya modellerinin klasikleşmiş yazarlarından bahseder Bloch. İlâveten, Campanella ve Milton’a da atıfta bulunur. Fakat Ovidius’a açık bir göndermenin, ayrıca Goethe ve Schiller’e sık sık yapılan göndermelerin dışında edebiyat, ütopyacı düşüncenin ana taşıyıcısı olarak gerçekten resmedilmemiştir. Sonuç olarak, Bloch edebi ütopyacı içeriklerin iki içsel eğilimi arasında tam olarak ayırım yapmakta başarısız olur: Yani, bir yanda ütopyacı mahalli dinsel bir öteye yerleştiren eski gelenek (Dante, Milton) ile diğer yanda ütopyayı mevcut toplumu eleştiren bir tür toplumsal alternatif olarak resmeden daha yeni gelenek (More, Campanella) arasında ayırım yapamaz.⁵

İlk başta, Wertheim’in bu konudaki görüşüne, yani iki farklı mekân türüne atıfta bulunma fikrine katılabilirim: Bedenlerimizin hareket ettiği mekân ve ruhlarımızın hareket ettiği mekân.⁶ Bu durumda ruh, dümdüz basitleştirilerek zihinle denk tutulur. Aslında, mekân ve zamanın katı sınırlarını önünde sonunda aşabilen yalnızca insan zihnidir. Dante’ye göre, tıpkı Rönesans öncesinin müteveffa ressamlarının da düşündüğü gibi, ortaçağ *empyreumu* [semanın en yüksek katı], edimsel “öte”yi *habita-culum Dei* [Tanrı’nın ikametgâhı] olarak resmeder. Gündelik yaşam dünyasıyla semanın en yüksek katının sınırı arasındaki boş alan için, bizzat Dante (Yeryüzünün tam merkezinde yer alan en alçak noktasıyla) *infernoyu* ve (dünyevi cenneti temsil eden dağın zirvesinden başlayan) dokuz katlı semayı/cenneti kapsayan iç içe geçmiş yapıların karmaşık yükselen bir hiyerar-

5. Pratikte aslında kesin bir ayırımın pek mümkün olmadığına dikkat edelim, çünkü bir eğilim her zaman diğeriyle çıkarılır.

6. Wertheim, *Pearly Gates of Cyberspace*, s. 21.

şisini tanımlar. Bu aradaki boş alana, geçiş işlevi üstlenen kapıdan girilir (bu kapıdan aslında başka bir odaya veya mağaraya değil, başka bir *mekâna* girilir) ve şayet hakkıyla arınılmışsa, *empyreum*'a girmek için ikinci bir kapıdan çıkılır. Mesele şu ki, o zaman bile, *empyreum*ün sakini olarak varoluşun herhangi bir dünyevi varoluş biçimi anlamına gelmediği açıktır. Başka deyişle, aslında varoluş kavramının ne anlama geldiği söylenemez. Bu, semavi cisimlerin dünyevi cisimlerden ontolojik bakımdan farklı olduğunu iddia eden Aziz Pavlus'un çok önceden yaptığı eski bir açıklamadır (1. Korintliler 15: 40-7): "Beden çürümeye mahkûm olarak gömülür, çürümez olarak diriltilir."

Ütopycacı bir dünyaya bu sistematik yaklaşım, mevcut toplumu eleştiren bir ütopya modelinden açıkça farklıdır. Bunun temel nedeni şudur: İlk ütopya örneğinde dönüştürülen şey *varoluş halinin* ta kendisidir, o denli dönüştürülmüştür ki varılan sonuç işin başındaki (yani, ortak gündelik yaşam hali) hal ile artık kıyas bile edilemez. İkinci ütopya örneğinde değiştirilen şeyse *örgütlenme halidir*, öyle dönüştürülmüştür ki varılan sonuç ilk baştaki (mevcut) hal ile bizzat kıyaslanabilecek alternatif bir *dünyevi varoluşu* gözler önüne serer. Daha sonraki dünyalara, uygun bir geçiş kapısından girilse bile bu, sırf mesafenin göstergesidir, söz konusu alternatif dünyanın tecrit edilmiş mahallini açıklamanın bir aracıdır, yine de eli kulağındaki şu herkesçe malum dünyaya alegorik yoldan atıfta bulunur.

Zira Marksist anlamda bir *özgürlük âlemi* var etmek, toplumsal açıdan gerçekleştirilmiş belirli bir eleştirinin, hiçbir yolla tanımlanamayacak değiştirilmiş bir varoluş halinden ziyade, gündelik yaşamın herkesçe malum dünyasındaki değiştirilmiş yaşam koşullarına atıfta bulunması durumunda, ancak bu durumda yararlı olabileceği anlamına gelir. Ne Marx'ın kendisi ne de Bloch bu önemli farka açıkça işaret eder. Bu durum, bir yandan, önerilen modeli yarı dinî spekülasyonlara açarken, diğer yandan, toplumsal iyileştirmeler sağlamak için sarıh tekniklerin geliştirilmesini fiilen engeller. Bunun yerine, bu yaklaşımın ütopycacı doğasını açıkça *metopycacı* bir doğaya dönüştürmek ve içinde yaşadığımız somut dünyada pratik bakımdan nelerin mümkün olabileceği sorusuna yoğunlaşmak gerekir.

Daha yakın zamanlarda, sanal mekân teknolojilerinin gelişimi içinde, alternatif bir maddi örgütlenme haline dair bakış açısı, varoluş halini tamamen değiştirme bakış açısıyla karıştırıldı. Buradaki fikir, bilinci, seçilen bir yaşamsal çevrenin özellikleri de dahil olmak üzere tüm algısal ve bilişsel özellikleriyle birlikte yeniden depolamak için bilincin içeriklerini uygun bir yazılımla uyumlu hale getirmenin nihayetinde mümkün olabileceği fikridir ve bu, daha sonra insanın asıl kişiliğine somut bir öykünme haline gelir. Bu takdirde can alıcı nokta, özünde eski dünya olan bir dünyada, eski yaşam koşulları altında şu farka tahammül ederek yaşamaktır: Bizzat bu dünya artık yapay bir dünyadır, üstelik onun koşulları da gerçek değil öykünmüş koşullardır. Alternatif hallerin bu ilerici karışımı Dante'nin o eski fikrinin bir tür yeniden ele alınması olarak resmedilebilir. Wertheim'in Woody Allen'dan alıntılacağı gibi: "Ölümsüzlüğe eserlerim sayesinde değil, düpedüz ölmeyerek ulaşmayı isterim doğrusu."⁷

Giriş niteliğindeki bu değinilerde bahsedilen problemlere atıfta bulunan en önemli yönleri bir araya getirmeye çalışacağım bu yazıda. İlk bölümde, alternatif dünyaları ele alan, son dönemde ortaya çıkmış edebi eğilimleri daha ayrıntılı tartışacağım. İkinci bölümde, bu edebi eğilimlerin yeni bir teknolojik bağlam içinde sürdürülmesine örnek olarak siber uzayın veçhelerine odaklanacağım. Sonuç bölümünde ise [ulaşılan] sonuçları uzay ve dil dolayımında daha yeni biçimsel sonuçlarla uzlaştırmaya çalışacağım. Seçilen örnekler çerçevesinde ortaya çıktığı üzere metopyacı yapılar arayışı, en sonunda kendini kişisel (mahrem) bir projeye dönüştüren müşterek bir projedir. Başka deyişle, kazanılan bu yeni çeşitlilik daha çok, sanal dünyaları metopyacı alternatifler olarak resmederek ve böylece, gözlemlendiği şekliyle dünyanın fiilen iyileştirilmesi için çabalayarak, bireysel arzular yoluyla ifade edilen yenilikçi ve en esnek değişkenlik üzerinden açığa çıkar. Bu metinde tartışılacağı üzere *burjuva* ile *citoyeni* uzlaştırma yolunu açan belki de bu yöndür.

7. A. g. e., s. 292. Gelgelelim, ölümsüzlüğün bu siber uzay versiyonu aslında sonsuzca ölümsüzlük değildir çünkü ona hizmet etmek ve enerji sağlamak vb için belleğe ilişkin bir sisteme sahip çıkmak ve katılmak gerekir.

Edebi Yapay Dünyalar

Cornelia Funke'nin *Mürekkep Yürek Üçlemesi* (2003-8) sanal gerçeklikler problemine hem klasik hem de modern bir yaklaşımdır. Metin, sunulduğu edebi ortam ve üslûp açısından klasiktir, fakat sanallık kavramı ve zamanımızın elektronik olarak oluşturulmuş yaşam ortamlarıyla ilişkiye sokulan bir okur kitlesinin ihtiyaçlarını karşılamaya da çalışır.⁸ Aslında Funke geleneksel bir stratejiyi izleyerek eserlerinin çocuklar için yazıldığını söyler, oysa çoğu çocuğun, metni okusalar bile, metindeki anlatıda ima edilenlerin daha derin yönlerini gerçekten kavrayabilmesi pek mümkün görünmez. Esasen, bizzat okumanın belleğe ilişkin doğasına başvurarak yola koyulur yazar: "Seyahat ederken yanınıza bir kitap alırsanız... tuhaf bir şey olur: Kitap anılarınızı toplamaya başlayacaktır. Daha sonra, kitabı öylece açmanız gerekecek ve hemen onu ilk kez okuduğunuz yere geri döneceksiniz."⁹ Yazıya dökülmüş hikâye aslına bakılırsa, okunurken kişisel deneyimler üzerinden veya kişisel olarak resmedilmiş bir bireysel dünya bakımından yeniden yorumlandığı ölçüde, sonunda birden çok hikâyenin üst üste bindirilmesidir aslında: "Belki de yazıya dökülmüş hikâyenin ardında, dünyamız değiştikçe aynı şekilde değişen, çok daha büyük başka bir hikâye vardır? Harfler de bu hikâyeyi bize, bir anahtar deliğinden baktırırcasına anlatır."¹⁰ Bu anlamda sorun tek bir hikâyeye değil, aslında çeşitli hikâyelere ait olup olmadığımıza ilişkindir.¹¹ Her durumda, okunan hikâye, aynı zamanda hikâyeyi değiştiren okuru da değiştirir. Dolayısıyla açık ki bir hikâye yazılı bir metinden fazlasıdır.¹² Her bir dünyanın (*world*) aslında *kelimelerden* (*word*) oluştuğu söylenebilir, üstelik bu dünyaların gerçeklikleri, onlar hakkındaki somut iletişim sayesinde sağlanacaktır.¹³

8. Cornelia Funke, *Tintenherz*, *Tintenblut*, *Tintentod*, Dressler, Hamburg, 2003, 2005, 2007. İngilizcesi için: *Inkheart*, *Inkblood*, *Inkdeath*, Çev. Anthea Bell, Chicken House, Frome, 2004, 2005, 2009.

9. Funke, *Tintenherz*, s. 24 (tümü benim çevirim).

10. A.g.e., s. 163.

11. Funke, *Tintentod*, s. 288.

12. A.g.e., s. 466, 472.

13. A.g.e., s. 700.

Bu argüman hattı, edebi çalışmaları yorumlama ve onlar hakkında uygun bir hermeneutik bağlam üzerinden söz etme tekniklerinin olağan serimlenmesinden pek farklı olmasa da mesaj gayet açıktır: Kitap okuyarak kendi kişiselleştirilmiş sanal dünyalarımızı yaratabiliriz. Gerçekten de edebi anlatı, toplum-sallaşma süreci içinde, körpecik çocukların oyunları olması şöyle dursun, kurumsallaştırılmış sanallığın belki de ilk türüdür. Buraya kadar her şey yolunda. Ancak *Mürekkep Yürek Üçlemesi* bu perspektifin daha ileri bir genellemesini öneriyor. Buradaki fikir şudur: Herhangi bir anlatı, bilhassa kendi kendini imal eden ve kendiliğinden bir fantezi patlamasına tâbi olan anlatı bu türden bir sanallığa ulaşabilir. Dahası sanallık kavramının, asıl anlamında, gerçek ve/veya somut bir şey olarak değil (gözlenebilen fakat ekrana yansıtılamayan, optik olarak oluşturulmuş bir resim gibi), bilakis imkân dahilinde somut olabilen ve verili dünyaya gerçek bir alternatif oluşturabilecek bir şey olarak resmedilebileceği önerilir bu bağlamda. Buradaki sanallık sırf biçimsel olarak alternatif değil, üstelik *paraleldir*. Dolayısıyla o, Blochçu anlamıyla hayallerin/gündüz düşünün koşulunu yerine getirir. Gelgelelim, genel olarak, yaşanan edimselliğe paralel olan bu sanallığın gündelik yaşam dünyasından pek de farklı olmadığını bir kenara yazalım. Muhtemelen, gündelik yaşam dünyasının, yazarın isteklerine göre ayarlanıp asgari ölçüde değiştirilmiş bir türevinden fazlası değildir bu sanallık. Gündelik yaşamın tümünden farklı türevlerine oldukça nadiren rastlanır. Varoluş halinin çeşitlenmelerinden ziyade çoğunlukla örgütlenme halinin çeşitlenmeleriyle ilgileniyoruz.¹⁴ Aslında Funke'nin çalışması, yeterince modern bir dilde, Lewis Carroll'ın

14. Bildiğim kadarıyla anlatının (bilinçli) varoluşun tamamen yabancı değişkenlerini kapsadığı tek örnek, Frank Herbert'in *Dune* gezegeni hakkındaki bilim kurgu roman serisindeki dünyasıdır. *Dune, Dune Messiah, Children of Dune, God Emperor of Dune, Heretics of Dune, Chapterhouse Dune*, Ace-Penguin/Putnam, New York, 1965, 1969, 1976, 1981, 1984, 1985. Öte yandan, özellikle bu yazın türü içinde başka adaylar da var, fakat bunların çoğu, belki Doris Lessing'in *Conopus in Argos: Archives* dizisi dışında, konudan sapmıştır. J.K. Rowling'in *Harry Potter*'ı gibi tam anlamıyla paralel bir dünya bu minvalde hiç de yabancı değildir, çünkü bu metin özünde, geleneksel İngiliz devlet okulu romanının yanı sıra günlük yaşamın, öncü kahramanların birtakım büyü özellikleri ve olanaklarıyla zenginleştirileceği bir yaşama dönüştürülmesinin haritasını çıkarır.

Sylvie ve Bruno hikâyesiyle başlamış gibi görünen geleneksel bir anlatı çizgisine ait.¹⁵ Hikâye, 1889'a kadar uzanır ve edebiyat okurlarınca ancak James Joyce tarafından sunulan yeniliklerin ortaya çıkışıyla yaygın olarak bilinir hale gelen üslup öğelerini takdim eder. Gerçekten de, kullanılan telif teknikleri düşünülürse Carroll, Joyce'un öncüsü olarak resmedilebilir.¹⁶ Carroll'ın romanındaki üç paralel dünyaya (bizim dünyamız, Öte Yaka, Periler Diyarı) düş kurma hallerinde hâlâ doğrudan erişilebilir. Onlar özünde hayallerin/gündüz düşlerinin dünyalarıdır (ve o açık dolayım sallıklarından dolayı bu durum, kendi gündelik deneyim dünyamızın farklı bir "ontolojik" düzeyde işlemekten ziyade, aslında bu düş kurma hallerine dahil edildiği anlamına gelir). Beri yandan Carroll, tam da bu metinde, gerçek dünyayı bilhassa zamanının çocuk edebiyatına atıfla açıktan hicivli bir biçimde ele alır. İlkece, Steiner'in daha sonra *özgül bir edebi eleştiri biçimi* olarak adlandırdığı şeyi, genelleştirilmiş bir "ikincil edebiyat" türü olarak icra eder Carroll: Kendi zamanının edebiyatını kendi edebiyatını yazarak eleştirir.¹⁷

Eleştirinin bu yönü, ideolojik stratejilerin C.S. Lewis'in yazdığı *Narnia* romanlarının sonraki eserlerinde tam olarak ortaya çıkmasına yol açar. Yine bu tutum, çocuk edebiyatı adı altında devam eder ve sonraki devirlerde değişmeden varlığını sürdürecektir standart bir gelişim şemasını takip eder. Bu şemanın beş temel noktası kolaylıkla tespit edilebilir: 1) Başlangıçta kendilerinin de bilmediği, önemli bir yaşam vazifesi olan genç öncü kahramanlar başka bir dünyaya ait, çok önemli bir macera aracılığıyla ele alınmaktadır. 2) İyi tanımlanmış sınırlara veya daha soyut tertibata sahip olabilen, icat edilmiş bir dünyaya sefere çıkılır. 3) Tehlikeli yolculuklar zihinle yaşamı değiştiren olayları ve sonuçları tetikler. 4) Bilgi ve yardım sunan yetişkinler, ayrıca diğer rehberler vardır. 5) Öncü kahramanlar, önce

15. Lewis Carroll (Charles Lutwidge Dodgson), *The Complete Sylvie and Bruno*, Mercury House, San Francisco, 1991.

16. Bilhassa Thomas Christensen'e ait "Dodgson's Dodges" metninin yukarıda bahsedilen edisyonundaki editör notu için bkz. Thomas Christensen, "Dodgson's Dodges", *The Complete Sylvie and Bruno*, s. ix-xvi.

17. George Steiner, *Real Presences*, Faber and Faber, Londra, 1989. Almanca edisyona göre alıntı yapılmıştır (Hanser, Münih, 1990, s. 24).

arkalarında bıraktıkları sorunlarla uğraşmak için, yeni bilgi ve becerilerle ilk baştaki dünyaya geri dönerler.¹⁸

Bu temel yapı, geleneksel olarak, bahis konusu öncü kahramanların biyografik gelişiminin haritasını çıkarma şeklinde okunabilecek eski mitolojik anlatıları takip eder açıktan.¹⁹ Gelgelelim, doğrudan dile dökülmeksizin, bu mitoloji açıkça Hristiyan biçimine uyarlanmış bulunmaktadır. Çocukların kahramanları olduğu romanların çocuklara seslenmesi tesadüf değildir. Bunun esasen iki nedeni vardır: Birincisi, teknik neden (veya dar anlamıyla ideolojik neden), yani daha da küçük çocuklar için peri masallarına benzer şekilde, öncelikle eğlenceli bir macera gibi görünen bu edebiyat türünün Hristiyanlığa (Lewis örneğinde Katolik kilisesine) ait fikirleri aktarmak için İyilik-Kötülük güçleri arasındaki içkin kutuplaşmayı araçsallaştırabilen yıkıcı bir ortam olarak kolayca kullanılabilmesi. Diğer taraftan, daha metafiziksel olan diğer neden şudur: Hikâyenin failleri olarak çocukların, somut iyileştirmelerin başlatılabileceği yeni bir tarih başlangıcına yol açan temel bir masumiyet halini ima etmesi. *Narnia*'daki meşhur aslan, muhtelif İsa Mesih çağrışımları taşıırken, öncü kahramanlar da sanal gerçekliğin, İsa Mesih elinden taç giymiş fiilî kralları ve kraliçeleri haline gelir. Ayrıca onlar, bu anlamda, bir nevi saflaştırılmış, küçük Ademler ve Havvalardır. Ancak bu kahramanlar yetişkinlik çağına geldiklerinde, masumiyetlerini yitirdikleri için *Narnia*'ya yeniden giremezler. Döngü de diğer çocuklarla devam eder.

Büyük ölçüde *Narnia* kitaplarıyla aynı gelişim çizgisinde yer alan Tolkien'in *Yüzüklerin Efendisi*²⁰ de dahil olmak üze-

18. Şu metne göre mealen aktarılmıştır: Karen Patricia Smith, "Tradition, Transformation, and the Bold Emergence: Fantastic Legacy and Pullman's HDM", *His Dark Materials Illuminated: Critical Essays on Philip Pullman's Trilogy*, Ed. Millicent Lenz, Carole Scott, Wayne State University Press, Detroit, 2005, s. 135-51 (136).

19. Rainer E. Zimmermann, *Die ausserordentlichen Reisen des Jules Verne: Zur Wissenschafts- und Technikrezeption im Frankreich des 19. Jahrhunderts*, Mentis, Paderborn, 2006, s. 291-309.

20. *Yüzüklerin Efendisi*'ndeki dünya aslından paralel değildir, aksine özünde insani olmaktan çok yeryüzüyle ilişkili bir dünyadır. Tolkien'in dizisinin (esasen *Hobbit*, *Yüzüklerin Efendisi* ve *Silmarillion* şeklinde ilerleyen) genel planına bakarak şunu görebiliriz: Sauron'a karşı mücadelenin son günleri (hüküm yüzüğü-

re bu romanlar, hayaller/gündüz düşü kurularak erişilebilen ve özel kapılar vasıtasıyla alegorik olarak girilebilen uygun bir *Başka-Dünya*'dan bahsederek aynı mitolojik yapıyı takip eder.²¹ Yukarıda gördüğümüz gibi Dante bu pencereleri veya geçitleri çok daha önce tedavüle sokmuştu. (Ayrıca Carroll de *Alice* kitaplarında bunları kullanır.) Açık ideolojilerinde bile, bunlar, alternatif (sanal) dünyaların öne sürülmüş taslaklarından başka bir şey değildirler. İlginç olan nokta, yıllar geçtikçe ideolojik içeriklerinin giderek daha gizli hale gelmesidir, öyle ki sıradan okurlar bu kitapları, bilhassa Hollywood filmlerine uyarlandıklarında, gördükleri gibi, yani aksiyon dolu macera hikâyeleri olarak benimserler.

Bu durum, Philip Pullman'ın "metinlerarasılığın zaferi" olarak adlandırılan *Karanlık Cevher* üçlemesinde özellikle fark edilebilir.²² Burada Pullman, kendi çocuk mitolojisini aktarırken aynı sahne düzenini izler, fakat fizikten devralınan yakın dönem terminolojisine de atıfta bulunur: Çoklu-dünya teorilerinden, süper sicimlerden, doğayı oluşturan (ve *toz* denen) en küçük faillerden vb söz eder. Yazarın öteki dünyalara açılan geçitleri, bugün elimiz altında hazır bulunan bilgisayar yazılımındaki pencereleri değiştirme örneğinde kolayca doğrulanabilir. Başka deyişle, Pullman yukarıda bahsedilen romancılar çevresine katılır, ancak tam da siber uzayın sınırındadır. İdeolojisinin fazlasıyla *ideoloji-karşıtı* olmasıyla seleflerinden ayrılır. Bunun nedeni,

nün yok edilmekte olduğu bu günler) tarihteki ilk insanların dünya üzerinde hüküm sürmesinden kısa bir süre önce yaşanmıştır, öyle ki bu döneme bir tarih bile verebiliyoruz, yani İÖ 6000. Gelgelelim, hikâyede diğer dünyalara (yeraltı dünyası, ölümler dünyası, Denizin ötesindeki ölümsüz topraklar vb) girmek için kullanılabilecek kapılar da var.

21. Şu metinde, başka dünyalara girmek için çeşitli yöntemler tartışılmaktadır: Jane Langton, *The Weak Place in the Cloth*, Hiern Books, New York, 1973, s. 433-41.

22. Carole Scott, "Pullman's Enigmatic Ontology: Revamping Old Traditions in HDM", *His Dark Materials Illuminated*, Ed. Millicent Lenz ve Carole Scott, s. 95-105 (96). Scott şu metne gönderme yapıyor: Philip Pullman, *His Dark Materials* (*The Golden Compass*, *The Subtle Knife*, *The Amber Spyglass*), Random House, New York, 1995, 1997, 2000. Aslında, 1. cildin şiarı, Milton'ın *Kayıp Cennet*'inden alıntılanan ve üçlemeye adını veren şu temeldeki anlayışı açıkça göstermektedir: "Fakat hepsi bunların, doğurgan ihtilaflarında iç içe geçmişti/ Allak bullakken ortalık, demek dövüşmeliydiler her dâim/Ta ki onları yaratan yüce hâkim/Başka başka dünyalar yaratmak için/Lütfetsin o karanlık cevherini."

Milton'dan başlayarak müşterek edebi referans sistemlerinden de alıntı yapmasıdır. Hikâyenin yapısal şeması daha önce bahsedilenle hemen hemen aynıdır ve sonunda çocuklar, yetişkin olduklarında yine kendi şahsi dünyalarında yaşamaya mahkûm halde ayrılırlar. Burada biçim geleneksel işlevini sürdürür.²³ Diğer taraftan, Pullman sanal Oxford 2.0'da insanlara zulmeden (göründüğü gibi gerçek Oxford'dan hiç de farklı olmayan) evrensel (açıkça Katolik) bir örgütlenmeye işaret eden; ayrıca, gerçek Rab, ilerlemiş yaşından dolayı, içinde korunduğu fakat hareket edemediği bir mahfazada tutulurken, Rab olmamasına ve sadece yaratılmış ilk melek olmasına rağmen, Rab olduğunu (olabileceğini?) diğer meleklerle söyleyen Baş Melekten bahseden açıkça hicivli unsurlar sunar. Dahası, işin sonunda, merhametli çocuklar onu hapisanesinden çıkarıp serbest bırakır, o da toz oluverir.

Pullman, besbelli, Lewis ve Tolkien'in anlatısına ateist bir karşı proje yoluyla meydan okur ve bunun yerine varoluşsal etiğin veçhelerini ortaya koyar: "Mary Malone hâlâ iyiye ve kötüye inandığını, fakat 'bizim dışımızdaki...' güçlere inanmadığını 'hatta iyinin ve kötünün, insanların olduğu şeyler değil, yaptığı şeyler olduğuna' inandığını açıklar."²⁴ Aslında bu, Jean-Paul Sartre'ın söyleyebileceği bir şeydir. Üstelik Marina Warner, bu tür anlatının Ovidius'un *Dönüşümler*'indeki (seküler)²⁵ köklerini diriltmiştir.²⁶ Edebiyat geleneğinin o topyekûn çizgisinde, bu

23. Şurada tanımlandığı üzere: *Medieval Literary Theory and Criticism*, Ed. Alastair J. Minnis, Alexander B. Scott ve David Wallace, Clarendon Press, Oxford, 1998, s. 267: "Littera gesta docet / Quid credas allegoria / Moralia quid agas / Quo tendas anagogia" [Harf tarihi öğretir / Alegori inanmanız gerekeni / Ahlaki anlayış yapmanız gerekeni / Anagoji de gelecekteki istikametinizi]. Bunlar anlatıları yorumlamanın temel kurallarıdır, üstelik çocuk edebiyatına da uygulanabilir.

24. Scott, *His Dark Materials Illuminated*, s. 98. Atif için bkz. *The Amber Spyglass*, s. 470.

25. (Roma) çoktanrıcılık çağındaki "seküler" olanla kastettiğimiz şey, İÖ 1. yüzyıla kadar tatbik edilen ve daha sonra kısa süreliğine İmparator Juianus yönetiminde yeniden yapılandırma girişimine tâbi kılınan cumhuriyetçi yönetime benzer bir şekilde, İmparatorluk için bir ritüel çerçevesi oluşturan belirli kültürel biçimlerden fiilen bağımsız olan şeyin altında yatan kültürler arası bir "yönetim" anlamında yorumlanan mitolojik ilahların çokluğu içindeki evrensel çekirdektir.

26. Marina Warner, *Fantastic Metamorphoses, Other Worlds*, Oxford University Press, Oxford, 2002.

kökler sıkı sıkıya idealist olan bir tarzda yorumlanır genellikle (tini dünyevi yığın arasında bir tür değişmez töz olarak belirlemek). Fakat Pullman'da kökler onun *toz* dediği şey sayesinde ortaya çıkarken, kendilerine açıkça materyalist bir bağlam kazandırılır.²⁷ Warner gayet doğruca, şunu iddia eder: "Ovidius'un doğal üreme resmi; durmaksızın üreyebilen, çoklu ve akışkan bir evren varsayarak, yaratıklar arasındaki ilişkileri metaforik yakınlık, poetik rezonans ve hatta çeşitli rüya cinası aksiyomlarına göre düzenler."²⁸

Sanal mekânların yaratılmasının neyle ilişkili olduğu meselesindeki temel öğeleri burada kolayca fark ediyoruz. Aynı ilkeler, Collonna-Alberti'nin, *Dönüşümler*'in modern versiyonu olarak resmedilebilecek "Hypnerotomachia Poliphili"si²⁹ başta olmak üzere İtalyan Rönesans literatüründe de uygulanmıştır. Nitekim bu çalışma, bu süre zarfında, uzun ve karmaşık bir çeviri sürecinden sonra, romanının yayımlanmasının ardından başka bir roman ve yorum tarafından tekrar yeniden yorumlandı (ve edebi anlamda eleştirildi).³⁰ Özellikle, üslûba ilişkin unsurlar, zaten bahsettiğimiz, daha sonraki çalışmalarda da varlığını sürdürmüştür: "Bilim ve büyü; gölgeler, heyulalar ve beden dışı deneyimler hakkında düşünme yollarında, tinsel arayışın

27. Esasen bu, *Metamorphseon Libri*'nin 15: 165 ile uyumludur: "utque novis facilis signatur vera figurar / nec manet ut fuerat nec formam servant eandem, / sed tamen ipsa eadem est, animam sic semper eandem / esse, sed in varias doceo migrare figuras" [Bir mumun yeni biçimler alışına benzer eriyince, / ne kalır eskisi gibi, ne de korur eski biçimini; / bir gerçek varsa şudur değişmeyen; kalır olduğunca / Tin, öğrettiğim gibi, geçer nesneden yaraştığı nesneye.] *Ovids Metamorphosen*, 2. Baskı, Ed. Gerhard Fink, Artemis und Winkler, Münih, 2007). Türkçesi: Ovidius, *Dönüşümler*, Çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, Payel Yay., İstanbul, 1994.

28. Warner, *Fantastic Metamorphoses*, 5.

29. Francesco Colonna, *Hypnerotomachia Poliphili*, Ed. Joscelyn Godwin, Thames and Hudson, Londra, 1999.

30. Ian Caldwell ve Dustin Thomason, *The Rule of Four*, Dell, New York, 2004. Ayrıca bkz. Joscelyn Godwin, *The Real Rule of Four*, Disinformation, New York, 2004. Liane Lefaivre'in eserin modern mimari üzerindeki etkisi hakkındaki çalışması için bkz. Leon Battista Alberti's *Hypnerotomachia Poliphili*. *Re-Cognizing the Architectural Body in the Early Italian Renaissance*, MIT Press, MA Cambridge, 1997. Eserin yazarının bizzat Alberti mi yoksa daha şüpheli Colonna mı olduğu sorusu hâlâ biraz tartışmalı.

ve akılcılığın benzersiz Viktoryen karışımında birleşirler.”³¹ Anlatı yapılarında icra edilen fiilî temsil, bir “ikileme” biçimi olarak iş görür: “[O] kavranabilir dünyayla büyümlü bir ilişki içinde var olur, bir şeyi canlandırma kudretini, görünüşte, tatbik edebilir... *Basitçe söylenirse, konuşma figürleri canlılık figürlerine dönüşür.*”³²

Siber Uzayın Veçheleri

Yukarıda bahsedilen fikirler dosdoğru genelleştirildiğinde, bu genelleştirmede şunu görüyoruz: Söz konusu fikirlerin siber uzayın mevcut versiyonlarına pratik olarak uygulanması altta yatan epistemik ilkeyi, yani açıkça önermelerden inşa edilmiş sanal mekânı resmetmeyi nihayet çok daha açık hale getirir. Nitekim, bilgisayar ekranında (veya doğrudan bilişe giden patikalara bağlı daha girift makineler aracılığıyla) gözlemleyebildiğimiz şey, programda yazılı bir dizi uygun önermenin dolaysız sonucundan başka bir şey değildir. Bu program, öznitelikleri sayesinde insan gözleminin fiilen gerçekleşebileceği geleneksel tözün –öznitelikleriyle ilişkili olan– neliğinin başına, ekranda veya başka bir yerde, ne geleceğiyle ilgilidir.³³ *İkinci Yaşam* veya benzer senaryolar gibi daha büyük, karmaşık bir yapı özünde dilden oluşan bir ağıdır ve tam da bu ağı temsil eden sanal mekân nihayetinde dilden yapılmıştır.

Gelgelelim, bu türün tamamen geliştirilmiş ilk hikâyesi edebi bir roman olarak yayımlandı. Başta fantastik kurmaca yazarı olan Tad Williams bilim kurgu alanına geçti, hatta olay örgüsünün tam da siber uzayda geçtiği ve sanal (yapay) dünyaların tüm farklı veçhelerini bir araya getiren bir roman vücuda getirdi.³⁴ Bu edebi kurgu eserinin kayda değer marifeti öncelikle, siber uzayın daha da geliştiği takdirde sahip olacağı imkânları

31. Warner, *Fantastic Metamorphoses*, s. 28.

32. A.g.e., s. 165, 169.

33. Bu bakış açısına dair ilkeler üzerine daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Rainer E. Zimmermann, *New Ethics Proved in Geometrical Order: Spinozist Reflexions on Evolutionary Systems*, Emergent Publications, AZ Litchfield Park, 2010.

34. Tad Williams, *Otherland*, 4 Cilt (*City of Golden Shadow*, *River of Blue Fire*, *Mountain of Black Glass*, *Sea of Silver Light*), DAW Books, CT Brookfield, 1996, 1998, 1999, 2001.

aydınlatılabilir. Üstelik burada, kullanışlı ve daha az kullanışlı uygulamalara giden çeşitli yollar medya teknolojisindeki gündelik eğilimlerin hayli gerçekçi bir çerçevesi içinde gösterilmektedir. İlaveten, Williams siber uzaya ilişkin kısmen daha metafiziksel olan soruları ele almaktan da geri durmaz, öyle ki kitabın ünlü selefî *Permutation City* romanının³⁵ kapsamına eriştiği pek söylenemese bile en azından oldukça verimli bir şekilde onunla karşılaştırılabilir.

Ancak gerçekten önemli olan nokta başkadır: Yaşanan maceraların edebi bağlamının ötesinde,³⁶ mümkün uygulamaların asli veçhesi, gerçekte yaşadığımız dünyanın değişkenlerinden fazlası olmayan şu gündelik yaşam ortamlarının somutça modellenmesinde yatar. Başka deyişle, yapay dünyaların planlanmış çeşitlenmeleri yoluyla yapılan bu türden bir modelleme, teorik ilkelere göre senaryolar yaratma ve onların pratikte uygulanabilirlikleri hakkında sonuçlar çıkarma anlamında “deneysel felsefe” diyebileceğimiz şeye katkıda bulunur.³⁷ Burada Blochçu argümanlar dizisi *somut ütopyanın* aslında ne anlama geldiğine dair açık bir gösterge elde etmemizi sağlayacak şekilde pratik kazanımlara geri döner. Siber uzay, gösterilebileceği üzere, uzun vadede toplumsal kavrayışları pekâlâ değiştirebilecek, somut politik projelerin geliştirilmesine olanak tanıyan, yeni iletişim ve işbirliği biçimlerinin *kendi gündelik kullanımı çerçevesinde* kendisini üretir. Bilhassa, Antonio Negri ve Michael Hardt’ın son dönem çalışmaları bu yöne atıfta bulunur.³⁸ Nitekim, 21. yüzyılın başlarında, “İmparatorluk” ile “Çokluk” arasındaki

35. Greg Egan, *Permutation City*, Millennium, Londra, 1994.

36. Gerçi bu kavramsallaştırmalarda, *çocuk fanteziyle nesnel fantezinin* (yani Karl May ile Karl Marx’ın fantezilerinin) Bloch’a bu şekilde bir araya getirilmesi her zaman içkindir. Krş. Ernst Bloch, “Über Märchen, Kolportage, und Sage” [Peri Masalları, Bayağı Edebiyat ve Efsane Üzerine], Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, Suhrkamp, Frankfurt, 1985, s. 168-86.

37. Rainer E. Zimmermann, “... bizzat umudun tamı tamına boyutu, şekli ve rengi”, “Virtual Environment and Concrete Utopia”, *Heimat in vernetzten Welten, Jahrbuch der Ernst-Bloch-Gesellschaft* 2006, Ed. Francesca Vidal, Talheimer, Mössingen, 2006, s. 67-82.

38. Krş. Christian Fuchs ve Rainer E. Zimmermann, *Practical Civil Virtues in Cyberspace: Towards the Utopian Identity of Civitas and Multitudo*, Shaker, Aachen, 2008.

karşılıklı meydan okuma, toplumda ortaya çıkan yenilikçi yapıları başvurarak açıkça etkisiz hale getirilebilir. Bloch'un bir zamanlar somut ütopya kavramını düşünürken ön gördüğü şey tam da budur.

Yine de *burjuva* ile *citoyen* arasındaki o kadim farklılık hâlâ çözülmüş değil. Teorik tartışma düzeyinde, özellikle Negri ve Hardt'ta, bu durum, ilk başta karşılıklı olarak ille de uyumlu görünmeyen iki özdeşliğin çift yönlü çıkarımını sunarken ortaya çıkan zorluklar yoluyla açıkça gösterilir:

$$virtus = potentia \Leftrightarrow civitas = multitudo$$

Bu, aynı zamanda, bir tür “umudun mahremleştirilmesi”nin sahiden fark edilebildiği şu günlük pratik yaşamın somut eğitimlerinde de görülmektedir.

Öncelikle, Spinoza'nın terminolojisinde, yukarıda çıkarılan formül, bir yandan “erdem” ile “kudret”, diğer yandan “yurttaşlık” ile “çokluk” kavramlarını birbirine bağlar. Gelgelelim, varsayılan bir ideal olarak ve dolayısıyla somut bir verili olmaktan ziyade daima etik bir talep olarak anlaşılan bu iki kavram çiftindeki her bir özdeşlik çeşitli zorluklara yol açar çünkü onların pratik günlük yaşam açısından gerçekleştirilmeleri mantığa aykırı görülmektedir, üstelik söz konusu gerçekleştirilme idealleştirilmiş bir ilkeyi tasvir etmekten ibaret pek de basit bir işlem değildir. Altta yatan problem aslında dolayım problemidir: Böyledir çünkü soldaki çiftten çıkarılan özdeşlik *bireysel insanlara* atıfta bulunurken, sağdaki çiftin özdeşliği (toplumsal) *insan gruplarına* atıfta bulunur. Dolayısıyla, buradan çıkarılan ilkenin her türden pratik gerçekleştirilmesi diyalektik olarak dolayımlanan iki farklı düzeyde işlemelidir ve bu, herhangi bir etik yaklaşımın en çetin problemi haline gelir. (Aslında, görüldüğü gibi, bu durum, bizzat Negri ve Hardt'ın önerdiği yaklaşım için de ciddi bir problem oluşturabilir çünkü onların yaptığı gibi çokluğu gündemde tutmak, görevin yalnızca yarısıdır ve belki de bu yüzden bu ikilinin görüşleri zaman zaman bir nebze soyut görünür.)³⁹

39. A.g.e., s. 7.

Halbuki, yukarıda çıkarılan formülün her iki tarafının muhtemel bir uzlaşması da fazlasıyla benzer bir yol izleyerek meydana gelir. Siber uzay teknolojisi, pratik bir ütopyacı alana edebiyattan çok daha geniş bir kapsam açar çünkü yeni teknolojiyi geliştirmek ve faydalı hale getirmek için gerekli olan somut işbirliğini büyütür (yukarıdaki formülün sol tarafıyla sağ tarafı arasındaki dolayımlayıcı yön budur), üstelik uygulamalı fantezilerin çeşitliliğini epey artırır (öyle ki, bireyin kazancı diğerlerinin kazancıyla artar). Tabii ki, nihai başarısızlık tehlikesi her zaman içkindir. *Otherland* romanında bilhassa açık bir şekilde gösterilen de budur. Ancak *umudun muhtemel başarısızlığı* Blochçu bağlam içinde ilk etapta bir değişmezdir. Daha doğrusu, tam da bu gezegendeki insanlığın başarısızlığı diğer gezegenlerdeki diğer insanlıkların başarısızlığını gerektirmez. Fakat bu durum, bizi dünyanın metopyacı hallerine ulaşmak için elimizden gelenin en iyisini yapmaya çalışmaktan alıkoymamalıdır.

Başından beri, burada kullandığımız şekliyle siber uzay kavramının bilindik bazı bilgisayar ekranı senaryolarıyla asla sınırlanmadığını bir kenara yazalım. Aslında, siber uzay teknolojisinin pratik uygulamaları üzerine, bilhassa kent sistemleri açısından, daha ileri perspektifler açan tam da (uzay keşfi alanının hemen yanı başındaki) *biyosfere dair* araştırma alanıdır.⁴⁰ Devam eden

40. Rainer E. Zimmermann, "Impact of Artificial Life on Climate Change", *Second International Conference it and the Climate Change*, Ed. Klaus Fuchs-Kittowski ve Volker Wohlgemuth, ITCC, Berlin, 2009, s. 58-67. Ayrıca bkz. Zimmermann, "Metopien in Anderland. Ansätze zu einer experimentellen Philosophie", *Naturallianz—von der Physik zur Politik, Jahrbuch der Ernst-Bloch-Gesellschaft* 2006, Ed. Francesca Vidal, Mössingen: Talheimer, 2004, s. 47-62. Kent mekânındaki daha pratik uygulamalar için bkz. Zimmermann, "From Utopia to Metopia: Brecht's Mahagonny as a Counter Project to Progressing Civilis and Actual Bologna as Its Negation", *Können uns und euch und niemand helfen: Die Mahagonnysierung der Welt*, Ed. Gerd Koch vd., Brandes und Apsel, Frankfurt, 2006, s. 113-23; Zimmermann, "Die Raumdeutung: Ein erster Ansatz", *VorSchein* 29 (2007): 13-25; Zimmermann, "Sartre steht im Raum: Überlegungen zur Einholung der Philosophie in die soziale Praxis", *Carnets Jean-Paul Sartre—Eine Moral in Situation*, Ed. Peter Knopp ve Vincent von Wroblewsky, Lang, Frankfurt, 2008, s. 211-32; Zimmermann, "Konzeptuelle Dialektik I: Leid & Elend", *VorSchein* 30 (2008): 225-42; Zimmermann, "Konzeptuelle Dialektik II: Topoi der Systeme", *Berliner* (Kasım 2007, Leibniz-Sozietät Berlin); Zimmermann, "Topoi der Architektur: Zur approximativen Harmonie der Raumgestaltung oder: Bauhaus Revisited", *Jahrbuch der Ernst-Bloch-Gesellschaft* 2008, Talheimer, Mössingen, 2008, s. 17-32.

bu araştırma çerçevesinde, sanal gerçeklik alanını tam anlamıyla kapsayan bu imkânların somut olarak gerçekleştirildiği alana doğrudan giriyoruz. Üstelik bu, Bloch'un bir zamanlar "somut ütopya" dediği şeye ilişkin, tutarlı yaklaşımdan başka bir şey değildir. Başka deyişle, dünyanın sanayileşmiş bölgeleri bağlamında umudun mahremleştirilmesine yönelik güçlü bir eğilim toplumsal dayanışmanın geleneksel yapılarının çok ötesinde kendini gösteriyor gibi görünse bile, yine de çok açık olmayan başka bir eğilim, klasik terimlerle *polis* denebilen şeyin yeniden kurulmasına yönelik eşit derecede güçlü bir eğilim söz konusudur, öyle ki bu eğilim, siber uzay teknolojisinden giderek daha fazla etkilenen ve ilkece diğer gezegenlerdeki yerleşimlere bile aktarılabilen kentsel-toplumsal mekânın yeniden sistemleştirilmesini hedefler. Bu kavram, tabii ki, antik Grek dünyasındaki anlamıyla *polise* değil, bilakis modern toplumların kazanımlarını içeren bir *polise* atıfta bulunur. Her şeye rağmen Blochçu yaklaşımın hâlâ oldukça elverişli olduğu anlamına gelir bu, gerçi söz konusu yaklaşımın bağlamını ve sonuçlarını gereğince genelle-mek, dolayısıyla değiştirmek zorundayız. Öyle ki, bir filozofun meziyeti yazdıklarının olumlanmasından ziyade, düşüncelerinin üretken olan genelleştirilmesinde açığa çıkar. Öyleyse Blochçu umut ilkesi, kendisinin o zamanlar bilfiil öngöremeyeceği bir bilgi ve içgörü ufku altında hayatımızı hâlâ yönetiyor; tabii bu umut ilkesini, uzun zaman önce kaleme alman yazılardan basitçe kopyalamak yerine, yaratıcı bir şekilde uygulamamız koşuluyla.

Günümüzde, mekân ile dili dolayım-lama problemine daha berrak bir yaklaşım sunan pek çok araştırma alanıyla ilgili hale gelen yaklaşım son dönemde ortaya çıkan (matematiksel) *topos teorisi*dir.⁴¹ Önemli nokta şu ki, (matematiksel yapı olarak) bir toposun, modelleri bir uzayın noktaları olan mantıksal bir teori için Lindenbaum-Tarski cebri olduğu ortaya çıkmıştır.⁴² Başka deyişle, mantıksal bir teori yardımıyla uygun bir uzay

41. Zimmermann, *New Ethics Proved*, s. 28, 35.

42. Burada takip ettiğimiz terminoloji için bkz. Steven Vickers, "Locales and Toposes as Spaces", *Handbook of Spatial Logics*, Ed. Marco Aiello, Ian Pratt-Hartmann ve Johan van Benthem, Springer, Berlin, 2007, s. 429-96; baskı öncesi versiyonu şu adreste mevcuttur: <http://www.cs.bham.ac.uk/~sjv/papersfull.php#LocTopSpaces>.

tanımlayabiliriz, öyle ki uzayın noktaları bu teorenin modelleri olsun, açık kümeleri bu teorenin önermesel formülleri, desteleri (topoloji) onun yüklem formülleri ve süreklilik haritaları da modellerin dönüşümleridir. Bu noktada mantık, model teorisiyle bağlantılıdır. Mantıksal bir teori T 'nin bir Lindenbaum-Tarski cebri C , p ve q mantıksal olarak T 'de eşdeğer olduğunda $p \equiv q$ ile tanımlanan $\equiv$ ilişkisi altında teorenin p önermelerinin eşdeğerlik sınıflarından oluşur. Yani T önermesinde q , p 'den çıkarılabilir ve bunun tersi de geçerlidir. C 'deki işlemler T 'de mevcut olanlardan, tipik olarak birleşim ve ayrılımdan devralınır. Olumsuzlama da mevcutsa, mantığın klasik olması koşuluyla, C , Boolecudur. Aksine, her Boolecu cebir C için, T 'nin Lindenbaum-Tarski cebri C 'ye izomorfik olduğu klasik önermesel mantığın teorisi T 'si vardır. Sezgisel mantık durumunda, Lindenbaum-Tarski cebirleri Heyting cebirleridir. (Bu nedenle, burada aynı önermenin mantıksal olarak eşdeğer formülleştirilmesinin farklılaşmadığı bir mantıksal önermeler cebri ele alıyoruz.) Temsili yorumla ilişkilendirenin model teorisi olduğunu dolaysız olarak kabul ediyoruz: Model teorisi, verili bir dildeki sentaktik unsurlar aracılığıyla yapılardaki semantik unsurları denetleyen matematiksel bir disiplindir. Dil, mantıksal ve mantıksal-olmayan sembollere hatta gramer kurallarına sahip olabilir fakat ilkece, her zaman bir mantıksal teorenin açıklanmasıdır. Şayet D böyle bir dilse ve M bir kümeysse, o halde M , D 'deki mantıksal-olmayan sembollerin her birinin yorumlanmasıyla bir D -yapısı haline gelir. Kurallara göre formülleştirilen her bir önerme, M 'de bir *anlam* kazanır. Dolayısıyla, temsil yorumu gerektirir ve bunun tersi de geçerlidir.

Model teorisi tartışmasına derinlemesine girmek için burası uygun bir yer değil.⁴³ Gelgelelim, zaten görebildiğimiz şey uzaysal yaklaşımın toposlarla ilişkisidir. Felsefi epistemolojiden, bir teorenin özünde belli kuralları karşılayan bir önermeler dizisi olduğunu çıkarıyoruz. Teoriyi soyut bir uzay olarak resmedersek, bu uzayın noktaları önermelerin alt kümeleridir. Genelleştirilmiş (soyut) uzaylar (yalnızca matematik alanında değil), önermeler

43. Yararlı bir araştırma için bkz. Wilfrid Hodges, *A Shorter Model Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

kümesinden veya dilin alt kümelerinden başka bir şey değildir. Diller, açıkça, kendi karmaşık toplumsal ve toplumsal-olmayan etkileşimler ağı içinde kendilerini yönlendirmek için dünyanın bir resmini çizme amacına hizmet eder.

Bu yön, *boncuk oyunu* dediğimiz durumda, refleksif işlemlerin soyut bir uzayını temsil eden bir düzleme doğrudan yansıtılır.⁴⁴ İzdüşüm bir ağı köşeleri ve kenarları bakımından temsil edilen iki boyutlu bir düzlemde gerçekleşir; burada köşeler önermeleri temsil eden noktalar, kenarlar da bu önermelerin mantıksal bağlantılarıdır. Bu, ilkece, topos kavramının mekânsal yönüne atıfta bulunurken onun ne anlama geldiğini titizlikle haritalayan grafiksel bir temsildir. Boncuk oyunu uygun kenarlarla tutarlı bir şekilde birbirine bağlanan nokta dizilerinden oluşur, öyle ki önermeler ağı içinde ortaya çıkan yol, bilimlerde müşterek olanı inşa eden modeli yansıtan bir araştırma sürecinin resmi olur. (Fikir Hermann Hesse'nin meşhur romanından alınmadır.) Boncuk oyunu özünde toplumsal mekânın bir bölümünü (yani, bilimsel kutsal yazıtta saklanan bilimsel bölümünü) haritalandırır. Üstelik bunu yaparken bu mekânın doğası gereği dinamik olduğunu gösterir çünkü bu mekân önermeler dizilerinin verilen kurallara göre işlenmesiyle oluşturulur fiili olarak. Başka deyişle, burada bilginin işlenmesiyle uğraşıyoruz (örgütlenmesi ve yorumlanması dahil). Bu kavram, Alfred Lorenzer'in günlük yaşamda toplumsal karşılıklı etkileşimlerin açık bir şekilde çalıştırılmasında yükleyicilerin (*predicators*) önemini vurgulayan "dil oyunları" teorisiyle uyumludur.⁴⁵

Bir yön hâlâ eksik: Toplumsal mekânın somut *çoklu-perspektifi*. Bu yön, Guerino Mazzola'nın bazı müzik eserlerinin yorumlanma biçimlerini belirleyen çeşitli perspektiflerin nasıl hesaba katıldığını araştıran müzik teorisi çalışmasında ayrıntılarıyla ele

44. Bkz. Rainer E. Zimmermann. "The Modeling of Nature as a Glass Bead Game", *Conference Human Approaches to the Universe: An Interdisciplinary Perspective*, Ed. Eeva Martikainen, Agricola Society, Helsinki, 2005, s. 43-65. Daha fazla ayrıntı için bkz. Zimmermann, *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Design Science? Münchener Schriften zur Design Science*, Cilt 1, Shaker, Aachen, 2007.

45. Krş. Alfred Lorenzer, *Sprachspiel und Interaktionsformen*, Suhrkamp, Frankfurt, 1977; Lorenzer, *Sprachzerstörung und Rekonstruktion*, Suhrkamp, Frankfurt, 1970. Lorenzer, aslında, Wittgenstein ve Freud'un yaklaşımlarının teorik bir kombinasyonunu arıyordu.

alınır. Halbuki bu yön, genel olarak toplumsal mekânlar için de eşit derecede önemlidir. Üstelik ortaya çıktığı üzere, topos teorisinin terminolojisine de dahil edilebilir. Bu durum, “Yoneda lemma” denilen şey bakımından gösterilebilir. Mazzola’da, Yoneda lemma yerel analizler arasındaki çoklu-perspektifin temelini oluşturuyor. Müzikte (Mazzola’nın gözde alanı), R ve S uygun vektör uzayları, ayrıca K, R’deki ve L de S’deki iki yerel kompozisyon olsun.⁴⁶ O halde bu iki kompozisyon arasındaki ilişkiler bir $K \rightarrow L$ morfizması olarak ifade edilebilir. Bu morfizma, aslında, bir perspektifi, L’nin altında resmedilebildiği bir perspektifi tanımlar. Dolayısıyla Yoneda lemma, tüm L-perspektiflerine dair sistemin L’nin izomorfik sınıfını belirlediğini tasdik eder. Morfizmalar yerel kompozisyonları sınıflandırmak ve anlamak için özünde hermeneutik araçlar olarak resmedilebilir. O halde bu yönü, toplumsal mekânın örnekleri olarak daha “özelleştirilmemiş” durumlara genellemek oldukça basittir. Önemli nokta şu ki, *fiilen gözlemlendiği şekliyle* bir mekândan değil, bilakis *gözlemlenebildiği şekliyle* bir mekândan bahsediyoruz çoğu zaman. Muhtemel yorumların sayısı fiili yorumların sayısından fazladır. (Müşterek toplumsal mekânda, bu yorumlardan yapılan derlemenin pratik “dünya görüşü”nü oluşturduğunu unutmayalım.) Uzay sırf ilk başta toplumsal mekân olarak ortaya çıkmaz, toplumsal mekân da sırf noktaları mantıksal teorilerin önermeleri olan bir uzay olarak ortaya çıkmaz, aynı zamanda toplumsal mekân *sanal mekânla* birlikte ortaya çıkar. Doğrusunu söylemek gerekirse, somut toplumsal mekân, sanal mekânın *özel bir durumudur* ve tersi geçerli değildir çünkü sanal mekânın “sanallığı”, empirik olarak gözlemlenebilen edimsellikler alanından ziyade imkânlar alanına işaret eder.⁴⁷

46. Burada Mazzola’nın [Oliver Zahorka’yla birlikte] daha önceki makalesine atıfta bulunuyoruz: “Topologien gestalteter Motive in Kompositionen”; www.uni-koeln.de/phil-fak/muwi/fricke/145mazzola.pdf. Mazzola’nın yaklaşımının tam bir özeti, o anıtsal kitabında mevcuttur: Guerino Mazzola, *The Topos of Music: Geometric Logic of Concepts, Theory, and Performance*, Birkhäuser, Basel, 2002.

47. Bir dergi hakeminin, başka bir durumda doğru bir şekilde ifade ettiği gibi, sanal mekân son derece zengin ve karmaşık bir kavramdır. Ancak onun, ilkece,

Biliş	İletişim	İşbirliği
Mekân/Uzay	Ağ	Sistem

Şimdi burada gördüğümüz şey şu: Geleneksel olarak, mekânsal temsilin (başka yerlerde *antropolojik grafizm* denilen)⁴⁸ insani teknikleri ile işleyiş süreçlerinin mantıksal formüller üzerinden haritalanması arasında birçok bağlantı vardır. Üstelik başka yerlerde, bu tür bir tartışmanın, süreçleri genel anlamda süzme fenomeni olarak resmettiğini⁴⁹ ve dolayısıyla süzülen şeyin de bilgi olduğunu görmüştük. Mekânsal temsilin bu yönleriyle uğraşmak için uygun bir dil sağlayan yaklaşımın topos teorisi olduğunu da gördük. İlaveten, bir topos, insan bilişinde faydalanılan alanların temelde mantıksal teorilerin önermelerinden oluştuğu olgusunun cebirsel ifadesi olarak yorumlanabilir özünde. Diğer taraftan, insan mantığına uygun olan tümdengelim, tümevarım ve yaratıcı abdüksiyon usulleri algoritmik usuller üzerinden yeniden ifade edilebilir. Dolayısıyla, hem hesaplamada kullanıldıkları için programlar aracılığıyla hem de oyun teorisi aracılığıyla erişilebilirler çünkü temel bir düşünce düzeyinde oyunlar, stratejileri kurallarına göre verili

gerçeklik diyebileceğimiz şeyle özdeş olduğuna dikkat edelim, oysa toplumsal mekân, gözlemlenebilir olduğu ölçüde, *modalitedir*. Nitekim, dil açısından iletişim esasen soyut değil somuttur, gerçi onun yorumlanması da somut değil soyuttur fakat üstlenilen somut eylemleri ortaya çıkarabilir.

48. Rainer E. Zimmermann, *Graphismus & Repraesentation Zu einer poetischen Logik von Raum und Zeit*, Muni: Magenta, 2004. Bu fikir aslında Henri Lefebvre'nin şuradaki formülasyonuna geri döner; bkz. Henri Lefebvre, *The Production of Space*, Blackwell, Oxford, [1974] 1991, s. 33: "Artık kavramsal bir üçlü ortaya çıktı: 1) Üretimi ve yeniden üretimi kuşatan *mekânsal pratik* ve her bir toplumsal oluşuma özgü belirli mahaller ve mekânsal kümeler... 2) Üretim ilişkilerine... dolayısıyla bilgiye, işaretlere, kodlara... bağlı *mekân temsilleri*. 3) Toplumsal yaşamın gizli yanılla bağlantılı... karmaşık sembolizmleri somutlaştıran *temsili mekânlar*." Bu kitapta mekân problemi ilk kez yeterince modern bir dille ele alınıyor. Hatta Hesse'nin *Glass Bead Game*'ine (*Boncuk Oyunu*) değiniler de var kitapta (s. 24, 136).

49. Krş. Dietrich Stauffer ve Amnon Aharony, *Introduction to Percolation Theory*, 2. Baskı, Taylor and Francis, Londra, 1994.

olan algoritmik usullerdir özlerinde.⁵⁰ O halde burada farkına vardığımız nokta tüm bunların, daha önceki durumlarda tarif edildiği gibi, Kassel ve Salzburg okullarının yaklaşımlarıyla pekâlâ bağlantılı olduklarıdır.⁵¹

Bu yaklaşımların kavramsal çekirdeğinin, biçim kavramlarına dair iki adet üçer katmanlı düzenlemeyle sunulduğunu unutmamalıyız:

İlk üçlü yapı, bir yandan biliş ile iletişim arasındaki yakın ilişkiyi –düşünce sürecini niteleyen bir kavram çifti olarak– diğer yandan da işbirliğini –düşünceyle eyleme geçişi tanımlayan bir şey olarak– gösterir.⁵² İlk kavram çifti pratikte birbirlerinden ayrılamazken, işbirliği kavramı yapısal olarak diğer ikisinden ayrılabilir. Düşünce ve eylem, bu nedenle, sırasıyla hem refleksiyon hem de eylemin altında yatan ardışık örgütlenmede yer alan sistematik güncelleme süreciyle ortaya çıkan iki farklı zaman ölçeğini temsil eder. Modellerin üretilmesi ilk başta kavram çiftine aittir ve öncelikle bilişin norma sokulduğu çerçeveyi tanımlayan üretken bir öz-modele dayanır. Bu, aslında, dünyanın insanlarca kavranmasının onto-epistemik resmi-⁵³ Evrimin

50. Krş. Robin Houston, "Categories of Games", Master Tezi, University of Manchester, 2003.

51. Viyana, Kassel ve Kiev Üniversiteleri ve Moskova Bilimler Akademisi'yle birlikte Wolfgang Hofkirchner'in yürüttüğü (sonraları Viyanada, artık Salzburg'da) INTAS işbirliği projesi "Human Systems in Transition"ın sonuçlarını takdim eden derlenmiş makaleler serisiyle krş.: *Causality, Emergence, Self-Organization*, Ed. Vladimir Arshinov ve Christian Fuchs, Cilt 1, Russian Academy of Science (NIA-Priroda, Moskova, 2003); *Science of Self-Organization and Self-Organization of Science*, Ed. Iryna Dobronravova ve Wolfgang Hofkirchner, Cilt 2, Abris, Kiev, 2004; *Towards Otherland: Languages of Science and Languages Beyond*, Ed. Rainer E. Zimmermann ve Vladimir G. Budanov, Cilt 3, Kassel University Press, Kassel, 2005.

52. Daha fazla ayrımı için bkz. Rainer E. Zimmermann, "Konzeptuelle Dialektik I and II."

53. Başka deyişle, bilgi üretmek insani varoluş tarzıdır. İnsanda ontolojiyle epistemoloji birleşir. Bu minvalde, daha yüksek ve daha düşük hayvanlar, ayrıca ilkece bitkiler de aynı şemayı temsil ederler, tabii daha düşük bir örgütlenme seviyesinde. Aslında, çok temel bir seviyedeki fiziksel sistemler bile, son derece basit örgütlenme araçlarıyla olsa da, bu şemanın genel çerçevesini karşılayan şeyler olarak düşünülebilir. Stuart Kaufman'ın *Investigations*'ı (Oxford University Press, Oxford, 2001) bağlamında, en temel fiziksel (özerk) fail, termodinamiğin asgari bir koşulunu karşılamayla, yani en az bir termodinamik çalışma döngü-

daha önceki aşamaları, bu onto-epistemik resme kavramsal açıdan biraz daha yaklaşma olarak resmedilebilir.

Metodolojik bakımdan, ikinci üçlü yapı, sırasıyla bilişle mekân, iletişimle ağ, işbirliğiyle sistem arasında içsel ikili örtüşmeler söz konusu olacak şekilde ilkiyle ilişkilidir. Mekân, biliş sürecinden türetilen şu gündelik yaşam dünyasının yeniden inşa edildiği kavramsal yapıdır. Ağ, iletişim sürecinden türetilen şu günlük yaşamdaki toplumsal karşılıklı etkileşimlerin yeniden inşa edilebileceği kavramsal yapıdır. Sistem, işbirliği sürecinden türetilen şu maddi dünyadaki müşterek manipölasyonların yeniden inşa edilebileceği kavramsal yapıdır. Açık olan şu ki, anılan iki adet üç katmanlı yapıdan birinci ve ikinci kavram çifti edimsel bilgi akışını ve anlamın yorumlanmasını düzenlerken, üçüncü çift maddenin üretimini düzenler. Bu, bütün olarak sistemin mekân ve ağdan daha fazlası olmasının bir sonucudur; sistem bunlardan daha fazlasıdır çünkü sırf toplumsal karşılıklı etkileşimleri değil, üstelik somut maddeyi de kapsar.⁵⁴ Bir anlamda mekân, sistemin eylemlerini açığa çıkardığı bölgedir, ağ ise hem mekânın hem de sistemin iskeletidir. Bu sistematik bakış açısı, insanların teorilerinin önermelerini düzenleyerek çeşitli mekânsal temsilleri nasıl inşa ettiklerini açıkça gösterebilir.

Nitekim, bu metinde, *metopya* kavramı bağlamında yorumlandığı şekliyle, sanal dünyalarla ilgili son gelişmelere işaret ederek geliştirmeye çalıştığımız şey budur. Buradaki temel fikir şudur: Evrim geçiren sanal dünyaların ütopycacı çekirdeği (örneğin, siber uzay geliştirme alanında) Spinoza'daki izomorfizm ilişkisinin sağ tarafını (*civitas/multitudo*) ve dolayısıyla kolektif çıkarların kamusal kısmını güçlendiren bir çekirdek olarak,

sünü icra eden sistem şeklinde tanımlanabilir. Bu muhtemelen, nicelleştirilmiş fiziksel uzay düzeyindeki spin ağları için geçerlidir. Dolayısıyla evrim, (özerk) faillerin çeşitli örgütlenmiş kolektif biçimlerinin açığa çıkmasına ilişkin çok yönlü bir karmaşıklık hiyerarşisi olarak ortaya çıkar. Buna göre insanlar, (şimdiye kadar) azami düzeyde örgütlenmeye sahip sistemleri temsil ederler. Azami ile asgari arasında, insanlardaki bu düzeyden daha küçük farklı örgütlenme düzeylerine sahip çok sayıda biyolojik yapıyı düşünebiliriz.

54. Kuşkusuz, bu ikisi hem enerji dengesi hem de entropi dengesi bakımından hiçbir fark oluşturmaz. Madde, her iki dengeyi de eşitlemek için entropinin tarafına eklenmesi gereken ek bir koşula tâbidir çünkü bir tür depolanmış bilgi (bellek) şeklinde resmedilebilir.

beri yandan bu çekirdeğin pratik uygulaması da bu ilişkinin sol tarafını (virtus/potentia) elde edilen değişkenlik sayesinde güçlendiren bir şey olarak resmedilebilir. Yaşamın kamusal yönü, bireysel (mahrem) yönüyle uzlaştırılabilir. Bu türden bir arzu-çıkar dengesi, Blochçu anlamda umudun mahremleştirilmesi çerçevesinde yorumlanabilir.

Nasıl Umut Edileceğini Unutturmak:
 Liberal Demokrasi ve
 Tüketim Kültürü Savunusunda 11 Tez
Henk De Berg

“Mesele, umut etmeyi öğrenme meselesidir.”¹ *Umut İlkesi*’nde geçen bu cümle son yüzyılda geliştirilen felsefi teorilerin çoğu için bir düstur işlevi görebilir. Bloch Batı felsefesi tarihinde, insanların kurduğu *daha iyi yaşam düşleri*² üzerine uygun teorik refleksiyonun bulunmayışından yakınmıştı belki, fakat 20. yüzyıl, görünürdeki bu ihmali fazlasıyla telafi etmiştir. Bloch’un sağlığında ve ölümünden sonra, düşünürlerin büyük çoğunluğu Hegel’in felsefenin sahası olarak, *das, was istin* alanı –gerçeklik– olarak resmettiği şeyi aşma girişimiyle meşgul olmuşlar, hatta bunu saplantı haline getirmişlerdir. Onlar, Feuerbach üzerine 11. tezin önerdiği reçeteye; felsefenin meselesi dünyayı değiştirmektir, reçetesine kulak asmasalar da bizzat felsefe yapma edimini bir aşkınlık vakası ve dolayısıyla bir *promesse de bonheur* olarak yeniden şekillendirip ütopyanın ateşini diri tutmaya çalışmışlardır en azından.

Çeşit çeşit felsefi umut açıklamalarının ardında tek bir merkezî varsayım bulunur: Modernitede temelden yanlış bir

1. Ernst Bloch, *POH*, 3. İfadenin Almanca aslı [*Es kommt darauf an, das Hoffen zu lernen*] Marx’ın Feuerbach Üzerine 11. tezinin ikinci kısmıyla [*es kommt darauf an, sie zu verändern*] retorik bir bağ kuruyor büyük ihtimalle.

2. “Daha İyi Bir Yaşam Düşleri” Bloch’un ilk başta *Umut İlkesi* için düşündüğü addır.

şey vardır, kanaatidir bu –yani, modern yaşam yaşamıyordur.³ Bu eleştirinin ana hedefi Batı'nın (ama ayrıca, giderek yerkürenin öteki kısımlarının da) karakteristiği olan şu kapitalizm-liberal demokrasi bileşimidir. Buna karşın, modernitenin en uç tezahürleri, burada söz konusu olan kültür eleştirisi tarafından daha az kuşkuyla irdelenmiş gibidir. Anılan tezahürler Batı toplumlarının tam merkezinde duran üretim tarzınca güdülenen bir modernleşme sürecinin neden olduğu varsayılan yapısal sorunlara yönelik çözümler olarak ya da bu sorunların ifadeleri olarak görülmüştür. Böylece Nasyonal Sosyalizm ve Stalincilik modern dünyanın sözde yaşam olumsuzlayan doğasından çıkış yolları olarak selamlanmıştır, üstelik komünizmin çeşitli biçimleri hâlâ böyle selamlanmaktadır; bu bapta Heidegger ile Bloch adlarını anmak yetecektir.⁴ Diğer yaklaşımsa, totalitarizm ile ekonomik liberalizm arasındaki benzerlik ve bağlantıları vurgulamaktan ibarettir. Bunun üzerine, örneğin Faşist, Stalinci ve reel sosyalist devletler de kapitalizmin yarattığı devletler veya onun türevleri olarak, yani piyasa kapitalizmininkiyle aynı toplumsal antagonizmalarla (rasyonelleştirme, bürokratikleştirme, yabancılaşma, baskı vesaire) dolu devlet kapitalizmi örnekleri olarak ya da tam gelişmiş, bıçkın bir tüketim dünyasında insanın *retour à l'animalité*⁵ için farklı seçenekler olarak görülür. Hangi yaklaşım seçilirse seçilsin, ana hedef aynıdır: Francis Fukuyama'nın,

3. "Yaşam yaşamıyor" *Minima Moralia*'nın açılış epigramıdır. Bkz. Theodor W. Adorno, *Minima Moralia: Reflections on a Damaged Life*, Çev. E.F.N. Jephcott, Verso, Londra, 2005, s. 19.

4. Heidegger'in Hitler'e meftun olduğu dönemde Bloch "bizi saadete götüren; aşkı, güveni ve devrimci hayranlığı ilham eden gerçek önderler"den [*wirkliche Führer ins Glück, Richtgestalten der Liebe, des Vertrauens, der revolutionären Verehrung*] biri olarak Staline dönmüştü; Bloch'un körlüğü 1936-37 göstermelik Moskova duruşmalarını sadık bir biçimde savunusunda zirvesine ulaşmıştır. Bkz. Arno Münster, *Ernst Bloch: Eine politische Biographie*, Philo, Berlin, 2004 ve Peter Zudeick, *Der Hintern des Teufels: Ernst Bloch—Leben und Werk*, Elster, Moos, 1987.

5. *Retour de l'Homme à l'animalité* ifadesi Nazizmi bile bu süreçteki bir aşamaya indirgeyen Alexandre Kojève'den geliyor. Kendisinin kapitalizm ve komünizme dair *konvergenztheoretisch* görüşü için bkz. Henk de Berg, *Das Ende der Geschichte und der bürgerliche Rechtsstaat: Hegel—Kojève—Fukuyama*, Francke, Tübingen, 2007 ve "Bonjour Tristesse: Alexandre Kojève's Reading of Françoise Sagan", *Phrasis: Studies in Language and Literature* 50, Sayı 1 (2009): 3-20.

meşhur ifadesiyle, insanlığın ideolojik evriminin son noktası olarak tasvir ettiği toplumsal örgütlenme formu.

Bu türden kültür eleştirisinin çeşitli akımlarınca ortaya atılan argümanlar ideolojik yelpazenin her yanında dikkat çekecek derecede benzerdir. İnsanın özerkliğini çalarak onu kendi kendine varlığını sürdüren bir üretim-tüketim makinesindeki çark dişine indirgeyen kapitalist sistemin kölesi olarak görülür insan. Söylenene göre bu insanlıktan çıkarma kişinin toplumsal yaşamına kadar uzanır: Kapitalizm, diye iddia edilir, toplumu atomlara ayırır, toplum üyelerini birbirlerine bağlayan bağları tahrip ederek onları yabancılaştırır. Ortaya çıkan sonuç; hiçbir hakiki bireysellik olmaksızın, dışarıya göre hareket eden bireylerin yalnız kalabalığıdır.⁶ İşlerin bu şekildeki gidişatını bilhassa ölümcül kılan nokta, diye devam eder söz konusu argüman, insanların büyük çoğunluğunun bu durumun ayırıcılığına olmamasıdır. Sistem tarafından oldukları hal üzere sıkı sıkıya hapsedilmiş bu insanlar, kendilerini durumlarının gerçekliğine körleştiren bir yanlış bilinç geliştirmişlerdir. Başka deyişle, günümüz kapitalizmi insanlara yalnızca çok az vererek değil, ayrıca çok fazla öneride bulunarak onları sömürür. Sonuç olarak insanlar, gerçek ihtiyaçlarını bastırırken bir sürü suni ihtiyaca (moda ürünlerine, ıvır zıvıra, ucuz eğlenceye ve benzerlerine duyulan arzu) bağımlı hale gelir.⁷ Bu görüşe göre modern insan salt materyalist bir varlığa dönüşmüştür, zira, Bloch'un ortaya attığı üzere, "işverenlerle sendikaların elbirliği ve ekonomik ilerleme" tarafından o derece "bozulmuştur" ki artık "kapitalist üretim tarzıyla tamamen uyumlu hale gelmiştir."⁸

6. "Yalnız kalabalık" ve "dışarıya göre hareket eden" ifadeleri için bkz. David Riesman, *The Lonely Crowd: A Study of the Changing American Character*, Yale University Press, CT New Haven, 1950.

7. Bu söylenen, Batı dünyasının nüfusuna gönderme yapıyor. Üçüncü Dünya denilen yerlerin sakinleri görünüşe göre hâlâ "geleneksel" tarzda sömürülmekte. "Gerçek ihtiyaçlar" ile "sunî ihtiyaçlar" arasındaki ayrım şu metinden geliyor: Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1964. "Yanlış bilinç" ifadesiye Friedrich Engels'e kadar uzanır. 14 Temmuz 1893'te Franz Mehring'e yazdığı mektuba bakılabilir; Karl Marx ve Frederick Engels, *Collected Works*, Lawrence and Wishart, Londra, 2004, 50: 164.

8. *Gespräche mit Ernst Bloch*, 2. baskı, Ed. Rainer Traub ve Harald Wieser, Suhrkamp, Frankfurt, 1977, s. 126-7 -çeviri bana ait.

Elde kalan tek yaşam biçimi, diye iddia edilir, tüketimci burjuva yaşamıdır, Nietzsche'nin *son insan*ının yaşamıdır; sırf "mahremiyette mahvolmak" için kendine "küçük, dar bir kulübe" inşa eden şu "pek mahrem kişi" kisvesine veya "gayretkeşlik koşusu" aynı derecede boş ve ilerlemeden yoksun sayılan şu "tam zıddı olan kardeşi" biçimine bürünmüş bu insan (POH, 1354). Ancak ayda yılda bir, diye inanılır, insanın bastırılmış arzu ve iştiaqları *yaşanmış ânin karanlığını*⁹ aydınlatır, bunu da yabancılaşmamış, özerk, hakikaten sahici bir insani varoluşun bakış açısını temin ederek yapar. Tartışmakta olduğum kültür eleştirisi kendi görevini tam da burada bulur: Bu bakış açısını bilmek, onu koruyup berraklaştırmak ve buna dayanarak, sistemin totalize etme eğilimlerine direnir onun insanlık-dışılığını ifşa etmek. Bu eleştirmenler içinden daha iyimser olanları, mesela Bloch, daha da ileri gidip felsefenin yeni bir toplumsal düzenin kurulumuna etkin olarak katkı sağlaması gerektiğini iddia eder. Beri yandan, ütopyacı güvenin seviyesi ne olursa olsun, sözü edilen eleştirmenler mevcut toplum tipinden başka bir toplum tipini tasavvur ederler her zaman. Her şey bir yana, eğer liberal-demokratik ve kapitalist düzen, iddia edildiği gibi, temelden kusurluysa hiçbir reform hareketi yeterli olmayacaktır. Şu halde felsefi umut bu kusurlu gerçekliği ıslah etme istemi değildir. Felsefi umut farklı bir gerçekliğe can atmak; tamlığın, ahengin ve Bloch'un *Heimat* dediği şeyin hasretini çekmektir.

20. ve 21. yüzyıl toplumsal düşüncesindeki baskın akımın, Bloch felsefesinin de ayrılmaz parçası olduğu bu akımın tipik görüşleridir bunlar. Peki, bu görüşler doğru mu? Başka deyişle, modern liberal-demokratik ve kapitalist toplumun bu kasvetli çözümlemesi makul mü? Dahası, bu gerçekliği aşma çabası iyi bir şey mi? Benim iddiam o ki şu eleştirel "kültür doktorları"ımızın (Nietzsche) koyduğu teşhis hem de onların uyguladığı tedavi temelden hatalı. Bunu kanıtlamak için, az önce özetlediğim

9. Bloch bu ifadeyi –*das Dunkel des gelebten Augenblicks*– eser boyunca kullanır; birçok yerin içinden, örneğin bkz. POH, 12.

görüşleri –ama doğrudan ama dolaylı olarak– hedef alan 11 tezi açık ve kesin biçimde ifade edeceğim.¹⁰

I

İnsanların bugün hiç olmadığı kadar materyalist olduğunu iddia eden eleştiriyi başlayalım. Bu eleştiri, ilerlemenin kendine özgü doğasını tanıyamamanın tetiklediği yanlış bir kanıdır. İlerleme, geriye dönük şekilde bakıldığında kendini görünemez kılma eğilimi taşır. Başka deyişle, insanlar bir kez şu veya bu mala sahip olduklarında artık bu mal özel bir şey olarak görülmez, aksine cepte görülür.¹¹ 1950’lerde lüksün somut örneği olan bulaşık makinesi örneğin, artık tam anlamıyla sıradan bir ev aletidir. Dede ve nenelerimizde savurgan istekler yokken bizler tüketim mallarına saplantılı gibi duruyoruz, şeklindeki hatalı görüş işte buna bağlıdır. Sözü edilen malları günümüzde toplumun her kesiminden insanların satın alması olgusu görünüşe göre bu yanlış izlenimi onaylamakta. Beri yandan, bu durum da artan bir çöküşün alameti olmayıp aksine, devam eden şu ekonomik demokratikleşme sürecinin mantıksal sonucudur sadece.

Şimdi, insanların bugün daha fazla ihtiyaçları olduğunu ve önceki kuşaklardan daha çok şey istediğini dillendiren argümana karşı çıkmayacağım. İnsanlar gerçekten böyle. Fakat yalın gerçek şu: Bugün insanların *isteyebileceği* daha çok şey var, geçmişte insanlar o dönem ne varsa onu arzuluyordu.

Kapitalizmin ihtiyaç ve arzular yarattığını yadsımak değil bu. Hegel’in *Hukuk Felsefesi*’nde çok önceden işaret ettiği gibi, modern pazarlar giderek daha soyut (yani, doğadan bağımsız)

10. İzleyen satırlarda, Alman felsefesindeki (adını Joachim Ritter’den [1903-74] alan) Ritter ekolünün, en önemli temsilcileri Hermann Lübbe ve Odo Marquard olan bu ekolün geliştirdiği fikirlere dayanıyorum. Daha özel göndermeler aşağıda sunuluyor. Genel olarak Ritter ekolü için bkz. Jens Hacke, *Philosophie der Bürgerlichkeit: Die liberal-konservative Begründung der Bundesrepublik*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 2006; ayrıca, Joachim Ritter, *Metaphysik und Politik: Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt: Suhrkamp, 2003, metninin yeni ve gözden geçirilmiş baskısına Odo Marquard’ın yazdığı “Sonsöz” (s. 442-56).

11. Bu sürecin güzel bir tasviri şurada bulunabilir: Jürgen Habermas, *Die Neue Unübersichtlichkeit: Kleine Politische Schriften V*, Suhrkamp, Frankfurt, 1985, s. 67-8.

ve karmaşık bir sosyoekonomik ilişkiler ağı yaratır, bu da giderek çeşitlenen malların (elbiseler, pantolonlar, blucinler, moda tasarımı blucinler vs) giderek artan talebine neden olarak farklı zevklere sahip farklı tüketici tipleri doğurur, öyle ki, insanların hem birbirlerine özenme *hem de* birbirlerinden farklı görünme arzusu yüzünden, “sonunda, tatmin edilmesi gereken şey artık ihtiyaç değil kanıdır.”¹² Gelgelelim bu anlayışın, insanlık tarihinden bildiklerimizle göreceli kılınması gerekir. Kinayeli söylersek, Lavan’ın oğulları malvarlığı yüzünden Yakup’u kıskanmıştı (Yaratılış 31: 1) ve askerler İsa’nın esvaplarına kura atmıştı (Markos 15: 24). Başka ifadeyle, insanın tüketim mallarına yönelik arzusu onun “özünde materyalist olmayan” doğasının kapitalizm tarafından bozuluşundan kaynaklanmaz. İster pazar odaklı ister plana dayalı olsun, modern bir ekonomiye sahip olup empirik olarak insanın oldukça sabit gibi görünen bir özelliğini her nasılsa ortadan kaldıracak bir toplum hayal etmek zordur.¹³

II

Bununla bağlantılı olup kültür eleştirmenlerinin ortaya attığı itirazlardan biri de şu suçlamada bulunur: Modern kapitalist yaşam telaşlı ve sükûnetsizdir, herkes daha yüksek değerleri dikkate almadan veya bunlarla ilgilenmeden bir eğlence türünden diğerine koşuşturup durur.¹⁴ Bu da yanlış bir kanıdır.

12. G.W.F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, Ed. Allen W. Wood, İng. Çev. H.B. Nisbet, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, s. 229; krş. s. 266.

13. Bu, Marksistlerin asla ilgilenmeye başlamadığı bir durumdur. Wolfgang Fritz Haug’un klasikleşmiş “meta estetiği eleştirisi” iyi bir örnektir: Onun, kullanım değeriyle mübadele değeri arasındaki ayrımı benimsemesi insan arzusunun karmaşıklığını; bu arzunun taklitçi, rekabetçi ve bencilce şehvet dolu veçheleriyle, söz konusu karmaşıklığı basitleştirici bir sahici ihtiyaçlar-yüzeysel ihtiyaçlar ikiliğine dönüştürmekten başka bir şey yapamaz. 1971’de yayımlanan asıl çalışmanın tümüyle gözden geçirilmiş, güncellenmiş ve önemli ölçüde genişletilmiş şu edisyonuna bkz. Wolfgang Fritz Haug, *Kritik der Warenästhetik: Gefolgt von Warenästhetik im High-Tech-Kapitalismus*, Suhrkamp, Frankfurt, 2009.

14. Kapitalizm ve tüketimcilik eleştirisini Paul Virilio’nun “hızlandırma mantığı (dromological) bakış açısı” dediği şeye yediren bu argüman, tahmin edileceğinin aksine, asla son dönemde ortaya çıkmış değildir. Örneğin Nietzsche, çağdaş Amerikan karşıtlığını önceden haber veren bir pasajda “modern sükûnetsizlik”i çok önceden kınar: “*Modern huzursuzluk*. –Modern devingenlik batıya doğru gittikçe daha da artıyor, öyle ki Amerikalılar Avrupa sakinlerinin tümünü huzuru

Daha önceleri insanın hiç bu kadar boş zamanı ve bu zamanı değerlendirecek farklı yolları olmamıştı. Marx'ın özgürlük âlemi dediği yere ulaşmış bir toplum düzeni varsa, günümüz kapitalist burjuva toplumdur bu. Önceki toplumlarda olandan çok daha fazla tatilimiz, daha fazla yarı zamanlı işimiz, daha çok hobimiz ve eşlerimizle çocuklarımıza ayıracak daha çok zamanımız var.

O halde, kültür eleştirmenleri modern yaşamın bu denli sükûnetsiz olduğunu neden düşünüyor? Cevap şu: Giderek artan boş zamanımızda yapacağımız şeylerin sayısı bu boş zamanın tutarından daha hızlı artıyor. Çalışmak, çocuklarımızla futbol oynayıp sinemaya gitmek, televizyonda film izlemek, bir modern sanat sergisine gitmek, Uluslararası Af Örgütü'nün yerel şubesi için ziyaret günü düzenlemek; bunların hepsi aynı gün içinde yapılamaz. Başka deyişle, böyle yapmak istersek ajandamızda neredeyse hiç boş yer kalmaz. Dolayısıyla kültür eleştirmenleri doğrudan şu çıkarıma atlıyor: Tüketimciliğin bozduğu bir toplumda, üyelerinin neredeyse çaresizce eğlence gözlediği bir toplumda, insanların pazarın kölesine dönüştüğü bir toplumda yaşıyoruz. Aslına bakılırsa, bu sözde özgür olmayan ve telaşlı varoluş atalarımızınkinden *daha* özerk. Ayrıca, gitgide daha çok insanın daha az çalışma veya dışarı çıkmama fırsatına sahip olması bir yana, çoğumuz giderek artan bu özerkliği yönetmede gayet mahir gibi görünüyoruz. Peki, insanın daha yüce manevi değerlerinden ne haber? Onlar da asla kenara atılmış değil; daha çok boş zaman bir yandan da hayır işleri, okuma, kendi kendine çalışma, müze ziyaretleri, konserler ve elbette dinî, politik etkinlikler için daha fazla zaman demek.

İş, giderek artan bu özerkliği yönetmeye geldiğinde herkes başarılı değil kuşkusuz. Bireysel özgürlüğün artışına kendini gerçekleştirme girişimlerindeki başarısızlığın artışı eşlik eder ki bu da modern toplumda “anlamanın yokluğu”na dair eleştirileri

seven ve yaşayan varlıklar olarak gösteriyorlar; oysa berikiler arılar ve eşek arıları gibi uçuşmaktadır bir hengâmede. Bu devingenlik öyle büyük ki yüksek kültür artık meyve veremiyor; sanki, mevsimler hızla izliyor birbirini. Huzur eksikliğinden dolayı uygarlığımız yeni bir barbarlığa doğru gidiyor.” Friedrich Nietzsche, *Human, All Too Human*, Çev. Marion Faber ve Stephen Lehmann, Penguin, Londra, 2004, s. 171-72 [Türkçesi şuradan: Friedrich Nietzsche, *İnsanca Pek İnsanca I*, İng. Çev. Mustafa Tüzel, İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2012, s. 203-4 (ç.n.)].

tetikler. Böylesi varoluşsal sorunların gerçekliği hakkında hiç kuşku bulunmayabilir. Oysa bu sorunlar bize, kültür eleştirmenlerimizin iddiasının aksine, her şeyden anlamı çekip alan şu tümüyle güdümlü toplum tarafından dayatılmış değildir. Aksine onlar, bireysel özgürlükteki *artışın* diğer yüzüdür.¹⁵

III

Modern insanın özerkliğini yitirdiğini, üstelik kapitalist makinedeki bir çark dişine indirildiğini savunan kötümser görüş giderek artmış olan toplumsal karşılıklı bağımlılık deneyimimize bağlıdır. Bu deneyim, nesnel dayanaktan yoksun değildir. Hegel “her birin herkese –iç içe geçmiş– bağımlılığı”nı modernitenin ana özelliklerinden biri olarak saptamıştı,¹⁶ buna ilaveten, bugünlerde insanların giderek diğer insanların ekonomik, politik, teknolojik ve örgütlenmeyle ilgili etkinliklerine bağımlı olduğundan kuşku duyulamaz. Beri yandan, bu kuşku duyulamaz karşılıklı bağımlılıklar insani özerkliğin yitimine yüklenemez öyle basitçe. İlk olarak, bir sahadaki daha az özerkliğe bir başka sahadaki daha çok özerklik eşlik eder. Böylece, gitgide daha çok bağımlı olduğumuz internet ve cep telefonunun ta kendileri çok daha özgürce dolanıp durmamıza ve temeli daha sağlam kararlar almamıza imkân tanır. İkinci olarak, önceki kuşakların da her türden bağımlılıklara tâbi olduklarını unutmamalıyız. Bugün MR taramalarının güvenilirliğiyle ilgileniyoruz, oysa yüz yıl önce beyin tümörü ölüm fermanıydı. Batı geçmişte kıtlıklar yaşamıştı, bugünse Batının sakinleri McDonald’s aleyhine dava açıyor.

Bu durum beni bu bağlamdaki üçüncü, aynı zamanda son değerlendirmeme götürüyor. Geçmişte bağımlılıklar genellikle, etki edilemez dış etkenler (doğal yaşam ortamı örneğin veya biyoloji) yüzünden ortaya çıkıyordu; günümüzdeyse gittikçe

15. Zaman ile özgürlük arasındaki karmaşık ilişki Herman Lübbe'nin çalışmalarında, ikinci tezimin dayandığı bu metinlerde merkezidir. Bkz. Hermann Lübbe, *Zeit-Verhältnisse: Zur Kulturphilosophie des Fortschritts*, Styria, Graz, 1983; *Im Zug der Zeit: Verkürzter Aufenthalt in der Gegenwart*, 2. Baskı, Springer, Berlin, 1994; *Die Zivilisationsökumene: Globalisierung kulturell, technisch, und politisch*, Fink, Münih, 2005.

16. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, § 233. Aşağıdaki düşünceler Lübbe'nin bir önceki dipnotta anılan eserlerine dayanıyor.

artan oranda toplumsal etkenlerin sonucu olarak ortaya çıkıyor. Dolayısıyla onlar, ilkesel olarak ve belli ölçüde, giderek daha çok denetimimiz altındalar. Sosyologlar bu gelişmeyi *tehlikelerin riske dönüşümü* şeklinde tarif ediyorlar; insan kararlarına *kulak asmayan* durumların (hasat, tahmin edilemez ve etki edilemez hava koşullarına bağlı olarak iyi veya kötüdür mesela) muhtemel zararın insan kararının *sonucu* olacağı durumlara (hava durumu tahminlerine göre hareket etmeyi isteyip istemememize bağlı durumlar mesela) dönüşümü.¹⁷ Öte yandan, insan özerkliği ve denetimindeki bu artışla beraber güvenlik *arzumuz* ve riske *duyarlılığımız* da artıyor. Bu yüzden dava açma kültürü deniyor işte. Artık hiçbir kaza talihsizlik veya kader değil. Her şey bir kabahat ve sorumluluk sorunu. Başka deyişle, özerklik ve güvenlik seviyemizdeki nesnel yükseliş, çelişkili olarak, bir kırılmalı duygusu yaratıyor ve bu duygu da modern insanın “özerkliği yitiriş”i şeklinde, yanlış yola sapmış bir görüş doğuruyor.

IV

Bloch gibi kültür eleştirmenleri kapitalizmin yüz yüze geldiği birçok soruna mütemadiyen işaret ederler; suç, ayrımcılık, toplumsal eşitsizlik, işsizlik vesaire. Söz konusu eleştirmenlere göre bu sorunlar mevcut toplum düzeninin kökten onarımını gerekli kılan sorunlardır. Bu eleştiriden ne anlamalıyız? Bu sorunların var olduğu ve ciddi sorunlar olduğu doğrudur elbette. Beri yandan hiçbir toplum düzeni burjuva kapitalizmiyle liberal demokrasi bileşiminin ürettiğinden daha fazla özgürlük, daha fazla eşitlik ve adalet üretmemiştir. Kesinlikle Stalin’in, Mao ve Pol Pot’un ütopyaları bunu yapmamıştır. Çağının kurtuluş teolojisini eleştirirken, Jena elyazmalarında Hegel’in dediği gibi: Yeryüzünde cennet kurmaya çabalamak suyun altında ateş yakmaya çalışmak gibidir.¹⁸ Modern topluma yöneltilen devrimci eleştiri gerçek haliyle görülmelidir; Edward Shils’in bir yerde

17. Krş. Niklas Luhmann, “Risiko und Gefahr”, *Soziologische Aufklärung 5: Konstruktivistische Perspektiven*, Westdeutscher, Opladen, 1995, s. 131-69.

18. Leo Rauch, *Hegel and the Human Spirit: A Translation of the Jena Lectures on the Philosophy of Spirit (1805-6) with Commentary*, Wayne State University Press, Detroit, 1983, s. 179.

yazdığı gibi, “insani yetkinlik şeklindeki imkânsız ideale” körü körüne “bağlılık”ın sonucu olarak yani.¹⁹

Kültür eleştirmenlerimiz insanın sınırlılığını kabul edemiyor. Bloch söz konusu olduğunda bu durum insanın yıkıcı itkilerinin neredeyse bile isteye yadsınmasını ima etmekte. Hayaller/gündüz düşleri, genellikle *şiddet dolu ve cinsel açıdan saldırgan olmalarına rağmen*, ütopyacı düşüncenin antropolojik temeli olarak yorumlanıyor. İşin bu boyutunu her nasılsa ikincil diye bir kenara atmak teorik açıdan mantıksız olduğu gibi ahlaki açıdan da aldırıışsız bir tutumdur. Kant’ın “insanlığın imal edildiği ve kendisinden hiç düz(gün) bir şeyin yapılmadığı yamuk kereste”²⁰ dediği şeyi bu şekilde kâle almama tam da Bloch gibi filozofları mutlakçılığa götüren noktadır: “Hedefe yönelik umut... yanlış tatminle mutlaka çelişir, devrimci tamlıkla mutlaka uyuşur; yamuk düz olmak, yarım tam olmak ister” (POH, 336).

Fakat insanlar olduklarından daha iyi olsalar veya olabilselerdi bile bu durum *toplumun* da böyle olabileceği anlamına gelmezdi. Toplum basitçe insanlar toplamından ibaret değildir; bireyleri, bölükleri ve onların öznel niyetlerini aşan süreçlerden meydana gelir. Toplumsal süreçlerin kendi mantığı vardır. İyi niyetler hiçbir yere götürmeyebilir ya da kötü sonuçlara götürebilir (aynı şekilde kötü niyetlerin iyi sonuçları olabilir). Ayrıca iyi sonuçların kötü yan etkileri olabilir, bunlar da uzun vadede kötü sonuçlara yol açabilir. Tıpkı Bloch’un yaptığı gibi, tarihte, koyutlanmış hedefe doğru gizil bir eğilimin; yalnızca insan umudu ve niyetleri ile değil ayrıca gerçekte nesnel bir bağlaştığı olan öznel etkenlerle de uğraşan bir eğilimin var olduğu iddia edilebilir elbette. Diğer taraftan, bu yaklaşım olsa olsa bizi önceden olduğumuz yere geri çeker; zira, bunun doğruluğunu nasıl bilebiliriz ki? İnsan sınırlılığı her şeye güç yeterliğin yanında her şeyi bilirliği de dışarda bırakır.

19. Edward Shils, *The Intellectuals and the Powers and Other Essays*, University of Chicago Press, Chicago, 1972, s. 263.

20. Immanuel Kant, *Perpetual Peace and Other Essays*, İng. Çev. Ted Humphrey, Hackett, Indianapolis, 1983, s. 34.

Bu pasajın çevirisi Isaiah Berlin’e ait: Bkz. Isaiah Berlin, *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, Ed. Henry Hardy, Vintage, New York, 1992.

Yanlış anlamaya mahal vermemek adına belirtmek gerekirse, toplumumuzun geliştirilemeyeceği veya geliştirilmemesi gerektiği anlamına gelmez bu. Söylediğim sadece şu: Gelişirebileceğimiz şeylerin sınırları vardır, üstelik bunu kabul etmek iyi ederiz. Cehenneme giden yol gerçekleştirilmemiş iyi niyet taşlarından ziyade gayet iyi, pek kökten olup yine de ileriye taşınmış iyi niyet taşlarıyla döşelidir.²¹

V

Burjuva toplumuna yöneltilmiş çoğu eleştirinin kökleri sadece, fiili sorunların gerçekçi olmayan algılanışında bulunmaz, Odo Marquard'ın "prens ve bezelye tanesi sendromu" dediği şey de bu eleştirilerin kökenidir; ne kadar az toplumsal hastalık varsa, bu var olan hastalıklar o kadar dayanılmaz hale gelir.²² Var olan hastalıkların sayısı azalırsa ne olur peki? O zaman, diye iddia eder Marquard, burjuva insanı, yani aristokratik *sensibilissimanın* –ki prensesti– gerçek varisi başlar yataklardan, yorganlardan ve bezelye tanesinin artık orada olup olmadığından kuşku duymaya. Ardından, acı ve ıstırabımızı dindirmeye yardım eden şeylerin ta kendisi hastalık olarak, savaşılası şeyler kadar kötü olarak görünür.²³ Marquard'ın birkaç örneğini

21. Bu durum, özellikle muhafazakâr bir mizacın "ütopyacı işlevce düzeltilen ve sıralanan idealleri" "insana uygunluk üzerinden geliştirilmiş bir kendilik ve dünya içeriğinin idealleri" olarak, ayrıca "en temel içeriğin, yani en yüksek iyyinin çeşitlenmeleri" olarak tarif eden bir felsefenin politik neticelerinden kaygılanmasını gerektirmez (hiç değilse, gerektirmese gerektirir). Söz konusu felsefe şunu iddia eder: "İdealler bu en yüce umut içeriğiyle, mümkün dünya içeriğiyle, bir amaca giden araç olarak ilişkilidir; demek ki ortada bir idealler hiyerarşisi vardır, daha aşağı bir ideal daha yüksek bir ideal için kurban edilebilir, çünkü bu daha yüksek idealin gerçekleşmesiyle nasıl olsa yeniden dirilecektir. Örneğin, sosyopolitik âlemde en yüksek iyyinin en yüce çeşitlenmesi sınıfsız toplumdur, dolayısıyla özgürlük ve eşitlik gibi idealler bu amacın araçları olarak iş görürler, üstelik (özgürlük söz konusu olduğunda özellikle müphem olan) değer içeriklerini sosyopolitik bakımdan en yüksek iyiden devşirirler. En yüksek iyi böylelikle, araç olan ideallerin içeriğini belirlemekle kalmayıp ayrıca onları yüce amacın içeriğinin taleplerine göre çeşitlendirir, burada zorunluluk, sapmaları geçici süreliğine meşrulaştırır" (POH, 173).

22. Devamı için bkz. Odo Marquard, *Skepsis und Zustimmung: Philosophische Studien*, Reclam, Stuttgart, 1994, s. 38-9 ve 105-7.

23. Marquard'ın dediği gibi: "Die Entlastung vom Negativen ... verfuhr zur Negativierung des Entlastenden": *Skepsis und Zustimmung*, s. 3 ve 106.

alırsak, modern tıp ne denli güçlenirse bizzat onun yöntemlerini patolojik şeyler olarak görme eğilimi de o denli güçlenir (dolayısıyla alternatif tıp şahlanır); modern kimya ne kadar çok fayda sağlarsa onun insanları zehirlediğine dair kuşku da o kadar güçlenir; liberal demokrasi ne kadar baskıyı saf dışı bırakırsa bu hükümet biçiminin ta kendisinin bir baskı biçimi olduğu endişesi de o kadar güçlenir.

Bu halin nedeni kültürün doğasında bulunmalıdır. Kültürün hedefi insanı tehlike, rahatsızlık, yoksunluk gibi şeylerden kurtarmaktır. Denilebilir ki o, kendi kendine işleyen bir tür sorun işlemcisidir. O halde, geride çözülmemiş ne kadar az sorun kalırsa şu sorun işlemcimiz kendi kendine çözümleri sorunlar olarak görmeye başlayacaktır.²⁴

Benzer bir düzenek kültür eleştirisinde içkin olan, totalize etme eğilimlerini açıklar. Kapitalist demokrasilerin, varlığını sürdüren sorunlarından çoğu (haddinden fazla veya az düzenlenmiş piyasalarla uğraşma sorunu mesela) bir hayli özelleşmiş bilgiye ve ince ayarlanmış politik uzlaşmalara dayalı çözümler ister; kültür eleştirmenlerinin çok az katkıda bulunduğu veya hiç bulunmadığı çözümler yani. Bu durumda çözmeleri için ellerinde kalan tek şey “gerçek” sorundur, yani bir bütün olarak Batı modernitesi; böylece “bütün” yanlışa dönüşür.²⁵

VI

Birçok kültür eleştirisi yanlış tarafı destekleme kaygısıyla açıklanabilir; faşist ve komünist politik sistemlerle ilişkilendirilmenin korkunç etkileri, birçok entelektüelde, liberal demokrasi ve piyasa kapitalizmiyle ilişkilendirilmeye karşı, neredeyse bir tür refleks olarak, hoşnutsuzluk doğurur. Buradaki çelişki apaçıktır. İlkin, bu reddetme politik açıdan asla masum değildir, sırf We-

24. Bu, kendinde kötü değildir. Her şey bir yana, kültürel süreci oluşturan çözümler kendi sorunlarını yaratma eğilimindedir. Burada, bakış açısını koruma zorunluluğuna gönderme yapıyorum; örneğin, liberal demokrasinin sorunları olması olgusu ile liberal demokrasinin bir sorun olduğu şeklindeki yanlış çıkarım arasında ayırım yapabilme yeteneği.

25. Hegel'in “Hakikat/Doğru, bütündür” ifadesini Adorno'nun meşhur ters çevirmesi *Minima Moralia*, s. 50'de bulunabilir.

imar Cumhuriyeti'ni düşünmek yeter.²⁶ İkinci olarak, durumun kötüye gitmeyeceğine dair hiçbir güvence yoktur, ayrıca burjuva kapitalizmi ve liberal-demokratik sistemde, korumamızın daha yerinde olacağı pek çok şey vardır.

Mevcut toplum düzenine getirilen her eleştirinin yoldan sapmış veya yersiz olduğu anlamına gelmez bu. İfşa edilmesi gereken pek çok hata vardır; şüpheli politik lobi faaliyetlerinden tutun da kişinin sorgulanmak üzere, kayıtsızca başka ülkeye götürülmesi gibi utanç verici uygulamalara kadar. Öte yandan, işin cılkı da çıkarılabilir: Mevcut sistemin olumsuzlukları, onun olumlu yönlerini karartacak şekilde vurgulandığında bu noktaya ulaşılmış gibidir; sanki yanlış eleştirmek doğruyu desteklemekten ve yitirilmiş ağıt yakmak erişilene methiye düzmekten daha saygınmış gibi.

Zaman zaman piyasa kapitalizmi ve liberal demokrasiyle ilişkilendirilmenin politik dinginciliğe (*quietism*) götüreceği varsayılır hatalı olarak. Bilakis, tersi doğrudur. Mesela işsizlik yardımlarının seviyesi ve teşvik paketlerinin boyutu hakkındaki sorunlar ile ilgili insanların bunlara atfettiği politik alakayı yalnızca mevcut toplum bağlamında kazanırlar. “Canı gönülden eleştirel” (yani, ütopyacı) bakış açısından bakıldığında tam tersine bu sorunlar en iyi ihtimalle ikincil sorunlar, en kötü ihtimalle kınanmayı hak eden reformizmin tezahürleridir.

Kapitalizm ve liberal demokrasiye bağlanmayı reddetmenin ne denli sorunlu olduğunu Bloch felsefesi kanıtlar. İlk bakışta, ütopyacı umudun merkezi kavramı, kendi baskıcı toplumundaki dar kısıtlarının ötesini düşünmeye çabalayan özgür bir tinin, fazlasıyla ihtiyaç duyulan ürünü gibi görünebilir (herhangi birine herhangi bir şekilde). Oysa daha yakından bakınca, bu kavramın, toplumu *her türden* devrimci elden geçirmeyi meşrulaştırmak için kullanılabileceği açığa çıkar; teokrasi veya faşist diktatörlük kurma amacındaki devrimler de dahil; zira “boş veya yorucu bir

26. Krş. Fritz Stern'in klasik çalışması, *The Politics of Cultural Despair: A Study in the Rise of the Germanic Ideology*, University of California Press, Berkeley, 1989; ilk baskı 1961. Çalışmanın Almanca çevirisine gayet yerinde olarak *Kulturpessimismus als politische Gefahr* (Politik Tehlike Olarak Kültürel Kötümserlik) adı verilmiş.

hayalcilikten ibaret, üçkâğıtçılar için kolay lokma” olan umut ile “kışkırtıcı olup mevcut kötüyü kabule yanaşmadığı gibi el çekmeye de razı olmayan” umut; mevcut gerçekliğe “sırf, şeyleri oldukları ve şu an göründükleri gibi alan, temaşacı anlama yetisi aracılığıyla değil, ayrıca şeyleri hareket halinde ve dolayısıyla daha iyiye gidebilir olarak alan, devreye girmiş kavrama gücü aracılığıyla” (POH, 3-4) yaklaşan umut arasındaki ayrım baştan ayağa retoriktir ve politik bakımdan boştur. Söz konusu ayrım yalnızca üçkâğıtçılar için değil, daha da beteri, dürüst devrimciler için de kolay lokmadır. Her şey bir yana, hangi devrimci bu umudun uygun türden olduğuna inanmaz ki?²⁷

VII

Kapitalizmin, insanları birbirine bağlayan bağları tahrip ederek toplumu atomlara ayırdığını dillendiren eleştiriye ne demeli? Henüz başındaki haliyle kapitalizmin geleneksel yaşam tarzlarının kökünü kazıdığı doğru tabii. Kapitalizmin insanlardan uyum sağlamayı, hareketli ve esnek olmayı, el üstünde tutulan davranış kalıplarını ve bilindik birlikte çalışma yollarını terk etmeyi talep ederek kendini sürekli yenileyen ve yeniden imal eden, devingen bir kuvvet olduğu da yadsınamaz. Bu durum genellikle çetin ve acılı bir süreçtir, buna da kuşku yok. Öte yandan tüm bunlar ekonomik liberalizmle toplumsal dayanışmanın zıt olduğu anlamına gelmez. Kapitalizm insanlar arasındaki mevcut bağları baltalayabilir belki, fakat aynı zamanda yeni bağların ortaya çıkmasına imkân tanır, hatta bunu teşvik eder.

Bunun en az iki nedeni vardır.²⁸ İlk olarak, insanlar ortak değer ve deneyimler aracılığıyla diğer toplumsal varlıklarla ilişkiye muhtaç toplumsal varlıklarsa, görünen o ki öyleler, o halde insanlar bunu mümkün kılan birlikteliklerin türlü tiple-

27. Bu eleştiri, Bloch'un felsefesinin neden ancak onun Marksist bakış açısı benimsenirse işleyeceğini açıklıyor.

28. Devamı için bkz. Francis Fukuyama, *The Great Disruption: Human Nature and the Reconstitution of Social Order*, Profile Books, Londra, 2000. Fukuyama Hegel'i anmaz, bunun yerine, yeniden yapılandırma tezini biyolojik, antropolojik ve sosyolojik çalışmalara dayandırır.

rini inşa etmeye uğraşacaklardır her zaman; ayrıca bu türden birlikteliğe dayalı yaşam için en iyi bağlamı sağlayan da, sivil toplum ile politik sistemi kökten ayırdıkları için, politik ve ekonomik açıdan liberal olan toplum düzenleridir.²⁹ İkinci olarak, bizzat kapitalizm de yeni karşılıklı etkileşim kalıpları ve değer sistemleri yaratır, çünkü böylesi *toplumsal sermaye* olmadan hakkıyla iş göremez. Hegel'in işaret ettiği üzere: İş bölümü sayesinde "bireyin işi... *daha basitleşir*, böylece soyut işindeki yeteneği arttığı gibi veriminin hacmi de artar. Aynı zamanda, yetenek ve araçtaki bu soyutluk insanlar arasındaki *bağımlılığı* ve *karşılıklılığı* insanların diğer ihtiyaçlarının tatmini için katıksız ve bütüncül bir zorunluluk kılar."³⁰ Başka deyişle, piyasa kapitalizminin asli özellikleri olan iş bölümü ve uzmanlaşma toplumun çeşitli alanları arasında giderek artan eşgüdümü, dolayısıyla artmış toplumsal işbirliğini gerektirir; bu da bir dizi ortak değer, ayrıca müşterek yasal ve normatif bir çerçevenin geliştirilmesini talep eder.³¹ Bu süreci modern dünyadaki teknolojik karşılıklı bağlantılı olma durumu destekler, söz konusu durumsa birçok açıdan, küreselleştiren kapitalizmin sonucudur. Demek ki "atomlara ayırma" modernite hikâyesinin yalnızca bir yüzüdür. Öteki yüzü ise yeni, geleneksel olmayan toplumsal bağların ortaya çıkışıdır.

Kapitalist toplumların toplumsal temellerini yenileyip yeniden imal etmesini sağlayan süreç genellikle son derece yıkıcıdır. Öte yandan, söz konusu sürecin tüm sorunlarının zımnında, mevcut ilişkilerin aralıksız baltalanmasından doğan özgürleştirici etkiler de vardır: Katı olan her şeyin; "doğal" hiyerarşilerin, tevarüs edilmiş ayrıcalıkların, eskiden kalma davranış kalıpları-

29. Eksiksiz bir izah için şu makaleme bkz. "Utopia and the End of History", *Utopia: Social Theory and the Future*, Ed. Michael Hviid Jacobson ve Keith Tester, Ashgate, Londra, 2012, s. 7-31.

30. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, s. 232-3.

31. En iyi örnek Avrupa Kömür-Çelik Topluluğu'dur, bu topluluk Avrupa Ekonomi Topluluğu'nu doğurmuş, o da Avrupa Topluluğu halini almış ve nihayet bu topluluk da Avrupa Birliği'ne dönüşmüştür. WTO, IMF ve Kyoto Protokolü diğer bariz örneklerdendir, ayrıca işbirliği ve eşgüdümün benzer formları ulusal, bölgesel ve yerel düzeylerde bulunabilir.

nın kapitalistçe buharlaşması³² bireyi sömürgelelikten kurtararak geçmişin tiranından azade kılar.³³

VIII

Şaşırtıcı şekilde şöhrat bulan bir eleştiri de modern burjuvanın bayağılık denizinde boğulup gitmesi ithamıdır, yani modern burjuvanın ödleğ yaşamı hiçbir büyük ifaya açık kapı bırakmıyordur. Bu görüşün en meşhur ifadesi Nietzsche'nin *Zerdüş't*ünde bulunabilir: "Sürüye evet, ama çoban olmayacak! Herkes aynı şeyi istemekte, herkes eşit; farklı duyguları olan gönüllü olarak tımarhaneye gidiyor... Gündüz vaktinin küçük zevkleri, gecenin küçük zevkleri var; ama sağlığa tapılıyor."³⁴ Bugün, diye devam ediyor söz konusu eleştiri, bizi sahiden insan yapan şeylere hiç yer bırakılmadı; arzumuz özel olmalı ve sıra dışı bir şey başarmalı – "dans eden bir yıldız doğur"mak.³⁵ Hep kendini ve başkalarını aşmaya çalışan *Übermensch* artık ne ihtiyaç duyulan ne de istenen bir şey. O halde suçlama çift katmanlı; burjuva yaşamı korkak, sıkıcı ve basmakalıptır, ayrıca konformisttir, bireyselliğimizi ifade gücünden yoksun ve gayri-sahihtir.

32. *Komünist Manifesto*'da bulunan bu meşhur pasaj, "Katı olan her şey buharlaşıyor" ibaresi, her ne kadar şiirsel olsa da, Almanca özgün metnin ("Alles Ständische und Stehende verdampft") zayıf bir çevirisidir. Burada isim olarak kullanılan *ständisch* sıfatı toplumun *Stände*'ye, yani zümrelere ayrılmasına gönderme yapar ve bununla gelen her şeyi ("doğal" hiyerarşiler, insanların yaşamdaki "konumu" vesaire) çağırıştırır. Bkz. Karl Marx ve Frederick Engels, *Collected Works*, Ed. Richard Dixon vd., Lawrence and Wishart, Londra, 1975-2005, 6:487.

33. Krş. *Komünist Manifesto*: "Kadim, saygıdeğer önyargılar ve kanaatler katariyle beraber tüm kemikleşmiş, donmuş ilişkiler silinip gidiyor; yeni şekillenener de henüz kemikleşmeden köhneleşiyor." Başka deyişle, Habermas'ın dediğı gibi kapitalizm "yaşam-dünyasını sömürgeleştirse" bile, aynı zamanda gerçekleştir-diğı tüm şeyleştirimleri de sürekli bozar. Görünüşe göre H.J.A. Hofland'ın tedavüle soktuğı "yurttaşların sömürgelelikten çıkarılması" ifadesi *verzuiling* sisteminin (Hollanda'nın ideolojik, özellikle dini hatlar üzerinden "sütun sütun ayrılması" veya toplum olarak bölünmesi) sonunu tarif etmek için Flaman tarihi bağlamında kullanılır. Bkz. Maarten van Rossem, Ed Jonker ve Luuc Kooijmans, *Een tevreden natie: Nederland van 1945 tot nu*, Tirion, Baarn, 1993, s. 104-5.

34. Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra: A Book for All and None*, İng. Çev. Walter Kaufmann, Viking Press, New York, 1961, s. 17 [Türkçesi şuradan: Friedrich Nietzsche, *İşte Böyle Dedi Zerdüş't*, Çev. Ahmet Cemal, Pinhan Yay., İstanbul, 2017, s. 22 (ç.n.)].

35. Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, s. 16.

Nietzsche haklı mı? Burjuva toplumlarının, aşırılıkları ve istisnaları hoş karşılamadığı kesinlikle doğru. Bu toplumlar iki uç arasında orta yolu, olağanüstüye karşı olağanı tercih ediyorlar. Bu çok mu fena peki? Nietzsche öyle düşünüyor, üstelik birçok yazar ve düşünür de onun ayak izlerini takip ediyor. Ama bu eleştiri tipi bana kökten hatalı gibi görünüyor.

İnsanların tanınmaya çabaladığı inkâr edilemez. Yine insanların özel biri olarak görünmek istedikleri de doğru geliyor bana. Fakat bu türden arzuları “kahramanlık” ya da “büyüklik” gayretiyle özdeşleştirme gerçekte hiçbir temeli olmayan normatif bir varsayımdır. Devrimci³⁶ eylem yaşamına can atan ve yurttaşlarından da aynı hevesi bekleyen birçok entelektüelde tipik olan bu yaklaşım bir aşırı felsefe yapma biçimidir. (Bu beklentilerinde hayal kırıklığına uğrayan söz konusu entelektüeller, ardından, devrimci gayretlerini bu “dirençsizlik”i eleştirmeye ve insanlığa köklü düşlerini öğretmeye aktarırlar.)

Peki, burjuva yaşamının gayrisahih olduğu suçlamasına ne demeli? Yine burada da *olan ile olması gerekenin* karıştırılmasıyla uğraşıyoruz; kültür eleştirmeninin, kendi düşündüklerinin doğru olduğunu diğer insanların düşündüklerinin doğru oluşuyla (veya bu diğer insanlar “gerçekten özgür” olsalardı düşündükleri doğru olurdu, yargısıyla) karıştırması. Yaşamın nesnel bir anlamı yoktur, diye varsayılır her şeyden önce; insanlar kendi değerlerini yaratırlar. Bu, yeterince makul görünüyor. Fakat bununla nasıl uğraşılacağı tek tek bireylere kalmıştır, şeklinde bir varsayım da vardır, işte burada Nietzschecilik sert kayaya çatmıştır; çünkü bu uğraş tam da *Übermenschin* ilgili olduğu şeyken (fakat bu durumda, kişinin varoluşunun sahîh veya gayrisahîh oluşuna karar vermek artık kültür eleştirmeninin seçiminde değildir), öte yandan yalnızca *birkaç* seçim “gerçekten” bireysel, “gerçekten” sahîh sayılır (fakat bu durumda da kültür eleştirmeninin kişisel tercihlerini açıklayan bir yardakçıdan farkı kalmaz *Übermenschin*). Retoriğin çektiği perde (insanın *gerçekten* yapması gereken “dans eden bir yıldız doğurmak”tır, şeklindeki Nietzsche tavsiyesi gibi) ya da yanlış bilinç kavramının türevleri (Sartre’daki

36. *Devrimci* kelimesini genel anlamda, yani toplum, bireyler veya her ikisi bağlamında “köklü değişimi hedefleyen” anlamında kullanıyorum.

mauvaise foi, Bloch'taki *yaşanmış ânin karanlığı*, Marcuse'deki *yanlış ihtiyaçlar* ve benzerleri) bu çelişkiyi gözlerden gizleyebilir, fakat bu durum onu daha az sorunlu yapmaz.³⁷

IX

Gerçek soru, burjuva toplumunun yeterince “kahraman” olup olmadığı değildir. Gerçek soru, bu toplumun insanlara özel olma ihtiyaçlarını tatmin etmeleri için yeterli fırsatları sunup sunmadığıdır. Burjuva toplumu insanların potansiyellerini gerçekleştirmesine, kendilerini geliştirmesine ve öteki insanları aşmasına imkân tanıyor mu? Bana kalırsa *bu* soru olumlu yanıtlanmalı. İş, hobiler, hatta burjuva aile yaşamı tam olarak bunu gerçekleştirmenin müthiş yollarını sunuyor. Terfi alma hedefiyle çalışmak, işimiz ile hayır işlerini birleştirmek, meşgulken bile ailemizle daha çok vakit geçirmek, belli bir hobinin esasını kavramak; tüm bu burjuva faaliyetleri zamanın herhangi bir ânında bulunduğumuz yerin ötesine geçmemize izin verir. Sözü edilen faaliyetler diğer insanları aşmamıza imkân tanır. Bir davayı kazanan avukat, profesör olarak atanan bir doçent, patronuna yeni bilgisayar sistemini açıklayan sekreter; hepsinde diğerlerinin yapamayacağı bir şeyi yapmanın tatmini vardır. Pul koleksiyoncusunda bile bir üstünlük duygusu vardır. Ayrıca, teknolojik veya sportif açıdan yeteneksiz bir baba CD çaları tamir edebildiğinde veya çocuklarıyla futbol oynayabildiğinde özel hisseder. Böylesi etkinliklerdeki bencil ögeyi gözden çıkarmak saflık olurdu. Freud'un öğrettiği gibi, özgecil toplumsal davranışlar her daim bencil dürtülerce güdülenir.

Moda ya da daha doğrusu genel olarak tüketimcilik, insanlara kendilerini diğerlerinden seçik kılmada yepyeni fırsatlar sunar (beri yandan, içimizden zevksiz olan bazılarımız bu fenomenin daha aşırı tezahürlerini arayıp bulabilir). Modaların her zaman gruba özel oluşu da fark yaratmaz; her türlü tüketimcilik dikkat çekme arzumuzla konformizm ihtiyacımızı birleştirmenin yollarından biridir.³⁸

37. Nietzsche'nin aynı şekilde boş olan öteki tavsiyeleri: İnsanın “en yüksek umudunun tohumunu ekme” ve “özleminin okunu kendisinin ötesine atma” mecburiyeti. *Thus Spoke Zarathustra*, s. 16.

38. Hegel'in zaten gözlemlediği gibi: Tüketimcilik hem “insanların kendilerini

İnsanlar yeni bir şey yaratma amacıyla verili olanı olumsuzlayarak özgürlüklerini iddia edip kendilerini gerçekleştirmeyi başarıyorlar. Geçim vasıtalarının elde edilmesinden tatil yerlerinin seçimine kadar, kelimenin en geniş anlamıyla kültürel etkinlikleri aracılığıyla yapıyorlar bunu. Dolayısıyla insanların işi, ihtiyaç veya arzu duyulan ürünlerin üretiminden ibaret olmayıp kendilerini yaratmalarının bir aracıdır. İnsanlar seçtikleri evi alarak ve giyecekleri elbiselere karar vererek bireyselliklerini nesnelleştiriyorlar.³⁹ İnsanların özneliğini (*subjecthood*) bu yolla kazanmalarına ve korumalarına, önceki toplumlarda hiç olmadığı kadar, izin veren de kapitalist demokrasilerdir. Söz konusu demokrasiler, insanın türdeş bir kitle kültüründe bireylikten çıkarıldığını dillendiren tüm kehanetleri, tüm sözde betimleyici iddiaları yalancı çıkaran çoklu yaşam tarzları yarattılar ve yaratmaya devam ediyorlar.

X

Bu söylenenler, daha aşırı arzularımızı bir burjuva çatısında artık açığa vuramayacağımız anlamına gelmez. Aksine, en istisnai eylemlerimizi, en kahramanca işlerimizi yapar gibi görünmemize imkân tanıma tam da modern tüketim kültürünün büyük kazanımlarından biridir. Bu kültür romanlar, çizgi romanlar, televizyon programları ve bilgisayar oyunları aracılığıyla bol bol yüceltme ve ikame tatmin fırsatları sunar bizlere. Freud'un iddiası burada da hâlâ geçerlidir: Kültürel ilerleme her şeyden önce, daha aşırı dürtülerimizi toplumun refahıyla orantılı olarak tatmin etmemize imkân tanıyan düzeneklerin sayı ve tip olarak artışından meydana gelir. Dahası bu işleyiş süreci yüksek kültür kadar aşağı kültürü de içeren bir şey olarak anlaşılmalıdır; Shakespeare'i barındırdığı gibi sanal seksi, *Hamlet*'i barındırdığı gibi *Hustler*'ı da barındıran bir süreç.

ötekilere benzetmesini sağlayan *taklitle* birlikte eşitlik... ihtiyacına" hem de "tikiellik ihtiyacına... kişinin kendini seçik kılacak bazı niteliklerle kendini göstermesi ihtiyacına" yol açar. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, s. 230.

39. Bu, Hegel felsefesinin ana kavrayışlarından biridir. En başta bkz. *Elements of the Philosophy of Right*, örneğin 73, ek: "Mülkiyetin akli boyutu [*Vernünftige*] ihtiyaçların tatmininde değil kişiselliğin saf özneliğini hükümsüz kılmada bulunur" [*sondern darin, daß sich die bloße Subjektivität der Persönlichkeit aufhebt*].

Bu mercekten bakıldığında “kültür endüstrisi”nin en aşırı tezahürleri bile, kültür açısından kötümserlerin iddialarının aksine, modern insanın çöküşünün alametleri değildir. Onlar, birçok ortodoks Marksistin iddia edeceği gibi, özgür olmayan bir toplumun ideolojik yansıması, din afyonunun seküler muadili (veya halefi) de değildir. Böyle bir iddiada bulunmak yüceltme ve ikame tatminin böylesi biçimleri olmadan bir toplum düzeninin var olabileceğine inanmaktır; sanki suyun altında ateş yakılabilirmiş gibi. Anılan biçimler daha ziyade, insanın barbarlık eğiliminin toplumsal açıdan daha zararlı ifadelerinin yerine *farklı bir seçenek* sağlıyorlar.

Bunu söylemek, popüler kültürün antropolojik temelli bir toplumsal özgürleşme potansiyelini ifade ettiğini düşünen Blochçu yanılsamaya kurban gitmek değildir. Bloch’a göre popüler kültür (tıpkı onun düşüncesinde edebiyat, sanat, felsefe, din ve diğer kültürel fenomenler için söz konusu olduğu gibi) daha iyi bir yaşamın ilk ışıklarını sunan gündüz düşlerine benzer: Tüm ticari kaygılarına ve ideolojik çarpıtmalarına rağmen popüler kültür insanın “dünyanın henüz görmediği mükemmel bir şey”e (POH, 14) can atışını dile döker. Bu görüş, en az iki nedenden dolayı, ciddi ölçüde hatalıdır. İlkin, gündüz düşleri esasen toplumsal değildir. Onlar büyük ölçüde, düş kuran bireyle, *benle* ilgilidir, toplumla değil. Ayrıca düş kuranların hayal etmekten hoşlandığı (genellikle cinsellikle ilgili ve tahripkâr) şeyler tümüyle toplumsal olmaya eğilimli de değildir. Şu halde, gündüz düşlerini insanlığın toplumsal yetkinleşme arzusuna dair bir felsefenin antropolojik temeli kılmak hiç de ikna edici değildir. İkinci olarak, (*hardcore* pornografi gibi) az sayıda istisnanın dışında popüler kültürün muhtelif örnekleri hayalleri/gündüz düşleri gibi değildir. Hayalleri/gündüz düşleri yüceltme formlarıdır, çünkü libidinal enerji akışını, bu enerjinin yıkıcı doğası topluma sızıp yayılmadan önce, yerinde tutarlar. Popüler kültür, libidinal enerjinin doğaları bakımından toplumsal olan içeriklere dönüştürüldüğü, önemli ölçüde yüksek bir yüceltim kademesini temsil eder. Demek ki onun ifade ettiği yetkinlik öngörülerini kültürel ve tarihsel açıdan özgüldür, üstelik bu öngörülerin, onların şekillendirdiği diğer (gerçekçi, konformist, reformist,

distopyacı vs) toplum görüşlerinden bir şekilde daha temel veya daha “derin” olduğunu varsaymak için ortada hiçbir neden yok. Bunlar, beslendikleri libidinal enerjiden kesinlikle daha temel veya daha “derin” değiller. Bloch’un kültürel *Vollkommenheits-symboles* (yetkinlik simgeleri), özgül sosyopolitik tasarıları veya özgül sosyopolitik umutları temsil eder, yoksa “yalnızca Marksizmin önyak olabileceği... bir saadet”e (POH, 16) yönelik evrensel, insani bir özlemi değil.

XI

Tüm bunlar gerçekten yeterli mi? “Hakiki” kahramanlığa ne olacak? Nietzscheciler endişelenmesin! Samimi kahramanlara da fazlasıyla yer var. Liberal-demokratik, burjuva-kapitalist toplumumuz “samimi” kahramanlık için sayısız fırsat sunuyor: Polislik, koruma görevliliği, itfaiyecilik gibi meslekler mesela. Ayrıca, suçun, terörizmin, toplumsal huzursuzluk ve çevre sorunlarının ebediyen bizle olacağını gönül rahatlığıyla varsayabiliriz. Bu açıdan bakıldığında, toplumumuzdaki yetkinsizlikler bile onun gücüne ait parçalardır.

Demek ki Batı’nın alametifarikası olan şu liberal demokrasi ile piyasa kapitalizmi bileşimi o kadar da kötü değildir beki de. Hegel’in *Hukuk Felsefesi*’nde alıntılanığı Fransızca özdeyişin dediği gibi: “Le plus grand ennemi du bien c’est le mieux”⁴⁰ (*İyinin en büyük düşmanı daha iyi olandır*). Belki de budur felsefenin öğrenmesi gereken: Ütopyanın peşinde koşmayıp fazla kurcalamamak.

40. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, s. 248.

Bilgisayarla Kuşatılmış Bir İş Dünyasında Başı Dik Tutmayı Umut Edebilir miyiz?

Francesca Vidal ve Welf Schröter

İngilizceye Çeviren: Nick Hodgin

Hayaller/Gündüz Düşleri

İnsanlar deneyimlerinin sonucu olarak gelişirler. Benzer şekilde, anılara sıkı sıkıya bağlı olan arzular da isteklere dönüşür. “Yaşamın olgusallığı” [*facticity of life; Dass des Lebens*] içinde sıkışıp kalan şu dolaysız varoluşun ötesine bakma ve onu aşma becerisi önce muğlak bir itki olarak başlar ve sonra dışarı bakmaya başladığında da bir özlem haline gelir (*PH*, 65-77). İtki, belirli ve amaca yönelik bir dürtüye dönüşür. İnsan arzuları, tam da insanlar arzularının nesnesini tasavvur edebildikleri için fanteziye bağlıdır. Arzularımızın tıpa tıp imgesini toparlayabildiğimizde, arzunun farkındalığıyla onun doyurulması arasında bir uğrak söz konusu olur. Dolayısıyla, sadece arzulamakla kalmıyor, aynı zamanda arzularımızın istek haline gelmesine de izin veriyoruz; gündüz düşlerinde hayal ettiğimiz bu isteklerin yerine getirilmesi, oldukça ilgisiz kişisel, toplumsal, bilimsel veya sanatsal sorular üzerine düşündüğümüzde ortaya çıkabilir.

Gündüz düşleri, Sigmund Freud'da (gece) düşlerine giden ilk aşamadır. Öte yandan, filozof Ernst Bloch'a göre bunlar hayalgücünün beklentili öngörüsüdür. O, “gündüz düşleri”nin düşlerin yaptığı şekilde bir anlam peşinde olmadığını, fakat gerçekliğe dönüştürülmeyi dilediğini vurgular. Bloch, başyapıtı *Umut*

İlkesi'nde gündüz düşlerini dört farklı özelliğe göre tanımlar.¹ Bunlardan ilki, "düşlerin serbest dolaşımı" olarak adlandırdığı şeyle ilgilidir; bu da düş kuranın, düş imgelerine yenik düşmesi demektir, çünkü bunlar düş kuran tarafından çağrılmıştır. Düş kuran, düşün gidişatını yönlendirir. İkinci özellik; düşün içeriği ne kadar alışılmadık olursa olsun, düş kuran bilinç ve uyanıklık dünyasından kopmaz. "Gökyüzündeki kaleler", olağan ahlaki sansüre uğramadan, keyiflice inşa edilmiş olsa bile gündüz düşlerinde ego değişmeden kalır. Üçüncü aşama, diğer insanlarla kurulan önemli bir ilişkiyle ilgilidir. Gündüz düşleri iletişimi güdüler. Gündüz düşçüsü dünyayı iyileştirmeye çalışır ve (gündüz) düşlerini daha kolay paylaşabilir çünkü bu paylaşım, genel istek dolu imgeleriyle birlikte şu (gece) düşlerini paylaşmaktan daha kolaydır. Düş kuran, ilhamını uzak bir hedeften alır ve arzularını, bazı ütopyacı tasarımlara dair geniş hayalleri [*Ausfabelung*] harekete geçirebilecek düş imgelerine yansıtır. Dolayısıyla fanteziler sanatla, bilimle ve sosyopolitik durumlarla ilgili tahminlerde bulunabilirler. Gündüz düşlerinin dördüncü özelliği doyurulma ihtiyacı, gerçekleştirilme dürtüsüdür çünkü gündüz düşü her zaman ulaşmayı umduğu hedeflerle ilgilidir; gündüz düşçüsü olası somut isteklerle büyünür. Doğası gereği edilgen olan istekler, etkin istemeden ayırt edilebilir, ancak böylesi bir isteme de daima istek tarafından yönlendirilir. O halde gündüz düşleri, gerçekliğe bir alternatif değil aksine üretken eylemin ve yeni bir gerçekliğin beklentili öngörüsüdür. İstek imgeleri dünyayla kurduğumuz ilişkimizi yansıtır –gelecekteki muhtemel ilişkimiz kadar şimdi var olan, edimsel ilişkimizi de. Şayet onlar yalnızca, arzuların kişisel/mahrem mutluluğun gizli sınırları içinde çözünmesini adeta bir minyatür şeklinde

1. Ernst Bloch, "Fundamental Distinction of Daydreams from Night-Dreams: Concealed and Old Wish-Fulfillment in Night-Dreams, Fabulously Inventive and Anticipatory Wish-Fulfillment in Daylight Fantasies" (*PH*, 77-113). Ernst Bloch, "Gündüz Düşlerinin Gece Düşlerinden Temel Farkı: Gece Düşünde Gizli ve Eskiye Dair Doyuruluşu Arzunun, Gündüz Fantezilerinde İse Hayalleyerek, Önceden Tasarlayarak" (*Üİ*, 105-48) [Almanca özgün metniyle İngilizce çevirisinin yanı sıra *Umut* İlkesi'nin Türkçe çevirisinden de faydalandık ve çeviriyi doğrudan kullandığımız kimi yerlerde adını *Üİ* biçiminde kısaltarak metne ekledik.

yeniden üretmeyi hedeflerlerse, kitsch haline gelmeleri muhtemeldir. Eğer mesele gerçekten böyleymiş gibi duruyorsa, insanlar gerçekte olduğu şekliyle dünyada bir yer edinmekle ilgilenirler sadece. Meta mübadelesi ilkelerine dayalı bir dünyada, kişinin mevcut yaşamını iyileştirmesi ancak özel/mahrem bir alanda mümkün gibi görünüyor. İstek dolu imge, reklamcılık yoluyla üretilen arzularla birleşir. Bu bayağılaşmış istek imgeleri de, piyasanın çıkarları tarafından kolayca yönlendirilebilsin diye onların toplumsal çerçevesine bağlanırlar. Kitsch'te güzellik uysal; hisler de aşırı duygusal hale gelir. Ahenkli ve mutlu bir dünya arzusu kitsch'te bir ifade bulsa bile, özel/mahrem bir saptan yakasını kurtaramaz. Dünya olduğu gibi kalacaktır. Bu özel/mahrem isteklerin yerine getirilmesi, kendilerini yalnızca kitsch yoluyla aktarabilen anlayışlarla sınırlar. Ernst Bloch, örneğin, hayali "mutlu burjuva aile yaşamına"; tüm toplumsal sınırlamaları ve problemleri, onları sorgulamadan aşmayı uman aşırı duygusal aşka atıfta bulunur. Çağdaş toplumda daha iyi bir konum elde etmek için hoş görünme arzusuna da serzenişte bulunur. Bizzat insanların ucuz metalar olma arzusu yalnızca dışsallıklara odaklanan bu istek dolu imgenin ekmeğine yağ sürer. İşte bu nedenle, uyum arzusunda, toplumun yapılarına yönelen muhtemel her eleştiri bastırılmak zorundadır. Demek ki istek imgeleri, "arzulanabilir iyi hal, nafile görünüş" imgelelidir (PH, 341).

Yine de Bloch, kitsch'teki cazibenin gerekçelerini hiçbir şekilde kınamıyor. Daha iyi bir dünya umudunun, mahrem arzulara bile el değmeden kaldığını kabul ediyor, hatta belki de, bu minvalde, o mahrem umutlara odaklanmamız için gerekli araçları sunuyor. Küresel problemler göz önüne alındığında, mahrem umutlardan yararlanmak ve onları kendi bireysel ihtiyaçlarımıza göre şekillendirmek meşru değil mi? Görünüşte mahrem bir hüsnükuruntu alanında eleştirel olgunluk [*Mündigkeit*, Adorno'dan sonra] diye bir şey var mı?

Gündüz Düşçüsünün Ütopyacı Düşler Alanı Olarak İş

Bu sorunun özellikle çalışma ortamı bağlamında ele alınması gerekir. İlaveten, tüm mahrem düşlerin başta bu ortamın ötesindeki şeylere odaklanır görüldüğünü kabul ederiz. Sosyal bilimci Wolfram Burisch, “Özgürleştirici Çalışmanın Ayırt Edilmesi” hakkındaki makalesine ironik “Hayat Boş Zamandır”² başlığını koymuştu. Etkileşimli medyanın bir sonucu olarak, hatta esnek çalışma ortamları artık boş zaman alanlarıyla aynı olabileceğinden, boş zaman artık mahrem bir alan değildir. Boş zaman; onun tadını çıkarmak için çalışanlar, işe dönmek için ona ihtiyaç duyanlar, işleriyle toplumda kabul gören ve böylece boş zaman hakkına sahip olanlar içindir artık. İşten “çıkarılan” ve uzun süre işsizliğe katlanmak zorunda kalan, sayıları gitgide artan insanların tam tersidir bunlar. Boş zaman, bir anlam vermeye çalıştığımız ve güvenli çalışmak için kendisine ihtiyaç duyduğumuz bir yere işaret ediyordu bir zamanlar. Bir yandan, böyle bir çabanın dış güçler tarafından yönlendirildiği görülebilir, bir kimera olarak çalışma ortamının ötesindeki dünya. Öte yandan boş zamana bu kaçış, çalışmanın artık özerk bireyin bir etkinliği değil, aslında bir mazeret olup olmadığı sorusunu gündeme taşıdı. Bu yoruma göre, işte mutluluğu bulmak *kendiliğinden* bertaraf edilir; dolayısıyla, çalışma ortamı bile hüsnükuruntu alanı haline gelir. İstek, bu nedenle, söz konusu çalışma onur kırıcı olsa bile, kendisini sırf bir iş istemeyle sınırlar.

Otomasyonun ne kadar gelişmiş olduğu göz önüne alındığında boş zamanın gerçekten de yetkililerin izinsiz giremeyeceği bir alan olup olmadığını sormak cazip gelebilir, ancak cevabı zaten biliyoruz. İş, bir yandan, serbest zamanımıza giderek daha fazla müdahale ediyor; diğer yandan da bireylerin çalışma kapasitelerini giderek daha fazla geliştirmeleri gereken bir yer haline geliyor. Halbuki, bu ağırlaşan koşullara rağmen, bazıları işin bireyin yaratıcı olabileceği, hatta gelecekteki işi üzerinde bir miktar etkiye sahip olabileceği bir yer olduğunu çünkü işin giderek daha çok bireysel etkinlik meselesi olduğunu iddia edi-

2. Wolfram Burisch, “Das Leben ist Freizeit—Über die Diskriminierung emanzipatorischer Arbeit”, *VorSchein* 8 (1987): 17-25.

yor. Başka deyişle, işin özerk bireylere değer veren ve dolayısıyla anlamlı bir etkinlik sunan bir yer olduğu söyleniyor.

Öyleyse muhalefet ve mücadele alanı olarak işyerini bir kez daha sorgulamalı mıyız, ayrıca bu, manalı çalışma taleplerinde görülebilir mi? Tam da işin günlük yaşama gitgide artan müdahalesi nedeniyle, bireyin çalışma ortamına atfettiği önemin bu dünyanın çelişkilerine meydan okuma ve onları ifşa etme potansiyeline sahip olup olmadığını sormak gerekir. Bireyin, iş yerinin oluşumuna odaklanan, seçimleri geleceği şekillendirmeye yardımcı olacak yeni bir Eros'un kanıtı mıdır?

Filozof Ernst Bloch'a göre iş, *Heimat*'a³ varacak dünyanın işleyişindeki etkenlerden biri olarak belirleyici bir rol oynar. İnsan ile doğa arasındaki karşılıklı ilişki kaçınılmaz olarak çalışmaya bağlı olduğundan iş zamansız bir anlayıştır. Elbette, farklı çalışma biçimleri ancak toplumsal düzenlemelerle diyalektik bir ilişki içinde görülebilir. Değişen toplumsal ilişkilerle buna karşılık düşen iş beklentileri arasındaki ilişki değiştiği için hem çalışma ortamı hem de iş fikri bir miktar dönüşüm geçirecektir. Bunun halihazırda anlamı iş ile ne kastettiğimizin daha da belirsiz olmasıdır, özellikle de malumatın hem bir üretim faktörünü hem de bir metayı temsil etmesinden dolayı ürünler artık giderek daha muğlak hale geldiği için. Dijitalleştirmenin, sanallaştırma ve gayrimaddileştirmenin işin doğasını kökten değiştirdiği göz önüne alındığında, "başı dik bireyler" olma arzusunu tartışmak ve bunun çalışma ortamında nasıl tezahür ettiğini sormak hâlâ uygun düşer mi?

Bloch'un akıl yürütmesini takip edersek bu durum, teknolojik ilerlemeler sayesinde çabucak hızlanan küreselleşmenin gelişmesiyle bugün şüphesiz bağlantılı olan nesnel ve öznel koşulları

3. *Heimat*'ın modern, sanallaştırılmış bir dünyada bir hedef olup olamayacağı sorusu üzerine bkz. *Heimat in vernetzten Welten*, Jahrbuch der Ernst-Bloch-Gesellschaft 2006, Ed. Francesca Vidal ve Irene Scherer, Talheimer, Mössingen, 2006. Buradaki *Heimat* terimi, Bloch'un *Umut İlkesi*'ni kendisiyle bitirdiği kelime olması bakımından özel bir öneme sahiptir. "Ev" veya "yurt" anlamına gelir, fakat Bloch bunu çocukluğumuzdan bildiğimiz ama hiç ziyaret etmediğimiz bir yeri tarif etmek için kullanır. İlerisi düşünülerek hayal edilen bu nostaljik yer, yalnızca "çalışan ve yaratan insan"a dair sürecin bir sonucu olacaktır, öyle basitçe yenden keşfedilemez.

sorgulamamız gerektiği anlamına gelir. İşin türü basitçe teknik yeniliklerle dönüştürülmeyecek olsa da dijitalleştirme ve ağ oluşturma küreselleşmiş bir dünyada mevcut sosyoekonomik gelişmeleri daha şimdiden hızlandırmaktadır.⁴ Bu gelişmeler; çalışmanın sanallaştırılması, işin geleneksel iş yerlerinden koparılması, üretim süreçlerinin gayrimaddileştirilmesi, yeni ilişki paradigmalarının geliştirilmesi ve şirket yapılarındaki yön değişimiyle örtüşür. Geleneksel olarak örgütlü, mekânsal ve zamansal sınırları aşmanın yeni yollarını arayacak yeni çalışma tarzları gelişecektir. Ancak tam da bu, çalışma ortamının hem patron hem de işçi için etkili bir üretkenlik alanı olarak işlevini sorgulamaya davet edecektir. Buradaki kötümser tahmin şu: Kişisel ve toplumsal kimlikleri geliştirmemizi sağlayan sabit çalışma ilişkileri giderek azalacak, ayrıca işe yönelik tutumlar, kariyer hakkındaki düşünceler ve eğitim tarzları da böylece değişecek.⁵

Bilgisayarla Kuşatılmış Bir Çalışma Ortamında Dik Durmak?

Yeni çalışma düzenlemelerinde artan esnekliğin yanı sıra, bireye yaratıcılık için daha fazla alan sağlayan, çalışma ortamının öznelleştirilmesi tutumu da daima savunulur. Dönüşümün bir gereğidir bu, çünkü bilgisayarlaştırma ancak bireyin etkinliğiyle gerçekleştirilebilir. Teknoloji diliyle konuşursak, bilgisayarlaştırma öncelikle malumat ve iletişim teknolojisinin kullanımındaki bir artış anlamına gelir. Böylesine artan bir kullanım, yeni ortam-aracın daha genişçe alımlanmasından değil, küreselleşmiş pazarın rekabetçi baskılarından kaynaklanır. Medya tarafından ekmeğine yağ sürülen ve giderek daha fazla ağa bağlanan bu

4. Blochçu felsefenin perspektifinden tartışılan bu konu hakkında daha fazla bilgi için bkz. *Philosophie und Arbeitswelt*, Jahrbuch der Ernst-Bloch-Gesellschaft 2003, Ed. Francesca Vidal, Talheimer, Mössingen, 2003. İnsan, doğa ve çalışma arasındaki ilişki hakkında bkz. *Naturallianz—Von der Physik zur Politik*, Jahrbuch der Ernst-Bloch-Gesellschaft 2004, Ed. Francesca Vidal, Talheimer, Mössingen, 2004.

5. Örneğin bkz. Welf Schröter, *Wie wir morgen arbeiten werden: Eine Einführung in die Berufswelt der Informationsgesellschaft*, Talheimer, Mössingen, 2004; *Geschichte und Zukunft der Arbeit*, Ed. Jürgen Kocka ve Claus Offe, Campus, Frankfurt, 2000.

pazar tüm toplumsal alanları etkiler. Halbuki, aletlerle ekipmanların gitgide küçüldüğü ve daha işlevsel hale geldiği, dolayısıyla onlara erişim daha geniş ve daha kolay olduğu için teknoloji gözden kaybolur. Çevremizde başrol oynayan, sayıları giderek artan alıcıları ve iletişim arayüzlerini hiç sorgulamadan, medyayı dünyamızın doğal bir özelliği olarak kabul ederiz. Her toplumsal fenomen de bundan etkilenir. Çalışma ortamındaki dönüşümler değişen bir toplumun simgesidir; çalışma ortamında karşılaştığımız umutlar ve yaratıcı niyet, toplumun hangi doğrultuda yönlendirilmesi gerektiği konusunda belirleyici bir soru haline gelecektir. Bu gelişmenin genel eğilimlerine bakmak oldukça iç karartan bir tahmine yol açar: Hizmet sektörünün büyümesi, otomasyonun sonucu olarak mevcut iş sayısında düşüş, işsizliğin artması, yüksek nitelikli işlerle güvencesiz çalışma koşulları arasında giderek genişleyen yarık ve atipik patron-işçi ilişkileri; velev ki bunların tümü insanların istekleriyle örtüşsün.⁶ Öyleyse bu soru, insanların yaşamlarına, bilhassa mahrem düşlerine dair umutlarının; artan yabancılaşılmaya karşı direnme potansiyelinin ne ölçüde sürdürülebileceğine dair umudun sorusudur. Küreselleşme, mevcut kültürel yapıları değiştirecek bir süreçtir. Bu, yaygın bir belirsizliğe yol açacağından, insanların, hayallerini yeni toplumsal düzenlemelere meydan okuyabilecekleri ve onlar hakkında bilgi edinebilecekleri bir tarzda aktarıp aktarmayacaklarına bağlı olacaktır. Yeni teknolojinin bugünün işine entegrasyonunun, çalışma ortamının bu ortamda çalışanların umutlarıyla gerçekten de uyumlu olabilecek şekilde gerçekleştirilme umudu var mıdır?

Birey çalışma ortamında daha önemli bir rol üstlenir çünkü ağa bağlı üretkenlik ve örgütsel işleyiş süreçleri gereğince iletişimsel etkinlik daha fazla öne çıkmıştır. Üstelik, tam da üretimin ve örgütlenme yapılarının daha karmaşık hale gelmesinden dolayı, bunların altında çalışanların kendilerini sırf birer operatörmüş gibi değil, sorumlu failler olarak hissetmelerini sağlamak

6. Bkz. Christian Fuchs ve Wolfgang Hofkirchner, "Die Dialektik der Globalisierung in Technik, Politik, Ökonomie und Kultur", *Beitrag beim Jubiläumskongress der Österreichischen Gesellschaft für Soziologie*, Viyana, 21-23 Eylül 2000. Şurada mevcut: <http://igw.tuwien.ac.at/christian/infogestechnglob.html>.

gerekir. Birey, bir işletme onun işbirliği yapma gönüllüğüne bağımlı olacak raddede asli hale gelmelidir.⁷ İnsanlara daha fazla sorumluluk verilecek; toplumsal salahiyetleri ve yaratıcılıkları işletme için değerli bir kaynak olacaktır. Ancak bu, fedakârca gerçekleşmeyecek ve bireyin daha fazla kabul görmesini sağlamayacaktır. Çalışanların bugün belirsiz bir pazara hâkim olmaları bekleniyor ve dış talepler doğrudan onlara yönlendiriliyor. Bu durum, yönetimin yitip gideceği anlamına gelmeyip yalnızca daha az doğrudan olacağı anlamına geliyor. Öte yandan, eğer çalışma alanı bireyi şekillendiriyorsa, bu alanın beklentileri de hesaplanabilir hale gelir ve mesele bireyin, örneğin, istihdam edilebilirliğin kıstaslarını ne ölçüde karşılayabildiği gibi taleplere nasıl uyum sağladığına dair basit bir soruya dönüşecektir. Yine de bu varsayım, bireyin öznelliğine meydan okunduğunu gösteriyorsa, çelişkileri tanıma ve onlara meydan okuma potansiyelinin ne ölçüde söz konusu olduğunu sormak zorundayız. Sosyolog Rudi Schmiede, öznelilik hakkındaki yeni talepleri, eleştirel bir yolla, şöyle değerlendiriyor: “Oldukça karmaşık üretim ve örgütsel işleyiş süreçleri kargaşaya karşı son derece hassastır ve dolayısıyla, bunlar altında çalışanların adanmış ve motive edilmiş katılımını gerektirir; malumat ve iletişim süreçlerinin öneminin giderek artması düşünen, konuşan ve eyleyen bireyin asli bir katılımcı olmasını gerektirir. Eldeki muhtelif sermaye meblağları, bağımsız bir öznelliği işbirliğine yanaştırmak ya da zorlamak için, işbirliği halindeki bir özneliğin olabilecek en uygun katılımını talep eder.”⁸

Bir işteki yerini güvence altına alıp o işi sürdürmeyi umut edenler çeşitli talepleri karşılamak için kendilerini baskı altında hissedebilirler çünkü sürekli eğitim almaları gerekir –profesyonel, metodolojik ve sosyal bir eğitim. Öyleyse soru, ömür boyu süren bu eğitim ve öğretim boyunca, sırf profesyonel talepleri karşılamak için değil, aynı zamanda çalışma ortamını değiştirebilecek bir bakış açısıyla kişinin kendi hayallerini ger-

7. Bkz. Rudi Schmiede, “Informatisierung und Subjektivität”, *Wissen und Arbeit: Neue Konturen von Wissensarbeit*, Ed. Wilfried Konrad ve Wilhelm Schumm, Westf. Dampfboot, Münster, 1999, s. 134-51.

8. A.g.e., s. 10.

çekleştirmek için de potansiyelin olup olmadığı sorusudur. Bu soru da böylesi yapısal yeterliliğin en iyi nasıl elde edileceğine dair yeni bir meydan okumaya yol açar.

Soruya verilecek olası bir cevaba ulaşmak için, bu temayla yakından bağlantılı bir proje öne sürmek istiyoruz.

SÇE – Sanal Çalışma Enstitüsü, Felsefe ve İletişim

Çalışma ortamı ve bu ortamdaki iletişim biçimleri geniş kapsamlı değişikliklere uğruyor. Ancak gerekli yapısal yeterliliği elde etmek için felsefeyle çalışma ortamı arasında derin bir diyaloga ihtiyaç var. “Çalışma Ortamı Felsefeyle Buluşuyor – Felsefe Çalışma Ortamıyla Buluşuyor” başlıklı bir projede yer alan Bloch Akademisi⁹ bir SÇE – Sanal Çalışma Enstitüsü, Felsefe ve İletişim– kurulmasını önererek bu türden bir gelişme ihtiyacına cevap verdi.¹⁰ Bu proje söylem sürecini başlatmayı, yapılandırmayı ve belgelendirmeyi amaçlamakta ve beş varsayımına dayanmaktadır:

- 1) Genişleyen internet ekonomisinin çelişkili koşulları altında çalışmanın diyalektiği yeni ticaret usulleri ve yeni çalışma altyapılarıyla sonuçlandı. Bunlar, daha esnek bir çalışma türüne ve çalışma ilişkilerinde daha fazla esneklik için artan tedbirlere yol açıyor. Sanayi toplumu için geliştirilen şu toplumsal olarak hazırlanmış/standartlaştırılmış (normal) patron-işçi ilişkisi modeli bilişim odaklı bir şirkette baskın veya paradigmatik kalıp olmayacaktır artık (Özerk) istihdama ek olarak, bireysel ve/veya bireyselleşmiş bağımsızlık önemli ölçüde etki kazanacaktır.
- 2) Sanayi toplumundan bilişim odaklı bir üretim ve hizmet ekonomisine hatta “bilgi işçiler”i topluluğuna geçiş değer yaratma dinamiğini sırf etkilemekle kalmaz, maddi ve gayrimaddi malların modüler üretiminin yanı sıra, değer

9. Bkz. www.bloch-akademie.de ve www.talheimer.de/presse/20050729.html.

10. Irene Scherer, Welf Schröter ve Francesca Vidal, “VIA—Virtuelles Institut Arbeit, Philosophie und Kommunikation”, *Träume von besserer Bildung*, Jahrbuch der Ernst-Bloch-Gesellschaft 2007, Ed. Francesca Vidal ve Irene Scherer, Talheimer, Mössingen, 2007.

yaratımının toplumsal ilişkilerine de genişletilmiş bir karakter kazandırır. Bu yeni sanal ekonomi türü, küreselleşmiş bir pazar ilişkisi bağlamında çalışmanın karakterini ve tanımını kutuplaştırır. E-çalışmanın sürekli genişleyen entegrasyon süreçleri, Taylorcı anlamda, atomlaşmış “Net Keşifleri” üretir. Diğer taraftan, entegrasyona alışkın ve bağımsızlığını özgürleştirmiş ağ bağlantılı bireylerin yaratılmasını zorlar. Değer yaratma ilişkilerinin genişlemesi çalışmanın toptan ekonomikleştirilmesini hızlandırırken, “Bilgiyle İş Yapma” yoluyla kendini-belirleme potansiyelini de arttırır.

- 3) Bilgi ekonomisine ve bilişim uygulamalarına dayalı bir toplum, yeni bir yabancılaşma diyalektiğini deneyimleyecek ama aynı zamanda bu tür bir yabancılaşmaya karşı koymanın potansiyel araçlarını da yaratacaktır. Endüstriyel üretimin maddi doğası açısından değerlendirildiğinde, sanal değer yaratma bağlamında çalışma giderek daha çok soyutlama, nesneleştirme ve yabancılaşmayla nitelendirilmektedir. Cisimsellikten kurtarma olarak anlaşılan dijitalleştirme, ekonomik hassasiyetleri yaşamın her alanına zorla yerleştirerek bireysel zamanın ekonomikleşme temposunu artırdığı kadar, yaratıcı insanın kendi ürününden kopmasını da pekiştirir. Geleneksel olarak mekânsal-zamansal hassasiyetler tarafından kısıtlanan endüstriyel çalışma, çevrimiçi dünyalara geçişinde, daha esnek bir mekân ve zaman anlayışıyla karşı karşıya kalır. İşçiler, yabancılaşmanın ek özellikleri olarak, yersiz-yurtsuzlaşma ve zamansızlaşmadan muzdariptir. Yine de “Bilgi İşçisi”ne; insan-merkezli, sanal, mekânsal-zamansal entegrasyon aracılığıyla hatta özgürleştirilmiş mekân ve zamanın yeniden formüleleştirilmesi aracılığıyla kendini-yönlendiren özerkliğin yeniden formüleleştirilmesi ve oluşturulması için yeni seçenekler sunulur.
- 4) Bizzat Ernst Bloch’un, kendilerini ücretli emekten kurtaran işçiler üzerinden tasavvur ettiği, emeğin özgürleşmesi fikriyle işleyen somut ütopya, toplumsal umut sürecini artık hakkıyla tanımlamıyor. Bugünün ve yakın geleceğin

çalışma ortamı, sırf meta üreten bir toplumdaki görünüşler düzeyinde değil, aynı zamanda yapısal olarak da değişecektir. Kolektif olanın bir parçası olarak eyleyen birey, geleneksel ücretli emek koşullarının yekûnu olarak yorumlanırsa, özgürleştirici bir çalışma diyalektiğinin özgürlükçü kökeni hiçbir sonuca ulaşmayacaktır. Blochçu özgürleşme çerçevesi, çalışma dünyasıyla kurduğu o ilgiyi devam ettirecekse, bu çerçevenin hem ücretli emeğin sınırlarının ötesinde hayal edilmesi hem de buna karşı kendisine bir öncelik verilmesi gerekmektedir. Çalışma ortamlarının çeşitlendirilmesi, özgürleşmiş işçilerin çeşitlendirilmesinin yanı sıra özgürleşme sürecinin hem rotalarının hem de hedeflerinin çeşitlendirilmesiyle el ele gider.

- 5) Gelecekte iletişim, iletişim becerileri ve etkileşimli medya retoriğinin [*Rhetorizität*] iletişimsel pratiklere entegrasyonu, çalışma becerisini ve işçilerin istihdam edilebilirliğini belirleyecektir. Bilgi temelli çalışma ortamları iletişim mimarisini takip eder. İletişim de bilgi temelli çalışma yapılarını takip eder. Bu ilişkiyi ve onun özgürleştirme potansiyelini çözümlemek, ayrıca emeğin tamamen özgürleştiği bir gelecek imkânına odaklanmak gerekir.

Bu nedenle, gelecekteki SÇE tartışmaları için daha gelişmiş bazı tezler:¹¹

- 1) Sanal çalışma ortamları maddi üretim ve hizmetlerin endüstriyel çalışma ortamını gitgide ele geçiriyor. Maddi ve sanal çalışma ortamları yeni bir gerçeklikte, gergin bir ilişkide birbirlerine katışıp kayboluyor.¹²
- 2) Bu yeni gerçeklik, bu minvalde, gerçeğin sanal olanı, sanal

11. Welf Schröter, "Wachsende Entfremdung oder Rückkehr einer emanzipativen Antithese? Über Virtualisierung und Entgegenständlichung von Arbeit", *Heimat in vernetzten Welten*. Jahrbuch der Ernst-Bloch-Gesellschaft 2006, Ed. Francesca Vidal ve Irene Scherer (Talheimer, Mössingen, 2006).

12. *Electronic Mobility— Mobile Arbeitswelten und Soziale Gestaltung: Thesen und Empfehlungen*, Ed. Jutta Rump, Dirk Balfanz, Anatol Porak ve Welf Schröter, Talheimer, Mössingen, 2005.

olanınsa gerçeği diyalektik bir ilişkide belirlemesi olgusundan kaynaklanır. İkisi de diğeri olmadan uzun süre işlevini sürdüremez. Endüstriyel nitelikteki çalışma yerini yavaş yavaş maddi ile sanal olanı birleştiren bir çalışmaya bırakıyor. Mekânların geçirgenliği, sabit olmayan bir şey şeklindeki mekân algısını şekillendiriyor.

- 3) Geleneksel endüstriyel iş yerindeki mekân, zaman ve örgütlenmenin o üçlü birliği, *kalıcı bir dördüncü sabiteyle* yerinden edilmiştir; yani mekân, zaman ve örgütlenmenin *eşzamanlı-olmayan* görünüşü biçimindeki bilgi ekonomisinde çalışmanın eşzamansız gerçekliği söz konusudur. Bir malumat ve bilgi toplumunun çalışma ortamları, bu minvalde, gerçekte sanal arasındaki eşzamanlı-olmamaklığa [*Ungleichzeitigkeit*] dayanır. Böylesi bir eşzamanlı-olmama yapısal olarak farklı bir özgürleşme stratejisi gerektirir. Sanal olandan –özellikle de– sanal olanın içinden (!) gelecek bir yardımla özgürleşmeyi içerir.
- 4) Sürece ilişkin çalışmanın bu fiilen eşzamanlı-olmamaklığı, kültürel deneyimin ve değişen bilincin eşzamanlı-olmamasını¹³ geçici bir fenomen olarak değil, kalıcı bir özdeşlik-özdeş olmama olarak tanıyan özneyi ve bireyi gerektirir.
- 5) Geleneksel, gelire bağlı emeğin bireysel kimliği şekillendirme gücü azalmaya başlıyor. Gelire bağlı emeğin anlam ve önemi ufalanıp giderken, kimlik inşa eden diğer unsurlar da çoğalıyor. Bunlar arasında iletişimin gücü, şehirlilik,

13. Welf Schröter, "Ungleichzeitigkeiten auf dem Weg in die Informationsgesellschaft—Prozesse der Virtualisierung menschlichen Arbeitens", *Jahrbuch der Ernst-Bloch-Gesellschaft* 1995/96, Ed. Francesca Vidal, Talheimer, Mössingen, 1996, s. 114: "Sanal çalışma biçimlerine girmek; kültürel yer değiştirme, tecrit, acizlik ve uyum ihtiyacına ilişkin algıyı ve öznel deneyimi önemli ölçüde kötüleştirebilir. Taylorcılaştırılmış çalışma süreçlerinin erken safhasında sağlanan sözde güvenlik hem iş yerini hem de iş yerine giden yolu insancillaştırma fırsatıyla beraber daha da ağırlaşmış görünüyor. İstikrar için geriye dönük bir umudun politik içerimleri de ortada. Bunlar, toplumsal koşullara dayalıdır, fakat toplumsal süreksizliklerden de giderek daha fazla etkilenmektedirler. Geleneksel çalışma kavramının kırılması toplumsal istikrarın kırılmasını izler. Bu senaryoya göre, Blochçu eşzamansızlık kategorisi ve eşzamanlı olmayan çelişkilerde düşünme yaklaşımı yeni ve önemli bir alaka kazanır."

sanal olanın estetik gücü, ayrıca kısa ömürlü ve kısa süreli olanın çekiciliği gibi unsurlar yer alıyor.

- 6) Çalışmanın nesnelleştirilmesi aracılığıyla özgürleşmenin yolu gayrimaddi etkinliğin kişisel gelişim anlayışımıza bir meydan okuma haline gelmesine izin veren bir gayrimaddileştirmenin yoluyla kesilir.

Umudun Mahremleştirilmesi

Çalışma ortamının geleceği konusundaki endişelerimizi “umudun mahremleştirilmesi” kavramıyla bir araya getiren nedir? Cevap, daha iyi bir dünya umudunun düşlerimizde ışılda-
dığını öne süren Blochçu fikirde yatmaktadır. Herkes için daha iyi bir dünya arzusu/umudu, varoluşa duyulan memnuniyetsiz-
likten ve bireysel yaşamlardaki belirsizliklerden kaynaklanır. Bu anlamda, Bloch bize bireylerin yaşamlarını belirleyen toplumsal tertibata bakmayı öğretir. Bunun; tamamen kişisel mutluluğu amaç edinip her ne pahasına olursa olsun onun tatminine yöne-
len, ayrıca “verili”ye uyum yoluyla kolaylıkla gerçekleştirilebilen kitchsel (aşırı duygusal) düşlerle sonuçlanması oldukça olasıdır. Bu tehlike özellikle çalışma ortamında yaygındır. Çalışma sü-
reçlerinin demokratikleştirilerek güçlendirilmesinin, yalnızca bu durumun hayal ettiğimiz, iş yerinde geliştirilen ve paylaşılan, hatta bu ortamdakilerin etkin katılımını destekleyen bir temel işlevi gören iyileştirmelere yol açabildiği yine de ancak gittikçe evrilen bu çalışma ortamınca açıklığa kavuşturulur.

İşçilerin atom şeklinde ayrıştırılması ve hem pazarın hem de sermayenin ihtiyaçlarına tek taraflı haksızca boyun eğmeleri bireysel umudu tecrit ediyor. Gündüz düşlerinin Taylorcılaştırılması, bu düşlerin şeyleşmiş gündelik yaşamda parçalanması, düşleri ve umutları çevrimiçi keşiflerin ıssız etkinliklerine dönüştürmekle tehdit ediyor. Fakat toplumsal özgürleşme umudu olarak emeğin özgürleşme diyalektiği beraberinde çatlaklar, çelişkiler ve silinemez bir şeyler getirir. Kendimizden daha fazlası olma umudu bunların eşiğinde ve temas noktalarında şekillenmeye başlar. Ağlar, topluluklar, açık kaynak kuruluşları ve benzerleri aracılığıyla çeşitli yeni özgürleşme gereksinimleri ve süreçleri gelişir. Bu, onları tanıma, yapısal olarak kullanma ve

etkinliğin başlangıç noktası haline gelmelerine izin verme meselesidir. Yabancılaşmanın ortadan kaldırılması sanayi-sonrası toplumlarda kamusal bir gündüz düşü olmaya devam ediyor. Felsefeyle çalışma ortamı arasındaki tartışmanın yeni raundu başladı bile.

Katkıda Bulunanlar

ROLAND BOER Avustralya, University of Newcastle'da araştırmacıdır. Kendisi Marksizm ve din alanında yazmış olup *Criticism of Earth: On Marx, Engels, and Theology* (2012) ve *Nick Cave: Love, Death, and Apocalypse* (2012) gibi birçok eser yayımlamıştır. FRANCES DALY Ernst Bloch'u ele alan bir kitabın yazarıdır. Çağdaş Avrupa düşüncesi, estetik ve kültür teorisi araştırma alanlarıdır. Daly, Avustralya Ulusal Üniversitesi, Beşerî Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümünde çalışmaktadır. Yazar Mesihçilik, Rönesans, çağdaş Fransız felsefesi ve Avrupa modernizmi hakkında eserler yayımlamıştır.

HENK de BERG Birleşik Krallık, Sheffield'deki Alman Üniversitesi'nde profesördür. En son kitapları şunlardır: Duncan Large ile birlikte editörlüğünü üstlendiği *Modern German Thought from Kant to Habermas: An Annotated German Language Reader* (2012), ayrıca *Das Ende der Geschichte und der bürgerliche Rechtsstaat: Hegel—Kojève—Fukuyama* (2007) ve üstün akademik başarı ödülü alan, üç Avrupa diline ve Çinceye çevrilen *Freud's Theory and Its Use in Literary and Cultural Studies* (2003).

VINCENT GEOGHEGAN Belfast, Queen's University'de profesör olup *Reason and Eros: The Social Theory of Herbert Marcuse* (1981), *Utopianism and Marxism* (1987), *Ernst Bloch* (1996) ve *Socialism and Religion: Roads to Common Wealth* (2011) kitaplarının yazarıdır. Şimdilerde ütopyacı toplumsal teori, postsekülerizm, modern Britanya ve İrlanda politik düşüncesi tarihi alanlarında çalışmaktadır.

WAYNE HUDSON Tazmanya Üniversitesi'nde misafir profesör ve Canberra, Charles Sturt Üniversitesi'nde öğretim üyesidir. Hudson, İngilizcede Bloch hakkındaki ilk klasik eser olan *Marxist Philosophy of Ernst Bloch* (1982) ve *The English Deists* (2008) gibi kitapların yazarıdır. Yazar, ilgili konularda 18 kitap ve 66 makale yayımlamıştır.

RUTH LEVITAS Bristol Üniversitesi'nde sosyoloji profesörüdür. Yayınları arasında *The Concept of Utopia* (1990; yeni baskı; 2010), *Utopian Studies* dergisinin müzik ve ütopya özel sayısı (Tom Moylan ile birlikte editör, 2010) ve *Utopia as Method: The Imaginary Reconstitution of Society* (2013) gibi eserler bulunur.

DAVID MILLER doktorasını Sheffield Üniversitesi, Bahtin Merkezinde tamamlamış olup Edinburgh Üniversitesi, Beşerî Bilimler Fakültesi yüksek araştırma merkezinde araştırmacıdır. Şiir, bellek ve travma ilişkisi hakkında çalışan yazar, Adorno ve Bloch'un eserleriyle çağdaş edebiyat çalışmaları arasında kesintisiz ve daimi bir ilişki görmektedir. Miller *Journal of Literature and Trauma Studies*'in kurucu editörü ve Manchester Metropolitan Üniversitesi'nde edebiyat okutmanıdır.

CATHERINE MOIR Ernst Bloch'un spekülâtif materyalizminin güncelliği hakkındaki doktorasını Sheffield Üniversitesi, Bloch Çalışmaları Merkezinde 2013 yılında tamamladı. Şimdilerde Cambridge Üniversitesi'nde Alman entelektüel tarihi kürsüsünde okutman olup *Bloch Bibliothek* dizisinin eş editörüdür.

CAITRÍONA NÍ DHÚILL *Sex in Imagined Spaces: Gender and Utopia from More to Bloch* (2010) kitabının yazarıdır. Son dönem eserleri ve yakında yayımlanacak eserleri arasında Hugo von Hofmannsthal, Ingeborg Bachmann, Frank Wedekind, Ilija Trojanow ve Ingmar Bergman hakkındaki makale ve denemeler yer alır. Dublin, Trinity College mezunu olan yazar Viyana, Ludwig Boltzmann Enstitüsü'nde tam zamanlı araştırmacı olarak çalışmıştır, ayrıca Viyana ve St Andrews Üniversitelerinde ders vermiştir. Kendisi şimdilerde Durham Üniversitesi, Modern Diller ve Kùltürler bölümünde Almanca okutmanı olup Durham, Yüksek Araştırmalar Enstitüsü'nün bursiyeridir.

WELF SCHRÖTHER Ernst Bloch Cemiyetinin yönetim kurulu-
lunda olup Thalheimer yayımlarının başında bulunanlardan
biridir, ayrıca *Karola Bloch: Architektin, Sozialistin, Freundin*
ve *Lieber Genosse Bloch: Briefe Rudi Dutschke an Ernst and*
Karola Bloch kitaplarının yazarı ve eş editörüdür.

JOHAN SIEBERS Central Lancashire Üniversitesi, Uluslararası
Çalışmalar, Edebiyat ve Dil Fakültesinde kıdemli okutman
olup Londra Üniversitesi, Yüksek Araştırma Bölümü, Germen
ve Latin Çalışmaları Enstitüsü'nde öğretim üyesidir. Yazar,
Ernst Bloch Cemiyetinin başkan yardımcısıdır. Başlıca ilgi
alanlarıysa Kant sonrası Alman felsefesi tarihi olup daha çok
Ernst Bloch düşüncesi hakkında yayımlar yapmıştır.

PETER THOMPSON Sheffield Üniversitesi'nde Alman tarihi,
düşüncesi ve politikası konularında bağımsız profesör olup
Ernst Bloch Çalışmaları Merkezi'nin başındadır. 2005 yılında
The Crisis of the German Left kitabını yayımlayan Thompson
ayrıca Ernst Bloch ve ilgili konulara dair çok sayıda makale
kaleme almıştır. Yazar şu sıralar *Does Marx Still Matter?* ve *The*
Metaphysics of Contingency kitapları üzerinde çalışmaktadır.

FRANCESCA VIDAL Koblenz-Landau üniversitesinde felsefe ve
retorik dersleri vermektedir. Yazarın, *Rhetorik des Virtuellen:*
Die Bedeutung rhetorischen Arbeitsvermögens in der Kultur
der konkreten Virtualität (2010) ve *Kunst als Vermittlung von*
Welterfahrung: Zur Rekonstruktion der Ästhetik von Ernst
Bloch (1994) gibi eserleri vardır. Vidal, uluslararası Ernst
Bloch Cemiyetinin başkanı ve Ernst Bloch Cemiyeti Yıllığı'nın
editörüdür.

RAINER E. ZIMMERMANN Münih, Uygulamalı Bilimler Üni-
versitesi, Genel Çalışmalar Fakültesi'nde felsefe profesörü
olup özellikle bilim felsefesi dahil olmak üzere doğa felsefesi
ve metafizik hakkında çalışmaktadır. Zimmermann Münih,
Design Science Enstitüsü'nü kuranlar arasında olup ensti-
tünün yönetim kurulu başkamdır, ayrıca bilim bölümünün
başındadır.

SLAVOJ ŽIŽEK doğdu, kitaplar yazıyor ve ölecek.

Dizin

A

- açık sistem 119
Adler, Alfred 197
Adorno, Theodor 23, 27, 40, 44, 45,
66, 85, 90, 100, 101, 108, 109,
139, 146, 148, 163, 206, 207,
210, 251, 252, 255, 260, 261,
264, 265, 280, 283, 287, 294,
296, 324, 334, 346, 359
Allen, Woody 66, 69, 137, 268, 303,
328
Alman İdealizmi 53, 67
Alman Romantizmi 8
Althusser, Louis 37, 70
Antony, Louise 201
Apollon 223
Aristoteles 17, 18, 30, 118, 120, 123,
128, 167, 168, 169, 252, 327
Aronson, Ronald 250
arzu 22, 86, 89, 90, 91, 97, 102, 116,
127, 128, 130, 192, 196, 197,
198, 199, 203, 208, 230, 235,
239, 244, 322, 325, 326, 341
Aydınlanma 66
Aydınlanmanın Diyalektiği 23, 66
Aziz Augustinus 51
Aziz Thomas 121

B

- Bacon, Francis 56, 57, 58, 59, 60,
61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69,
70, 72, 81, 82, 83, 262, 263
Badiou, Alain 16, 31, 33, 34, 52,
109, 112, 115, 116, 128, 132, 135
Barenboim, Daniel 271, 293, 294,
295, 296
Barth, Karl 83, 125, 136
Bataille, Georges 225, 230
Beauvoir, Simone de 181, 187, 191,
194
Beckett, Samuel 32, 296
Beethoven, Ludwig van 30, 129,
130, 268, 271, 274, 275, 276,
278, 279, 280, 281, 282, 287,
290, 295
beklentili öngörü 180
Benjamin, Walter 34, 40, 85, 94,
109, 111, 128, 207, 211, 220,
244, 261, 265, 270, 289, 291
Bergson, Henri 47, 49
Berlioz, Hector 271, 290
Bhaskar, Roy 47
bir şeyler eksik 10
Blanchot, Maurice 45
Bloch, Ernst 12, 16, 17, 18, 20, 21,
26, 37, 38, 40, 41, 44, 45, 47, 48,

- 55, 56, 65, 81, 83, 84, 85, 89, 92,
93, 95, 96, 98, 102, 103, 112,
115, 117, 120, 121, 125, 133, 135,
141, 150, 151, 153, 158, 162,
176, 180, 181, 188, 195, 202,
203, 204, 205, 209, 210, 211,
212, 217, 220, 239, 241, 249,
250, 255, 257, 260, 261, 263,
267, 268, 269, 270, 274, 280,
285, 288, 299, 312, 323, 324,
325, 344, 345, 346, 348, 353,
358, 359, 360,
- Bloch, Jan Robert 280
- Boeckh, Philip August 249, 256
- Bohr, Nils 9
- Bolşevik Devrimi 33, 119
- Böhme, Jakob 40, 110, 125, 234
- Brahms, Johannes 270, 271, 272,
276, 291
- Brassier, Ray 135, 156, 157
- Bronner, Stephen 250, 251
- Bruckner, Anton 270, 276
- Bultmann, Rudolph 135, 136, 137,
138, 139, 140, 141, 143, 144,
145, 146, 147, 148, 149, 150,
151, 152
- Bunyan, John 260, 261
- Burisch, Wolfram 347
- Burke, Edmund 76, 77, 78, 79, 83
- Butler, Judith 72, 182, 183, 189, 192,
193, 199, 200, 201
- Büchner, Georg 209, 215
- C
- Campanella, Tommaso 4, 262, 263,
301
- Carroll, Lewis 305, 306, 308
- Caudwell, Christopher 291, 292
- Chodorow, Nancy 182, 187, 190
- Cohen, Leonard 274
- Coole, Diana 157, 158, 162
- Cicero 203, 215, 260
- D
- Dante 255, 256, 260, 261, 300, 301,
303, 308
- Das Materialismusproblem, seine
Geschichte und Substanz* 21, 40,
117
- Deleuze, Gilles 47
- Derrida, Jacques 8, 41, 52
- dışavurumculuk 39, 46, 102, 106,
111, 263, 268
- Dickinson, J. K. 250
- dik duruş 25, 88
- Dionysos 222, 223, 234, 235, 245
docta spes 22, 174
- doğanın insanlaşması 23, 105, 193,
194
- Dostoyevski, Fyodor 264
- Drew, David 269, 270
- Dülberg, Ewald 282
- dynámei on* 17, 18, 19, 20, 21, 32,
120, 167, 168
- E
- Eagleton, Terry 81, 82, 135, 136,
259
- Eckhart, Meister 51, 110, 211
- Einstein, Albert 9
- Eisler, Hanns 109, 287
- Ekim Devrimi 12
- Engels, Friedrich 60, 61, 62, 67, 160,
178, 181, 325, 338, 358
- entelekya 20, 167, 169, 170, 171
- epistemoloji 320
- eskatoloji 34, 86, 135, 136, 137, 145,
147
- eşzamansızlık 28, 32, 39, 85, 355

Experimentum Mundi 16, 17, 40,
89, 101, 104, 112, 239

F

faşizm 25, 32, 33, 123, 206
Feuerbach, Ludwig 65, 83, 136, 225,
241, 299, 323
Fichte, Johann Gottlieb 28, 47, 53,
116, 129
Fidelio 30, 275, 276, 280, 281, 282,
283, 284, 289, 291
Frankfurt Okulu 45
Fransız Devrimi 11, 12, 67
Freud, Sigmund 13, 43, 117, 124,
183, 192, 196, 197, 260, 317,
340, 341, 344, 358
Fukuyama, Francis 15, 324, 336,
358
Funke, Cornelia 304, 305

G

Geoghegan, Vincent 23, 56, 57, 249,
269, 270, 280, 288
gerçek 11, 16, 17, 18, 19, 20, 27, 29,
31, 33, 35, 47, 49, 50, 51, 55, 60,
62, 64, 66, 97, 105, 112, 122,
125, 129, 130, 134, 140, 153,
154, 166, 167, 168, 174, 176,
189, 200, 201, 209, 213, 222,
236, 238, 246, 250, 253, 278,
279, 284, 299, 300, 303, 305,
306, 309, 310, 324, 325, 327,
331, 333, 334
Gilman, Charlotte Perkins 189
gizlilik 112, 119, 121, 128, 170, 198
gnostisizm 110
Goldner, Loren 20, 23
Gollancz, Victor 41, 292
Gramsci, Antonio 37

Gray, John 57, 68, 69, 70, 73, 260
gündüz düşleri 299, 342, 344, 345

H

Habermas, Jurgen 21, 34, 37, 39, 41,
50, 125, 257, 327, 338, 358
Hamann, Georg 40, 82, 83
Hamlet 341
Hanrahan, Rebecca 201
Hardt, Michael 312, 313
Hardy, Thomas 56, 332
Harré, Rom 47
Hartmann, Eduard von 43, 44, 48,
49, 315
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 17,
21, 28, 29, 46, 47, 52, 53, 91, 92,
93, 101, 105, 110, 112, 113, 115,
118, 120, 122, 123, 127, 128,
129, 130, 131, 132, 136, 153,
154, 159, 170, 173, 175, 176,
177, 178, 179, 212, 213, 222,
241, 252, 257, 323, 324, 327,
328, 330, 331, 334, 336, 337,
340, 341, 343, 358
Heimat 134, 202, 299, 312, 326, 348,
354
Heisenberg, Werner 9
Henüz-Bilincinde-Olunmayan 197
henüz-olmamış-olan 48, 53
henüz-olmayan 87
Henüz-[Var]-Olmayan 171, 177,
265, 271
Hesse, Hermann 317, 319
Hıristiyan 13, 34, 39, 51, 57, 62, 69,
110, 133, 146, 147, 148, 256,
257, 258, 261, 288, 295
Hıristiyanlık 259
Hıristiyanlıktaki Ateizm 24, 34, 136,
277
Hindemith, Paul 281

Hobbes, Thomas 73, 74
Hoffman, Eva 287, 289
Hoffmann, E. T. A. 264, 281, 284
Holz, Hans Heinz 154, 174
homo absconditus 105, 214
homo faber 22
Horkheimer, Max 23, 66, 139
humanum 107, 212, 241, 242
Hume, David 63, 64, 65, 82

I

İbn Sinâ 17, 115
insanın doğallaşması 23
İsa 62, 83, 114, 115, 121, 138, 139,
141, 146, 147, 150, 151, 152,
213, 222, 236, 307, 328
istikamet değişmezi 19, 30, 32, 108
İzler 48, 49

J

Jameson, Fredric 255, 256, 258, 259,
261, 265, 267
James, William 36, 77, 87, 136, 306
Janicaud, Dominique 71
Jaspers, Karl 4, 136, 146
jouissance 93, 116
Joyce, James 306

K

Kabala 110, 111, 257
Kafka, Franz 117, 239, 244, 296
Kandinsky, Wassily 129
Kant, Immanuel 4, 17, 43, 44, 46,
47, 49, 77, 88, 90, 101, 120, 156,
159, 164, 165, 166, 213, 215,
332, 358, 360
Kata to dynaton 168
Katherine, N. 126
kefareti 86, 146, 147, 150
Kellner, Douglas 250

Kerygma 138
Kierkegaard, Søren 136, 223, 257,
264
Kleist, Heinrich von 119
Klemperer, Otto 279, 281, 282, 285,
286, 287
Kolakowski, Leszek 37, 41
Korstvedt, Benjamin 270, 278

L

Lacan, Jacques 93, 94, 116, 123,
131, 132, 192
Le Doeuff, Michele 45
Leibniz, G. W. 91, 92, 127, 314
Lenin, Vladimir 39, 170
Levinas, Emmanuel 41, 230
Levi-Strauss, Claude 71
Lorenzer, Alfred 317
Louis Bonaparte'in 18 Brumaire'i
129
Löwenthal, Leo 48
Löwy, Michael 34, 257
Lukács, Georg 38, 45, 111, 122, 222,
253, 257, 278, 288
Luther, Martin 91
Lyotard, Jean-Francois 41

M

Macquarie, John 148
Mahagonny 27, 132, 281, 283, 291,
314
Mahler, Gustav 276
Marcuse, Herbert 44, 89, 325, 340,
358
Marin, Louis 41
Marksist Schelling 21, 39, 125
Marksizm 20, 97, 120, 181, 255,
256, 267, 358
Marquard, Odo 327, 333
Marx, Karl 12, 17, 18, 21, 23, 30, 35,

36, 50, 59, 60, 61, 62, 65, 67, 70,
83, 97, 105, 110, 122, 134, 136,
153, 160, 171, 176, 183, 212,
213, 241, 257, 299, 302, 312,
323, 325, 329, 338, 358, 360

Mayer, Hans 280

Mazzola, Guerino 317, 318

Meillassoux, Quentin 20, 124, 125,
127, 155, 156, 159, 160, 164,
165, 166, 168, 171, 172, 173

Mesih 115, 147, 151, 275, 288, 307

Masihçilik 33, 34, 358

Meyerhold, Vsevolod 282

Milton, John 301, 308, 309

Moltmann, Jurgen 33, 41, 86, 87,
91, 96, 150, 268

Montaigne, Michel de 232, 300

More, Thomas 57, 187, 254, 301,
359

Moylan, Tom 18, 72, 149, 150, 181,
359

Mozart, Amadeus 268, 270, 281,
284

Musa 142, 143, 213

Müntzer, Thomas 32, 202

N

Nazi 16, 71, 286, 287

Nazizm 13

Negri, Antonio 312, 313

nesnel yönelim 18

Nietzsche, Friedrich 22, 41, 114,
119, 183, 215, 216, 217, 218,
220, 221, 222, 225, 243, 326,
328, 329, 338, 339, 340

nihilizm 22, 214

Nihilizm 107

Novum 57, 63, 87, 225

Novalis 207, 218, 219, 222, 257

O

olumsallık 21, 124, 127, 128, 164,
168, 177

olumsallık metafiziği 127, 128

ontoloji 9, 18, 52, 53, 109, 111

Orwell, Georg 24

Otto, Rudolf 83, 190, 204, 235, 279,
281, 282, 285, 286

Ovidius 216, 271, 301, 309, 310

P

Platon 25, 94, 95, 124, 131, 252

postmodern 13

pozitivizm 106

Prometheus 56, 57, 58, 59, 60, 61,
64, 65, 66, 67, 68, 69, 143, 208,
212, 225, 235, 236, 237, 238,
239, 240, 241, 243

Pullman, Philip 307, 308, 309, 310

Pythagoras 41

R

radikal demokrasi 195, 198, 199

Raulet, Gerard 41

Redding, Paul 52

Reich 126, 138

Rimbaud, Arthur 111

romantizm 53, 130, 272

Rorty, Richard 35, 199

Rose, Gillian 37

Rubin, Gayle 181, 184

Ruge, Arnold 122

S

Said, Edward 201, 265, 294, 295

Salzburg Okulu 320

Sartre, Jean-Paul 89, 296, 299, 309,
314, 339

Schelling, Friedrich Joseph

Wilhelm von 8, 17, 21, 37, 39,

43, 44, 46, 47, 48, 49, 50, 53,
110, 120, 122, 125, 129, 210,
211, 213, 214, 215, 236
Schiller, Friedrich 218, 219, 221,
301
Schmiede, Rudi 351
Schoenberg, Arnold 276, 281
Scholem, Gershom 34, 109
Schopenhauer, Arthur 99, 213, 264
Schweitzer, Albert 136, 291
Seneca 245, 246
Shils, Edward 331, 332
Sloterdijk, Peter 129
Small, Heather 119
Sokrates 64, 92
somut ütopya 25, 27, 28, 132, 300,
313, 315, 353
spekülatif materyalizm 125, 153,
157, 170, 171, 174, 176
Spivak, Gayatri 136, 189
Stalin, Josef 39, 324, 331
Stanislavsky, Constantin 282
Stefan, Verena 191
Steiner, George 41, 306
Stravinsky, Igor 281
Subjekt-Objekt: Erläuterung zu
Hegel 93, 112, 118, 131
Szondi, Peter 257
Shakespeare, William 300, 341
Simmel, Georg 46, 281, 288
Spinoza, Baruch 17, 102, 313, 321
Stendhal 264

T

Tarih Meleği 128
tarihsel materyalizm 214
Taylor, Charles 79, 80, 81, 319
Tchaikovsky, Pyotr Ilyich 363
teleoloji 97

Thomas Münzer als Theologe der
Revolution 32, 202

Thoreau, Henry David 81
Tieck, Ludwig 257
Tillich, Paul 148, 150
Tolkien, J. R. R. 307, 309
Tolstoy, Leo 233
Tönnies, Ferdinand 363
toplumsal cinsiyet 180, 181, 182,
183, 184, 185, 186, 187, 188,
189, 190, 191, 192, 193, 194,
195, 198, 199, 200, 201, 202
Truvalı Helen 198
Trotzky, Leon 30

U-Ü

Umut İlkesi 14, 16, 17, 19, 20, 23,
30, 35, 65, 83, 96, 102, 103, 108,
123, 131, 134, 151, 168, 180,
181, 188, 193, 195, 196, 200,
201, 202, 207, 249, 250, 252,
253, 254, 255, 258, 259, 261,
263, 264, 265, 266, 268, 269,
270, 276, 277, 279, 280, 286,
288, 289, 298, 299, 323, 345, 348
Überrnensch 30, 115, 338
Ütopyanın Tini 27, 34, 56, 273, 277

V

varoluşçuluk 144, 146
Verdi, Giuseppe 275, 292
Vorschein 24, 55, 111, 124, 126
Vries, David de 74, 75

W

Wagner, Richard 114, 270, 272, 274,
279, 281, 282, 285, 286
Warner, Marina 309, 310, 311
Weber, Marianne 288
Weber, Max 288

Wedekind, Frank 226, 227, 229, 359
Wegnetz 90
 Weill, Kurt 276, 281, 283, 286, 287,
 288, 291
 Weininger, Otto 190, 191
 Weisman, Alan 73, 74, 75, 76
 Weisshaupt, Brigitte 200
 Wertheim, Margaret 300, 301, 303
 Whitehead, Alfred North 49, 159
 Williamson, Timothy 52
 Williams, Tad 311, 312
 Wittgenstein, Ludwig 86, 89, 317
 Wittig, Monique 191

Y

yaşanmış anın karanlığı 25, 29, 105,
 122, 205, 270, 340
Yüzüklerin Efendisi 307

Z

Žižek, Slavoj 7, 33, 93, 109, 111,
 112, 113, 116, 117, 121, 122,
 123, 124, 125, 126, 128, 129,
 130, 131, 132, 135, 136, 154,
 172, 173, 176
 Zola, Emile 227, 229
 zorunluluk 29, 47, 66, 121, 127,
 296, 333, 337

Nietzsche'nin tüm kesinlikleri ve dogmaları parçalama kararlılığıyla kendisini eli çekiçli bir filozof olarak gördüğü yerde, Bloch sınırları aşma ama aynı zamanda yaratma kararlılığına sahip orak çekiçli bir filozof olup çıkarır muhtemelen.

Peter Thompson

20. yüzyılın başlarından itibaren, kendine özgü düşünsel ve yazınsal tavırla ayrılmaya başlayan "Batı Marksizmi" içinde bile ayrı duran bir filozof Ernst Bloch. Kuşkusuz onun bu ayıksılığında birçok etkenden söz edilebilir: en başta yazım tarzı, dine ve dinsel duyuşa ilgisi, umut ve ütopya gibi yasak kavramlardan bahsetmesi... İşte bu derleme, Ernst Bloch'un en çok uğraştığı ve bel bağladığı kavram olan "umut" etrafında dönüyor; tam da onda yer aldığı şekliyle, toplumsal alandan sürgün edilmiş ve mahremleştirilmiş/özelleştirilmiş umudun neredeyse tüm veçhelerini ele alıyor. Slavoj Žižek ve Peter Thompson'ın editörlüğünü üstlendiği bu derlemede on üç makale yer alıyor. Makaleler, genel olarak Bloch'un düşüncesini, özel olarak onun umut ve ütopya anlayışını felsefi yöntem, hümanizm ve anti-hümanizm, antropoloji, din, metafizik, eskatoloji ve mitoloji, edebiyat ve müzik gibi birçok boyut üzerinden tartışıyor. Ayrıca derlemede Bloch'un düşüncesini çağdaş feminist yaklaşımlar ve spekülative materyalist anlayışlarla ilişkisi bakımından değerlendiren makaleler de var. Öte yandan, bunca farklı alanlara dağılmış tüm yazıların ortak kaygısı şu: Bu umutsuzluk çağında Blochçu umut ve ütopya bize ne söyler?

