

Edepsizlik, Anarşi ve Gerçeklik

Crispin Sartwell



İngilizce'den Çeviren: Abdullah Yılmaz



2. BASIM

EDEPSİZLİK, ANAARSIZ VE GERÇEKLIK • Crispin Sartwell



CRISPIN SARTWELL

Obscenity, Anarchy, Reality (Edepsizlik, Anarşi ve Gerçeklik) adlı çalışması ulaştığı çevrede övgüyle karşılanan Sartwell; Alabama Üniversitesi'nde yardımcı profesör olarak çalışmaktadır.

Northern Arizona Üniversitesi'nden Alison Leigh Brown kitabı, "Bu kitap, inanılmaz ölçüde dürüst. Sartwell, davranışları ve yönelimleri hakkında hiçbir şeyi anlatmaktan çekinmemiş. Bunu, kendi dürüstlüğü'nün altını çizmeksizin ve herhangi bir konum almaksızın başarmış. Gerçekliğin karşı-yorumunu şok edici ve ilginç buldum. Neredeyse her sayfasında katılmadığım bir düşünce olmasına karşın, kitabı sevdim. Bence, bu durum her zaman bir kitabın okunmaya değer olduğuna işaret eder. Kitabı iki oturuşta okudum; bu ikisi arasında da aklım hep ondaydı. Sanki irademin dışında gerçekleşen bir şeydi bu!" diye değerlendirmişti.

Daha sonra yayımladığı *The Art of Living-Aesthetics of the Ordinary in World Spiritual Traditions* (Yaşama Sanatı-Dünya Tinsel Geleneklerinde Gündelik Hayatın Estetiği) adlı çalışması da aynı çevre tarafından çok beğenildi. Tennessee Üniversitesi'nden Renee Lorraine ise elinizdeki kitap hakkında şunları söylüyor: "Estetik, geleneksel olarak, yararsız olmakla ün salmıştır; sanat gibi, estetik de salt kendisi için ve çoğunlukla entelektüeller için var olan bir şey olarak bilinir. Oysa Sartwell, sanatın ve estetiğin yalnız entelektüeller ve seçkinler için değil herkes için yaşamsal nitelikte olduğunu ve gündelik hayatla ilişkili olduğunu gösteriyor. Kitap, kadınların, azınlıkların ve dünya geleneklerinin deneyimlerine özenle yaklaşıyor ancak bunu yaparken 'politik olarak doğruculuk'a körü körüne bağlılığı aşmış görünüyor; bu nedenle tavsiye ederim."

Sartwell kendisini şu sözcüklerle anlatmayı yeğlemektedir: "Ben gerçekliği sıkı bir öğretmenden, bana kıvırtıp kaçacak bir delik bırakmayan bir öğretmenden öğrendim. Oturup o öğretmeni dinlemek zorundaydım: Benim öğretmenim alkol ve uyuşturucu bağımlısıydı. İşe on dördümde marihuana içerek başladım, on beş yıl boyunca her gün içtim. Kokain, LSD ve başka uyuşturucu türleriyle tanıştım. Babam henüz 49 yaşındayken bağımlılıkları yüzünden göçtü gitti. Erkek kardeşlerimden biri PCP bağlantılı bir cinayete kurban gitti, öteki kardeşim aşırı dozdan öldü; üçüncü kardeşim de eroin aşkına yapılan bir silahlı soygun yüzünden beş yıl hapis yattı. Defalarca işimi kaybettim, arabam taklalar attı, vb."

Ayrıntı: 235
İnceleme Dizisi: 129

Edepsizlik, Anarşi ve Gerçeklik
Crispin Sartwell

Kitabın Özgün Adı
Obscenity, Anarchy, Reality

İngilizce'den Çeviren
Abdullah Yılmaz

Yayına Hazırlayan
Sedef Özge

Düzeltili
Sibel Türkmenoğlu

Son Okuma
Ceren Ataer

© State University of New York Press/1996
basımından çevrilmiştir.

Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak İllüstrasyonu
Sevinç Altan

Kapak Tasarımı
Arslan Kahraman

Kapak Düzeni
Gökçe Alper

Dizgi
Hediye Gümen

Baskı
Kayhan Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti.
Merkez Efendi Mah. Fazılpaşa Cad. No: 8/2 Topkapı/İstanbul
Tel.: (0212) 612 31 85 - 576 00 66
Sertifika No.: 12156

Birinci Basım 1999
İkinci Basım: *İstanbul, Ağustos 2015*

Baskı Adedi 2000

ISBN 978-975-539-109-0
Sertifika No.: 10704

AYRINTI YAYINLARI
Basım Dağıtım San. ve Tic. A.Ş.
Hobyar Mah. Cemal Nadir Sok. No.: 3 Cağaloğlu - İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 Faks: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr

Crispin Sartwell

Edepsizlik, Anarşi ve Gerçeklik



Bu kitap,
yazıldıktan sonra onu gerçek kılan
Judith Bradford'a adanmıştır.

İçindekiler

— Giriş.....	9
I. Gerçek Şoku	15
II. Hakikat, Ev, Durum	41
III. Sahicilik, Olumlama, Sevgi	62
IV. Anarşi, Tikellik, Gerçeklik	87
V. Güç, Açıklık, Yeryüzü	109
VI. Baştan Çık(ar)ma, İhlal, Bağımlılık	135
VII. Edepsizlik, Bedenlerimiz ve Ölüm.....	159
— Dizin.....	183

Giriş

Bu kitap gerçeklik hakkındadır. Yaşamanın mekânı ve yolu olarak gerçeklik hakkında; gerçeklikte ve gerçeklik olarak yaşamak hakkında. Nihayet, gerçekliği sevmek hakkında: Bu kitapta mücadelesini verdiğim şey, olan neyse, tam da olduğu haliyle olumlanmasıdır. Bu kitap, kişinin kendini dünyayı sevebilen bir kişiye dönüştürme çabası dışında, gerçekliği dönüştürmeye yönelik tüm çabalardan vazgeçmesi halinde nelerin olabileceğini keşfe çıkıyor. Bu konum, kuşkusuz, kendi içinde tutarlı değildir. Dünyayı yeteri kadar sevmediğimi söylemek, dönüştürülmem gerektiğini ve nihayetinde gerçek olduğumu söylemektir: Ben sevmeyi öğrendiğim şeyin bir parçasıyım. O halde belki şunu bile kabul etmeliyim: Ben bu dünyayı koşul-

suz olarak olumlayamam. Ancak onu bile yapmam *gerektiğini* söylemek, olanı, özellikle olduğu haliyle olumlamamla bağdaşmaz.

Dünyanın doğru bir olumlanması, artık “gerekli”ler olmaz. Çünkü iddia ediyorum ki bir şeyin şöyle ya da böyle olması gerektiğini söylemek, olanı hayali bir unutuşun kucağına terk etmektir. Şunun şöyle olması gerektiği yönündeki her iddia olanın yetersizliğine hükmetmektir. Bu yolla olsa olsa kafa karışıklığına çıkılır: “Gerekli” diye bir şeyin olmaması gereklidir. Görülüyor ki dünyayı olumlama nosyonu insanın elini kolunu bağlar ya da değerlerin geleneksel olarak anlaşıldığı biçimiyle hiçbir yeni değere izin vermez. Batı felsefe tarihinde, etik ve estetik, olması gerekeni inceler: Batı felsefi geleneğinde hiçbir değer, şeyleri oldukları haliyle sevmekle bağdaşmaz. Her değer bir dönüşüm *talep eder*: Olduğumuzdan daha iyi olmamız gerekir ya da daha sıklıkla duyulduğu gibi olduğundan daha iyi *olman*, yani, olduğun gibi olmaman gerekir. Eğer bu tür bütün çabaların patolojik olduğunu görebilseydik, neler olurdu acaba? Zor bir soru. Olduğu haliyle dünyadan her kaçış o dünyanın verdiği bir acıyı ifade eder; değerlerimizin tümü korkuyla üretilir ve korkaklıkla beslenir. Bu kitap, başka birçok şeyin yanında, şu soruya yanıt arıyor: Bu dünyayı olumladığımızda, değerlere neler olurdu acaba?

Vardığım sonuç, umuyorum, rahatsız edicidir. Bu kitapta beni hiç ilgilendirmeyen şey, hem (anti) etik hem de (anti) metafizik temelde sorun oluşturan politik devlettir. Devlete ontolojik bir kuşkuyla bakıyorum; genelde anlaşıldığı haliyle, devletin zaten var olmadığını savunuyorum. Ve bence devlet, var olduğu müddetçe, olanın zor yoluyla dönüştürülmesi için yürürlüğe konulan devasa bir projedir. Her devlet bu anlamda ütopyacıdır: İçinde faaliyet yürüttüğü gerçeklikten başka bir gerçekliğin düşünüyü kurar, hatta bu gerçeklik sırf içinde diktatörün olduğundan da zengin hale geldiği bir gerçeklik olsa bile. Bu anlamda, devlet değerlerin kodlanması ya da fosilleştirilmesidir; devlet insanları zoraki dönüştürmek için tasar-

lanmış bir makinedir. İşin iyi tarafı, bu kıstasa vurulduğunda, devlet aynı zamanda feci bir başarısızlıktır da.

Hayatı sevmek ve dünyayı sevmekle bağdaşan post-etik değerler geliştirme sürecinde, edepsizlik ve ihlal nosyonlarını keşfettim. Her ahlaki iddia neyin nasıl olması gerektiğini –yani, mevcut kurulu haliyle dünyanın böyle olmaması gerektiğini– söylediğinden, şeytana uymak şeylerin olmasına imkân tanımaktır. Bu anlamda, ahlak kurallarını çiğnemek bir ayın olabilir. Batı kültüründeki karakteristik ihlallerin hepsi bedenselliğin olumlanmasıdır. Nasıl belli başlı dinsel kültür disiplinlerini doğuran şey çömezlerin bedenlerini aşma yönündeki nafile çabalarıysa, her türden edepsiz sözcük de bedeni yeniden hatırlatan bir şeydir. Bir gezegenin yüzeyinde koşuşturup duran memeli hayvanlar olduğumuzu bize hatırlatan her şey muteberdir. Sikişmek muteberdir, “siktir” demek de.

Bu kitap boyunca dilime doladığım “gerçeklik” terimini açıklamak için biraz soluklanalım. Terim, örneğin, Platon’un idealarını ya da Brahman’ı ya da atomları seçip ayırmak üzere kullanılmıştır: Gerçeklik her zaman görünüşlerin altında yatan neyse odur; terim sıklıkla gündelik yaşantımızdan kurtulup gerçekten gerçek olan farazi bir öteki âleme çağrı anlamına gelir. Demek ki terim hep tersyüz edilerek kullanılmıştır. Platon’un ideaları, özellikle, gerçek olmayan bir âlemde yaşar: bu, Sokrates’in dünyadan göçüp giderek sığınmayı umduğu âlemdir. Bu kitap hiçbir argümana ontoloji payesi vermeyecektir (daha doğrusu, birçok argümanın ontolojik olmadığını savunacaktır). Aslında, ontolojiyi niçin öldürücü bulduğumu açıklayacak ve her tür ontolojik sistematikleştirmeden kaçınmaya çalışacağım. Halbuki, benim “gerçeklik”le kastettiğim dünyada her gün karşılaştığımız şeylerdir: ağaçlar, arabalar, gökyüzü, binalar, yeryüzü, insanlar. Bütün bunları aşarak gerçekten gerçek olana yönelik her çağrı kuşkuların en büyüğünü hak eder. Her şeyden önce, bu şeyler bir yanılsama dışında aşılamazlar: Bir insan her zaman yaşar, yaşarken de bu şeylerin içinde/arasında, onlardan biri olarak ve onlarla birlikte yaşar.

Arabaların gerçek olduğunu düşünmüyorsanız, üstüne üstlük bedeninizin de gerçek olduğunu düşünmüyorsanız, çıkın yola ve bırakın arabanın biri bedeninizin içinden geçip gitsin. İşin aslı, arabaların gerçekliğine inanıyorsunuz ve bu dünyada yaşayan herkes gibi ben de inanıyorum.

Gerçek olduğumuzu söylemek, nihayetinde, her ne kadar birileri binbir çeşit parça kuruntusuna kapılmış olsalar da, görünüşle gerçeklik arasında derin bir ayrımın olmadığını söylemektir. Ancak, nihai gerçeklik ister idealara göre isterse varlığıyla yokluğu belirsiz dalgacıklara göre tasvir edilmiş olsun, *bu dünyanın* aldatıcı bir görünüş olduğunu söylemek kendimizden ne kadar kuşku duyduğumuzu gösterir. Sağlıklı bir kafa, gerçek bir olumlayış diyecektir ki, şeyler bana nasıl görünüyorsa öyledirler. Gayet iyi biliyorum ki ben bir hayal taciri değil, hakiki bir ayna ve dünyanın mikrokozmosuyum.

Burada bir ontoloji sunmayacağım, doğru, ancak belirtmeliyim ki ne kadar var olduğu söylenirse söylensin ben avucuma alamayacak, dokunamayacak olduğum şeyden kuşku duyuyorum. Ve arabalar ve ağaçlar türünden şeyler olmadığımız (örneğin, ruhumuzun olduğu ya da bilincimizin bizi doğanın düzeni içinde farklı bir yere koyduğu) inancı kendinden iğrenmenin felsefi ifadesidir ve öylesine derin öylesine yaygındır ki bariz olarak olan neyse onu inkâr etmek durumundadır; bu öylesine yoğun ve öylesine içimize işlemiş bir iğrenmedir ki iğrenilen benliğin her zerresini silip yok etme peşindedir. Bu bir tür intihardır: Biz dediğimiz şeyin bedenlerimiz olduğu düşüncesinden o kadar nefret ederiz ki bedenlerimizi muhayyilemizden silip atarız. Eğer Tanrı denen bir şey olsaydı, bizim gibi kendinden iğrenen varlıklar onun nezdinde de iğrenç olurdu; sağlık daima bedenimizi kabullenmekten geçer.

Ben kitabımda bu meselelere girmeyeceğim ancak sizin her şey ne kadar gerçekse bu dünyanın da o kadar gerçek olduğuna zaten inandığınızı göstermeye çalışacağım. İşte bu yüzden gerçek bir şoktur ya da bu yüzden şok deneyimi önemlidir: Çünkü şok bizi gerçeğe, dolayısıyla kendimize döndürür. Şid-

detli acılar çeken ve kendini sonuna kadar acının kollarına bırakan biri ne o acının kaynağının gerçekliğinden ne de kendi gerçekliğinden kuşku duyar. Ancak kişi acıya dayanabildiği, acıdan korkmadığı ve acıya izin verdiği oranda, hiçbir ontolojiye gerek duymaz. Acı içinde yaşamak gerçekliğin bir tezahürünü yaşamak, gerçekliğe doğru itilmehtir. Acı olumlanması gereken bir şeydir ve hiç kuşkusuz, olumlanması en zor şeydir de. Acı gerçek olanın gerçekliğine bir çağrıdır ve bu yüzden bizim gibi mahlukların en çok ihtiyaç duyduğu şeydir.

Bu yüzden, felsefe ve dinler tarihinin büyük kısmı, bence, patolojiktir. Bu tarihlerin çoğu olan şey ne ise ondan bir kaçış, bariz bir kaçıştır, tıpkı düşünürün, rahibin ya da ahlakçının hayatının gerçek dünyadan sonsuz bir kaçış olduğu gibi. Bu Nietzsche'ye borçlu olduğum bir teşhistir ve bu kitapta bir kahraman varsa o da Nietzsche'dir. Her ne kadar sıra güç meselesine geldiğinde onunla yollarımız tamamen ayrılacak olsa bile, ben Nietzsche'yi radikal bir gerçekçi olarak okudum ve neden böyle okuduğumu göstermeye gayret edeceğim. Ben gücü Batılı gelenekte anlaşıldığı biçimiyle, benlik ve ötekiler üzerindeki güç, ölümcül ve aldatıcı bir güç olarak alıyorum; güç insanları ve koşulları yeniden yapma yönünde bir zorlama olarak kendini ortaya koyduğunda, sırf "değerlerin" bir ifadesi, olmaması gerekeni belirten bir iddia haline gelir. Bir tek Nietzsche, Batı felsefe tarihinde henüz eşine rastlanmayan bir örnek olarak, acının olumlanmasına yakın durur.

Felsefe ve din bu dünyadan ne kadar kaçarsa kaçsın, tekrar tekrar bu dünyaya döner. İzleyen bölümlerde, Chuang Tzu, Tantrik ustalar, Emerson, Black Elk, Bataille ve Václav Havel gibi şahsiyetler, yani bir olumlama çağrısı yapan şahsiyetler üzerinde duracağım. Bu şahsiyetlerin mesajı muazzam bir umut mesajıdır; onlar kendimizden ve yeryüzünden iğrenmemizin üstesinden gelebileceğimiz umudu verir. Bu mesaj, nihayet, bir dizi esinti şeklinde hissedilse bile, bir aşk mesajıdır. Bir Zen ustasına, "Gerçekliğin en derin doğası nedir?" gibi, kavramsal bir soru sorulduğunda, yanıt bir teori olmayacak-

tır. Bunun yerine, usta yüzünüze bir şamar indirir. Bunun iki anlamı vardır. İlki, böyle sorular sorma. İkincisi, gerçekliğin en derin doğası işte *budur*, gerçeklik yüzünüze vurulan şamar-dır. Marazi takıntı, tuzak, bunun ötesine bakmak, en derin özü aramaktır. Dış kabuk en içteki özdür; görünen neyse gerçeklik odur. Sen kendin gerçeksın, “gerçekliğin nihai doğası”sın ama yine de halihazırda bildiğin şeyi hatırlaman için okkalı bir şamar gerekir. Tinsel disiplin bu dünyanın içine giderek daha fazla gömülmektir; tinsel aşkınlık ancak tam içkinlikle yaratılır. Ne kaçış ne de kestirme vardır. Kaçış, sakınma, inkâr; hepsi nafiledir. Gerçek olman, burada olman, bu yerin gerçek olması –işte bu aydınlanmadır. Filozof Joseph Diffie’nin ağzından söyleyecek olursak: “Cennete gitmek isterim ama bu gece değil”. Şimdi burada, olduğum yerden ve olduğum şeyden hoşnutum: Yeryüzünde yaşayan bir insan olmaktan hoşnutum. Hangisi olursa olsun, beni başka bir yere ya da başka bir şeye çağıran bir felsefe beni kendi felaketime ve yeryüzünün felaketine çağırıyor demektir.

Nihayet, dünyayı sevmeyi öğrenmek benim için bir neşe kaynağı, kötünün karşısında bile öğrenen ve seven, hatta kötüyü bile öğrenip seven bir dans olacaktır. Beni fiziksel olarak dünyaya yönlendiren bir yol, olan her şeyi kucaklayabileceğim bir tutuma açılan bir yol arıyorum. Kavramakla bağdaşmayan bir sevinç; nihayetinde, sistemlerle, kavramlarla, yanıtlarla, her zaman tikel durumların üzerinde duran felsefelerle bağdaşmayan bir sevinç arıyorum. İnsanlar dünyadan “fikirlerin perdesi” ya da dilin dolayımı yüzünden değil, dünyaya kopmaz bağlarla bağlı ruh ve akıl oldukları için değil, dünyanın varlıkları oldukları için kendilerinden ve var olduğu için dünyadan nefret ettikleri için koparlar. Kendimizi dünyaya açıp bu nefreti yavaş yavaş dağıttığımızda, sahici bir sevgiyi yakalayabiliriz. Bu kitabın yolu işte böyle bir sevgiye açılıyor.

I

Gerçek Şoku

George Santayana bir keresinde gerçekçiliği kuran şeyin şok deneyimi olduğunu söylemişti.¹ Bu basit ama köklü bir tespittir. Anlamı şudur: Şoke olduğunda, diyelim, bir bowling topunu ayağına düşürdüğünde, bowling topunun ya da ayağının gerçek olup olmadığına inanmak sana kalmış bir şey değildir. Şok deneyiminde, karşısında bütünüyle savunmasız olduğumuz dünya gerçekliğine *çağırılırız*. Hoşumuza gitsin gitmesin, komada ya da kafadan sorunlu olmadıkça, böylesi anlarda gerçeği yaşarız, ona rıza gösteririz ve lanet

1. George Santayana, *Scepticism and Animal Faith*, (New York: Dover, 1955 [1923]), s. 142.

okuruz. Böylesi anlarda ve böylesi anlar sayesinde, gerçeğin gerçekliğini öğrenir ve o gerçeklik içinde kendimizin gerçek olduğunu öğreniriz. Zevk nisyan ile maluldür; insanı tatlı bir uykuya ve kendini kutlamaya götürür. Kişi zevk içinde “kendini unuttur” ve hatta zevkin kaynağını unuttur; kapılıp gider, neye kapıldığını unuttur. Ancak acı ve sürpriz beraberrinde olağanüstü bir teyakkuz hali getirir ve teyakkuz hali, olan şeye bir açıklıktır.

Gerçeklik pervasızdır, aman vermez ve kaçış yolu bırakmaz. Ama gerçeklik bir acı, bazen dayanılmaz bir acı kaynağıdır. Batılı düşünce ve kültür tarihi gerçekliği inkâr, ondan kaçış, yoksama, kontrol etme ya da yok etme ve adına yaraşır bir kıvraklıkla, aynı gerçekliği olumlama, kabullenme, bağına basma ya da sevmeye tarihi olarak yazılabilir. Birincisi, belki mutlak anlamda zorunlu bir korkaklık olsa da, korkaklıktır. Derin, acınası ve patolojik idealizm tarihini kapsar ve Platon ve Hegel’in, Buddha ve Shankara’nın, Augustine ve Descartes’in felsefelerinde bir parazit gibi barınır. Korkaklığın birçok biçiminde görüldüğü gibi, kibir ve küstahlık abidelerinde kendini açık eder; örneğin, Kant’ın kaleme aldığı haliyle, insanın dünyayı kurduğu iddiası. Uzay ve zaman salt insan algısının formlarıdır: Bu iddia pervasızlığın dik âlâsıdır.

Öte yandan, gerçeğin olumlanması inanılmaz güçtür. Gerçeğin neyse o olmasına rıza göstermek, bizim için ondan sakınmaktan, onu inkâr etmekten, yok etmekten, yeniden yaratmaktan çok daha zordur. Her birimiz için, düzeltmeyi, gözden geçirmeyi, silmeyi isteyeceğimiz olaylar, insanlar ve kurumlar vardır. Ancak olumlamada umut vardır çünkü gerçeklik, nihayetinde, gerçektir. Kişi bir zaman için belki şu ya da bu olgudan sakınabilir, şu ya da bu olguyu değiştirebilir. Ancak bir bütün olarak gerçeğin ortadan kaldırılabilceğini ya da yeniden düzenlenebileceğini sanmak, kişinin gerçek olan içindeki tutumu olarak gerçeğin ortadan kaldırılabilceğini ya da yeniden düzenlenebileceğini sanmak nafîle ve umutsuz bir çabadır. Nafîledir çünkü zayıflığın sergilen-

mesinden, kişinin gerçek tarafından tarumar edildiğinin, diz çöktürüldüğünün ifadesinden başka bir şey değildir. Umut-suzdur çünkü sakınmak, son tahlilde, imkânsızdır; her birimiz tamamen gerçek içinde yerlerimizi alırız; her birimiz, aslında, onun mekânlarından birinde, gerçekliğin dönüşüme uğramış hallerinden biri olarak gerçeğiz. Gerçekten sakınmak, başka saçmalıklar yanında, kendimizden sakınmayı icap ettirir. Kendini yok etmek dışında gerçeklikten sakınma yönündeki her girişim, kişinin tahammül edilmez bulduğu şeye sonuna kadar gömülmekten duyduğu acı ve öfkeyi daha da artırır.

I

Descartes, malumdur, modern felsefeyi dışsal gerçekliğin varoluşundan şüphe etme noktasından kalkarak inşa etmiştir. İstedığı, rüya görmediğini, bir kötü ruhun onu kandırmadığını vb kanıtlamaktı. Descartes gibi, Santayana da kuşkucuydu, hatta Descartes'tan daha derin kuşkulara gömülmüştü; o kavramlar, dünya ve kendine ilişkin mutlak bir cehalet uçurumuna düşmüştü. Bu düşünürlerin ikisi de indikleri derinliklerden bilgi devşirip çıktılar. Descartes için çıkış tek bir kesinlik anlamına gelmişti: İster rüya görsün ister görmesin, Descartes artık kendisinin var olduğunu biliyordu. Buradan kalkarak Tanrı'nın varoluşunu kanıtlamaya, nihayet ardından da kendi algıladığı dünyanın varoluşunu kanıtlamaya girişti.

Ardından, Descartes dışımızdaki dünya hakkında kuşku duymanın yanlışlığını göstermeye kalkışır. Santayana'nın meselesi böyle bir gösteri olmamıştır; ya da daha doğrusu, Santayana bir argümandan çok bir jest, bir şeye işaret etme anlamında bir gösteri yapar. Santayana'ya göre, *şok* kişinin kendisi ve dünya hakkındaki kuşkularını yok eder. Eğer yaşadığınız şeylerin gerçekliğini idrak etmek istiyorsanız, bir argüman okumayın, bowling topunu ayağınıza düşürün. Santayana, şunları yazar:

Kaba deneyimde ya da şokta, en içten düşüncelerim açısından, yalnızca var olduğumun bariz bir göstergesiyle tanışmış olmakla kalmam, o an varoluşuma *inanmam* doğrultusunda ivedi bir çağrı da almış olurum... Deneyim, birbiri ardından gelen ve hafızada yer eden şok dalgaları olarak ne olduğunu anlamakta zorluk çeksek bile, mevcut bir ortamda konuşlanmış bağımsız varoluşlar dünyası demektir. Deneyime inanmak doğaya inanmaktır (*Kuşkuculuk ve Hayvan İnancı*, s. 1423).

Santayana'nın anladığı biçimiyle, “mutlak boşluk, dayanılmaz gerginlik, insanın kanını donduran umutsuzluk” (s. 140) deneyimleri bizi gerçek olana, gerçeği bize çağırır. Bu deneyimler doğanın varoluşunu bizim gibi varlıklar, yani saf akıldan çok hayvan olanlar için olabilecek en zorlu yoldan kanıtlar. Dünyayı inkâr edenler hemen her zaman kendilerinden yola çıkarlar ve kendileri hakkında söylediklerine göre, her şeyden önce, onlar hayvan değil, sıra dışı bir hayvan, ruh, zihin falandır; onlar başarılarının ödülü olarak cennette yaşar ya da yüce varlıklardan nasıl evrildiklerini araştırır.

Dünyayı yoksamak, demek ki başka şeyler yanında, “bilimsel” bilinçle de mükemmel bir uyum sergiler. Bilinç, denebilir ki bizi doğa düzeni içinde ayrı bir yere koyar ya da doğa düzeninden koparır. Mantığımız bizi şempanzelerden ayırır. Tüm gününü bilfiil yiyerek, sıçarak, uyuyarak ve sikişerek geçiren insanın böylesi şeylere inanmasının güçlüğü, böylesi görüşleri somutlayan kaçış yollarına olan ihtiyacın büyüklüğünü gösteriyor. Gerçeklikle yüzleşme korkaklığı o kadar derinlere işler ki insanı kendine dair en çıplak olgulara gözünü kapamaya götürür.

Şöyle söylendiğini duymuşumdur örneğin: Bilim bir masa gibi fiziksel nesnelerin katı değil, asıl olarak boş uzaydan ibaret olduğunu “kanıtlar”. Bilim bize “şeylerin gerçekte olma biçimini” anlatır ve “şeylerin gerçekte olma biçimi” şeylerin görünme biçimlerinden neredeyse tamamen farklıdır. Bu, Gerçek'e başvurarak gerçekten (diyelim, bu masadan) kaçma yönündeki eski “tinsel” itkinin değişmiş bir halidir. Sözü edilen Gerçek,

Formlar'ın, Brahman'ın, Mutlak'ın, Tanrısal Akıl'ın ve benzerlerinin âlemi olarak düşünüle gelmiştir. Şimdilerde ise, “aşikâr imge” arkasındaki “bilimsel imge” olarak kavranıyor. İki durumda da yaşanan dünya bir kenara atılır. Böylelikle, her gün yaşadığımız şeyler, adeta, idealizme ve hatta klasik ampirizm, mantıksal pozitivizm ve benzerlerine konu olan “imgeler”, “resimler” katına indirgenir.

Şimdi sormak lazım, niçin insanlar şeyleri imgelere indirgemeye *ihtiyaç* duyuyor. Ve bir yanıt, hem de apaçık bir yanıt vardır: İmgeler *güvenlidir*. Hayalimde, imgeler dünyasında, hem dehşet verici suçlar işleyebilir hem de masum kalabilirim. Uçurumdan aşağıya atlayabilir ama dibe vurmadan gerçeğe dönebilirim. Hiç kimse bir patlamayı gösteren bir resmi seyrederken parçalara ayrılmaz. Dolayısıyla, eğer deneyimlediğim haliyle dünya bir imge olsaydı, güvende olurum. Ve dünyayı ne kadar bir imge olarak görme *ihtiyacı* duyuyorsam, o kadar dünya tarafından *tehdit* edildiğimi hissediyor, bütün tehlikeleri o kadar tahammül edilmez buluyorum demektir. Ancak içinde yaşadığım dünyayı bir resim olarak görmek: Bu demektir ki, resmedilen bir şey, görünüşlerin altında yatan Gerçekten Gerçek bir şeyler âlemi vardır. Gelgelelim, bu Gerçekten Gerçek âlemi bizi tehlikeye düşürmesin diye de elimizin altında, korunaklı tutulmalıdır; işte bu nedenle, Kant'ın, görünüşlerin altında yatan ancak hakkında hemen hiçbir şey bilmediğimiz “kendinde şey”i vardır. Sistem olağanüstüdür. Ancak içine korku ve acı sinmiştir. Kimsenin hiçbir zaman bir atomaltı parçacığın saldırısına maruz kalmaması temel bir ontolojide parçacıklardan yararlanmak için iyi bir nedendir. Ancak, eğer şu sandalyeyi kaldırıp kafanda parçalarsam, hâlâ sandalyenin katı olmadığı inancını koruyup korumayacağını merak ediyorum.

Dünyanın bir imgeler ya da resimler demeti olduğu anlayışına denk düşen bir başka anlayış, insanoğlunun oturduğu yerden güven içinde dünyayı seyreden bir tür sinema seyircisi ya da belki de bir fotoğraf albümünün yapraklarını çevirerek

fotoğrafların uyandırdığı anılarla şaşırın, hoşnut olan ancak fotoğrafların temsil ettiği deneyimleri güven içinde seyreden birisi olduğu anlayışıdır. Temsil/tasavvur, Batılı gelenekte kavramsallaştırıldığı haliyle, temsil/tasavvur edilen nesneyi belli bir uzaklığa koyar ve bu olgudan, örneğin, bütün estetik sistemleri (örneğin, Kant'ın sistemi, buna göre, benim sanat eserleri karşısında aldığım haz "çıkardan arınmış" bir hazdır, yani güvenlidir) kurmakta faydalanılmıştır. Temsilde/tasavvurda dünyayı irdelerken, tıpkı bir atlasta dünyayı kavrarken olduğu gibi, insanın içini bir güvenlik ve güç hissi doldurur. Eğer dünyayı bütünlüğü içinde kavramsallaştırabilir, onu tamamen *anlayabilir*, aşırının, şokun, sınırlanmamışın, bilinemezin zerresini bırakmayabilir olsaydık, kendimizi emniyete alabilirdik. Bunu kurgular yazarak muhayyilemizde yapabiliriz ya da aslında bir "her şey teorisi" kaleme alarak veya çevreyi teknolojik olarak denetime sokarak bunu yapmayı deneyebiliriz. Bilim bütünüyle kavrayarak kendimizi emniyete alma gayretinden başka bir şey değildir.

Bu görüşün şaşırtıcı yanı ise, resimleri seyreden kişinin kendi çizdiği resim karşısında bazen içinin burkulması ya da yıkılmasıdır. Ancak sözü edilen görüş, o zayıflık karşısında bir ikame olarak savunulmaktadır. İkame hilafsız hayal gücünün eseridir; ancak yine de hiçbir yaraya melhem olmaz. Diyelim, bir parça "kaçmak" için hafif bir aşk romanı okuruz ancak her gün, her saat de kaçabiliriz; bunu da hayatlarımızı ucuz romanlara, dünyamızı da hiçbir kötü şeyin olmadığı ya da kötü şeyler ne çare her zaman olduğundan, kötü şeylerin sadece kurgusal karakterlerin başına geldiği kurgusal bir dünyaya çevirerek yaparız. Bilim, bu anlamda, tıpkı felsefe, din ve sanat gibi, bir ucuz roman olarak faydalı olabilir.

"Bilim" muhtemelen bize bu masanın katı olmadığını söyleyemez, biz hepimiz onun katı olduğunu biliriz. "Bilim", masanın çoğunun boş uzaydan ibaret olduğunu söylerken, belki hakikati/doğruyu söylüyor. Ama bütün bunlar gösteriyor ki "*katılık*" derken *kastettiğimiz şey*, son tahlilde, (bir biçimde,

geçici olarak) şaşırtıcı bir yolla açıklanmak zorunda kalmıştır. Yani, katı nesneler ekseriyetle boş uzaydan ibarettir. Bu, örneğin, suyun H_2O olduğunun keşfi gibi, dünyanın nasıl olduğuna ilişkin bir izahattır. Nasıl masanın çoğu boş uzaydan oluştuğunu göstermek katı olmadığını göstermek demek değilse, bu da suyun gerçekte ıslak, saydam vb olmadığını göstermez. Yineliyorum: Muhtemelen hiçbir şey masanın katı olmadığını gösteremez çünkü biz hepimiz biliriz ki masa katıdır. Bilim dünyayı nasıl görünüyorsa öyle açıklamaya çalışırken, yeterince masumdur. Sistematik olarak, gerçeklikten görünüşleri ayırmakta kullanılırken bilim metafizik bir sistemdir ve bu anlamda, diğer metafizik sistemler kadar yanlıştır ve dünyadan nefret etmektedir. Bilimin, tıpkı estetik gibi, “araya mesafe koyduğunu”, üzerinde “çalıştığımız” şey neyse onunla bağımızı kopardığını unutmamalıyız. Nietzsche bu durumu şu sözlerle anlatır:

Bilim inancının öngördüğü, cüretkâr ve nihai anlamda doğruluk/hakikat peşinde olanlar, hiç kuşkusuz, böyle yaparak yaşam, doğa ve tarih dünyasından *başka bir dünyayı olumlar* ve bu “başka dünyayı” olumladıkları müddetçe, aynı anlama gelmek üzere muadilini, bu dünyayı, *dünyamızı* da yoksamaları gerekmez mi? Lafı nereye getirdiğimi anlamış olmalısınız; kısaca demem o ki bilim inancımız hâlâ bir *metafizik inanç* temelinde yükseliyor.²

Çağımızda tipik dünya nefretinin özel bir versiyonu ağırlığını dile kaydırıyor: Deniyor ki her türlü deneyim dilsel olarak dolayımli ya da dilsel olarak eklemlenmiştir. “Yorumlanmamış” olgu yoktur ve yorum dilsel bir etkinlik, bir tür edebiyat eleştirisidir (bu, kabaca, Hans-Georg Gadamer, Nelson Goodman ve Stanley Fish’in görüşüdür). Anlatı ya da daha geniş anlamda, metin nosyonu yakın dönem felsefesinin merkezini oluşturuyor. Derrida, Rorty ve Richard Bernstein gibi şahsiyetler metni ya da hikâyeyi “içinde yaşadığımız ve hareket

2. Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, Çev. Walter Kaufmann, (New York: Vintage, 1974), s. 282-83. [*Şen Bilim*, Çev. Ahmet İnam, Say Yayınları, 2004].

ettiğimiz şey”³ olarak merkezileştiriyor. (Burada Rorty, Derida’nın görüşü olarak kabul ettiği bir yaklaşımı savunuyor). Özel olarak, cinsiyet ve ırk üzerine yakın tarihli pek çok çalışma, anlatıya benliğin ve dünyanın toplumsal ve kişisel temel kuruluş tarzı payesi veriyor (Carolyn Heilbrun: “Hepimiz birer hikâyeyiz”). Yakın dönem felsefedeki dil hegemonyası bazı bakımlardan Batılı felsefi gelenek için bozguncudur. Ancak başka bakımlardan da o geleneğin en sorunlu özelliklerini paylaşır ve pekiştirir. Örneğin, belli bazı durumlarda fiziksel olanı devre dışı bırakacak kadar kendinden emindir; bedeni önemsemez ya da metinleştirir.

Bu felsefe belli bir tür akademisyenliği tüm insan deneyimleri için bir model haline de getirir ve bu görüşün temel dürtülerinden biri, idealizme yolu açan bildiğimiz güvenlik özlemidir; şeyler üzerinde denetim kurma gayretiyle ya da benim (ya da bizim) nispeten rahat edeceğim(iz) (eğer edebiyat eleştirmeniysem eleştiri yöntemlerini de kullanacağım) ve içinde şeylerin acı vericiliği ve keyfiliğinin azalacağı bir âlemden iş görmek için şeylerden yoruma çekilirim.

Metnin ya da anlatının merkeziliği Batılı metafiziğin belli politik içerimlerine meydan okur. İnsani deneyimi ya da “insan dünyası”nı sözde metne indirgediğimde, görünen o ki özellikle bir metafizik sistemle, idealizmin bir tür paradisiyle başım beladadır. Ancak unutmayalım ki anlatılar çoğul, çok anlamlı, yaratıcıdır. “Metinselcilik” Batılı metafiziğin “tümleyici” ya da “üstün” anlatısına direnebilir ve sırf metinlerin sonsuz çokluğuyla mutlu mesut yaşayabilir. Bu anlamda metinselcilik metafizik geleneğe kıyasla daha açık, esnek ve eşitlikçidir. Ancak aynı zamanda belli hayatlar için –metnin merkeziliğini savunan akademisyenlerin hayatları için– metinlerin merkeziliğini yansıtan bir görüştür de bu. Metinselcilik, örneğin, üretim bandında çalışan işçileri cezbeden bir görüş değildir. O, asıl olarak metinlerde ve metinler

3. Richard Rorty, “Philosophy as a Kind of Writing” *Consequences of Pragmatism*, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982), s. 100.

aracılığıyla yaşanan hayatların, insan deneyiminin geneline bir yansımasıdır.

Bu noktada kısa bir serzenişte bulunacağım: Batı felsefesinin 20. yüzyılı bir dil çağı olmuştur; ister analitik gösterge teorisi, ister sıradan dil felsefesi isterse yapıbozumla yaşıyor olalım, fark etmez, hepimiz dil tarafından uyutulduk, dilin tuzacağına düştük, dilde takılıp kaldık. Russell, Wittgenstein, Heidegger, Derrida, hepsi bu takıntıyı paylaşmış ve pekiştirmiştir. Bu takıntının kendine göre faydalı olduğu, rahatlama sağladığı durumlar vardır; hepten işe yaramaz değildir. Ancak böylesi durumlarda da sıkıcıdır. Eğer gelecek yüzyıl da dil takıntısıyla geçecek bir yüzyıl olacaksa, ben o hepimizin çok ihtiyaç duyduğu uykuya yatacağım. Bakalım, kimse yazma dışında bir şey hakkında yazamayacak mı. Bu yüzyılın felsefesini okumak işkence gören bir romancı hakkında bir işkence romanı yazan işkence gören bir romancı hakkındaki bir işkence romanı okumaya benziyor; bu felsefe kendine müpteladır ve yazarın küçük eylem alanını şişirip bir dünya yaratmıştır.

Gelgelelim, bu görüşün avukatlarının vurgulamaktan vazgeçemedikleri gibi, insanlar anlatılarla ve anlatılarda tehlikeye *maruz kalabilir*. “Metinselciliğin” bir tespitine göre, metinlerin somut etkileri vardır; örneğin, insanlar iktidara eşlik eden yüce anlatılar tarafından (ya da onları kaleme alan ve dayatanlar tarafından) *baskı altına alınmıştır*. Irk ve cinsiyet anlatıları Afrika kökenli Amerikalıların ya da kadınların kendi hikâyelerini anlatma ya da kendi dillerine sahip olma yetilerini ortadan kaldırma peşindedir. Ancak unutmamak gerekir ki eğer anlatıyı iktidar ilişkilerinde merkezi bir yere koyarsak, bir yerde, iktidarı onun somut fiziksel tezahürlerinden koparmış oluruz. Bir şüpheliyi döven bir polis, şüpheliyi hikâyesiyle değil elindeki copuyla tehlikeye atar. Demek ki anlatının fiziksel emareleri ve fiziksel etkileri olabilir olmasına; ancak anlatıya tanınan ayrıcalık maddi koşullardan yapılmış bir soyutlamadan başka bir şey değildir.

Asgari düzeyde, anlatı insan deneyimini örgütler ya da yeniden kurgular: Verili bir anlatıda devre dışı bırakılan şey, belki, ilke olarak belli bir anlatı haline getirilebilse de her şeyin bir anlatısı olamaz. Ancak anlatı tutarlı birliktelik demektir. Yayılmış ve müphem anlatılar da olabilir ancak bütünüyle rastgele anlatılar olamaz; bir tümceler toplamı belli bir doğrultusu olmadıkça, belli bir tutarlılık ve süreklilik sergilemedikçe anlatı sayılamaz. Bunlar olmalıdır. Sorun anlatıyı, aslında, anbean hayatımıza giren rastgele ve tutarsız şeyleri silip yok etmekte kullandığımızda çıkar. Anlatıyı insan deneyiminin merkezi tarzı olarak görmek, gerçeğin bu tahammül edilmez veçhelerinden sakınma arayışıdır. Çevremizi saran tutarsızlığa boş vermek anlatıya boş vermektir. O tutarsızlık uğrağı bizatihi anlatının kuruluşu için zorunludur.

Bir anlatı olarak telakki edildiğinde, hayatım beş para etmez. Anlatı kurgulamakta oldukça mahirimdir ve belki hayatımı bir hikâyeye dönüştürmek hoşuma da gider. Ancak bir hikâye olarak, hayatım sıkıcı ve tutarsızdır, beş dakikada Proust'a nal toplatacak kadar bir ayrıntılar yığını haline gelecektir. Böyle bir hayat uzun, dayanılmaz uzun ve nihayet, gayet duygusuzdur. Hayatımı anlatı haline dönüştürme yönünde yapacağım her çaba çıplak olgular karşısında son derece sefil kalacaktır. Romanların bana öğrettiği bir şey varsa, o da hayatım roman değildir, hatta tasvire bile gelmez. Hayatımdan bir anlatı kurgulamaya çalışıyor olsaydım, başka yerde ve kendimden başka biri olmaya çalışıyor olurum. Dünyayı dünyanın tasviri ile karıştırmak ya da daha doğrusu, dünya yerine bir tasvir koymak bir metafizik olarak bilimciliğin merkezinde yatar. Bu anlamda, bilimcilik izah edilen şeyin yerine izahatı geçirmek, bilginin dilsel olarak algılandığı emin "bilgi" âlemine sığınmak ister. Bir şeyi doğru olarak tasvir etmek güzel ve zorunlu bir etkinliktir. Ancak şeyleri tasvirlerle indirgemek aptalca bir yanıhtır. Her ne kadar bilimcilik teksesliyken, "metinselcilik" çoksesli olsa da ikisi de bizi bir tasvirler perdesiyle dünyadan koparır.

Gerek duyduğumuz, anlamdır. Ancak biz (ya da her hâlükârda, ben) anlamdan kurtulmaya da gerek duyarız. Bir anlamsızlıktan mustarip olmak ne kadar mümkünse boğazına kadar anlama batmış olmak da bir o kadar mümkündür. Bu konuyu uzun uzadıya ele alacağım ancak şimdilik, anlam arayışının patolojik noktalara gelebileceğini, anlamın belli biçimlerde deneyimin önünü tıkayabileceğini akılda tutalım. Anlatı, şoku zayıflatır.

Eğer şok deneyimini ciddiye alıyorsam, ki almam gerekir, o zaman, Santayana'nın dediği gibi, yalnızca bir benlik değil, belli türden bir benlik, izleyici olmayan bir benlik "ortaya koymak" durumunda kalacağım:

Şok duygusuna ilişkin yeni öğretiler inşa etmeye ve bu şoku, yerli yersiz karşıma çıkmış bir öz olarak değil, şokun yarattığı alarm ya da sürprizle alakalı bir şeyin göstergesi olarak görmeye razı olur olmaz, inandığım bir benliği, içinde olayları kabul eden ya da reddeden bir doğayı, kendi başına, söylem üreten bir zihinden daha derin, daha sürekli ve daha önyargılı bir hareketi olan bir doğayı tanıyarak inandığım benliği pekiştirmem ve somutlaştırmam gerekir: Şok duygusuyla ortaya çıkan benlik bir canlı ruh halidir (*Kuşkuculuk ve Hayvan İnancı*, s. 147).

Kısaca, şokun ortaya çıkardığı benlik bir hikâye değil, bir hayvandır. Santayana'nın bizden yapmamızı istediği, basitçe, gerçekten inandığımız şeyi kabul etmemiz, gerçekliğini dünyadan elini eteğini çeken birine yaraşır bir ikiyüzlülük dışındadır inkâr edemeyeceğimiz deneyimi kucaklamamızdır. Çünkü ilginçtir, kurgusal anlatı ele gelmez, kaygandır ve makul değildir; nihayet, uzun dönem kurguya kapıldığınızda, beyin pelteleşmeye başlar. Ancak şok bizi hayatımız etrafında harıl harıl ördüğümüz ucuz romandan kurtulmaya çağırır. Şok bize dünyanın kırılğanlığını gösterir. Ayağına bowling topu düşürmek, hiçbir kuşkuya yer bırakmaksızın, kişinin öteki fiziksel bedenlere dokunan fiziksel bir beden olduğunu bilmektir. Şok, demek ki bizi gerçeğe "uyandırır", bizi resimlerimizden, anlatılarımızdan, kısacası, gündüz düşlerimizden çeker çıkarır.

Şok deneyimi herhangi bir argümandan daha zorlayıcıdır; çünkü şok bir şeyin vuku bulmakta olduğunun kabul edilmesini *talep eder*. Gerçeğin gerçekliğinin onayı, akademisyenlerin, hayatlarını gerçekten orada olan şeyden kavramlara, kitaplara, araştırmalara kaçarak geçiren insanların eline bırakılmamalıdır. Bir bowling topunu ayağına düşürmek, kişinin çoktan beri gayet iyi bildiği şeylerin, gerçekliğin geçirimsiz, tehlikeli ve denetime gelmez olduğunun farkına varmasıdır. Yani, gerçeği gerçek olarak yaşamak kişinin gerçek karşısındaki acizliğini yaşamaması demektir. Bu acizlik duygusu dayanılmazdır ya da sıklıkla dayanılmaz bir şey olarak yaşanır ve bu nedenle insanlar dünyanın bir fantezi, bir imge, bir metin, son tahlilde denetime sokulabilir bir şey olduğuna inanmak isterler. Diyelim, rüyalardan uyandım; eğer bir fanteziyi tatmin edici bulmuyorsam, başka birine geçebilirim. Kitabı elimden bırakabilirim ya da anlatıyı yeniden kurgulayabilirim. Ancak dünyadan ne uyanabilir ne de bir irade eylemiyle ya da toplumsal işbirliği yoluyla başka dünyaya geçebilirim. Dünyanın gerçekliğini onaylamak kendi sınırlılıklarımı onaylamam ve onları yaşamam demektir. “Düşünün, insan bir günde ne kadar terslik yaşar?” diye yazar Thoreau. “Belki bir çukura düşmüştür, tatlı su istiridyesi yemiştir ya da daha yıkamadan haftasında bir gömlek eskitmiştir. Aslında, sizi şoke eden şeyle aranızda bir elektriklenme olmadıkça bir şoku hissedemezsiniz”.⁴ Bu “elektriklenme”, şok esnasında bize dünyada, gerçeğin düzeninde olduğumuzu gösteren şeydir.

Fiziksel acı, matem, hastalık, yavaş yavaş ölüme doğru yaklaşmak: Bunlar bizi gerçekliğe ve böylelikle kendimize döndürmek için *ihtiyaç duyduğumuz* deneyimlerdir. Hiç kuşkusuz, sakınmayı, gözden düşürmeyi ya da örneğin, bir felsefi sistem kurarak dağıtmayı istediğimiz de işte bu deneyimlerdir. Georg Wilhelm Friedrich Hegel’in suratına bir şamar atmak, örneğin, onun için bir ikaz olurdu; bu onun için Mutlak’ın Serimlen-

4. Henry David Thoreau, *A Week on the Concord and Merrimack Rivers*, yeniden basım, Thoreau, (New York: Library of America, 1985), s. 233.

mesi olarak “dünya”dan kurtulup Olumsuz’un Saldırısı olarak dünyaya davet anlamına gelirdi. Bu onun için genelden tikele, güvenli yanılmasından tehlike gerçekliğine, beş paralık gösteriş ikiyüzlülüğünden hayata geçme çağrısı olurdu. Kuşkusuz, birine şamar atmanın argümanı yoktur. Ancak bence, burada bütün argümanlar tam anlamıyla sıradandır, buna karşın hayata gerçek açıklık bir o kadar derin bir deneyimdir.

II

Dünya dinler tarihinin büyük kısmı dünyadan kaçma ve insandan başka bir şey olma yönündeki patolojik bir gayretten ibarettir. Ancak birkaç bariz istisna vardır. Bunlardan burada tartışacağım bir tanesi Zen’dir. Zen Budizm her hareketi öteye taşımaktan, her hareketi gerçekliğin dışına itmekten imtina eden bir disiplindir. Zen keşifleri çoğu el işlerini özellikle ibadet olarak yaparlar çünkü Zen’de gerçeğin aşkınlığı yerine sadece her adımda daha da derinleşen bir gerçek ummanına dalış vardır. Zen ustalarından I-Hsuan (9. yüzyılda yaşamıştır, aynı zamanda yaşadığı manastırın adıyla, yani Lin-chi olarak da bilinir ve Japonlar ona Rinzai der) yandaşlarına şöyle seslenir: “Yapacağınız tek şey bağırsaklarınızı çalıştırmak, işlemek, giyinmek, yemek ve yorulduğunuzda sırtüstü yatmaktır.”⁵ Aydınlanma tam da kişinin zaten olduğu yerde, kişinin hayvani işlevlerini yerini getirmesinde bulunacaktır. Bir hayvan için aydınlanma bir hayvan oluşuna imkân tanımaktır, yani gerçekliğin olumlanmasıdır.

Onuncu yüzyıl ustalarından Yun-men Wen-yen “Buddha nedir?” sorusuna “bir bağırsak sökücü” yanıtını vermiştir.⁶ Belki yersiz görünen bu dışkı vurgusu, aslında, Zen’i anlamının bir anahtarı ve daha genel anlamda, insanın kendisinin ve dünyasının gerçekliğini olumlamasının neye benzeyeceğini anlamakta bir anahtardır. Zira işediğimiz ve sıçtığımız ger-

5. “The Recorded Conversations of Zen Master I-Hsuan” Wing-tsit Chan (Der.), *A Sourcebook in Chinese Philosophy* içinde, (Princeton: Princeton University Press, 1963), s. 446. Çeviriyi uyarladım.

6. Aktaran, Shin’ichi Hisamatsu, *Zen and the Fine Arts*, Çev. Gishiu Tokinsa, (New York: Kodansha, 1971), s. 20.

çeğini saklamaya ya da unutturmaya nasıl da gayret ederiz. Bunu hatırlamak akıl değil hayvan olduğumuzu, dünyanın, bir bağırsak sökücü olarak ele alındığında, metinlerin aksine koktuğunu hatırlamaktır. Zen Çin'de Budizmle Taoizmin bir sentezi olarak ortaya çıkmıştır ve ilk dönemin büyük Taocularının eserlerinde benzer terimlerle ifade edilmiş, benzer bir gerçek olumlaması görülür. Örneğin, *Chuang Tzu*'da şu anahatar pasajı görürsünüz:

Usta Tung-kuo Chuang Tzu'ya sorar: “Şu Yol [Tao] denen şey, nerededir?”

Chuang Tzu, “Onun olmadığı bir yer yoktur”.

Usta Tung-kuo, “Yapma, daha net olmalısın!”

“O bir karıncadadır”.

“O kadar minik bir şeyde ha!”

“O savrulan otlardadır”.

“Ama bu da çok küçük”.

“Kiremitlerde ve çanak çömlekte”.

“Bu kadar küçük ha?”

“Sidikte ve bokta!”

Usta Tung-kuo bu kez yanıt vermez.⁷

Yani Tao, “en yüce” olan, en bayağı olandadır. Hemen fark edileceği gibi, eğer bunu ciddiye alacak olursak, artık yüce ve bayağı *olmayacaktır* ve böylesi bir geçişkenlik insanın değerlerini yerle bir etme potansiyeli taşır. *Tao Te Ching*, “Tao kaybolduğunda, iyilik vardır” der.⁸ İyiliğin olduğu yerde, dünya geride bırakılmış, yargılanmış, muhtaç hale gelmiştir. İyilik varsa, orada şeyleri iyileştirme programları vardır; iyilik dünyayı düzeltir. Ancak, Lao Tzu'nun söylediği gibi, “Dünya kutsaldır; düzeltilemez” (B. 29). Dünya erdem ve güzellik kadar sidik ve bokla birlikte vardır.

7. *The Complete Works of Chuang Tzu*, Çev. Burton Watson, (New York: Columbia University Press, 1968), s. 240.

8. Lao Tzu, *Tao Te Ching*, Çev. Stephen Mitchell, (New York: Harper and Row, 1988), B. 38.

Gerçekten de Zen dediğimiz şey bir içkinlik sanatı, dünyada olma ve dünyada kalma sanatıdır. Vietnamlı Zen ustası Thich Nhat Hanh bunu şöyle açıklar:

Bulaşıkları yıkarken, ardından içeceğiniz çayı düşünebilir ve böylelikle mümkün olduğu kadar çabuk oturup çayınızı yudumlamak için bulaşıkları ortadan kaldırmaya çalışabilirsiniz. Ancak bu bulaşıkları yıkadığınız sırada yaşamaktan aciz olduğunuz anlamına gelir. Bulaşıkları yıkarken, bulaşıkları yıkamak hayatınızdaki en önemli şey olmalıdır. Nasıl çay içerken, çay içmek hayatınızın en önemli şeyi ise. Tuvaleti kullanırken, bırakın bu hayatınızın en önemli şeyi olsun. Ağaç budamak meditasyondur. Su taşımak da öyle.⁹

Thich Nhat Hanh'ın "akıllılık" dediği şey, her bir anda gerçekten olan neyse onu yaşama gayretidir; bu kendimize ve burada şimdi gerçekten olan şeye dönüş çağrısıdır. Bu geçmiş ve gelecek, gündüz düşü ve fantezi, ahlaki yargı ve bilimsel açıklama, sakınım ve inkâr saldırısı karşısında bir gerçek savunusudur. "Meditasyon", bu anlamda, gerçeği neyse o olarak yaşama, kendini gerçeğe açma ve onun içinde ilerleme kararlılığıdır.

İşte bu yüzden, tipik Zen yöntemi bir *koan* (paradoks ya da sonuçsuzluk) üzerine meditasyondur. Zen'i "öğrenmek", kavramları unutmayı, olumsal ve tikel içinde yaşamayı, kısaca dünyada yaşamayı öğrenmektir. Her kavram insanın gerçekle bağlantısını tehdit eder; her genelleme tikelliği yaşamamızı tehdit eder. Biz şeyler âleminden kaçıp kavramlar âlemine sığınıyoruz çünkü hiç kimse bir kavram tarafından ısırılmamıştır, çünkü zihinde yaşamak dünyada yaşamaktan daha güvenlidir ya da öyle görünür. Aslında, insanoğlu dili, kavramları, genellemeleri, matematiği dünyaya ayak uydurmanın yolu olarak keşfetmedi; dünya her zaman tikelliği içinde görünür. Halbuki, *Homo sapiens* bilincini geliştirmek durumundadır çünkü o en hassas, en savunmasız hayvandır. Düşünmek bu savunma-

9. Thich Nhat Hanh, *The Miracle of Mindfulness*, (Boston: Beacon Press, 1987), s. 24.

sızlık içinde dünyaya karşı gerçek bir korunma olmaktan çok, dünyayı savuşturma gayretidir. Aslında, bilinçlilik belki de hepimizi kırıp geçiren hastalıktır; bu hastalık yüzünden, son tahlilde, gerçeklikten kendimizi koparabileceğimiz tek yola gireriz, yani ölürüz. Bilinçlilik dediğimiz şey yok oluş emaresidir; her kavram ölüm kokar.

Sık sık şöyle dendiğini duyarız: Genelleme, çıkarsama, soyutlama vb yapma kapasitemiz bir tür olarak “başarımızdır”. Yani, bir şeyi benzer durumlar için genelleyerek yaşantıdan “dersler çıkarabiliriz”. Orman bekçisinin parçalanıp yendiğini seyretmek bize aylarla dalga geçmemeyi öğretir. Ancak her bir genelleme aynı zamanda tikelin terk edilmesi anlamına da gelir ve tikelin yeteri kadar ayırdında olmamak aynı oranda ölümcüldür. Yasalara, kavramlara, ilkelere vb sığınmak da öyle. Bu arada, tikel ve olumsal anbean hayatınıza girecektir. “Soyutlama” yalnızca özel bir zihinsel yeti değildir; o özel bir zihinsel durumdur da: Thales’i kuyuya iten bir durum. Kişinin genelgeçer ilkeler peşinde sağa sola koşturup dururken hayatından olmasının yürek burkan bir tarafı var.

Zen bizi kendimize döndürme ve dünyamızı soyutlamalarımızdan kurtarma peşindedir. Bir Zen klasığı olan *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch*’ta şunları okuruz: “Dharma’dan [gerçek yasadan] dünyaya çıkılır... Bu yüzden, mevcut dünyayı bir kenara atıp, dışarıda aşkın bir dünya aramayın”.¹⁰

Eğer Zen bize kavramların ötesine ya da berisine geçmeyi öğretiyorsa, kullandığı araçlardan birinin şoke olması hiç de şaşırtıcı değildir. D. T. Suzuki şu tipik hikâyeyi nakleder: Rinzaï bir öğrenciyken, ustası Obaku’ya, “Budizmin temel ilkesi nedir?” diye sorar. Obaku Rinzaï’ye üç kere vurarak yanıt verir.¹¹ Bu Rinzaï’nin sorusuna birkaç düzeyde verilen yanıtır. İlkin, bu Buddha’nın Dörtlü Yüce Hakikat’inin ilkini, yani hayatın acı çekmek olduğunu canlandırır. Eğer hayatın acı

10. *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch*, Çev. Philip B. Yampolsky, (New York: Columbia University Press, 1967), s. 161.

11. D. T. Suzuki, *The Sense of Zen*, (Garden City, NY: Doubleday Anchor, 1956), s. 11.

çekmek olduğunu *bilmek* istiyorsanız bir yaklaşım, sutraları okumak olacaktır ya da belki savaş, açlık vb üzerine tarihsel anlatımlara bakabilirsiniz. Böylesi bir teknik sayesinde, hayatın acı çekmek olduğu iddiasını savunabilirsiniz. Ancak onu *bilmek*, gerçekten ne anlama geldiğini tam olarak bilmek için, bir tokat yemek, fiilen acıyı yaşamak daha iyidir. İkincisi, Rin-zai'ye vurmak onun sorununun kavramlar olduğunu, aşırı düşünmekten mustarip olduğunu anlatmanın bir yoludur. Eğer aydınlanmayı başarmak isterseniz, “karar vererek” yapamazsınız. (“Dile getirilebilir Tao gerçek Tao değildir”). Aydınlanma yolunuzu düşünemezsiniz çünkü gerçekten aydınlanmanın ne olduğunu bulsanız bile, onu kavramsallaştırmakla tam olarak gerçekleşmesini engellemiş olurdunuz. Aydınlanma, kavramlara boş verip olanla kendinden geçerek özdeşleşmedir; aydınlanmaya karar verdiğinizde aydınlanma yolunda fazla ilerleyemezsiniz. Ve nihayet, birine vurmak “onu uyandırmanın” bir yoludur. Şok bizi dolaylımsızlığa çağırır ve tüm dikkatimizi ardından gelecek şeye vermemizi sağlar. Nasıl bazen aklı başından gitmiş birine kendine gelmesi için şamar atarsak, birine vurmak da “onu kendine getirir”.

İşte tipik bir hikâye: Zen ustaları çubuk, eller, taş ya da uygun ne varsa onunla şok yaratırlar. Şimdi, yine Suzuki'nin naklettiği, özellikle uç bir örnek:

Ummon (Yun-men) T'ang hanedanının son dönemlerinde yaşamış büyük bir Zen ustasıydı. Kendi mütevazı benliği de dahil, bütün evreni vücuda getiren hayat ilkesine vâkıf olmak için bir ayağını feda etmek zorunda kalmıştı. Huzuruna kabul edilmeden önce öğretmeni Bokuju'yu (Mu-chou) üç kere ziyaret etmek zorunda kalmıştı. Usta sorar, “Sen kimsin?” keşiş “Ben Bun-yen'im (Wen-yen)” der... Hakikatin peşindeki keşiş kapıdan içeriye buyur edilir edilmez, usta yakasına yapışır ve “Konuş, konuş!” diye bağırır. Ummon bir an tereddüt geçirir; bunun üzerine usta, “Sen işe yaramaz adamın tekisin!” diyerek onu kapı dışarı eder. Kapı arkasından hızla kapanırken, Ummon'un bir ayağı kapıya sıkışır ve kırılır. Çektiği büyük acı zavallı adamı hayatın en büyük gerçeğine uyandırır (*The Sense of Zen*, s. 12).

Yanlış bir şey söylemekten ödü kopan Ummon tereddüt geçirmişti; çünkü ne söyleyeceğini düşünüyordu. Bokuju ona tereddütünün bedelini ödetti; çünkü o kendiliğinden, basitçe, şeyler dünyasında öteki şeyler arasında bir şey olarak konuşmamakta ya da eyleyememektedir. Aksine, Ummon düşünce-sinde kendini şeylerden ayırmış ve bunu yapmakla da dünya karşısında acze düşmüştür.

Şimdi belirtmek durumundayız ki Zen keşişlerinin ya da Bokuju'yu görmek isterken Ummon'un aradığı şey hepimizin halihazırda sahip olduğu bir şeydir. Hepimiz, zaten, gerçek içinde ve gerçek tarafından her şeyimizle özümlemiş durumdayız. Başa çıkılması gereken ve Zen ustasının şoke ederek en zorlu yolla baş etmeye çalıştığı işte bu yanlış izlenim, dünyadan kopukluk hissidir. Bacağının kırılmasının verdiği şok Ummon'u gerçeğe çağırmıştır. Ama her şok böyle bir çağrıdır zaten: Bir şoke olarak yaşanan her şey, bu anlamda, bir aydınlanma fırsatıdır. Biz, böylelikle, büyük acıların mekânında neşeyi ve gerçekliği buluruz:

[Jo] bir köprüden geçerken, üç Budist öğretmeni taşıyan bir at arabasıyla karşılaşır. İçlerinden biri Jo'ya sorar: "Zen ırmağı derindir, dibini boylamak gerekir. Bunun anlamı nedir?" Rinzaî'n talebesi olan Jo soruyu soranın yakasından kavrayıp köprüden aşağı atmak üzereyken, iki arkadaşı araya girer ve soru sahibini bağışlamasını isterler. Jo, "arkadaşlarının müdahalesi olmasaydı, ona hemen oracıkta nehrin dibini boylatacaktım" diyerek, öğretmenin yakasını bırakır.¹²

Bu pasajın verdiği ders, en derin bilgeliğin insanın kendi postu içinde değil, dışarıda, gerçeğin içinde olduğudur. Zen'in derinliği kavramsal bir vukuf değil, dünyadaki bir derinliktir. En derin bilgelik, yüzümüzü insanı yoksullaştıran tahayyül gücünden ve kavramsallaştırmadan gerçekliğe çevirmektir. Bu tüm gerçek korkularımızın kaynağı olduğu kadar tüm gerçek zevklerimizin de kaynağıdır. Şayet bilgelik bir yerdeyse, o yer

12. A.g.e., s. 132.

şimdi zaten olduğumuz yerdir: bir köprüden geçerken, bulaşıkları yıkarken olduğumuz yer.

Öğrencilerinden biri Zen ustası Chao-chou'ya, "Hakikat hakkındaki nihai sözcük nedir?" diye sorar. Chao-chou, "Evet" diye yanıt verir.¹³ İşte benim de burada sözünü ettiğim gerçekçilik, dünyaya evet demenin bir yoludur. Bu anlamda "gerçekçilik" bir öğretiyeye, bir sisteme gönderme yapmaz. Aksine, bir duruş, deneyim dünyasına fiziksel bir açıklık duruşu anlamına gelen bir "durum"dur. Ne getirirse getirsin hayata sırt dönmemek, savunmasızlığımızı kabul etmektir. Şok hakkında söylenebilecek bir şey varsa, o da şokun bize zaten hepimizin gerçekçi olduğunu gösterdiğidir. Yaşadığımız sürece, hepimiz her zaman olanlara açığız. Santayana'nın belirttiği gibi:

Deneyimin bize öğrettiği ilk şey bir şeyin, ağırlık, gerilim, tehlike, sırf varoluş olarak varoluşudur ve varlığın gelip geçiciliğidir. Eğer biri bana bunun bir soyutlama olduğunu söyleyecek olursa, yanıtlım şu olacaktır: Olabilir, bu insani deneyimi yaşamadan insanın sözcüklerini kullanan bir papağan için soyutlamadır ancak diliyle mükemmel olmayan bir biçimde ve abartılı bir vurguyla, içindeki hayatı dile getiren bir insan için soyutlama değildir (*Kuşkuculuk ve Hayvan İnancı*, s. 190).

Bütün fanteziler sonunda hüsrana uğrar, kuruntular gerçeğin şiddetli saldırıları karşısında dağılır. Dile can veren şeyin hayat olduğu, hayatın dilde vücut bulmadığı düşüncesine Lakota'yı tartışırken döneceğiz.

Gerçek karşısındaki savunmasızlığımız acı verdiği kadar neşe de verir. Acizliğimizi kabul etmek sahiciliği yakalamak, gerçeğe gerçek bir ilişkiye girmektir. Unutmayalım, fanteziler görece zararsız olabilirler ama kuruntular ağır bir bedel ödetir. İlk olarak, hayata karşı fantezilerimizi kollamak gibi inanılmaz bir bilişsel bedel vardır. İkincisi, fantezilerde, insanın kendini içinde bulduğu sınırlamalar vardır. Kuruntular ve fanteziler yoksullaştırıcıdır çünkü insanın tahayyül gücü dardır ve ger-

13. A.g.e., s. 113.

çek üzerinde asalak gibi yaşar. Gerçeği ve gerçek karşısında zayıflığımızı kabullenmek, demek ki beraberinde kişisel sahiciğin tüm ifadelerinde karakteristik olan bir tür ferahlık hissi verir; yalanların bedeli yüksektir.

Ve ikincisi, dünya yalnızca ezmez, kucaklar da; onun güzelliği, dehşet verici de olsa, gerçektir ve kendini mutlak dayatır. Örneğin, koca bir bulut tabakasını hayalimde canlandıramam: Gerektiği kadar derinliklerine inip zihinsel bir imge ya da aynı anlama gelmek üzere, bir metin üretemem. Ancak bir bulut kütlesini, bir ormanı, Times Meydanı'nı, kurup kurgulayabileceğim her türlü imge ya da metinle karşılaştırılamayacak kadar bir canlılık ve incelikle *görebilirim*. Dünya bizi mahveder ama aynı dünya mahvoluşumuzu, hayali değil, gerçek deneyimlerle telafi eder.

III

Burada ortaya attığım gerçekçiliğin en yalın anlatımı, Nietzsche'nin gayet haklı olarak en önemli, aynı zamanda da en derin düşüncesi olarak gördüğü bir öğreti olan, ebedi nüksetme öğretisinde bulunur. *The Gay Science*'da bunu şöyle anlatır:

En büyük ağırlık –Ya bir gün, belki de bir gece, bir iblis ruhunun en derin yalnızlığında seni yakalayıp dese ki: Şimdi yaşamakta olduğun ve bugüne kadar yaşadığın şu hayat, bir kere daha ve sayısız kereler yaşamak zorunda kalacağın hayattır; yeni hiçbir şey olmayacak, tersine hayatında sözcüklere sığmayacak kadar küçük ya da büyük ne varsa, her acı, her sevinç, her düşünce ve iç çekiş, hatta bu örümcek ve ağaçların arasından beliren şu ay ışığı ve hatta şu an ve ben kendim, hepsi aynı sırayla ve aynı sonuçlar üreterek, sana geri dönecek. Varoluşun kum saati sonsuza dek tekrar tekrar ters çevrilecek ve sen onun içindeki bir kum tanesinden başka bir şey olmayacaksın!

Şaşırp kalır, sonra dişlerini gıcırdatıp böyle söyleyen iblise lanet mi okursun? Yoksa, “Sen iyi birisin ve ben şimdiye kadar bu kadar ulvi bir şey duymadım” yanıtını verdiğinde yaşayabileceğin o muhteşem anın keyfini mi çıkarırsın? Eğer bu düşünceye kendini kaptırırsan,

seni değiştirecektir ama belki de ezecektir... Kendine ve hayata karşı, bu nihai onay, bu mühürden başka hiçbir şey için bu kadar yanıp tutuşmayacak hale geldiğin oldu mu?¹⁴

Eğer hiçbir şeyi aynı hayata mütemadiyen geri dönmekten daha çok arzu etmiyorsanız, hayatınızı ve dünyayı gözünüzü bile kırpmadan seve seve onaylamayı öğrenmişsiniz demektir. Ancak Nietzsche, gayet haklı olarak, bu düşünceyi “ezici” olarak nitelendirir. Verili bir anda bu özel tür neşeden, olana bu mükemmel aşk ilanından ne kadar uzak olduğumuzun farkına varmak bile güçtür. Ya şimdi bana ikinci bir hayat şansı verilmiş olsaydı, aynı zamanda her yol ayrımında farklı bir karar almaya da muktedir olsaydım? Aynı kararları tekrar vermezdim, aslında veremezdim.

İşte size bir örnek. Kardeşim Bob beni ziyaret ettikten sonra evine dönerken bindiği bir kamyonun arkasında katiliyle ve ölümle tanıştı. Nelerin olacağını bilseydim, onu bırakır mıydım? Böyle bir karar verecek bir duruma düşebilir miydim, başka bir ifadeyle, hayatımı nasıl yaşamışsam öyle yaşamayı seçebilir miydim? Kardeşimin ölümünü tekrar ve sonsuza dek tekrar tekrar, yaşamaya razı gelmek için yanıp tutuşabilir miydim?

Bu, mümkün olduğu kadar büyük bir şiddetle, dünyayı olumlama noktasına gelip gelemeyeceğimi, yerlere yatıp feryat ederek, fanteziden, anlatıdan, tam da oldukları haliyle nasılsa öyle olan şeylere geri dönüp dönemeyeceğimi sormanın bir yoludur. Dikkat edin, Nietzsche burada bize bir ontoloji ya da bir anlatı sunmuyor; aynı şekilde, fiilen olan neyse onun olacağı dışında, *neyin* tekrar edeceğini de söylemiyor. Nietzsche burada durup bir parça metafizik kurgulayabilir, bize gerçekliğin doğasını öğretebilirdi. Halbuki, o ne yapıyor, *karşımıza* bir iblis, gerçek olduğunu *bildiğimiz* bir şey çıkarıyor. Bu kavramsal egzersiz bütün o yaldızları, cilaları sökme yoludur, öyle ki eğer bunu ciddiye alır ve bir süre böyle yaşarsanız, o size gerçeğin

14. Nietzsche, *The Gay Science*, Kısım 341.

ne olduğunu, yani, eğer bir bütün olarak hayatınız tekrarlanacaksa, neyin tekrarlanacağını *öğretir*.

Nüksetmenin olumlanması yönündeki hareket basitçe gerçeğe açılma hareketidir. Bu hareket, bir bakıma, felsefi düşünce deneyimleri arasında seyrek, belki de eşsizdir; gerçeğin yerine bir kavramlaştırma konulmasına karşı çıkar. Aksine, bu hareket bütün kavramları feda etmeye ve nihayet, fiili olanın ötesinde ya da dışında olan her hareketi feda etmeye hazırdır. Sanki kişi dünyayı aşmayı, hatta unutmayı kafasına koyduğu anda, ebedi dönüş onu dünyaya çeker ve onu oraya tam anlamıyla gömer. Ebedi dönüş öte dünya yerine bu hayatı koyar: İnsanı ilelebet tekrar tekrar *bu hayatı* yaşamaya mahkûm eder ve böylelikle insana yaşadığı hayata ve içinde yaşadığı dünyaya ne kadar düşman olduğunu gösterir. Son tahlilde, sorduğu soru şudur: Bu mahkûmiyeti bir mükafat olarak görebileceğin bir ana, ilelebet tekrar tekrar aynı şeyi yaşama ihtimalini tam bir neşe, tam bir bağlılıkla karşılayabileceğin, dünya sevginin belli belirsiz, bulanık bir duygu olmaktan çıkıp mükemmel bir özgünlüğe kavuştuğu bir ana ulaşabilir misin?

Ebedi dönüş, Nietzsche'nin ısrarla belirttiği gibi, Nietzsche'nin felsefesini mükemmel bir biçimde özetler. Nietzsche'de sevgi ve neşe dolu her şeyin kaynağı, bu ebedi dönüşün olumlanabildiği bir anın olabilirliğidir. Öncelikle, unutmamak gerekir ki ebedi dönüş hemen bizi iyinin ve kötünün artık bir anlamının kalmadığı bir âleme taşır. Olan her şeye dair, onu ilelebet tekrar tekrar sevinçle bağrımıza basacağımızı söylemek mutlak anlamda ahlaki yargıdan kaçınmak demektir. Nietzsche bizden hayatlarımızı *tecelli etmiş bir an aşkına* ya da *bizzat bu hayatları aşmanın bir yolu* olarak olumlamamızı istemez; aksine o bizden hayatlarımızı *tümünden* olduğu gibi olumlamamızı, onları dönüşlerini *sevinçle* karşılayacak kadar sevmemizi ister. Böylelikle, ahlaki yargılarımız, bir anlamıyla, yerle bir edilmiş olacaktır. Eğer kardeşimin katlini *sevinçle* karşılayabilirsem, hiç kuşkusuz, iyinin ve kötünün ötesinde bir yere erişmişim demektir.

Ne var ki unutulmasın, ben kardeşimin katlini olayın vuku bulduğu an sevinçle karşılayamadım. O an öyle bir öfkeyle doluydum ki eğer gücüm olsaydı, sanıyorum, dünyanın altını üstüne getirirdim. Bu aşırı ahlaki öfke ve kızgınlık anlarında olan şeydir: Öfke duyulan şey her zaman bir bütün olarak dünyaya genelleştirilir, öyle ki böyle anlarda sadece fiili örneğe değil tüm dünyaya lanet okunur. Bu, genelleme yapma kapasitemizin bir semptomudur ve birkaç talihsiz olayı çabucak dünyaya karşı büyük bir nefrete dönüştürür. Bu, hiç kuşkusuz, gerçekliğe dair çeşitli dini yorumların, felsefelerin hikâyesini de anlatır. Ancak şimdi dikkat edelim, bütün dünyaya karşı, kardeşimin katledildiği bir dünyada olmaya karşı bu öfke aslında, benim hayatımın bir parçasıydı. Bu yüzden, ebedi dönüşü olumlamış olsaydım, *bu duyguları da*, o bütünsel ahlaki öfkeyi, huşu içinde her şeyi tahayyül gücümün yarattığı bir cehennemem ateşine atmak demek olan o toptan inkârı olumlamak zorunda kalacaktım.

Dolayısıyla, bu, hiçbir şeyi dünyayı tam da olduğu haliyle olumlamayı öğrenmekten daha çok istemeyen Nietzsche gibi birinin hayatındaki her şey kadar köklü bir meydan okuyuş haline gelir: Bunu olumlamakla, o aynı zamanda bizatihi bu dünyayı inkârını da olumlamış olur. Yetmez, Hristiyanlık ve Budizm gibi dinlerde şahit olduğu dünya nefretini de olumlamalıdır: Tam da en çok nefret ettiği şeyi olumlamalıdır. Ebedi dönüş her birimizi özellikle şu meydan okuyuşla karşı karşıya bırakır: Nefret ettiğimiz şeyi, olumlayamayacağımız şeyi olumlamak, nefret dolu insanlar olarak kendimizi olumlamak. Böylelikle, ebedi dönüş tüm ahlaki yargılarla yalnızca bizi değil, olanın bir olumlaması olarak *kendisini* de karşı karşıya bırakır; bizi alıp doğrudan değerlerin yapıldığı ve değerlerin yıkıldığı insanlık girdabının tam ortasına savurur. Yani, nefretlerimizi olumlamayı ve aynı zamanda, nefret ettiğimiz şeyin varoluşunu olumlamayı öğrenmeliyiz; çare yok, nefret ederiz ve nefretimiz sayısız kereler tekrarlanacaktır. Ancak yine çare yok, nefret ettiğimiz şey var olacak ve bizim için nefret edilen şey olarak varlığını sürdürecektir.

Böylelikle, bizden istenen, muhayyilesinde nefret edilen nesneyi yok etmeye karşı çıkan türden bir nefrettir. Bu iyinin ve kötünün ötesinde bir nefret, nefret edilen nesneye “olmaman gerekir” demeyi reddeden bir nefrettir. Çünkü bunu demek nefreti ahlaki kılar; ahlak nefret ettiği şeye “olmaman gerekir” değer verdiği şeye ise olmasa bile “olman gerekir” der. Şimdi ben ebedi tekrarı içinde hayatımı olumlarken, geçmişte yaptığım imgesel imha eylemlerimi olumlayacak ancak *kendimi gelecekte böyle imha hareketlerine girişmeyecek hale getireceğim*. “Evet” diyebileceğim bir noktaya erişebilirsem, demektir ki kendimin ya da başkalarının o zamana kadar yapmış oldukları bütün ahlaki yargılara da “Evet” demiş olacağım. Ancak nefret ettiğim şeyin varoluşu ve değer verdiğim (vereceğim) çoğu şeyin var olmayışını ikircimsiz olumlayarak kendimi etik ötesi bir yere koymuş olacağım.

Bizden “dünyaya sadık kalmamızı”¹⁵ isterken, Nietzsche’nin kastettiği budur. Nietzsche inanç düşmanı değil, yanılsama düşmanıdır. Hakikat, kendini öte dünyaların kollarına atarak değil, bu dünyaya sadık kalarak bulunur. Bu, kuşkusuz, “insan tini”nin, tinsel Tanrı’nın, tinin ölümden sonraki hayatının, vb reddini icap ettirir. Ama aynı zamanda, ahlak kurallarının yerle bir edilmesini, bilime kuşkuyla bakılmasını, dünyanın ve hayatın hiçbir biçimde ayrı düşünülemeyen bir şey olarak ikircimsiz onaylanmasını da icap ettirir. Ebedi dönüş Zerdüşt’ün derin öğretisine uygun olarak yaşamının nasıl bir şey olacağını gösterir:

Bırak, armağan sunan sevgin ve bilgin dünyanın anlamına hizmet etsin. Bunu senden diliyorum, yalvarıyorum sana. Dünyevi şeylerden uzaklara uçmalarına ve ebedi duvarlara kanat çırpmalarına izin verme. Yazık, ne kadar çok erdem uçup gitti. Benim yaptığım gibi, uçup giden erdemi yeryüzüne geri getirin; yeryüzüne bir anlam, insani bir anlam verebilsin diye, bedene, hayata geri getirin onu (s. 76).

15. Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, (New York: Vintage, 1978), s. 13 [*Böyle Buyurdu Zerdüşt*, Çev. A. Murat Batmankaya, Say Yayınları, 2006].

Nietzsche için erdem, aşk ve nefretin, hıncın ve hıncı değerin önüne koyma gücünün bir ifadesidir. Ancak “ahlakileşmiş” bir erdem dünyaya ve (dünya olarak insan demek olan) bedene sırtını dönmüş bir erdem, her şeyden önce, başka yerde olmayı ve gerçek olan her şeyden olduğu kadar bizi gerçeğe kısıtıran her şeyden de nefret etmeyi öğreten bir erdemdir.

Nietzsche, nefretimizin ve sevgimizin bizi mütemadiyen dünyaya döndürmesine ve bir daha ayrılmamacasına bizi dünyaya bağlamasına imkân vermeyi öğretir. Çünkü daha sonra tartışacağım gibi, sevgi de nefret de her şeyden önce, bizi şaşkınlığa sürükleyen şey gibi nefret edilen ya da sevilen şeyin de gerçek olarak yaşanması gerektiği anlamında, gerçeğin kabullenilmesidir. Ne var ki büyük nefretler elimizi kolumuzu bağlar; nefret duyarken, yavaş yavaş ya da çabucak nefret dolu olan benliklerimize tahammül edemez hale geliriz. Sevgi de tersten aynı dertten mustarıptır; sevgilinin kusurları belli tür bir sevgi için tahammül edilemez şeylerdir; sevgi “idealleştirir” ve bu yüzden gerçeklikle bağlarını koparır. Ancak ta içlerinde, sevgi ve nefret gerçekliğe duyarlılığımızın işaretleridir yalnızca; neyse olandan derinden etkilenen, her şeyiyle bu dünyada yaşayan insanlar olduğumuzu bize gösterirler. Sonuçta, nefret ve sevgi, kötülük ve erdem, bizi hiç durmaksızın dünyaya geri çağırır. Nietzsche bizden nefretimizi ve aşkımızı bu yolda kullanmamızı ister: Birakalım onlar bizi yeryüzüne ve bedenlerimize geri çağırınsın.

Nietzsche, dolayısıyla, yeryüzünün güzel ya da iyi olduğunu öğretmez; tek öğrettiği, o öyledir. Ve eğer Nietzsche bize, bu dünyaya ebediyen tekrar tekrar, tıpkı şimdi olduğumuz gibi yeniden geleceğimizi öğretiyorsa, bunu bizim de var olduğumuzu bize göstermek için yapıyor. İşte Nietzsche’nin “keşfi” budur ve elbette, bu zaten bildiğimiz bir şeydir. Ancak bir insan için en zor şey, kendisi olmaktır. Her kendini dönüştürme programı kendisine, “olduğum şey olmamam gerekir; ben, her kimsem, olmamam gerekir” diye seslenen bir kendilikle ilgilidir. Her dünyayı dönüştürme programı dünyaya, “oldu-

ğun gibi olmaman gerekir; sen, her kimsen, olmaman gerekir” demekle ilgilidir. Size bir çubukla vuran Zen ustası gibi, Nietzsche de sizi “Ben benim ve dünya da dünya” diyebildiğiniz o ırkiltici ana çağırır. Bu en büyük acılara ve dolayısıyla, en büyük sevinçlere açık olmak demektir. Ne ki kişi sevinç uğruna acıyı yaşamaz, yoksa sevinç asla gelmez. Kişi acı içinde yaşamayı öğrenir ve o zaman sevinç dünyadan bedenine akar.

II Hakikat, Ev, Durum

I

Santayana'nın düşüncesi, gerçekçiliğin şok deneyimiyle tesis edileceği görüşü, en ılımlı ifadeyle, felsefi olmayan bir düşünce gibi görünebilir. Çalışma odanızda (tümüyle şoklardan uzak) oturup argümandan argümana koşarken, şokla hiçbir *alakanız* olmayacaktır. Umutsuzluk çılgılığı bir öncüle dayandırılıp somutlaştırılmaz, mantıksal bir kalıba dökülmez: Umutsuzluk çılgılığı olarak kalacaktır o. Bu yüzden, örneğin, umutsuzluk çılgılığı dışarıdaki nesnelerin varoluşunu zihne dökmenizde yardımcı olmayacaktır. Ayağıma bir bowling topu düşürmek bana pekâlâ bir şeyler anlatacaktır ancak *bir filozof olarak kapasitem düşünüldüğünde*, sanki bir kuşkucuya yanıt vermekte pek işe yarayacakmış gibi görünmüyor.

Elbette, Santayana'nın işaret ettiği noktalardan biri, "bir filozof olarak kapasitem düşünüldüğünde" her şeyden önce felsefi bir yeti geliştirmemin nedeni tam da bir insan olmaktan çıkma arayışı bile olsa, bir insan olmaktan çıkamam. Eğer ben bir filozofsam, ayağıma bir bowling topu düşürdüğümde, topu bir filozofun ayağına düşürdüm demektir ve umutsuzluk içinde kıvranıyorsam, bir filozof umutsuz ve kıvranıyor demektir. Ne var ki ben burada söz konusu iddiaya, yani şoku kuşkucuya verilen bir yanıt olarak görmenin felsefi olmadığı iddiasına, başka türlü bir yanıt vermeyi istiyorum. Şokun gerçekliğin bir kanıtı olarak sunulması, insanların dünyayla ilişkisini araştıran bir felsefenin ürünüdür.

Eğer ben dünyanın bir izleyicisi olsaydım, bir sinema perdesindeki gibi Kartezyen ideaların serimlendiğini seyreden ve bunlara bakarak orada, dışarıda bir şeylerin olduğu sonucunu çıkaran biri olsaydım, o zaman bu şeylerin varoluşuna ilişkin bir *argüman* ihtiyacı duyar ya da isterdim. Ancak Santayana'nın çok güzel ifade ettiği gibi, "Ben bu şelaleyi seyreden bir izleyici değil, oradan dökülen suyun bir parçasıyım" (*Kuşkuculuk ve Hayvan İnancı*, s. 140). Yani, ben yaşadığım dünya içinde *erimiş* haldeyim, "benim" deneyim mekânım hiç de benim içimde değildir, deneyim benimle çevrem *arasında* vuku bulur; içine gömülü olduğum durumun bir özelliğidir bu. (Kendimden, gömülü bir şey olarak değil, bir durum içine gömülü olma hali olarak bahsetmek belki daha doğru olacak). *Bhagavad Gita*'dan aktarılan bir pasajda, Emerson'un yazdığı gibi: "Görme edimi ve görülen şey, seyreden ve seyredilen, özne ve nesne, hepsi birdir" ("The Over-Soul" s. 386).

Ve Emerson devam eder:

Bir insan, çiçekleri ve meyveleri dünya olan bir ilişkiler demeti, düğüm olmuş köklerdir... Bir zihin çağlar boyu düşüncelere dalabilir ama yine de kendisi hakkında, bir aşk arzusunun ona bir tek günde öğreteceği kadar bilgi edinemeyebilir. Bir haksızlık karşısında öfkeyle titremeden, bülbül gibi şakıyan bir sesi dinlemeden ya da milli bir coşku ya da panik halinde binlerin heyecanını paylaşmadan, kim

kendini bilebilir? İnsan yarın ilk kez göreceği bir kişinin portresini bugünden nasıl çizemezse, hiç kimse deneyimini önceleyemez ya da yeni bir nesnenin vereceği beceri veya duygunun ne olacağını tahmin edemez (s. 254, 255).

Bu sözler radikal olduğu kadar doğrudur da. İnsanlar gözlerinin önünden gelip geçen deneyimleri seyreden şeyler değildir; onlar deneyimin yaptığı şeylerdir. İnsanlar gerçekte ilişkileri tarafından oluşturulur. Başka bir ifadeyle, kendi üzerine düşünen Kartezyen zihin böyle bir araçla kendini bilemez çünkü zihin özel durumlardan koparılıp alınabilecek ayrıksı bir kendilik değildir. Zihin, daha çok, bir “ilişkiler demeti”dir. Kısmen deneyimlediği şeydir zihin: fiziksel nesneler ve dünyanın gidişatıdır. Hiç kimse deneyimi önceleyemez çünkü herkes kendi deneyimi tarafından oluşturulur ve her deneyim dünyanın organizmaya nüfuz edişidir. Dünyada yaşamak kocaman bir kazığa oturtulmak gibidir.

Bu, insanla üzerine oturtulduğu kazık arasında bir farkın olmadığını iddia etmek değildir; herkesin her şey olduğunu söylemek de değildir. Ben *özel* bir gömülmüslük haliyim; yani, ben dünyanın belli bir kesiminde kazıklanmışım. Kişiler işgal ettikleri yerlerden ayrı değildir, aksine her bir kişi belli bir yeri işgal eder. Ben bir yerde hareket ederken, o yer kelimenin gerçek anlamında bende hareket eder. Benim yapım kısmen sindirdiğim hava ve sudan oluşur ve kapladığım yer kısmen dışıma attığım hava ve sudan ibarettir. Beni mekânlara bağlayan ipler bin bir türlü yolla hayatımı kurar. Güneş doğarken, ben de doğarım, batarken de batarım. Kültür tarihi, insanların yerlere uyması ve yerlerin insanlar tarafından uyarlanması ya da Wendell Berry’nin söylediği gibi, “zihinlerin zihinlere, zihinlerin yerlere, yerlerin zihinlere nüfuz edişlerinin akıl sır ermez yapısının”¹ tarihi olarak da yazılabilir.

İnsanlar, özel olarak, sanki içlerinde bir yuva bağı ya da özlemi taşıyor. Yuva her insan için kişiyle yer birlikteliğinin

1. Wendell Berry, *Remembering*, (San Francisco: North Point Press, 1988), s. 65.

simgesel olarak ve fiilen en yoğun yaşandığı yerdir. Yuva kişinin “yüreğinde” yatan yer, “etinde hissettiği” bir yerdir. Yuva kimin yuvasıysa o kişidir, kişiyi kuran ve bünyesine karışan bir yerdir. Yuva tümüyle bildik bir yerdir, duyularımızla algıladığımız, mütemadiyen ayaklarımızın altında çiğnediğimiz, içimize çektiğimiz, sindirdiğimiz bir yerdir o.

Yuva belki bir baskı olarak algılanabilir; belki lanet okunur ona. Ancak yuvaya okuduğumuz her lanet, bir dereceye kadar, o yerde doğmaktan ve o yerin yaptığı varlık olmaktan dolayı kendine lanet okumaktır. Çocukluğumuz gibi ve çocukluğumuzdaki gibi, bizi yaratan odur. Birçok insan belli bir yere ilişkin bir kök salmışlık hissine sahiptir; bu öyle bir duygudur ki o özel coğrafyada, o insanlar ve o yer artık itişip kakışmaz, tersine hassas bir karşılıklılık ve bağlantılılık sistemi içine gömülmüş haldedirler.

Yuva deneyimimiz dünyayla ilişkimizi göstermenin bir yoludur. İnsanlar, belki işgal ettikleri yerlere yabancılaştıkları hissine kapılmış (bu yabancılaşıma büyük oranda Batılı kültür tarihini oluşturur), belki kendi konumlarına karşı, genelde konumlanmışlıklarına karşı (“ruh” fiziksel bir şey değildir, dolayısıyla konumlandırılmamıştır) kavgaya tutuşmuş olsalar bile, her zaman bir konumla eklemlidir. Ben dediğim şey bağımsız olarak var olan bir birim değildir ki onu içinde kendimi bulduğum şu ya da bu konuma uygulayabileyim; farklı durumlarda farklı biçimlerde tepki gösteren hiçbir öz “ben” yoktur; “ben” her halükârda durumları meydana getiren neyse ondan ibaret bir durumum. Tekrar söyleyeyim, bu benim kendi varoluşumu inkâr anlamına gelmez; aslında, varoluş her zaman bu anlamda ilişkiseldir, her zaman *tikel* bir varoluştur, yani konumlanmış varoluş. Ontoloji, *bu anlamda*, bir uzlaşımın ürünüdür ama genelde seçim şansı tanımaz. Ben nesneleri farklı amaçlarla farklı biçimlerde bölebilirim. Ancak felsefi gelenek dünyadan, durumdan kaçmayı kafasına öyle koymuştur ki insanlarla öteki şeyler arasına mutlak ontolojik ayrımlar sokmaya gayret eder. Metinselcilikte ortaya çıktığı biçimiyle “toplumsal” nosyonu, tutkuyla, adeta

bizi öte dünyaya taşıyormuşçasına, insanları dünyevi bağlamlarından koparıp alır. Bu belki insanlığı kutsamanın bir yolu gibi görünüyor; çünkü söylediğimiz gibi, dünyada olma, belli bir duruma gömülü olma, yozlaşma olarak yaşanır. Ancak bu yuvamıza, dolayısıyla kendimize duyulan bir nefrettir.

Aslında, bütün o yozlaşma, günah denen şey, son tahlilde, kendini içinden çıkılmaz bir halde bulmaktır: *yüz kızartıcı bir durumda*, elinde reçel kavanozuyla (örneğin, Tanrı tarafından) yakalanma halidir. Ancak bir ruh olmak günden gün korur: Beden fuhuş yaparken (ve beden ancak tam *burada*, tam *şimdi* ve belli bir durumda fuhuş yapabilir), ruh durumu kurtarır. Elbette, kişinin kendi deneyimine amansız bir saldırıyla ancak varlığını sürdürebilecek olan bu manzara ta içten bir tür kendini lanetlemeyle doğar ve pekişir. İşin doğrusu, ben o fuhuşun yarattığı bir şeyim.

Biz, daha uygun olduğu için değil, kendimizi unutmamıza izin verdiği için “yapay” çevreler yaratırız. Ruhlarımızı arıyoruz ya da daha doğrusu, kendimizi ruhlarımıza geçirmek istiyoruz. Örneğin, giderek daha çok deneyimimiz elektronikleşiyor, televizyonlaşıyor, bilgisayarlaşıyor vb. Bu tür deneyimler peşindeyiz; yanı sıra, kapalı bir odada sıçmak gibi, kendimizi durumdan, bedenlerimizden ayırma çabasıyla, büyük alışveriş merkezleri gibi bayağı teknolojik deneyim eklemlenmeleri peşindeyiz. Bütün bunlar, Emerson’un belirttiği gibi, nafiledir. İstedığımız kadar deodoran, pomat sürüp giyinelim; deodoranı da pomadı da sürdüğümüz, elbiseyi de giydirdiğimiz bir hayvandır:

Her şey öylesine kopmaz bir biçimde birbiriyle ilişkilidir ki gören göz için, herhangi bir nesneye bakarak başka bir nesnenin parçaları ve özellikleri kestirilebilir... Sanki yapay hayat da doğal değilmiş gibi, doğal hayattan saptığımızdan dem vuruyoruz. Son derece düzgün, kıvrım kıvrım saçlarıyla sarayların salonlarında boy gösteren zevatin doğasında da hayvanlık vardır, gözünü hedefinden ayırmayan beyaz bir ayı kadar kaba ve vahşidir ve orada esansların ve aşk mektuplarının arasında, Himalaya dağ silsilesiyle ve yerkürenin eksenleriyle doğrudan bağlantılıdır (“Nature” s. 548).

Giyinme ve yapay çevreler yaratma sıklıkla hayatta kalmanın zorunlulukları olarak sunulur ama hiç kuşkusuz biz bunları hayatta kalma gerekliliklerinin çok ötesine taşıyıp, kendimizi dönüştürme yönündeki bir çabaya dönüştürürüz. Araç ister televizyon, video oyunları, malikâne, BMW, ister en son model bir şey olsun, bu çaba her zaman tahayyül edilen durumun dışına çıkmadır. Klimalı bir otomobil bana hiçbir özel üretici üstünlük sağlamaz; yaptığı sadece nerede olduğumu unutturmaktır. “Konforlu” bulduğumuz şey, bizi dünya dışına çıkaran her şey, bize bedenlerimizden özgür uçup gitme hissi veren şeylerdir. Dünyadan bir parça kendimizi kurtarmak için öğretiler, felsefeler, dinler üretmekle kalmıyoruz; teknolojinin devasa savaş makinesi de aynı hedefe doğrultulmuştur.

Şok burada devreye girer ve bizim iklim kontrol çabalarımızı sekteye uğratar. İnsanlar, sıklıkla bile bile, “gerçeklik” ya da “doğayla” buluşma gayretiyle “yaratılmış konforları” terk ederler. Canımızı dişimize takarak kendimizi konumsuzlaştırmaya gayret ettiğimiz koşullarda, salt konumlanmışlık için içimiz gider ve onu ormanlarda, dağların tepelerinde, sularda falan ararız. Konforların *sekteye uğratılmasından*, bütün bir günün hayvani ihtiyaçların karşılanması için harcanmasından alman bir zevk vardır. Bu nedenlerden dolayı da gök gürültüsünden, şimşeklerin çakmasından özel bir zevk alırım: Onlar bana gerçek karşısında süregiden zayıflığımı gösterirler. Alınan bu zevkin hem bir zevk olarak tadını çıkarabilir hem de bir sığınağa ihtiyacım olabileceğini düşünerek aldığım zevki sınırlayabilirim; bakın, fırtınanın ortasında dans ediyorum ancak bunu arka bahçemde yapıyorum.

Olanla her özdeşleşme duygusu aynı anda hem doyurucu ya da “tinsel” hem de son derece tehditkârdır; olanla her bütünleşme deneyimi aynı zamanda kişinin ayıksılığına bir tehdittir, o kişiyi yok oluşla tehdit eder. Ölüm tam da bir bireysellik kaybı, bir bütün olarak şeyler içinde eriyip gitmektir. Bu anlamda, yapılan her ayırım ve özellikle kendiyle dünya arasında yapılan her ayırım bir hayatın, canlı olanın yok olma-

ya karşı direnişinin ifadesidir. Kendi başına bir nesne olarak kabul edebileceğimiz her şey, farklı oranlarda olsa da un ufak olmaya direnir; bu olgu onun ayrı bir nesne oluşunun gereğidir. Dolayısıyla, kendini konumsuzlaştırma gayreti (ki, Batı kültürü büyük oranda kendini bu amaca adanmıştır) hayatın ve bu anlamda, değerin bir ifadesidir. Sorun basitçe şudur: Hayat her zaman bir durumsallık içinde bulunur; çevresi olmayan organizma yoktur. Bu yüzden, durumumuzdan içimizdeki hayatın bir ifadesi olarak kaçıp kurtulma noktasına geldiğimizde hayat kendi karşıtına dönüşür; o noktada hayat kendisiyle barışık olamaz, belki de yaşamı imkânsız kılacak kadar yoğun bir canlılık gösterir. Konumsuzlaşmanın varacağı yer intihardır ve intihar her zaman hayatın en şiddetli ifadesidir: İnsan intihara kalkışır çünkü hayattan kaçış yoktur; çünkü kişi hayatını ve dolayısıyla konumunu öylesine büyük bir şiddetle hisseder, hayata karşı öylesine duyarlıdır ki. O halde, bizi teknolojik olarak konumsuzlaştırma gayreti ölümümüz anlamına gelebilir. Bu sırf her şey olup bittikten sonraki bir etki de değildir. Yönümüzü tayin eden şey teknolojidir çünkü durumumuzdan nefret ediyoruz; sözcüğün gerçek anlamında, hayatımızı zehirliyoruz; içinde kendimizi tikelliği aşabilen yaratıklar haline dönüşme gayreti içinde bulunduğumuz durumumuzu ortadan kaldırmaya çalışıyoruz.

Şeylerle bir oluşumuz ifadesini, Emerson'a göre, nüve halinde dünya oluşumuzda, içlerinin dışarıya eş olmasında, dışarının inceden inceye işlenmiş bir içeriden ibaret oluşunda bulur:

Dünya kendini bir çiy tanesinde var eder... Her eyleme hayatımızı koyarız. Her yerde hazır ve nazır oluş öğretisi, Tanrı'nın her parçasının her yosunda ve her örümcek ağında tezahür etmesidir. Evrenin değeri her zerreye dağılmıştır ("Compensation" s. 289).

Emerson'un burada Tanrı hakkında söylediklerine ilişkin durup düşünelim. Aslında, meslek yaşamı boyunca, Emerson Tanrı'dan bahseder ve en karakteristik iddiasına göre, doğa dü-

zeni tinsel düzenin bir yansıması, vücut bulmasıdır; görünen görünmeyene mevcudiyet kazandırır. Bu konuyu ele alışına ilişkin ilginç bir nokta da şudur: Emerson binlerce sayfa boyunca Tanrı hakkında görece çok az şey söylerken, bitip tükenmez bir enerjiyle tikel fiziksel olguları değerlendirir. Emerson, bence, fiziksel dünyanın tinsel kaynağı olması dışında Tanrı'yla ilgili değildir. Yukarıdaki gibi pasajlarda, Tanrı dünyaya içkin görünür; pasaj kamutanrıdır.

Bir şeyi tinsel ya da görünmez diye adlandırmanın onu övmek, tikel ve fiziksel diye adlandırmanın ise onu yermek olduğu bir atmosferde, dünyanın tinsel olduğu iddiası gerçeği yüceltmenin bir yoludur. Bu durum, örneğin, somut nesneleri ve doğa güçlerini Tanrı'ya atfederek "tinselleştiren" ve sonra bu nesnelerde ya da güçlerde tezahür edene tapınan pagan dinlerde tipiktir. Burada Avustralyalı aborijin ve Yerli Amerikan dinleri iyi örneklerdir, daha sonra bu konuyu ayrıntılarıyla ele alacağım. Ancak bu anlamda Emerson bir tür tektanrıci pagandır: Her şeyin Tanrı olduğu ya da Tanrı'yı yansıttığı iddiası, Emerson için, asıl işini, yani dünyanın açıklanması ve kutsanması işini sürdürmesi için bir gerektir.

Biz yine konumuza dönelim: Biz gerçeği bilmekle kalmayız, biz gerçeğiz de; dünyadaki hayvani zekâmız bizatihi dünyanın bir mahfazasıdır. Santayana'ya kulak verelim: "Ben kendim bir maddeyim, haritamın sathında değil, madde sathında hareket ederim; ne ben ne de geri kalan madde çizgiler âlemine aittir; ne de o ölçekte ve o düz boyutta var oluruz" (*Kuşkuculuk ve Hayvan İnancı*, s. 207). Ayrıca *Aklın Hayatı*'nda, Emerson şunları yazar: "Düşünce hayatın bir formudur ve beslenme, üretim ve sanat benzetmesi temelinde kavranmalıdır".² İnsan bedeninin öteki işlevleri gibi, düşünce de gerçekten doğar, onu özümlemeler, dışına atar, yeniden üretir ve şekillendirir. Nasıl yemek yemek ya da sevişmek bizi doğal düzenden koparmazsa, düşünce de öyle; hatta düşünce bizi tam anlamıyla gerçeğe bağlar.

2. George Santayana, *The Life of Reason*, (New York: Scribner's, 1954), s. 19.

Dikkat edin, bütün o Batı'nın felsefe ve din tarihi boyunca, tıpkı düşüncenin doğaya uygulanmasının, yani teknolojinin, bizi doğadan özgürleştirdiğinin sanılması gibi, düşüncenin bizi doğa düzeninde konumsuzlaştırdığı sanılmıştır. Şeyler üzerine düşünüyor olmaktan dolayı kendimizle gurur duyarız: İnsan, zekâsı kadar başka hiçbir şeyden gurur duymamıştır. Düşüncenin nihayetinde doğada vuku bulması Batı'nın felsefi sorunudur; tüm öteki sorunlar bu sorunun değişik tezahürleri ya da bir semptomudur. İşin ilginç tarafı, bu soruna bir çözüm getirmekten çok, sorunun sorunsallığı masaya yatırılmaktadır. Sahi, nasıl oluyor da bir memelinin işlevlerinden biri bir hayvan oluşuyla bağdaşmıyor?

Bilinçlilik *rahat vermez*; bir kere çalışmaya görsün, bilinci durdurmak artık son derece zordur ve genelde ya hiçbir işe yaramaz ya da tümünden ters teper. Bildik bir olgudur, derin özbiçinlilik kararlı eylemle bağdaşmaz (ne zaman bilinçten “uyarlamacı” hatta belki de anlaşılmaz bir biçimde, dünya üzerinde tahakkümümüzün bir işareti olarak bahsedilse, bu tür olaylar özellikle vurgulanmalıdır). Bilinçlilik dondurur ve takatten düşürür; kararlı davranan ya da hedefine gözünü dikmiş insan asla sırtına aşırı bilinçlilik yükü almaz. Bilinçliliğin davranmakla yükümlü bir hayvan için hemen çok çabucak bir yük haline geldiğini söylerken, deneyimden hareketle konuşuyorum. Bilinçlilik önümüze görünen seçeneklerin bir menüsünü koyarak donup kalmamıza neden olur ve eylem başlamışsa şayet, bizi tali düşüncelerle ya da pişmanlıkla dondurur. O noktada, *açıklama ihtiyacı* yerine geçer.

Bilinçliliğin yapısı tek başına “uzak”, “tasviri”dir ve bu nedenle her zaman bizi öteki hayvanlar için meçhul olan (bu doğrudur) belli düzensizliklerle tehdit eder. Öyle insanlar vardır ki bilinç onlar için mutlak bir engeldir, onlar bilinçli olarak dünyaya erişemezler. Bilinçlilik, sağlıklı işlediğinde bile, bizi bariz olarak konumlarımızdan bir parça uzaklaştırır. Ve bu uzaklaşma bir kere başladı mı, kolay kolay durmaz; bu anlamda, biz hepimiz az ya da çok şizofrenik yaratıklarız. Bilinçlilik dün-

yadan sakınmanın *olabilirliğinin* bilinci haline gelir. Ondan sonra, kolay bir çıkarımla, bilinçliliğin bizi fiilen dünyadan uzaklaştırdığına, hiç de hayvani bir işlev olmadığına inanırız. Ölümsüz ruh öğretisinde ve bedeninin bir metin olduğu öğretisinde, kendine tahammül edemeyen ve dolayısıyla dünyaya da tahammül edemeyen bilinçlilik her zaman kendini gösterir.

II

“Hakikat”, *malumunuzdur* sanırım, müphem bir terimdir. Zaman zaman “gerçek olan” ile eşanlamli kullanılır. “Hakiki olan” nasılsa öyle olandır. Richard Wilbur şöyle yazar: “Dünya ineğinin memelerinden besleniriz ve bunu yaparken, kulağına eğilir fısıldarız: ‘Sen hakiki değilsin’ ”.³ Hakiki, bu anlamda, “hakiki aşk” ifadesinde olduğu gibi, önermede bulunmayan isimleri doğrudan niteleyen bir sıfat olarak kullanılabilir. Hakiki aşk gerçek aşktır, şiddetli aşktır, yürekten aşktır falan. Burada “hakikat” fiililik ya da sahiciliktir. “Hakikat” aynı zamanda ve bununla bağlantılı olarak, konuşmalarda geçen “sana karşı hakiki/dürüst olacağım” ibaresinde olduğu gibi, inanç anlamına gelir. Öz olarak, bu “sana hep inanacağım” demektir. “Hakiki/Doğru” olmak, bu anlamda, gerçek, sahici ya da tam anlamıyla, dürüst olmaktır. Yine bu anlamda “hakikate uygun yaşamak” (Havel) ve “doğru dürüst yaşamak”tan dem vururuz. Hakiki, aynı zamanda, tam, kesin gibi anlamlara da gelir. Doğru çizgi düz çizgidir. Bu anlamda, hakikat dolambaçlı ve müphem olanın zıddıdır; hakikat apaçık ortada olandır. Nihayet, “hakikat/doğru” ibaresini sık sık bir önermenin tamlayıcısı ya da (belki de) yönlendiricisi olarak kullanırız. Örneğin, Frege’nin sembolik mantığında “doğrusu şudur ki ...” anlamına gelen bir “iddia hamlesi” vardır. Bu anlamda, doğrusu şudur ki güneşli bir günde gökyüzü mavidir; doğrusu şudur ki tereyağı kaygandır; doğrusu şudur ki hakikat kurgudan daha tuhaftır falan. Filozoflar denklik teorisi, tutarlılık teorisi, pragmatik

3. Richard Wilbur, “Epistemology” *The Poems of Richard Wilbur*, (New York: Harcourt, Brace and World), s. 121.

teori ve nüksetmeci teori gibi “hakikat teorileri”nden bahse-derken işte terimi bu anlamda kullanırlar. Bunlar önermenin *neye* ilişkin olduğuyula ya da onu doğrulayan ilişkilerle ilgili te-orilerdir.

Eğer varsa, bu görüşlerden hangisinin önermesel doğruluk kavramını en iyi (ya da doğru) ifade ettiğine ilişkin ayrıntılı bir tartışmaya girme niyetinde değilim. Hakikatle ilgili görüş-ler, bir bakıma nihai sonuç bildiren görüşlerdir; hiçbir hakikat teorisi doğru olarak nitelenemez, hepsi tartışmalıdır. Ve konu-muzla ilgisi bakımından, her hakikat teorisi, olan karşısındaki en içten tutumumuzu ifade eder. Hakikat teorileri, temelde, dinlerdir. Onlar bizim en derin bağlılıklarımızı ifade ederler ve savunulduklarında, bağnazca savunulurlar. Bu demek de-ğildir ki önermesel doğru/hakikat teorilerinin yetkinlikleri sınanamaz ya da her teori öteki kadar iyidir. Çünkü her şey-den önce, her teori pratiğin sınavına tabidir: Teori, en azın-dan doğru gördüğümüz iddiaların çoğu için, gerçeğin yerine geçmelidir. Elbette, eğer bir filozof mermiyi dişleriyle tutma sevdasına düşmüşse kendisi bilir, bırakın ben kendi bildiğim gibi yapayım ve ona diyeyim ki: “Eğer, olur ya, sizin hakikat teorinizde, güneşli bir günde gökyüzünün mavi olduğu doğru *değilse*, müsaadenizle, ben yeni bir teori alayım”. İkinci olarak da dikkat edin, dinleri değerlendirmenin onların iddialarını kanıtlamak ya da çürütmekle gerçekte hiçbir alakası olmayan çeşitli yolları vardır. Örneğin, bizi yaygın olarak insanların kurban edilmesi pratiğine yönlendiren bir dine uzak dururuz (ara sıra insan kurban etmek az çok standart bir uygulamadır). Ve eğer ben kendi kendime, diyelim, Hinduizme inanıp inan-mamayı sorgulayacaksam, sormam gereken şey onun *bana ne yapacağıdır*: Benim hangi yarama melhem olacak, bu dine iman etmek benim için ne ifade edecektir?

Hakikat teorileri de aynı şekilde değerlendirilebilir. Ve şim-di artık önermesel hakikat teorilerini teşhis etmek için benim-seyeceğim tutumu yadırgamayacaksınız: Bilmek istediğim şey, bunların dünyanın olumlanmasının mı yoksa inkârının mı

semptomları olduğudur: Dünyadan uzaklaşıyorlar mı, yoksa dünyaya yaklaşıyorlar mı? Bu anlamda, yanıtım aradığım şey, onların ya da taraftarlarının, cesur mu yoksa korkak mı olduklarıdır. Nihayet, sorduğum, onların gerçeğe inanıp inanmadıkları, bu anlamda dürüst/sahici olup olmadıklarıdır. Zira dikkat edin, *önermesel* hakikat nosyonunu temel almak *zorunda* değiliz. Hakiki olmak, sahici olmak, dürüst ya da açık olmaktır. Bu iddialardan biri (ya da öteki) ile başlayıp, önermesel hakikate ilişkin bir anlatım kurabiliriz. Ben *dünyaya karşı dürüst/sahici olan* bir önermesel hakikat teorisi arıyorum. Ve eğer hakikat dünyaya karşı böylesine dürüstse, hiç kuşkusuz denklik teorisine karşı belli bir yakınlık duyacağım. “Olan neyse onu, olanı ya da olmayan neyse onu, olmayanı anlatmak, hakikati anlatmaktır” (Aristoteles).

Önergelerin, örneğin, bir dil ya da kavramsal bir model, bir teori ya da insan bilgisinin tüm külliyatı içindeki öteki önermelerle içsel ilişkileri bakımından doğru mu yoksa yanlış mı olduklarına göre geçerli ya da geçersiz olduklarını savunan tutarlılık teorileri bizi her zaman dünyadan tümüyle kopuk, almış başını giden “hakikatlerle” tehdit ederler. Bu tutarlılık görüşlerine yapılan tipik saldırıdır ancak hiç de akademik bir karşı örnek değildir; içsel tutarlılık oranlarına bağlı olarak, her felsefi, psikolojik ya da dini “sistem” bu sorunu çıkarır. Çünkü her felsefi sistem –büyük Alman hayallerini, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, ve benzerlerini düşünün– dünyaya değil kendine bağlılıkla yükümlüdür. Bunların her biri olan neyse ondan sistematik bir kaçıştır; daha doğrusu, her biri kendini göstermeden önce olanın önünü tıkama gayreti içindedir. Ve hepsi gerçeği “insanileştirir”: Her biri dünyayı insan hanesine kaydeder ya da bize insan merkezli bir dünya sunar. Ancak gerçek, her şeyden önce, insani değildir (hiç kuşkusuz gerçeğin parçası olan insanoğlu bile bu anlamda insani değildir). Her felsefi sistem dünyaya muazzam ölçülerde bir irade dayatılmasıdır ancak bizatihi iradenin muazzamlığı yüzünden, sistem hayalidir; çünkü daha sonra göstermeye çalışa-

çağım gibi, insan iradesinin fiili menzili daracaktır. Her felsefi ve dini sistem gerçeklikten kopuk başıboş dolaşan bir balondur. Bir şey içsel olarak tutarlıysa doğrudur demek, müsaadenizle, dünyaya terstir; dünyaya güveni parçalar. Bir şey yeteri kadar tutarlıysa doğrudur demek o şeyi hastalığının şiddetine bakarak mükâfatlandırmak demektir.

Son olarak, sistematik felsefe her şeyi ayırıp gösterme, her şeyi insan bilinci alanına, aslında, tek bir insanın, sistemi kalem alan kişinin alanına taşıma çabasıdır. Bir sistemin kapsayıcılığı ve imkân tanıdığı kapsam, son tahlilde, dünyayı evcilleştirme, parçalarına ayırma çabasının ürünüdür. Bu anlamda, adına layık her felsefi sistem bir kahramanlık öyküsü anlatır ve umutsuz vakadır. Sistemi oluşturan şey zihnin teknolojisidir; dünyayı entelektüel olarak denetime sokma gayretidir. Hakikati insani kavramsal yapıların *içine* hapsetmek sistemin olabilirliğinin aşkın koşuludur; sistem aşırıya, ihlale, ötekiğe tahammül edemez, onları ya ihmal eder ya da düpedüz dışlar. Gerçekliğin mütemadiyen sistemin, daha doğrusu sistemcinin, içine etmesi hiçbir sistemle bağdaşmayan tahammül edilmez bir hakikattir. Bu anlamda, hakikat her zaman yabancı ve keyfidir ya da tekrar edersek, insani değildir. Tutarlılık teorisinin sunduğu biçimiyle, sistemde ısrarcı olmak ve verili her sistemin sürekli yıkılışı her zaman hakikatin yabancılığına delalet eder.

Hakikatin yabancılığı, karşımıza çıkana kadar bilinemeyecek oluşu ve tek umabileceğimiz şeyin kendimizi ona açmak olduğundan bahsedebiliriz ve bu özellikler her türlü deneyimde kendini gösterir. Sevişme hakkında, örneğin, sevişmek, sevişen bir beden olmak, sevişme olmak dışında varsayımlar temelinde bir sistematikleştirmeye hiçbir şey öğrenemeyiz. Deneyimim esnasında kendini gösteren en köklü sorun onu *geleceğe dönük* olarak, sistemin bir öngörüsüyle yanlışlayabilir olmamdır; öyle ki artık asla, diyelim, cinselliği deneyimleyemem, sikişirken bile. Doyasıya sevişmek hoştur ama baş döndürür; denetimimi kaybeder ötekinin gerçekliğine girerim. Se-

vişme hakkındaki hakikat, onun kapsa(n)maya direnmesidir; daha doğrusu, cinselliğin tüm hakikati kapsa(n)maya direnir. Bu nedenle, baştan çıkma ve içinde erime eşsiz deneyimlerdir. Örneğin, sevişme hakkında hakikati yazmak imkânsızdır.

Biraz önce söylediklerimiz bize pragmatik hakikat teorisi-nin, James'in ifade ettiği gibi, "inanç yolunda iş gören" teorisinin yanlışının ne olduğunu da gösterir. Bu teori son derece yanlış ve sapkıncadır; yoksamak bizi doğruya daha yaklaştırır: Hakikat inanç yolunda iş görmeyendir. Hakikat hakkında söyle-necek bir şey varsa, o da hakikatin esrarlı, hantal ya da tuhaf olduğudur. Hakikat çarpar, hakikat öldürür ancak hakikat na-diren iş görür. Onu iş görmeye zorlarız, iş görmesini isteriz ama hakikat ayak direr. Modellerimizi beklentilerimize uygun sistemler olarak kurarız: Hakikat onları ve süreç içinde bizi, parça parça eder. (Kimse duymasın: Bu bence iyi bir şeydir. Howard the Duck [Varyemez Amca], tıpkı bizim gibi, "asla yapmadığı bir dünyaya hapsolmuştur". İyi güzel de ben yaptığım ya da birlikte yaptığımız, dünyada yaşamak *istemiyorum*; önümüzde uzanan dünya düşleyebileceğimiz her tür dünyadan daha ilginçtir). Hakikat hakkındaki hakikat işte budur: Bazen iş görür bazen görmez. Ancak iş gören bir şeyin hakikat olduğuna ilişkin her iddiaya özel bir kuşkuyla bakılmalıdır; çünkü bunun doğru olmasını arzulamak için belli nedenlerimiz vardır.

Şokun verdiği ders her yerde mevcuttur: Biz her zaman olan neyse ona açığız. Beklentilerimize uygun kurgular üretebiliriz: Bir dizi umut ya da şablon yaratabilir ve zaman içinde onları fiiliyata sokmaya çalışabiliriz. E. H. Gombrich'in yazılarında geliştirilen türden çeşitli algı teorileri kurguya, kavramlarla temsil edilen beklentilere vb vurgu yapar. Ancak *elbette*, beklentiler sık sık gerçekleşmez. Eğer kurbağa görmeyi beklerken yılan görürsem, hiçbir şey olmamış gibi yoluma devam edip onun bir kurbağa olduğunu düşünmem. Eğer Fred'i beklerken benim Fred şablonumun içine Jed girerse, bir an kimin kim olduğunu karıştırayabilirim ancak dünya çok geçmeden beni

düzeltilir. En girift dil, kavramsal model ya da beklentilerimize ilişkin algısal yapı hiç aksatmadan gerçeğe *yol verir*, aynı zamanda gerçekten doğar ve gerçekle bağını koparmaz, yoksa kurgusal olduğu daha ilk bakışta ortaya çıkar.

Ben olana açığım: Bir ağaç gördüğümde, dallarını göze daha hoş gelen bir biçimde yeniden tasarlamam; ağacın sunduğu kendine has biçim ne ise onu kabul etmeye hazırım. Dünyanın kavramlardan örülmesi dünyanın dehşetli oradalığı üzerine çekilmiş ince bir astardır. Kavramları dikkate alırız ancak hayatlarımızı gerçekte yaşarız. Hayatımızı sürdürmemize imkân veren ve bizi hakikat içine gömen dünyaya açıklığımızdır.

Bununla birlikte, son olarak, denklik teorisine de kuşkuyla bakmaktan yanayım. Cinsellik hakkında belki doğru önermeler vardır ama cinsellik hakkındaki hakikat bir önermeler takımında vücut bulmaz. Hakikati önermeler ya da tümceler âlemine yerleştirmek zaten kendi başına sorunludur. Tekrarlayacak olursak, gerçeğe aramıza belli bir mesafe koymak için resimlere ya da metinlere sığınırız. Önermeleri doğruluğun ya da yanlışlığın âlemi kılmak, bu yüzden, hakiki şeyler olarak bizi hakiki olandan koparır ve önerme ya da gerçek hakkındaki “düşünüm” âlemine yerleştirir. Kuşkusuz, önermeler “soyut” nesnelerdir; aynı önerme bir orada bir burada görünür, bir Fransızca’yla bir Çince’yle ifade edilir, falan. Ve böylesi ortada *bulabileceğimiz* bir nesne olmamasından gelen bir şaşkınlığa neden olur. Ancak şimdi artık önermelerin ontolojisine ilişkin çeşitli anlatımlar vardır: Önermelerin bizim ontolojimizde olması gerekir mi gerekmez mi, doğrusu bilmiyorum. Sorun bu değil. Önermelerin, eğer böyle bir şeyden bahsedebileceksek, doğru ya da yanlış olamayacakları da sorun değil; isteyen *olabileceklerini* söylesin. Sorun, önermesel hakikatin/doğruluğun genelde hakikate temel alınmasıdır.

Ben, daha çok, önermelerin hakikatinin/doğruluğunun türevsel olduğunu, (o hakikati ve o inancı oluşturan ya da keşfeden) insanların hakikatinden ve inancından ve (o hakikatin ve o inancın oluşmasına imkân veren) şeylerin hakikatinden/

doğruluğundan ve inancından türemiş olduğunu düşünüyorum. *Dünya*, aşkın ya da bir çizginin hakiki/doğru olabileceği gibi, hakiki olan şeydir ve hakikatin ne olduğunu söylemek dünyaya karşı dürüst olmak, dünyaya inanmaktır. “Güneşli bir günde gökyüzünün mavi olduğu doğrudur” demek, belki, belli bir önermenin, “güneşli bir günde gökyüzü mavidir” önermesinin, doğru olduğunu söylemek değildir; fiiliyata geçmiş bir şeyden, gökyüzünün maviliğinden söz etmektir. Yani, tümce önermeyle değil, pekâlâ dünyayla alakalı olabilir. Tümcenin doğru olması zorunlu olarak doğru olan (önerme) bir şeyin olduğu anlamına gelmez; sadece fiiliyata geçmiş bir şeyin (mavi gökyüzü) olduğu anlamına gelir. Bu bağlamda, önermelerin doğruluğu ya da yanlışlığı türevsel ya da az çok uygun bir kurgu olabilir; ve bir şeye doğru/hakiki demek her zaman fiiliyatı nitelemenin bir yoludur.

O zaman, hatırlayalım, biz de fiilen olan şeyiz: Bu anlamda biz hakikiyiz; biz hakikaten varız. Hakikat bu tür bir kendine güvendir: Hakikat bu dünyada, dünya tarafından bize verilir. Hakikat karakteristik olarak dünyada var olmanın insani yoludur; Emerson’un ifade ettiği gibi, “Hakikat hayatımızın bir elementidir” (“Intellect” s. 424). Bu yüzden, biz hakikati *insanların* bir tür malı mülkü olarak düşünürüz; belki de bu yüzden hakikati, “hakkında önermelerde bulunduğumuz şeyler” yerine, keşfettiğimiz ya da uydurduğumuz önermelere atfetmeyi isteriz. Şeylerin fiiliyatı insani fiiliyatla karşılaşınca, bir insan gerçek olanla sahici bir yüzleşmeye girince, o kişi hakikati kendine mal eder, hakikate erer ya da şeylere karşı dürüst/hakiki olur. Bu, her şeyden önce, Heidegger’in gördüğü gibi, şeylere açıklık, şeylerin olmasına imkân tanıma gerektirir ya da kendisi şeylere açıklık ve şeylere imkân tanımadır. Ta içimizde bir şey vardır ki o her zaman alıcıdır ve hakikatin “özüdür”. Hakikat hayatımızın bir unsurudur; o, fiiliyat içinde bir duyarlılık ya da bir kendiliğindenlik demek olan canlılığımızdır. Hakikat, bu anlamda, olan neyse onu olumlamaktır; hakikat, içimizde, olanı olumlar ve “önerme olarak” hakikatin önerme

olarak olumlanmasıdır. Öyleyse, hiçbir hakikat insan imalatı değildir; hakikati bütününü sosyal pratiklere yerleştiren kişi gibi, idealist de “sahte bir dünya”da yaşar ya da yaşadığı intibai verir.

Söylediğim gibi, burada geliştirmeye çalıştığım hakikat görüşünün Heidegger’in anlatımıyla benzerlikler taşıdığını düşünüyorum. Heidegger şunları yazar:

Bütün o çalışma ve başarma, bütün o eylem ve hesaplama, içinde varlıkların, ne oldukları ve nasıl olduklarına göre, uygun standartlarını bulabilecekleri ve söylenmeye muktedir hale gelebilecekleri açık bir alanda mukimdir... Bir önerme, muhtevasının açıklığından gelen doğruluğuyla anlam kazanır; zira yalnızca muhtevasının açıklığı sayesinde, gerçekten açılan şey aklın kavrayabileceği denklik için bir standart haline gelebilir.⁴

Heidegger, hiçbir şekilde, önermelerin doğruluğunun gereklikle denk düşmekten ibaret olduğunu inkâr etmiyor ama şunu soruyor: Bizde ne var ki, bu denkliğin vuku bulmasına imkân tanıyor? Soruyor çünkü önermeler, nihayetinde, insan kurgularıdır (ya da belki, “keşifleri”). Ve yanıtını veriyor: Bizdeki, şeylere içimizde bir yer veren, bunu mümkün kılan açıklığımızdır ya da benim de savunmasızlığımız dediğim şeydir. Bu tür bir açıklık canlı varlıklar için kaçınılmazdır ancak aynı sebeplerle bu açıklıktan bir yüz çevirmedi de. Çünkü savunmasızlık, belirttiğim gibi, bir organizma için her zaman sorun teşkil eder ve sıklıkla bilinçli bir varlık için tahammül edilmez bir şeydir. İşte tam da bu yüzden, şeyler hakkında doğru önermelerde bulunmamıza imkân sağlayan şey hakikatten yüz çevirmemize ya da şeyleri kendimizden uzak tutmamıza neden olan şeyin ta kendisidir. Bu, Heidegger’in hakikatin özü üzerine çalışmalarında geliştirdiği vukuftur.

Heidegger hakikatin özünün özgürlük olduğunu da söyler. Çünkü hakikat içimizdeki açık alanda vuku bulur; bu anlam-

4. Martin Heidegger, “On the Essence of Truth” Çev. John Sallis, *Basic Writings*, (New York: Harper and Row, 1977).

da, özgürlüksüz olmak kavramlardaki ya da sistemdeki gerçeği engeller, buna karşılık özgür olmak şeylerin oluşuna imkân tanır:

Normalde, örneğin, ne zaman planlanmış bir girişimden imtina edecek olsak, işleri oluruna bırakmaktan dem vururuz... Bir şeyi oluruna bırakmanın buradaki anlamı olumsuzdur; onu kendi haline terk etmek, yüzüstü bırakmak, umursamamak ve hatta ihmal etmektir.

Ne var ki artık gerekli olan ifade, şeyleri oluruna bırakmak, ihmal ya da umursamazlığa değil, tam tersi anlama gönderme yapar. Oluruna bırakmak varlıklarla ilgilenmektir. Varlıkların açılmışlığıyla meşgul olmak kendini onlar içinde kaybetmek değildir, aksine böylesi bir meşguliyet, varlıklar karşısında, onların ne ve nasıl olduklarına göre kendilerini ele verebilmeleri ve akılla kavranabilir denkliğin onlardan standardını alabilmesi için, geriye çekilir (s. 128).

Eğer hakikat özgürlükse, hakikat olmayan *teslimiyettir*. Güç, örneğin politik güç, kendisine boyun eğen her şeyi *yanlışlar*. Oluruna bırakmak beklentiye uygun kurguyu reddederek şeylerle meşgul olmak, ne olacaksa olmasına izin vermektir. Kişinin gerçek karşısındaki savunmasızlığına hayali ikameler aramaktan sakınmak ve kendini bu savunmasızlığı sonuna kadar yaşamaya bırakmaktır. Hepimiz, yaşadığımız sürece, gerçeğimiz ve gerçeğe açığız. Ancak dünyadan muhayyilemizde sakınabilir ya da tersine, gerçeği ve kendimizi gerçek içindeki gerçek şeyler olarak yaşamakta kararlı olabiliriz. Bu kararlılık bizi dünyaya bağlayan şeyleri oluruna bırakmaktır. Ve bu hakikatin, hayatımızın bir unsuru olarak hakikatin özüdür: İçimizdeki, gerçeğin çağrısına yanıt veren, dünyayı kutlamaya muktedir bir şey olarak gerçeğin özü. Hakikati yaşamak, bu anlamda, kutlamayı yaşamaktır; yüzünü tamamen ondan yana dönerek gerçeği sonuna kadar yaşamaktır.

Bu aslında özgürlüktür ya da her halükârda belli tür bir özgürlüktür. Örneğin, bu politik özgürlük ya da irade özgürlüğü değildir; ancak belli bir biçimde politikadan ya da iradeden özgürlük olabilir. Bu açıklık olarak özgürlük, enginlik olarak

özgürlüktür. Kişinin gerçek karşısında savunmasızlığını yaşaması kendi içinde şeylerin olmasına imkân tanıyan bir mekânı tahkim etmesidir. Ve o mekânda oynamak ya da dans etmek, sanat yapmak, kendini ve başkalarını eğlendirmek mümkündür. İçinde böyle bir mekânı tahkim etmek kendini acıya karşı savunmasız kılmaktır; ancak aynı zamanda neşenin olabilirliğine de açmaktır. Kavramın, sistemin, tahayyülün ve anlatının neşesiyle dünyadan alınan bir neşe arasında fark vardır. Kavram, sistem, tahayyül gücü, anlatı her zaman insan zekâsının yoksullaştırıcı özelliği olmuştur; ancak içinde gerçeğin vuku bulunduğu enginlik kişiye dünyanın zenginliklerinin kapısını açar. “Tahayyül gücünün her zaferi” insan bilinçliliğinde bir daralma, bir bulanmadır; şeylerin oluşuna her imkân tanıma ise bilinçliliğin kendi hüküm sürdüğü sahici âleme kanat açmasıdır. Koreografi her zaman insan hareketine getirilen bir kısıtlamadır; ancak dans her zaman koreografiyi aşar ve tezahürlerinde, bir kutlama olarak, insanların müziğin vücutlarına yapmasına izin verdiği bir şey olarak doyusuyla yaşanır.

Bazen Berkeley’in ya da Kant’ın idealizmine ilişkin olarak denir ki bir şeyin doğru olup olmamasının somut deneyimlerimiz açısından bir anlamı yoktur. Şu üzerime doğru gelen kamyon ister dışsal bir nesne isterse benim (ya da Tanrı’nın) zihinde kurguladığı bir şey olsun, “görünüş” ya da etkileri açısından fark etmez. Ancak idealizmle benim realizm olarak adlandırdığım şey arasında yapılan tercih *büyük* farklılık doğurur: Bu, tam gelişmiş ötekiliği ve geçirimsizliği içinde fiili olanın bir olumlanmasıyla yaşamak, dans olarak yaşamakla koreografisi çizilmiş kendi küçük evreninin merkezi olarak yaşamak arasındaki farktır. Bu hakikatte ve hakikatle yaşamakla bir yalanda ve bir yalanla yaşamak arasındaki farktır ve bu yüzden, insana ilişkin yapılabilecek en derin ayrımın bir örneğidir (aynı zamanda gelecek bölümün de konusudur). Ampirizmin, fenomenalizmin, metinselciliğin ve benzerlerinin de yanılgısı anlamına gelen idealizmin başarısızlığı temelde, sahici bir yaşam sürdürmekteki başarısızlıktır.

Hakikati söylemek, nihayet, belli bir durumu tam olarak temsil/tasavvur etmek değil, hakiki *olmaktır*, hakikatten konuşmaktır. Biz, böylelikle, hakiki ya da fiili olmak ve kendimize fiili olana sadık kalma kararında olmak sayesinde hakikati söyleyen insanlar oluruz. Hakiki olmak benliğin merkezini kendiliğindenliği içinde açmak, ağacın dallarını istediği gibi sergilemesine izin vermektir. Hakiki olmak, bu anlamda, fiili olanı yeniden kurgulamaya girişmeyi reddederek yargıdan geri durmaktır da. İnsani hakikat, demek ki açıklık, bırakış, şefkattir. Böylesi bir açıklık, her şeyden önce, büyük bir yürek-lilik ister çünkü dünyada kendi acılarımız ve ölümümüze açık olmamızı gerektirir.

Hakikati söylemek olana katılmak, dünya karşısında haki-ki/dürüst olmak demektir: Dünyaya sadık kalmaktır. Böylelikle, hakikati söylemek kendinden dünya olarak ya da dünyanın bir parçası olarak bahsetmek, sahici bir kişi olmaktır. Hakikati söylemek, başka şeyler yanında, önermeler âlemini kateden ve doğruluklarını değerlendiren bir teorik kurgunun tam tersi, *özel* bir kişi, özel bir beden olmaktır. Fiili olmak, bu anlamda, dünyaya *bulaşmak*, çözülmez bir biçimde *sarılmaktır*. Örneğin, bir kişiye inanmak o kişiyle yalnızca fiziksel mevcudiyet anlamında değil, duygusal mevcudiyet anlamında ve kişinin ne söylediğine, nasıl davrandığına, kim *olduğuna* açık kalmak anlamında, *birlikte olmayı* gerektirir. İnanılan bir kişi, diyelim, bir nevrotik, bir kahraman ya da bir eş örneği olarak görülemez. Aksine, o kişinin yaşadığı neyse onun tikelliğiyle birlikte orada kalmak gerekir. Ve kendimizi psikiyatrist, ekmeğini kazanan, kurban ya da buna benzer bir şey olarak da düşünemeyiz; tamamıyla, yani, hakikaten, neyse o olmalıyız.

Yalın hakikatlerin olmadığını söyleyemeyeceğimiz gibi, “gökyüzü mavidir” gibi yalın olguları ifade etmenin imkân-sızlığından da bahsedemeyiz. Ancak bunu söylemek, bu kez ve bu oranda, dünyaya karşı hakiki/dürüst, açık olmaktır. Bu doğrudur çünkü dünya bizi bunu söylemeye davet etmektedir. Hakikat bizi çağıran, bizi kucaklayan, bizi besleyen, bizi ezen

dünyadır. Aynı şekilde, hakikat biziz: dünyaya oynadığımız oyun, kucaklanmaya, beslenmeye, ezilmeye imkân tanıyan kendimiz. Gerçekten her kaçış fiili olmayan sahte bir dünyaya kaçıştır; o dünya dünyanın hoşgörüsüzlüğünü hayali olarak telafi eder. Hakikat, çoğumuz için, şahsımıza ait süslemelerle, fantezi ve düşlerimizle yüzleşmektir. Bu anlamda “şahsi” olan hakiki olmayandır; muhayyilede kendini gerçek olandan koparan şey, her şeyden önce, sahte olan şeydir. Hakikat bu anlamda tamamen kamusaldır; çünkü ta içimizde hissettiğimiz gibi, hepimizi kucaklayan ve çağıran aynı dünyadır. Emerson, “Uğruna şehit düşmek için hakikatin yolundan gitmeyen hiç kimsenin hiçbir gerçeği algılama hakkı yoktur” diye yazar (“Fate” s. 957). Bu doğrudur. Bir gerçek algısında biz gerçek karşısında siliniriz; nesnel olmaya çağırılırız. Nihayet, hakikat taleplerimizi umursamaz; bu onun karakteristik özelliğidir.

Ve en derinleştiği anlardan birinde, Emerson şunu ekler: “Erdem eylem içinde şeylerin doğasına bağlanmaktır” (“Spiritual Laws” s. 320). Bu, etiğin baştan sona yeniden tahayyül edilmesidir ve benim şimdi bahsedeceğim şey, etiği yeniden tahayyül etmektir.

III

Sahicilik, Olumlama, Sevgi

Eğer biz ciddi olarak, belki neşe içinde, kendimizi olanın olumlanmasına adayacak olsak, nasıl kılı kırk yararak ve olayları saptırarak fiili olanı yoksadığımızı ya da baştan savdığımızı görürüz. Belki de kendimden bahsetsem iyi olacak. Ciddi olarak ve neşe içinde kendimi olana vakfettiğimden beri, girdiğim fiili olanı yoksama ve hor görme yollarının inceliklerine ve sapmalarına karşı duyarlı hale geldim. Aslında, öyle zamanlar vardır ki neyi olumlayabileceğimi, olumlamanın ne anlama geldiğini ya da olumlamışsam, neyi geride bıraktığımı ya da olumlayarak, geride bıraktığım şeyi olumlayıp olumlayamayacağımı bilemem.

Bir şeyden eminim: Genellikle anlaşıldığı üzere, olumlama ve etik yan yana var olamazlar. İşte size bir gerçek olanı olumlama formülasyonu: Var olan ne olursa olsun iyidir, güzeldir, haklıdır, mükemmeldir. Bu görüşü ciddiye almanın etik, estetik, politik felsefe için ne anlama geleceğine bakalım. *Holocaust* gerçektir, öyleyse, iyidir. Dünyanın her kuşakta üretmeye niyetli olduğu üzere, masumun acı çekmesi haklıdır, iyidir, güzeldir. Çocukların açlıktan kırılması iyidir; ihtimal ki bundan iyisi olamazdı. Bu dünya, Leibniz ve daha anlamlısı, Pangloss'un sözleriyle, olası tüm dünyalar içinde en iyisidir. Russell'ın iğneleyici sözleriyle, bu en iyisidir, kadiri mutlağın ebedi tecellisidir. Ama *ben yine de acı içindeyim; ve yine masumlar acı çekiyor*. Bütün bunlara iyi demek, "iyi" sözcüğünü bir uzaylı gibi kullanmak, "iyi" sözcüğüne iyinin ve kötünün ötesinde bir anlam biçmek demektir.

Ancak "iyi" sözcüğünü bu şekilde kullanmak için, korkunç bir bedel ödemeye hazır olmalıyız. Bu dünyanın tüm olası dünyalar içinde en iyisi, kadiri mutlağın ebediyen yaratabileceği en iyi dünya olduğunu söylemek tiksinti verici bir şey olsa gerek. Gerçekten de bir anlamda, şimdiye kadar böylesine nefret uyandıran hiçbir düşünce duyulmamıştır: Her yarım akıllı bundan daha iyi bir dünya tasarlayabilir, daha doğrusu, birtakım iyileştirmeler önerebilir. Bu dünyanın olası dünyalar içinde en iyisi olduğunu ciddi olarak savunmak yalnızca, evrendeki fiili tezahürleri öylesine değersiz ve donuk, öylesine korku ve nefret dolu olan çile ve kötülöklere karşı değil, haz, erdem ve güzelliğe karşı da tiksinti duymak anlamına gelecektir. Nihayet bu dünyanın, başka yerlerdeki gerçek dünyalar ya da görünen dünya içinde gizlenmiş dünyalar içinde, bulup bulabileceğimiz en iyi dünya olduğuna dair düşüncemiz bizi pençesine alacaktır.

Ortak ahlaki standartlarımızdan ya da aynı anlama gelmek üzere, herhangi bir standarttan hareketle, bunun olası tüm dünyalar içinde en iyisi olduğunu söylemek bizi, son tahlilde, bir şey yapmaya muktedir olduğumuzu tümüyle yoksama-

ya sevkedecektir. Çünkü dünyamız her zaman her türlü tikel standardı aşan ya da püskürten bir dünyadır, öyle ki dünyanın belli bir standarda uyduğunu söylemek her zaman dünyayı bir kenara koymak demektir. Aslında, tam da bu yüzden, dünya bizim için *zorunludur*; aksi takdirde, basitçe standartlar koyar ve onlara göre yaşayabilirdik. Tikel olanın tikelliği, standartların geçerliliğini sekteye uğratmasından ve böylelikle de sanki Tanrı bizi dünyaya yargıç tayin etmiş gibi, mütemadiyen gerçekliği standartlara uydurma hastalığını sekteye uğratmasından gelir. Tikel olan bizi bu yanılgının dışına, kendimizin dışına, gerçekliğe davet eder.

Ancak yine de Leibniz şu konuda kesinlikle haklıdır: Bunun tüm olası dünyalar içinde en iyisi olduğunu iddia etmek doğrudan doğruya bir kadiri mutlağın, kusursuz bir iyicil Tanrı'nın varoluşundan çıkar. Böyle bir Tanrı'ya inanmak, doğal olarak, “en iyi” öğretmenin ellerinde tiksınmeyi öğrenmek ve bunu iyice ve durmadan öğrenmektir. Bu dünyanın Tanrı'nın yarattığı dünya olduğu öğretisi sonunda Tanrı'dan öylesine şiddetle nefret etmeyi getirecektir ki bu nefret ebediyen yürekleri karartacaktır. Bu nefretin alternatifi –ve nefret her hâlükârda sahici bir tepkidir– bir rüya âleminde yaşamaktır: Kişi artık kendi deneyimlerinin en acılı veçhelerini “geçıştirmek” zorundadır. Şok, acı, kişinin tahammül edilemez bulduğu ve dolayısıyla kişiyi gerçeğe çağıran ne varsa, zorunlu olarak, yamlsamalı ya da “muvaakat”, “gelip geçici” sıfatına layık görülecektir.

Dünya iğrenç bir yer olabilir ancak dünyadaki iğrençliklerin bir *imtihan*, ahlaki bir *ispat zemini*, ruhlara şekil veren bir imalathane olduğu iddiası gerçekten bayağı ya da daha doğrusu, hiçbir şekilde hoş görülemez bir iddiadır. Dünya ahlaki bir imtihan olarak görüldüğünde, kişi hayatı boyunca sahici olamayacaktır. Kişi her daim *sahned*e, tarihin sahnesinde, Yüce Efendimiz'in huzurunda oynuyor olacaktır. Dünyayı bu şekilde görmek, onu bir oyun olarak görmektir: elbette ölüme ciddi bir oyun, hayatınızın ortaya konulduğu tek bir el

rulet. Ancak dünyayı bir imtihan yeri olarak görmek kişinin kendisini yapayalnız görmesi, tikel olandan kaçarak ve imtihan kurallarına tabi yaşaması demektir. Ve elbette, bu hayat gerçek gerçekliğe, içinde yaşadığımız gerçekliğin üzerinde ve ötesinde bir gerçekliğe hazırlıktır. Aynı şekilde, bu bizi bir kişi olarak kendi en derin deneyimlerimizden uzaklaştıracak bir hayattır. Ve bu, hiç kuşkusuz, tam da böylesi inançların *amacı-na*, tek kelimeyle, kaçışa uygundur.

Bu anlamda, ruhlarımızı sarmış teodise [en büyük iyiliğin tecellisi için kötülüğün şart olduğunu savunan dinsel öğreti] hayatın “anlamı”nı açıklama gayretleri içinde en tipik olanıdır. Teodise özellikle bayağıdır çünkü bütün derdi açıktan açığa bizi kaygan bir sahnede rol yapan aktörler haline getirmektir; ardından da gerçekliğe eriştiğimizde, sanki Tanrı performanslarını şiddetle eleştirdiği kullarını cezalandırma yetkisini haiz bir tiyatro eleştirmeniymiş gibi, rolümüzü nasıl oynadığımızı bakarak yargılanacağız. Ancak hayatın anlamını açıklama yönündeki tüm çabalar hayatı köklerinden kopararak sahteleştirme, tamamen, iflah olmaz bir biçimde sahteleştirme peşindedir. Hayata bir anlam verme yönündeki her çaba hayatı tepeden tırnağa yalana bulaştırma çabasıdır. Bu, hiç kuşkusuz, bir amaçtır çünkü insan “hayatın anlamı”nı ancak fiilen yaşadığı biçimiyle hayatı çekilmez buluyorsa arayacaktır. Anlam arayışı, her zaman, acı içinde atılan bir çılgıktır.

Yazarlığını, tam anlamıyla yazarlığı, anlamı oluruna bırakarak yapan Georges Bataille şunları yazar:

Fırtınaların koptuğu derin uçurumlarda kaybolmuş, tutkunun pençesinde kıvranırken, uçurumun dibinde olan şeyin bizim için ne anlamı olabilir ki? Daha yazarken alevleri yüzümde hissedirim ve daha ileri gitmeyi reddederim. Başka ne ekleyebilirim ki? Gökyüzünde parlayan bu alevden duvarı, aniden *orada* beliren, insanın içine işleyen, hoş ve basit, bir çocuğun ölümü gibi katlanılmaz olan o ateşi anlatmaya gücüm yetmez. Bu son sözcükleri yazarken beni bir korku aldı, boşlukta yüzüme çarpan sessizliğin korkusu... Eğer bir kişi böylesine kör edici bir ışığa dayanacaksa, kararlı olmak zo-

rundadır. Basit bir gerçek ortaya çıktığında elden ayaktan kesilmekte kararlı olmak zorundayız; *orada olanı* entelektüel kategorilere hapsedme çabasına girmek, Tanrı inancının getirdiği bir sonuç gibi, kibirli bir gülme özüllü haline gelmek demektir. O parlak ışığın altında bir insan olarak kalmak akıllara durgunluk veren bir ummana dalma cesareti gerektirir; bu ateşi yakmak, neşe çılgınlıkları atarak körüklemek, ölümü beklemek, bilmediğiniz ve bilemeyeceğiniz bir tectellinin gerçekleşmesi içinde eylemde bulunmak demektir. Bu, kendi başınıza, aşk ve gözleri kör eden ışık olmak, güneşin o mükemmel idrak edilemezliğine erişmek demektir.¹

“Akıllara durgunluk veren bir ummana dalma cesareti” dünyayla neşe içinde oynanan bir oyun değil, orada öyle duran anlamsızlık cehennemine düşmektir. Dünyayı anlamlı bir şey haline dönüştürme çabasının ötesine uzanan “mükemmel idrak edilemezlikte” büyük sevinç gizlidir; ancak oraya erişmek demek bütün zalimliğiyle kötülüğü de tanımak, gerçekten önce dehşeti duymak demektir.

Tekrar edecek olursak, bize hayatın anlamını söylemek ya da hayatı bir anlatıya çevirmek, bize burada dünyada olmak için burada dünyada olmadığımızı söylemektir; bu dünyayı bir standarda uydurmak, varoluşu bir yargının esaretine sokmak ya da onu tutarlılık gereklerine kurban etmektir. Akıl sağlığını böylelikle koruruz. Ancak böylesi bir tutum takınma küstahlığı dünyayı ne kadar katlanılmaz bir şey olarak gördüğümüzün ölçüsüdür ve bu öyle bir büyüklük hissidir ki son tahlilde, komiktir. Dünya her zaman dünyaları yargılamak için oluşturulan kriterleri geçersiz kılmalıdır; bu dünyaya bakmanın bir yoludur. Öteki yolu da şudur: Dünya her zaman dünyaları yargılamak için oluşturulan standartlara direnir, onları hiç umursamaz, tamamen aşar, o standartlara feleğin çılgın ve insanın kanını donduran kahkasıyla güler.

O halde, insan basitçe kendi iyilik ve güzellik nosyonunu savunup ardından, dünyada sınama bedelini ödemeksizin, var

1. George Bataille, *Guilty*, Çev. Bruce Boone, (San Francisco; City Lights, 1988 [1961]), s. 20.

olan her neyse onun iyi ve güzel olduğunu söyleyemez. Ancak tedavülde başka hiçbir güzellik ve iyilik nosyonu da yoktur. Gerçek olarak olan neyse onu onaylamaya muktedir ahlaki sistemler de yoktur. Bir ahlaki sistemin bütün özelliği şeyleri iyi şeyler ve kötü şeyler, yani *olması gereken* ve *olmaması gereken* şeyler olarak tasnif etmektir. Basitçe olması gereken şeyle olan şeyin tamı tamına örtüştüğünü söylemek, ahlakçı açısından, tecavüz anlamına gelecektir; asıl olarak dünyaya değil ahlakçıya tecavüz. (Ancak ahlakçı da nihayetinde, dünyanın bir parçasıdır). Ve bu anlamda, hepimiz ahlakçıyız. Vurulmasından birkaç dakika sonra, kardeşim Bob'un bedenine baktığımı hatırlıyorum. Dünya başıma yıkılıyor hissine kapıldım ve eğer kendi kendime fiili dünyada olan her şey iyidir, güzeldir diyor olsaydım, tam anlamıyla kendimi kandırmakla ya da kendimi tahrip etmekle ilgileniyor olacaktım. Bu duyduklarıma mutlak bir ihanet olurdu.

Dolayısıyla, dünyayı olumlamak dünyanın ahlaki olarak iyi olduğunu olumlamak anlamına gelemaz. Belki, şuna dikkat etmişsinizdir: Dünya ahlaki olarak mutlak anlamda boş; dünya bizim küçük yargılarımıza sürünge umursamazlığı içinde ilerliyor. Kardeşimin katlini varolmayışa mahkûm edemem. Ancak aynı şekilde, mahkûm etmekten de geri duramam. Onu gerçeklikten silip çıkarmak beni onlarca yıl süren pahalı bir tedavi sürecine sokacaktır. Ancak bu olayı mahkûm edişimi silip çıkarmak beni çok daha derinden yaralayabilir. Çaresiz, cinayet karşısında savunmasız olmalıyım; acıyı yaşamalı, öfkeyi duymalı, içimde çığlık çığlığa *bunun olmaması gerekirdi* diye feryat eden ahlakçının sesi hep kulaklarımda olmalı. Bunu yapmayıp umursamazlığa, en azından vecd içinde bir olumlamaya kendimi kaptırırsam, gerçek bir kişi olarak kendime zarar veririm.

I

Bu nedenle, iyi ya da kötüden bahsetmek yerine, hakikatlerle yaşamak ve yalanlarla yaşamaktan bahsetmek, sahici olarak yaşamakla bir sahtekâr, bir maske, bir manken olarak yaşamaktan bahsetmek istiyorum. Hakikatle yaşamak gerçeğe bağlı kalarak yaşamaktır, gerçeğin gerçek olması, gerçekten kopuştan kaçınma, daima durumun ayrımında yaşama doğrultusunda bir kararlılıktır. Şeyleri olumlamaya çalışırken olumlamaya çalışacağım ilk şey kendimim. Ve kendimi olumlamaya çalışırken olumlamam gereken bir şey kardeşimin katlini olumlayamayacak oluşumdur. Holocaust'u olumlayamam. Çocukların açlıktan ölmesini olumlayamam. (Bu son iki tümceyi yazarken bile Holocaust'un ve çocukların açlıktan ölmelelerinin şu an benim için soyutlamalar olduğunun bilincindeyim ve bu bilinçlilik beni ürkütüyor. Bunlar felsefi örnekler. Kardeşimin katli için söyleyeceğim tek şey, hakkında yazarken bile, onun mütemadiyen benim için bir soyutlama olmayı reddetmesidir. Felsefenin varlığına rağmen o olay benim için özel ve gerçektir; ne yapabilirim ki elimden gelmiyor). Kendi hakkımda, örneğin, kendimi merkeze koyuşum ya da alkolikliğim hakkında, söyleyebileceğim birçok şey var ki bunları olumlamam hemen hemen imkânsız. Ve yine de onların gelişigüzellikleri, kabulde ayak diremeleri ihtiyaç da duyduğum bir şeydir. Onlar bile, belki, daha sonra tartışacağım gibi, gerçek hakkında bana başka hiçbir şeyin öğretemeyeceği kadar çok şey öğretecektir.

Yeri gelmişken, kötü tıpkı iyi gibi gerçekliğe çağırır. Nefret ettiğim şeyi gerçek olarak yaşamalıyım, yoksa ondan nefret edemem. Nefretim sonunda bir kurguya kapılıp gitmeme yol açabilir, nefretten kurtulmamın bir yolu olarak içimde nefretimin nesnesinin gerçekliğini inkâr isteği doğurabilir. Ancak nefretimi beslediğim, savunduğum ve sonuna kadar yaşadığım müddetçe, *hiç yolu yok*, nefretimin nesnesini içimde taşıyım. Bir şeye lanet okumak, onu mahkûm etmek her zaman "ahlaki" olmaz; yani, her zaman nefret edilen nesneyi

muhayyiledeki lanetlenmişliğine, “olmaması gereken” şeyin lanetlenmişliğine mahkûm etmez. Nefret ta içimizden gelir, ahlakı önceler. Nefret edilen şey *vardır*, oradadır; kendini öteki nesnelerden daha canlı olarak yaşantımıza dayatır. Bu anlamda, başka şeylere ne kadar ihtiyaç duyuyorsam nefretime de o kadar *ihtiyacım* var ve nefret edilen nesnenin ya da olayın olmaması gerektiğini göstererek nefreti “ahlakileştirmek” her zaman nefreti yolundan saptırmaktır.

Etiğin özünde yatan, şeyleri muhayyel bir lanetlenmişliğe mahkûm etme bizatihi o şeylerin silinmez mevcudiyetine bir kanıt oluşturur. Nefret beni kollarına almışsa, nefret ettiğim nesneyi mevcut bir şey, kendini şiddetle ve doğrudan hissettiren bir gerçek olarak yaşıyorum demektir. Şimdi o şeyi ağıtların yakıldığı ve dişlerin bilendiği öte dünyaların karanlığına savurup atmak istiyorsam, tam da onun ontolojik taşkınlığına şahadet ediyorum demektir. Ahlakçılar için en gerçek şey günahıdır. Aslında, insanların orada, her cinsel sapkınlığı yaşıyor, çalışıyor, vb olmaları hiç kimseye kulak asmayan gerçekler olarak ortadadır. Pazardan pazara, rahipler bu olgulara karşı vaaz verir, gerçeğin bu yanlarına nefretlerini kusarlar. Ve kuşkunuz olmasın, insanlar her gün türlü sapkın hazları tatmak için birbirlerinin kollarına atılırlar, ne güzel değil mi! Sonra basitçe, günahkâr ya da değil, bütün bu insanlara hayali bir arınma bahşederiz. Ancak hemen her hafta, her gün, her saat bu lanetimizi dile getirebiliyor olmamız, nefretimizin ve dolayısıyla gerçeği gerçek olarak yaşayışımızın ne kadar şiddetli olduğunu gösterir. Gerçeğe dönük nefretimiz ve onu mahkûm edişimiz kalıcı ve aşırıdır ancak hemen her yerde her gün süregiden gerçeğin nefret dolu oluşuyla kıyaslandığında solda sıfır kalır. Bizim küçük nefretimizi gerçeğin nefret doluluğuyla kapıştırmak bir tankı kuş lastiğiyle durdurmaya çalışmak gibidir. Yine de bu en azından mümkün olan en açık terimlerle gerçeğe ne kadar bulaştığımızı gösterir.

Gerçekten nefret etmek, Stoiklerin ya da kısmen Budist ve Hindu geleneklerinin vaaz ettikleri gibi onu umursamamaktan

daha samimi bir davranıştır. Çünkü gerçeği umursamamak (aslında, bütün bu geleneklerin vurguladığı gibi) onu gerçek olmayan olarak görmeyi öğrenmektir. Gerçek olarak deneyimlenen şeye umursamazlık edilemez çünkü gerçeği gerçek olarak yaşadığımız her deneyim bize gerçek olarak ve gerçek içinde durumumuzu öğretir. Bu yüzden Stoik ya da Vedantik türden disiplinlerde, nefret her zaman metafiziktir; burada gerçeğin gerçekliği ya reddedilir ya da azımsanır. Her gerçek olarak gerçek deneyimi gerçeğe ne kadar bulaştığımızı öğretir. Bu yüzden, bedenden nefret, günahtan nefret vb gerçekliğin gerçekliğine sahici karşılıklardır. Kendini lanetleme ve dünyayı lanetleme bizi gerçeğin gerçekliğine bağlar.

Başka bir ifadeyle, ahlaki mahkûmiyet bir nefret ifadesidir (burada ahlakçılarla hemfikirim): Ahlaki mahkûm ediş nefret için “tedavi”dir, bastırarak, nefret deneyiminin oluşunu durdurarak, sağaltma yoludur. Bu nedenle, yasal sistem, başka şeyler yanında, nefreti kalıba sokmanın bir mekanizmasıdır; işlevi nefretlerini ahlakileştirerek ve bunu ceza olarak ifade ederek insanların nefretini kontrol etmektir. Yasal sistemin hükmettiği ceza insani değildir: Burada, *seni* cezalandıran *ben* değilim; sanki kavramlar kavramları cezalandırabilirmiş gibi, *faili* cezalandıran *sistemdir*. Günümüzde insanın bildiği her türlü ceza uygulaması gerçekten soyutlayarak nefretten kaçış çabasıdır. Nefretten sakınma, bundan dolayı, dünyadan sakınmanın ta kendisidir. “Kültür”ün böyle bir mekanizmaya gerek duyduğu, bir “toplum”un insanlara kendi nefretlerinden sakınmalarını öğretmeksizin yapamadığı oranda, o toplum insan sahiciliğine düşmandır.

Kendi tavsiyelerime uyabilir ve sadece, meleklerle yaraşır bir biçimde, olan her şeyi olumlayabilirsem, kendimi daha çok severim. Ondan sonra herkesin hayran olacağı güzel bir âdem olabilirim. Çeşitli disiplinlerin benim karşımda secdeye durmuş olmaları, benim uğruna çok ter döktüğüm tevazumu ve sükûnetimi bozmayacaktır. Gelgelelim, şu işe bakın ki bu sabah arabamın anahtarlarını kaybettim ve evin altını üstüne

getirdim. Dünyanın benim planlarıma uymaması beni çılgına çevirir; dünyanın benim tasarılara kulak asmaması kadar hiçbir şey beni çileden çıkarmaz. Yok, bir şey var ki beni daha fazla delirtir, o da kendi tasarılara kulak asmamamdır. Kendi aptallığıma bir nokta koymak isterim.

Kendimi gerçek olarak ya da sahici bir kişi olarak görmek nefretimin ve aptallığımın beni nereye sürüklerse oraya sürüklemesine izin vermektir. Nefretim ve aptallığım, onları sonuna kadar yaşamamın önüne geçmezsem şayet, beni dünyaya ve dünyadaki kendi durumuma geri getirecektir. Dolayısıyla, onlar beni kendime, kendi hakikatime, dünyaya açıklığıma ve dünyanın bir parçası olarak kendime geri getirecektir. Temel Reis'in dediği gibi, "Neysem oyum". Bu demek değildir ki ben eğitilemez, işlenemez, esneyemez ya da düzeltilemez biriyim; bu kendimi kendime açma kararlılığımdır. Kişinin gerçekliğini kabullenmesi, kendinin gerçek olduğunu deneyimlemesi ve kendi gerçekliğini başka kişilere göstermesi; işte bunlar anti etik ve post etik "değerler"dir. Eğer üzüntü içindeysem, üzüntüm gerçektir ve ben gerçek olanın kabullenilmesini, ona layık olduğu saygının gösterilmesini isterim çünkü onun, tahammül edilemez bile olsa (ya da özellikle tahammül edilemez) her gerçeğin sahip olduğu bir haysiyeti ve şerefi vardır.

Mark Twain şunları yazar: "Herkes yalan söyler, her gün, her saat, uyurken, uyanırken, rüyasında, tasasında; eğer diline sahip çıkıyorsa, elleriyle, ayaklarıyla, gözleriyle, tavırlarıyla yine aldatır".² Burada Twain, alaycı olup olmadığı tam olarak açık olmasa bile, bunun iyi bir fikir olduğunu, medeniyetin her bir kişi bir yalancı kanı taşımaksızın imkânsız olacağını iddia ediyor. Bu, hakikat mi yoksa medeniyet mi sorusunu gündeme getirir. Ancak dikkat edin, Twain zamanının birçok hakikatini dile getirmiştir ve burada da söylüyor. Bazı yalanlar önermeseldir ve kişinin yanlış olduğunu bildiği bir iddiayı bile bile ortaya atmasından ibarettir. Ancak Twain'in de çoğu zaman

2. Mark Twain, "On the Decay of the Art of Lying" *Collective Tales, Sketches, Speeches and Essays: 1852-1890*, (New York: Library of America, 1992), s. 825.

ilgisini çekmiş olan bunlardır, çoğu yalan el kol hareketlerimizde ya da gözlerimizi kaçırmamızda gizlidir: Kısacası, yalan söylemek basitçe, diyelim, ahlaki olarak sorgulanabilir bir eylem olmaktan çok bir yaşama biçimidir. Ve bir yalanı yaşamak yanlış olan bir şeyi, kendine karşı olsa bile, iddia etme meselesi değildir; kuşkusuz bu yalanla ilgilidir ancak hakikat gibi, yalanın yaşadığı yer dünyanın insanlarda vuku bulduğu bölgedir, dünyanın insanlarla ilişkisidir ya da bu ilişkinin bir özelliğidir. Demek ki hakikat gibi, yalan denen şeyin de aslı insanların önermelerle değil, dünyayla ilişkisinin ne olduğu meselesidir. Bu anlamda, bir yalanı yaşamak dünyadan kopuk yaşamak, bilincin etrafına gerçeğin saldırılarından korumak için duvar örmektir. Yalan, bu başarının her zaman yanılsamalı olduğunu söylemeksizin –ki özellikle bu nedenle yalandır o zaten– sürer gider.

İnsan, hakikati kendi içinde bulmaz, bulamaz da. Bu, aksi halde, bence, burada savunduğum yaklaşıma genelde sıcak bakanak olan Kierkegaard'ın ve öteki varoluşçuların temel hatasıdır. Kişi hakikati bulmayı kendi kendine telkin etmez, edemez; yine, Emerson'un dediği gibi, hiç kimse kendi deneyimini önceleyemez. Kendi hakikatimizi özellikle dünyada olmakta buluruz; hakikatimiz durumumuzdur ve dolayısıyla hakikatimizi kabullenmemiz durumumuz karşısında bir savunmasızlık ya da kendimizin bir durumda olmasına izin vermek, durumu olurluna bırakmaktır. Bu kabullenışten bahsetmek hakikatten bahsetmektir. Son tahlilde, benliğe bulaşan ve onu tahrip eden yalan, nefretten ya da korkudan kurtulmak için kendini gerçekten koparmak, belki de aşırı gerçek aşkıdır. Kişi nefret edince, nefret etme cesareti ve nefretini dışa vurma cesareti hakikatin ifadeleridir ve dolayısıyla, durumu kabullenmektir çünkü; tekrar edecek olursak, nefret her zaman nefret edilen nesnenin göze batan varoluşunu yaşamakla ilgilidir. Kişi kendini nefretin kollarına attığında, bir yalanı yaşar ve bu ancak gerçekliği hayal gücünün ellerine terk ederek başarılabilir. Kendini sahip olunan duyguları ya da basitçe duyguları yaşa-

maya her bırakış, her zaman kendiliğinden kendini dünyaya açmaktır. Bu anlamda hakiki/dürüst olmak, olmak ve dünyanın hakikatinden söz etmektir.

Hakikat, ne kadar çok vurgu yapsam da yetmez, düşünmeyi gerektirirse bile, salt iç yolculukla asla bulunamaz. Her iç yolculuk hakikatten (yanılığlara sürükleyecek) bir kaçıştır. Kişinin kendi sahiciliğini keşfetmesi için, eyleme geçmesi ve kendisine yönelik eylem geçilmesi, dünyanın onu hakikate götürmesine izin vermesi, kendini hakikatle beslemesi ya da sahteliği dışarı püskürtmesi zorunludur. “Kim olduğunu” keşfetmek haliha-zırda ne olduğunu görme değil, dünyada ve dünyanın bir parçası olarak eyleyerek oluşma meselesidir. Kişisel sahicilik bundan sonra artık –bir sonraki bölümde ele alacağım– kamusal sahiciliktir. Kişisel sahicilik dünyadan yola çıkar ve dünyaya geri döner. Daha doğrusu, kişisel sahicilik dünyaya inancını kaybetmemek, neyse o olmasına izin verilmiş bir dünyaya duyulan sevgi ve nefrettir.

O halde, bir manken, bir suret, bir yüzey, bir rol olmakta, bir insan olmakta kararlıyım. Size sizin benim olmamı istediğinizi sandığım şeyi değil, gerçekten olduğum şeyi göstereceğim. Kendi bütünlüğüm ve kendi çelişkilerime saygı göstereceğim. Kendimi gerisin geri kendime, yani, gerçek olana getireceğim.

Elbette, bu bir Pandora kutusudur. Olduğu haliyle benlik iğrenç, korkunç, hain olabilir. Eğer basitçe kendimi nefretimin ellerine teslim edersem, kendimi bir deneme tahtası ya da “ahlaki fail” olarak görüp, muhayyilemde kendi parçalarımı tahrip ederek ya da onlar yokmuş gibi davranarak kendime bir soyutlama muamelesi yapmaz ve etik ilkeleri uygulamazsam, Tanrı bilir nereye varırım. Varacağım yer, bence, “vicdan” olacaktır; artık benlik kendi içinde mümin ve münkir olarak bölünmeyecektir. Ve aslında, yapmak istediğim son şey sizi sahicilik “etiğinin” zararsız bir şey olduğu, ahlaki olarak arzulanan bir şey olduğu ya da bütün erdemlerinizi sergilemenize imkân sağlayacağı, en büyük sayının en büyük iyiliği için ça-

lıştığı, düsturlarınızı evrenselleştirdiği vb konularında temin etmektir.

Ancak unutmayalım ki sahte yanlarımız için oldukça dehşet verici bir bedel öderiz. Dünyayı olmaması gereken bir şey olarak telakki etme noktasına gelmek korkunçtur. Ama daha korkunç olanı, kendini olmaması gereken bir şey olarak görme noktasına gelmektir, bu durumda kişi hiçbir zaman kendini ahlaki olarak aklama, denetim altına alma süreci dışına çıkamayacaktır. Böylelikle, kendimize ilişkin her ahlaki yargı bir tür intihardır; son tahlilde benliği sahici olmayan bir benlik haline getirecektir, bunu da hiçbir şeyin, sonuç itibariyle, sahici olamayacağı, olamayacağı bir yola girerek yapacaktır. Kendi nefretlerimizi yaşamamıza izin veremiyor oluşumuz bize kendi başına nefretin yarattığı enerji gibi bir şey vermez; olsa olsa, bilinen yollarla, nefreti başka nesnelere yöneltir, kendi içimize yöneltir vb. Bu tür bir nefret, hepimizin bildiği gibi, *bir ur yaratır*; bu ur, sonunda, her şeye ve herkese duyulan nefret haline gelinceye kadar büyür. Ahlaki tutum ve ahlaki değerlendirme yoluyla kendimizi ve birbirimizi soyutlamalar olarak görmeyi öğreniyoruz ki bu en dehşet verici eylemleri yüreklendirir. Kendimizi ahlaki olarak değerlendirirken soyutlamalar olarak görürüz; hoşlandığımız ne varsa geri durur, eksikliğini hissettiğimiz ne varsa yokmuş gibi davranırız. Ve birbirimizi ahlaki olarak değerlendirirken soyutlamalar olarak görürüz. Göreceğimiz gibi, ben seni bir soyutlama olarak gördüğüm anda, sana karşı her muameleyi gayet kolaylıkla haklı gösterebilirim. Benim gözümde “bir Yahudi”, “bir polis”, “bir muhbir”, “bir eş” olur olmaz, kendini kollasan iyi edersin çünkü şimdi sen artık orada öyle var olan bir şey değil, kavramsal modelim içinde bir işaretsin. Dahası, ben şimdi kendimi çabucak bir karşı soyutlama olarak kurgularım. İşin tuhafı, soyutlamalar açısından yanlış muamele görmek ve aynı zamanda herhangi bir şeye ya da kimseye yanlış muamelede bulunmak imkânsızdır. Bu yüzden, değerlerin bir taşıyıcısı olarak soyutlama kapasitem içinde, sana her şeyi yapabilirim, başına en olmadık ço-

raplar örebilirim; artık *senin* ırzına geçen *ben* olmam örneğin, söz konusu olan karısının ırzına geçen kocadır. Eğer bana izin verirsen (hatta, vermezsen de), şimdi, muhayyilemde gerçekliğini senden çekip almışsam, gerçekte de gerçekliğini çekip alacağım demektir.

Bir insan için en tahammül edilmez şey –burada iç dünyadan bahsediyorum–, kendine karşı bir tür soyutlama haline gelmesidir. Ve kuşkusuz, her ahlak sistemi tam da bunu ister. Bunun sonuçları aynıdır: Çünkü unutmayın, bir Yahudi, bir polis, bir eş ya da herhangi bir şey olur olmaz, salt bir soyutlama olarak, herhangi bir şeyle gerçek bir karşılaşma imkânım yoktur. *Bir polis olarak kapasitemle seni ölesiye dövdüğümde, sorumlu görülürsem şaşırırm.* Ancak dışsal etkileri ne olursa olsun, içimizdeki hayatın yoksullaştırılmasını anlatmaya sözcükler yetmez. Bir X olarak kapasitem içinde, verili bir durumda nasıl tepki göstermem gerektiğini bilirim ve kendim pahasına bile, öyle karşılık veririm. Bir rol üstlenmek, rollere göre hayatı yaşamak ya da bir “rol modeli” olarak yaşamaya çalışmak kendi hayatından feragat etmek demektir. Böylesi her bir rol insanı tepeden tırnağa, artık neyi istediğini, neden korktuğunu, neden nefret ettiğini, neyi sevdiğini bile bilemeyecek hale getirinceye kadar istila eder, gözünü boyar. Her bir rol insanı olduğu şeyden, *rolün* taleplerine göre “olması gerekli” şeye yönlendirir ve insana ne olması gerektiğini söyler; bu, olduğunuz haliyle, olmamanız gerektiği anlamına gelir.

Bu durumun hem en iğrenç hem de en çok umut vaat eden özelliği, her zaman, bence tanım gereği, sahte olmasıdır. Nefret ettiğiniz şeyden nefret *edersiniz* ve “bir öğretmen olmak” örneğin, bu nefret için gerçek bir tedavi sunmaz. “Bunu yapmamam gerekir” ibaresi her zaman baştan çıkar(ıl)maya bir davettir; “bunu hissetmemem gerekir” demek her zaman duygularınızı gerçek nesnelere değil rastgele bir şeye boşaltmaya bir davettir; “bunu düşünmemem gerekir” demek her zaman bir şeyi takıntı haline getirmenin ilk adımıdır. Yüreğinizin sesine kulak verirseniz, şunun doğru olduğunu göreceksiniz: Bir

rolü oynayarak kendinizi yeniden yapamazsınız. Rolünüzde ya da rol dışında, huzurunuzun ölçüsü oynadığınız rolde olduğunuz haliyle kendinize ne kadar inandığınıza bağlı olacaktır. Emerson'un dediği gibi, "Akli başında hiçbir insan son tahlilde kendinden kuşku duyamaz. Varoluşu bütün o duygusal bahanelere verilmiş mükemmel bir yanıttır. Eğer varsa, istenir ve gerekli vasıflara, neyse onlar, sahiptir... Cape Cod [Massachusetts'in Atlantik kıyısında uzanan bir sahil şeridine verilen ad] ya da Sandy Hook [New Jersey'in Atlantik sahili] nasıl olduğu yerde olmak zorundaysa, bizim de onlar kadar burada olma hakkımız vardır" ("Considerations by the Way" s. 1082).

Bu, bence fikirler tarihi içinde en derin ve en radikal etiklerden biri olan Emerson'un etiğinin anahtar fikridir. Zira, hiç kuşkusuz, insanın ahlaki statüsünü tıpkı Cape Cod'un ahlaki statüsü gibi görmek düşüncemizde oldukça radikal bir dönüşüm gerektirecektir. Var olmamızın gerekip gerekmediği ve eğer var olmamız gerekiyorsa, olduğumuz haliyle var olmamızın gerekip gerekmediği (sonuçta bunlar aynı şeylerdir), son tahlilde, bu görüşe göre, *deli saçması* sorulardır. Cape Cod'un var olma hakkından kuşku duyan ya da aynı şekilde, Cape Cod'un var olma hakkını olumlayan bir kişi tam bir kafasız olsa gerektir. Onun *var olması* tartışmaya nokta koymuştur.

Kuşkusuz, Nietzsche ile Emerson arasında kurulan benzetme salt yüzeysel bir benzetme değildir; Nietzsche Emerson'un şahsında "bütün değerleri yeniden değerlendirme" imkânını ya da içlerinde dünyanın tohumunu ve kendinden nefreti barındıran bütün değerlerin bir eleştirisini görmüştü. Emerson'a göre, "İçtenlik, bütün her şeyin vafıdır. Sözlerimizi ve eylemlerimizi yüceltmek için, onları gerçek yapmalıyız". Bu her derde deva olacak gibi görünüyorsa da şimdilik ahlaki değerlere bir alternatif getirmiş görünmüyor. Zira bu sanki, dünyamızı ya da eylemimizi gerçek yapmamız, samimiyetsizlikten kaçınmamız *gerektiğini* vaaz ediyor. Ne var ki Emerson sözlerini şöyle sürdürür: "Hangi dili kullanırsanız

kullanın, neyseniz onu söylersiniz, başka bir şey değil. Ne olduğum ve ne düşündüğüm ne kadar gizlemeye gayret etsem de sana iletilmiştir” (“Worship” s. 1068). Bakın. Sandy Hook ve Cape Cod *neyseler o oldukları* anlamında “içtendir”. Ve kuşkusuz bu, insanlar da dahil, her şey için geçerlidir. Emerson’un verdiği anlamda içten olmak, olmaktan başka bir şey değildir. Bu anlamda, bir ikiyezlü olmak, kendi gerçek oluşunu gözleme çabasıdır; ancak bu anlamda, *salt var olarak*, hepimiz “etik” varlıklarız. Dolayısıyla, bir “rol” üstlenmek tam bir ikiyezlülük ve imkânsız olanın savunusudur çünkü bu her zaman kişinin gerçekliğinden arınmasıdır. Aynı makedalede Emerson, önemli olanın varlığı görünüşe tercih etmek olduğunu söyler.

“Gerçek” olmak, bu anlamda, hakikati söylemek ve hakikatin kabul edilmesine imkân sağlamaktır. Emerson şöyle yazar:

Tanıştığım bütün üstün insanlarda dikkatimi çeken şey, doğrudan oluşları, tam bir dürüstlikle hakikati söylemeleridir, sanki engel teşkil eden, yozlaştıran ne varsa hepsi bertaraf edilmiştir. Neyi gizlemek zorundadırlar? Neyi gösterecekler? Hepsini bilirler sanki... Çünkü dostluğu ve karakteri oluşturan şey, bir kişinin sahip olduğu maharetleri ya da dehası değil, maharetlerini nasıl kullandığıdır. Kendine tahammül edene, evren de tahammül eder (“Behavior” s. 1049).

Biz hepimiz zaten gerçeğiz. Önemli olan bunu bilerek, hayata geçirerek ve kutlayarak yaşamaktır. Bu kişinin başaracağı bir şey değil, kişinin içine işleyerek gerçekliğin başaracağı bir şeydir. Ve bu, adeta, hepimizin *istediği* bir şeydir. Emerson’un açıktan söylediği gibi, “Biz gerçeklik hissi için can atarız ama o canımızı acıtarak ortaya çıkar” (“New England Reformers” s. 603). Yanıp tutuştuğumuzu ifade etmenin bir yolu dünyaya karşı eyleme geçmektir; bu şeylerle meşgul olmaya duyulan yakıcı bir arzudur. Ancak dışarıya karşı hamle, benliği dünyaya aktararak boşaltmak aynı zamanda bir iç yolculuktur da; şeylerle ilgilenirken aslında kendimizle ilgilenmeye can atarız.

Bu anlamda, herkesi kendi gerçeğiyle yüz yüze getiren haki-ki/dürüst yaşama görevi, kendine gerçek, konumlanmış, tikel bir varlık olarak inanma meselesidir. Yani, sahicilik “etiği” kendini *muhafaza etmeye*, kendinin olmasına imkân vermeye dair bir gönüllülükten doğar. Bir zamanlar yaptığım gibi, muazzam bir kendimi dönüştürme programına, bedenimi, bilgimi, duygularımı vb yeniden oluşturma programına girebilirim. Böyle programlar bende değişimler *yaratabilir* yaratmasına fakat bunlar genellikle tam beklediğim türden değişimler olmaz. Ancak kendimi dönüşüme muhtaç biri olarak görmem, tıpkı dünyayı dönüşüme muhtaç bir şey olarak görmemin dünyaya karşı ne kadar kötü niyetli olduğunu göstermesi gibi, kendime karşı ne kadar kötü niyetli olduğumu gösterir. Eğer kendime inanmış olsaydım, her şeyden önce, kendime özellikle sürekli olarak kendine inancını yitiren bir kişi olarak inanmış olmam gerekirdi. *Dönüştürülmeyi istediğimi* kabullenmiş olurdum. Ancak hangi boyutta ve hangi yollarla yapabilirsem yapayım, kendimin olmasına imkân tanımam gerekir. Kendimi yeniden yapma gücüm en azından yakın çevremi yeniden yapma gücümle sınırlıdır; bu nedenden dolayı, birçok insan kendisi karşısında kendi sürekli mevcudiyetini tahammül edilmez bir şey olarak yaşar. Aslında, bütün insanların sıklıkla kendilerini, özellikle kendilerine “dışsal” olan bir şey, taşıyamayacakları kadar ağır bir yük, vb olarak yaşadıklarına inanıyorum. Ve bu kendini duyumsamanın *zorunlu* bir yoludur çünkü kişiye olmasına nasıl imkân tanıyacağını, “kendini nasıl bırakacağını” öğretecektir. Genelde kendimizi ve dünyayı olduğu gibi olmasına bıraktığımızda vuku bulan mizah gibi, huzur da kendini bırakmaktan sökün eder. Bu sınırları öğrenmeye muhtacım ve onlar içinde yaşamayı öğrenmeye çalışmalıyım; çünkü zaten o sınırlar içindeyim.

II

Kendime iyilik yapma yoluna girmekte kararlıysam, sana ve dünyaya nasıl iyilik yapabileceğimi sormalıyım. Unutmayalım ki kendimi en büyük tehlikelere sokmaksızın ya da seninle ve dünyayla ilişkimi baştan sona yalanlamaksızın fiili olanı basitçe iyi ve güzel olarak değerlendiremem. Burada aşktan/sevgiden bahsetmek istiyorum.

Aşk tuhaf bir şeydir. Tek başına bir *erdem* değildir; *bize* olan bir şeydir, bizim oldurduğumuz bir şey ya da ekilip büyütülebilecek bir şey değildir. Biz, kendimizi birisine ya da bir şeye *açtığımızda*, basitçe onlara sevgiyle yaklaşıırken buluruz kendimizi. Elbette, kendimizi kişilere ya da şeylere açtığımız ya da onlara açılmış bulduğumuz diğer zamanlarda da nefretle yaklaşıyoruz onlara. İki durumda da kendimizi gerçekte sahici bir ilişkiye bırakalım. Ancak ben burada, *yanlışlamaya* imkân vermeyen bir *olumlama* tarzı arıyorum. Bir şeyin iyi ya da güzel olduğunu söylemek, belli bir biçimde, onu olumlamaktır. Ancak görmüş olduğumuz gibi, dünya hakkında iyi ya da güzel demek dünyayı olumlamak olmayacak, daima iyi ya da güzel bir şey arayışında onu arkada bırakmak olacaktır: O zaman dünyanın belki cennet belki de dünyanın kötü bir taklidi olan başka bir şey (bir sınav alanı vb) olduğunu iddia edebilirim. Kısaca, söylemek istediğim şu: Ben dünyayı sevmeyi öğrenmek istiyorum.

Bence, Platoncu ve Yeni-Platoncu sevgi/aşk kavrayışı muhtemelen, öncelikle, Batı'daki en karakteristik felsefi olaylardan biri ve sonra, yapılmış en saçma çarpıtmalardan biridir. Çünkü bu kavrayışa göre, kişi geneli sevmeyi tikeli severek öğrenir; kişi Güzelliği sevmeyi mükemmel olmayan bir biçimde güzel olan gerçek şeyi severek öğrenir; kişi İdeaları kendini sapkın zevklerinin kollarına bırakarak öğrenir. (Gelecek sefer kendinizi sapkın bir zevkin kollarına bıraktığınızda, onun sizi soyuta taşımaktan çok sizin somuta daha çok gömülmenize ya da somutun sizi daha çok gömmesine neden olduğuna dikkat ede-

cek kadar gerçek olun). İşte size *Symposium*'dan, Diotima'nın Sokrates'e oğlanlara duyduğu hayranlıktan özelde hiçbir şeye hayran olmamayı nasıl öğrendiğini anlattığı karakteristik bir bölüm:

Alnına yazılmış oğlanların güzelliğine olan tutkusu adayımızı evrensel güzelliğin onun iç dünyasında doğacağı noktaya kadar taşıdığına, o artık hemen hemen ilahi tecelliye erişmiştir. Ve bu onun Aşk tapınağına yaklaşabileceği ya da sürüklenebileceği yol, hem de tek yoldur. Bireysel güzelliklerden yola çıkan evrensel güzellik arayışı kendini, basamak basamak, göksel merdiveni tırmanıyor bulacaktır, yani birinci basamaktan ikinciye, ikinci basamaktan her sevilesi bedene, bedensel güzellikten kurumlara, kurumlardan öğrenmeye ve genelde öğrenmeden güzelliğin kendisi dışında hiçbir şeyle ilişkili olmayan özel bilgiğe tırmanacaktır, ta ki en sonunda güzelliğin ne olduğunu tanıyana kadar.

Ve sevgili dostum Sokrates, diye sürdürür Diotima, insan hayatı ancak ve ancak insan güzelliğin ta özüne vâkıf olduğunda yaşamaya değer.³

Sözcüklerin, bu pasajın gerçekten ne kadar bayağı olduğunu anlatmaya yetemeyeceğini düşünüyorum. Her şeyden önce, dikkat edin, bu anlatımda sevgi/aşk hep güzelliğe karşılıktır. Ama yine dikkat edin, insanlar sıklıkla birbirlerini güzel olup olmadıklarına bakmaksızın severler. Ve dikkat edin, buradaki ideal, kavramları vb sevmeyi öğrenmektir, ta ki tikel olarak bir şeyi sevmesini unutana, yani, yalnızca ve bir tek var olmayanı sevene kadar. Tevekkeli değil, Diotima tikelde yaşanan yaşamın yaşanmaya değmez olduğuna dair yargıyı dillendirmektedir; burada komik olan, hayatın her zaman yalnızca tikelde yaşanıyor olmasıdır. Buradan çıkan sonuç, Platon'un meşhur ifadesiyle, "filozof ölmek için çalışır". Eğer kurumları sevecek kadar aklınız başınızdan gitmiş ya da aptallaşmışsanız, yalnızca tamı tamına kurgusal kendilikleri sevmeyi öğrenmeden önce orada durun. (Halbuki, göreceğimiz gibi, Platon

3. Plato, *Symposium*, Çev. Michael Joyce, *Plato: Collected Dialogues*, (Princeton: Princeton University Press, 1961), s. 562-563.

buradaki ontolojik merdiven konusunda haklıdır: Kurumlar kişilerden daha soyuttur).

Kendimize şunu sormanın yeridir: Merdiveni “tırmanırken”, insan tikel olanı sevmek kapasitesini yitirmez mi? Zira, dikkat edin, bu görüşe bakılırsa, oğlanlar sonunda saf kavramlarla kıyaslandığında oldukça çirkin görünecektir. Oğlanlar haylaz küçük canavarlardır; yüzünüze karşı geçirir ve bunun komik olduğunu sanırlar. Onlar çirkin memelilerdir ama biz şimdi bulut taneciklerini ya da tikelde karşımıza çıkmayan ne varsa onu sevmeyi öğreniyoruz. O halde, aşk/sevgi merdivenini tırmanmak dünyadan, dünyada ne varsa ondan nefret etmeyi öğrenmektir. Hükümet birimleri karşısında mest olmak yeteri kadar manyaklıktır ancak soyutlamaları sevmek, pes doğrusu! Aslında, soyutlama tam da sevilmesi imkânsız bir şeydir; sevgi/aşk hemen her zaman sevgilinin tikelliğini her şeyin üstünde görmektir. Sevgi/aşk benliği sevgilinin tikelliğine açmaktır, öyle ki sevgi/aşk çirkinlikten soyut bir şey değil, tersine çirkinliğin olmasına imkân tanımaktır.

Gelecek sefer size sevmenin sırlarını öğretmiş olan kişi neden sevdiğinizi ya da neyi sevdiğinizi sorduğunda, o kişiyi (kabul edilemediği gibi, belli belirsiz, yanıp sönen) bir Güzellik sureti ya da İdeaların kendilerinin bir sureti olarak sevdiğinizi açıklamaya çalışın. Bu demektir ki siz o kişiyi değil, tikellik ve kişisellik kısıtlanmamış olsaydı kişinin olabileceği şeyi, o kişiyi değil Kişi’yi seviyorsunuz.

Güzelliği ve Kişileri sevmek, kelimenin tam anlamıyla, hiçbir şeyi sevmemektir; sevmekten aciz olmak demektir. Belli *birini* sevmek herhangi birini, herkesi ya da özelde hiçbirini değil, o *belli* birini sevmektir. Zaman zaman, seveceği birini ararken, aradığı vasıfların bir listesini sunan insanlarla karşılaşsınız: Espri yeteneği, kırk yaşlarında, en az iki metre boyunda vb. Belirtilen vasıflara uyan belli bir kişi ortaya çıkınca: Tam isabet! Gelgelelim, bu aşk olmayacaktır ya da belki bu tikelden çok bir Form’a, herhangi bir şeye duyulan aşk olacaktır. Bu türden “aşk” tikellikten, daha doğrusu, kişinin kendi

tikelliğinden bir kaçıştır. Çünkü burada karşı karşıya olduğumuz şey benlikten nefret ya da benliğin ahlaki aklanmasıdır. *Benim* yaşadığım sapkınca zevk özel herhangi bir şey değildir; tırmandığım şey Güzellik merdivenidir. Tikel olmaktan ve bir tikel şeyler ağma düşmüş olmaktan bıkmış, ölesiye bıkmışım. Saf İdealara kıyasla çok aşağılarda kalan, kurumlara duyulan aşk kişinin sevme kapasitesinin tamamen tükenmişliğini gösterir. Kişi bir şeyler duyabilmek için güzelliğin hep yükselen merdivenine ihtiyaç duyar ve nihayet bu dünyanın güzelliğiyle bağ kuramaz. Tükenmişlik bu iddiaları dile getirir: Artık tikel olanın güzelliğini yaşamaya muktedir olmayan ve onun yerine fantezi ya da tasviri koyan bir dünya yorgunluğudur.

En zor şey tikel insanları sevmektir; öte yandan, onlardan başka sevebilecek insan yoktur çünkü yalnızca tikel insanlar vardır. Nasıl eğer dünyayı Tanrı'nın yarattığı bir şey olarak seversem, Tanrı'yı sevip dünyadan nefret etme noktasına gelecekssem, eğer sende ifade bulmuş bir şey olarak geneli seversem, o zaman binbir zahmet çekerek genelin bozulmuş hali olarak senden nefret etmeyi öğreneceğim. Bir yandan seni olmadığın bir şey olarak görürken bir yandan da seni seversem, seni sevmiş olur muyum? Aşkın karşımıza diktiği meydan okuma sevdiğiniz kişide tuhaf, iğrenç ya da salt insani olan neyse onu sevmeyi ve her ne olursa olsun sevmeyi öğrenmektir. *Sende hayranlık duyulan şeyi* sevmem; *seni* olduğun gibi severim. Bu yüzden, sevgi/aşk şaşırtıcı bir şeydir; aşk/sevgi yargılamaya üstün geldiği ya da sadece iyiyi gördüğü için değil, tüm çıplaklığıyla gerçekliği gördüğü ve yine de ona içi gittiği, yine de onu olumladığı, yine de onu yüreğinde tuttuğu için şaşırtıcıdır. Seni koşulsuz olarak iyi olduğun zaman değil, koşullar ne olursa olsun, severim.

Sevdiğimiz insanlardan bahsederken, “içi dışı bir” deriz. Ancak burada bir karışıklık vardır. Bir kişiye *inanmak* o kişinin mükemmel, örneğin, kıyaslanamaz güzellikte, zeki vb. olduğu anlamına gelebilir. Yani, sevgi/aşk nosyonu bazen koşulsuz övgüyle karıştırılır, öyle ki birini sevmek onun neredey-

se mükemmel olduğuna inanmaktır. Gelgelelim, dikkat edin, sevgi/aşk bir inanma meselesi değil, her şeyden önce bir tür duygu taşmasıdır. Ve yine dikkat edin (bu bildik olacak), bu kavramsal aşk ne pahasına alınmıştır. Zira, seni mükemmel olarak görmek için yapabileceğim tek şey muhayyileimde içindeki şeytanları kovmaktır; senin insan olmana izin veremem. Yani, bırakın seni sevmeyi, sizinle bir ilişkiye bile giremem. Bu anlamda sevmek, nasıl dünyayı iyi ve güzele göre yargılamak garip bir olumlama türüyse, bir kişiyi Panglossçu tarzda onaylamaktır. Bu tür olumlamalarda tuhaf olan şey, olumlanmanın yöneldiği şeyi olumlamamalarıdır. Sevebilmeleri için, önce sevgiliyi (dünyayı, eşi) beklentilerine uygun olarak kurgulamaları gerekir. Son tahlilde, onların sevdikleri dünya ya da eş değil, fantezileridir, yani, bir hiçtir.

İşte bu yüzden aşk/sevgi, gerçek insanlara ve gerçek dünyaya duyulan sevgi/aşk, etiğe alternatiftir. Fiiliyatta olan her şeyin iyi olduğunu söyleyemem. Ancak olan her şeyi var olduğu için ve varlığı içinde *sevebilirim*, o bana muazzam acılar verse ve hatta beni intihara bile sürüklese, yine de sevebilirim. Kardeşimin katline zemin teşkil etmiş olsa bile, dünyayı sevebilirim. Altı milyon Yahudi'yi gaz odalarına göndermiş olsa, dünyayı sevebilirim. Onu sevmiş olmaktan dehşete düşmüş olsam bile (ki düşerim, düştüm de), dünyayı sevebilirim. Dünyanın aman vermez tikelliği, verdiği büyük acılar sevmeye bir çağrıdır ve onun çağırdığı sevgi/aşk derin ve ebedidir. Biz ancak tikel olanı sevebiliriz ve biz tikel olanı tikelliği içinde yaşarsak ancak gerçekten sevebiliriz. Her gün sıçtığını bilirim ama seni severim. Sana bağırıp çağırırken bile seni severim. Seni ancak "hatalarının" ayrımına vardığım ve buna rağmen sırtımı dönmeyip seni olumladığım oranda severim. Benim de Bataille'in anlattığına benzer, dünyayı, içinde kendimi kaybetme noktasına gelecek kadar sevdiğim anlar vardır ve bunlar her zaman doğrudan kötülüğe baktığım, benim değerlerimi zerre kadar göz önüne almayan gerçekliği yaşadığım anlar olmuştur. Nietzsche şöyle der: "Sevgiden/Aşkta yapılmış ne

varsa her zaman iyinin ve kötünün ötesindedir”⁴ Yani, dünyayı, bana en zor gelen parçalarını, beni en olmadık gerçekliğiyle köşeye sıkıştıran parçalarını yaşadığım oranda severim ve en çok da o anlarda severim.

Eğer bu bir etikse, onu hayata geçirebilmekten çok uzak ol-
sam bile, tahmin ediyorum bu benim etiğim. Dünyayı gerçek
olması yüzünden, dünyadaki insanları gerçek varlıkları yüzün-
den ve yeryüzünü gerçek varlığı yüzünden sevmek istiyorum.
Onları yetersiz bulurken sevmek istiyorum çünkü onları yetersiz
görmekten başka elimden bir şey gelmez. Onları sevmek istiyor-
um ama aynı zamanda onlara öfke duymak da istiyorum: On-
lara hiç durmaksızın diş bilerim çünkü ser verip sır vermezler,
irade karşısında ayak direrler. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*’te, Nietz-
sche “Seven yaratacaktır çünkü hakir görür. Sevdığını, özellikle
sevdığını hakir görmemiş biri sevmekten ne anlar ki!”⁵ der, daha
sonra yine şunları yazar: “Derinden yalnızca hayatı sevdim ve
hiç kuşkusuz, en çok da hayattan nefret ettiğimde sevdim” (s.
109). Aşk/sevgi burada sevgiliyi gerçekliğe davet etmekle ilişki-
lidir; her şeyden önce, aşk/sevgi sevgiliyi tüm çıplaklığıyla gö-
rür. Bu anlamda aşk/sevgi, sevgilinin bir tür Güzellik heyulasına
dönüştürüldüğü “romans”ın tam zıddıdır. İşte bu yüzden sevdi-
ğimizi hakir görmek *zorundayız* çünkü aşk/sevgi bizi sevgilinin
gerçekliğine çağırır, yanılsamalarımızı gözümüze sokar. Bu an-
lamda “gerçek aşk” denen şey sevgiliye ve sevgilinin dünyasına
sadakattir; aşk/sevgi daha fazla yanılsamaya meydan vermez,
daha doğrusu yanılsamaları söz konusu bile etmez. Sevgi/aşk
sevgilinin gerçekliğiyle sahici bir bağlantı kurma derdindedir ve
bundan dolayı muhayyile yerine sevgilinin fiiliyatına dönüktür.
Tıpkı bize en yakın, en iyi bildiğimiz şeyi hakir gördüğümüz gibi
ve yine tıpkı bize en yakın olanı sevdiğimiz gibi (örneğin, evimi-
zi nasıl seviyor ve hakir görüyorsa), sevdiğimizi hakir görürüz.

4. Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, 2. Baskı, Çev. Walter Kaufmann, (New York: Vintage, 1966), s. 90 [*İyinin ve Kötünün Ötesinde*, Çev. Ahmet İnam, Say Yayınları, 2013].

5. Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, Çev. Walter Kaufmann, (New York: Pen-
guin, 1978), s. 65.

Sevmek sevgilinin kontrolümüz dışında olmasına izin vermektir, daha doğrusu, sevgilinin kontrolümüz dışında olduğunu kabul etmektir. Heidegger özgürlüğe –şeyleri oluruna bırakmaya– hakikatin özü der; ancak ben bu öze “aşk/sevgi” demeyi yeğlerim; öte yandan da ona eriştiğinizde, özden hiç bahsetmemeyi tercih ederim. Ne ki hakikat, şeyleri oluruna bıraktığımızda bize yüzünü gösterir; içimizde bir kabul salonu vardır ve bu salonda biz kendimizi şeylere takdim ederken onlar da yerlerini alır, huzura çıkarlar vb. İşte o kabul salonu aşkımızdır/sevgimizdir; bu salonu birisi için döşemek ya da birisinin o salona girişine izin vermek onların aşka/sevgiye gelmesine izin vermektir ve bu, sevgilinin hakikatini bilmeye gelmektir. Bu anlamda, bilim, en iyisinden, dünyaya duyulan sevginin bir ifadesidir. Kendini dünyaya açma kararlılığıdır. Birini sevmek onun hakikatin kendi başına yaşanabileceği mekâna girmesine *izin vermektir*.

Sevmek sevgilinin bütünlüğünü kabul etmektir: Sevgilinin neyse tam da o olmasına izin vermektir. Birini ya da bir şeyi sevmek onun öyle olmasına meydan verme kararıdır; onun, mükemmelleştirilmiş, yeniden kurgulanmış ya da Formlar dünyasına taşınmış haliyle değil, halihazırda nasılsa öyle sevil-meye değer olduğunu olumlamaktır. Bu “sevdiğim kişi zaten mükemmel” demek değil, “onu yetersiz, nefret edilesi ya da komik bulsam bile seviyorum” demektir. Bildiğimiz gibi, bu şekilde büyük aşklarımızın *kurbanları* oluruz hep: Bırak öyle olsun deriz, deriz ama bir yandan da öyle olmasın, değişsin isteriz. Nasıl dünyanın daha iyi olamayacağını söylemek dünyaya ihanetse, sevgilinin zaten mükemmel olduğu ya da muhtemelen daha iyi olamayacağı doğrultusundaki her iddia aşka/sevgiye bir ihanettir. Önemli olan, sevgili *içinizde yaşasın* diye, sevgiliyle birlikte yaşamaktır, tıpkı dünyayla birlikte yaşamak ve dünyayı oluruna bırakmak gibi. Bu şekilde, Nietzsche’nin dediği gibi, “yalnızca hayatı seviyorum” demek doğrudur, yani, senin vasıtanla hayatı seviyor değilim, seni sevdiğim oranda, senin hayatta oluşuna karşılık verdiğim oranda hayatı seviyorum.

İşte yine, geçen bölümde anlattığım, bu dünyadaki durumun yapısı kendini gösteriyor. Çünkü seni sevmek için, aynı zamanda seni hem tutup sarmalı hem de salıvermeliyim. İçimde gerçekliğinle karşımda durabileceğin bir mekân yaratmalıyım. Kelimenin tam anlamıyla sen *olamam*, seni içimden de atamam, o takdirde (belli ki) seni seviyor olamam. Seni, orada, bana karşı, sen olarak, *öyle* bırakmalıyım. Yani, seni benim dışımda kabul etmek anlamında, senin gerçekliğine saygı göstermeliyim. Aşk/sevgi şu iki hayali kutuptan gelen tehditlere maruzdur: Birincisi, eğer seni Formlar âlemine kaydırıp mükemmel bir kadın/erkek yaparsam aşkımlı/sevgimi yitiririm. Bunu yapmak *etrafına duvar örmek*, kendimi tikelliğim ve eksikliliğim içinde yalnız bırakmaktır. Ne var ki ikincisi, eğer seni (muhayyilemde) *sindirirsem*, seni kendi bünyeme katmaya çalışırsam, “biz ikimiz bir olursak” seni kaybederim. Bu senin gerçek oluşun karşısında bir tahammülsüzlük ifadesi gibidir; birincisinde, mükemmel karşısında kendimi aşağılar-ken, ikincisinde seni hazmederek kendimi abartmış olurum.

Dolayısıyla, seven ve sevilen, benlik ve öteki yapılanması tam da kişi ile dünya yapılanmasıdır: Benim dünyadaki konumlanmışlığım ve bir insan topluluğu içindeki konumlanmışlığım aynı türdendir. Ve elbette, böyle olmasın demenin âlemi yok; çünkü insanlar dünyanın parçası. Dünyadaki konumlanmışlığımı olan her şeyle doğrudan bir kaynaşma ya da benliğimin tuzla buz olması olarak ya da bir ruh tarafından dünyanın silinmesi ya da yoksanması olarak değil de beni oluşturan bir konumlanmışlık olarak yaşarsam, insan ilişkilerini, bir kaynaşma olarak değil, aynı zamanda kişinin öldürülmesi ya da yoksanması olarak da değil, sevmek kadar nefret etmeyi de öğreten bir dünya içine gömülmüşlük hali olarak yaşarım. İnsanları neyse o olmaya bırakmayı öğrenmek, her şeyden önce, aşkın/sevginin olabilirliğini öğrenmektir.

IV

Anarşi, Tikellik, Gerçeklik

Yukarıdaki satırlarda, soyutlamalardan sakındığımızda, kendimize ve birbirimize “Yahudi”, “öğretmen”, “eş”, “polis” olarak değil de tikel insanlar olarak davrandığımızda nelerin olacağını görmeye çalıştım. Daha önce defalarca dile getirdiğim gibi, kavramlar savunmasızlığımızın ifadeleridir; soyutlamalar somut tikeller dünyası bizim için tahammül edilmez hale gelince kaçtığımız yerdir. Ancak biz kendimiz ve ilişkiye girmek zorunda olduğumuz insanlar somut tikelleriz de ve insanlardan daha çok ya da daha şiddetle tahammül edilmez olan çok az şey vardır. Bu yüzden, seninle uğraşmayı bırakır ve seni “tabi kılabileceğim” ve yok edebileceğim bir kavramla ilgi-

lenmeye başlarım, öyle ki artık sen benim kavramlar âlemimde sönük ve renksiz bir ikinci hayat yaşarsın. Nüfus araştırmaları, kamuoyu yoklamaları vb ile birlikte bütün o sosyoloji bilimi (ve şimdi artık neredeyse tamamen sosyolojiye bulanmış Batı kültürünün politik hayatı) insan bireyi –tuhaf, inatçı, aptal, gari- temel alır ve onu kavranılabilir kılar.

Politika da sosyoloji tarafından soyutlamalara dönüştürülmüş insanlarla uğraşır. Örneğin, Ronald Reagan ve hatta George Bush'a ilişkin olarak sosyologları çılgına çeviren bir şey, insanların, uyguladıkları "politikalar"dan çok onların kişiliklerine tepki vermiş olmalarıdır, öyle ki Reagan insanlar onunla hemfikir olmadıklarında bile sevilmiştir ve insanlar ondan hoşlandıkları için oylarını ona atmışlardır. Aslında, birine bakıp hoş bir çocuk olduğunu görmek, benim kitabımda, bir "lideri" seçmenin, hep sosyolojinin fantezi jargonuyla kaleme alınmış seçim bildirgelerini incelemekten daha saygın bir yoldur. Şimdi bir hamle daha yaparak, Václav Havel'in yardımıyla, eğer fanteziden uzak durup her bir insanı etten ve kemikten kişiler olarak görmeye çalışırsak politikanın ne hal alabileceğine bakmak istiyorum.

I

Tuhaftır, Nietzsche ve Thoreau gibi filozoflar devletin meşruiyeti ya da etkililiği hakkında değil de devletin *varoluşu* hakkında kuşkularını dile getirmişlerdir. Yani, onlar devletin kurumsal bir kendilik, bir tür mit ya da fantezi ya da yalan olduğu anlayışım paylaşmıştır. Thoreau şöyle yazar:

Alışkanlık gereği, şeylerin hakiki doğası üzerine kafa yoran biri için, devletin şu ya da bu biçimde bir varlığından pek bahsedilemez. Onun için, devlet gerçek olmayan, güvenilmez ve anlamsızdır ve böylesi içi boş bir malzemeden kalkarak hakikati yakalamaya çabalamak şeker pancarı dururken bir keten kumaştan şeker elde etmek gibidir.¹

1. Henry David Thoreau, *A Week on the Concord and Merrimack Rivers*, Thoreau, (New York: Library of America, 1985), s. 104.

Devletin herkese yalan söylediği aynıyla vakidir; devletin bir yalan olması hepimizin adım adım bulabileceği bir şeydir. Nietzsche'ye kulak verelim:

Devlet iynin ve kötünün bütün dilleriyle yalan söyler; ve ne söylerse söylesin, söylediği yalandır, neyi varsa çalmıştır. Her şeyiyle sahtedir devlet; çalıntı dişlerle bizi ısırır ve kolayca ısırır. İç organları bile sahtedir. İyi ve kötü dillerinin karıştırılması: Bu ifadeyi devletin bir simgesi olarak size verdim. Hiç kuşkusuz, bu simge bir ölüm iradesine delalet eder. Hiç kuşkusuz, o ölüm tellallarına çıkarılmış bir davetiyedir.²

Nietzsche çeşitli vesilelerle devletin bir yalan olduğunu iddia eder. İlkin, devlet bir tür katı ahlakçılık, şeylerin oluş biçimlerini hakir gördüğümüz gerçeğinin kalıcı bir timsalidir. Ancak ahlak katında bile, devlet katıksız bir ikiye bölünlülüktür: Modern devlet her zaman "reformlar" gündeme getirir, şu ya da bu "toplum kesimini" ihya etme vaadinde bulunur ancak bizatihi kendisi reforma en az muktedir toplumsal kesittir.

Elbette, Nietzsche'in *Ahlakın Soykütüğü*'nde de çok açık gördüğü gibi, devlet insanlara kendisinin ahlaksız olarak mahkûm ettiği yollarla dönüşümlerini dayatma işini yürütmektedir. Hırsızlığı yasaklar ve bu yasağı aldığı vergilerle, yani çaldıklarıyla, hayata geçirir. Öldürme yasağını hayata geçirmek için öldürür vb. Thoreau şunları yazar:

Unutulmamalı ki yasa hırsızın ve katilin elini kolunu bağlarken, kendi ellerini çözer. Devletin ondan istemediğim koruma için talep ettiği vergiyi ödemediğimde, beni soyan odur; ilk elden ilan ettiği özgürlüğü ben iddia ettiğimde, beni içeri tıkan da odur (*A Week*, s. 195).

Bu hakikatler herhangi bir tekrar gerektirmeyecek kadar ayan beyan ortadadır ama yine de Thoreau'nun bunları kişisel deneyi içinde koyuşuna hayran olmamak elde değil.

Gelgelelim, devletin asıl sorunu farklı bir düzeyde yatar; devlete dair ontolojik olarak endişe duymamız gerekir. Çünkü dev-

2. *Thus Spoke Zarathustra*, s. 49.

let bir soyutlamadır ve insanlar birbirlerine soyutlamalar olarak davranmaya yatkın oldukları sürece varlığını sürdürür. O devasa bir aygıt, “yönettiği” insanların hakikiliğini inkâr etmenin fantastik aygıtıdır. Devlet, son tahlilde, insanları, “kral” ve “teba”, “bakan” ve “suçlu”, “fail” ve “seçmen” vb gibi kavramlara çevirme gayretidir yalnızca. Thoreau bunu şöyle ifade ediyor:

[Devletin memuru], canlı bir insan olarak, insani erdemler ve kafasında bir düşünce taşıyabilir ancak ister gardiyan ister polis şefi olsun, bir kurumun aleti olarak belinde taşıdığı hücre anahtarı ya da emrinde çalışan personelden daha üstün bir zekâyâ sahip değildir. İşin acıklı tarafı da budur; kendi hallerinden memnun olmayan öfke dolu insanlar, akıllı ve iyi insan diye adlandırılanlar bile, daha sıradan ve daha kaba işlere talip olurlar. Bu yüzden, gelsin savaş ve kölelik; bu açılıştan başka ne beklenebilirdi ki zaten? (*A Week*, s. 107).

Bireysel insandan gardiyan imal etmek kurgusal bir iştir; insan kitlelerinden kurumlar imal etmek de öyle. Ancak o insanlar öyle olduklarında sürdürdükleri savaş ve vahşet, Kierkegaard’ın deyişiyle, bütün o “fantastik olarak yapıp edilenler” çok ama çok gerçektir.

Devlet iki genel çizgide düşünülebilir: bir kurumsal yapı ve bir metinsel yapı (kuruluşlar, yasalar, düzenlemeler) olarak ya da belli bir alanda şiddet tekeli iddiasında bulunan ve kısmen bunu hayata geçiren kişiler olarak. İlk anlamıyla, söz konusu yasalar ve kurumların, diyelim, bir toplumsal sözleşmenin ya da bir sınıf mücadelesinin sonucu olarak oraya çıktığı savunulabilir. Bu şekilde açıklanan devletin hakları korumak, sınıfsal farklılıkları sürdürmek ya da ortadan kaldırmak gibi bir amacının olduğu da savunulabilir. Örneğin, Locke, Marx ve Rawls devleti böyle açıklamıştır. Tüm bu düşünürler devleti “soyut” bir nesne olarak görür. Bu görüşlerde, yönetim bireylerin çeşitli yerler işgal ettikleri bir *yapıdır*.

Bu görüş, bence, temel bir yanlış temsil ediyor; bu görüş devlete insani olmayan, fantastik bir şey olarak somutluk kazandırır, daha doğrusu somutluk kaybettirir. Devlet böylelikle

öteki kişilerin gerçekliğine tahammül edemiyor oluşumuzun nihai çaresidir: Biz hem bu insanları kırpıp kavramlar yaparız hem de devlet aracılığıyla onların yola gelmez insaniliklerini denetleme çabasına gireriz. Bu devlet tablosunun avukatları bazen “hukuk düzeni”nden dem vururlar. Ancak metinler olarak kavranan yasalar hiçbir şeyi ya da hiçbir kimseyi düzene sokmaya muktedir değildir. Yasalar, aslında, belli insani ilişkiler, otorite ve itaat ilişkileri sayesinde oluşmuştur. Ve kurumlar çatısı altındaki insanlardan ve o insanların elde ettikleri sonuçlardan ibarettir. Devlet nosyonunu yasa ve kurum olarak koyan görüşlere ben devlet “kültü” adını vereceğim; savundukları ortak görüşe göre, yönetim tikel insanların üzerinde duran ve onları çeşitli biçimlerde kısıtlayan metinsel ya da kurumsal bir kendiliktir. Ben, ikinci görüşün, devletin bir şiddet tekeli iddiasında bulunan ve bunu kısmen uygulayan bir grup insan olduğu görüşünün devlet gerçekliğini tam olarak açıklayan tek görüş olduğunu ileri sürüyorum. Devlet bir sokak çetesidir. Bu yüzden, Thoreau ve Nietzsche’nin devletin gerçek olmadığına ilişkin iddiaları, bence, devletin kendinin *anlaşılmasını istediği gibi* var olmadığı anlamına gelir; devlet yasalar ve kurumlardan ibaret bir yapı olarak var olmaz. Yasalar ve kurumlar ırtlağımıza dayanmış postalları şirin göstermek üzere incelikle işlenmiş göz bağlarıdır.

Burada devlet kültürünün yanlış olduğunu savunmak gibi bir niyetim yok. Onun yerine, Vaclav Havel’in *Living in Truth* cildinde yeniden basılmış makalelerinden kalkarak, bu anlayışın son derece zararlı olduğunu, onu ciddiye almanın feci sonuçlar doğuracağını göstermeye çalışacağım. Eğer benim savunmaya çalıştığım gibi sevginin/aşkın ve hakikatin değerini ciddiye alırsak tabii, bu anlayış fecidir.

Her devlette, bireyler son tahlilde şiddete dayanan otorite uygularlar ve otoriteye boyun eğler. Bu kendi başına devlet gücünün asla “meşru” olmadığını göstermez; nihayetinde, meşru şiddet kullanımları vardır. Ve hiç kuşkusuz ben, kendi adıma, muhtemelen bir şeyleri gayri meşru oluşları temelin-

de mahkûm edemeyeceğim, beni ilgilendiren onların gerçek olmayışlarıdır. Şu halde, benim tartışmak istediğim devlet “aygıtının” orijinlerini ve gücünün kaynaklarını hangi yollarla gizlediği ve devlet şemsiyesi altında yaşayan insanların devlet otoritesini nasıl “rasyonelize” ettiği, devleti nasıl kişisel olmayan ve kaçınılmaz bir şey olarak düşündüğüdür. Başka bir ifadeyle, buradaki sorun durumun gerçekliği değil, insanların bu gerçeklik karşısında kendilerini nasıl gördükleridir. İnsanlar politik otoriteleri kullandıkları otoritenin sorumluluğundan, kendilerini de boyun eğmenin sorumluluğundan kurtarırlar. Sorumluluk Havel’in politik felsefesinin merkezi nosyonlarından biridir. Bu sözcük, elbette, kulakta çok ahlakçı çınlar ve taraf olmak istemediğim, özgür olarak yapılmış eylemlere ilişkin suçlama ve aklama vb gibi, bütün bir ahlaki değerlendirme sistemini harekete geçirir. Ancak benim burada “sorumluluk” ile kastettiğim şey çok daha dünyevi bir şeydir: Kişinin bir gardiyan olarak kapasitesi neyse onunla bir şey yapması, basitçe kişinin eylemlerinin o kişinin eylemleri *olduğunu* inkâr etmesi, kişinin eylemlerinin kendisine tayin ettiği görevin yükünü hafifletmesidir. Bu anlamda kişinin eylemlerinden “sorumlu” olması kişinin basitçe o eylemleri yerine getiren biri *olmasıdır*. Devletin kendine biçtiği rol, yükü hafifleten muazzam bir mekanizma rolüdür; devletin tarihi, kişinin kendi eylemlerinin yükünü başkasına, tercihen hiç var olmayan bir şeye, örneğin, hukukun üstünlüğüne devretme gayretlerinin bir tarihidir.

Havel şöyle yazar:

Bütün o karmaşık tarihsel farklılıklarına rağmen, diyebiliriz ki modern devlet ve modern politik iktidarın orijini ... insan aklının kendini olduğu haliyle insanlığından, kişisel deneyiminden, kişisel vicdanından ve kişisel sorumluluğundan “özgür kılmaya” başladığı noktada aranabilir.³

3. Vaclav Havel, “Politics and Conscience” *Living in Truth*, (Boston: Faber and Faber, 1986), s. 143. Bu kitaba bundan sonraki atıflar metinde sayfa numaralarıyla gösterilecektir.

Havel'in iddiasına göre, akli ve gücü insanlardaki orijinin-den "özgür kılma" ve herhangi bir tikel kişiden bağımsız olarak iş göreceği bir âleme salma gayreti "modern uygarlığın asli özelliğidir" ve en bariz örneğini de Stalinist sistemlerde bulur. Havel'in "Suskunluğun Anatomisi"nde belirttiği gibi, Stalinist olsun ya da olmasın, bir kült vücuda getiren bütün sistemlerde, "daha iyi bir dünya projesi insanın sorumluluğunun bir ifadesi olmaktan çıkar, tam tersine, insanın sorumluluğunu ve kimliğini elinden alır... soyutlama insana ait olmaktan çıkmış, insan soyuta ait olmaya başlamıştır" (s. 175).

Devlet kültürünün en aşırı felsefi yandaşı Hegel'dir. Hegel'e göre, "devlet büyük bir mimari eser olarak, kendini fiili dünyada ortaya seren aklın bir hiyeroglifi olarak görülmelidir".⁴ Bu, devletin doğasının, onu bir kült haline getirenlere göre, son derece özlü bir formülasyonudur. Devlet, böyle görüldüğünde, bir küme insandan çok bir "mimari eser", somut bir yazıdan çok soyut bir karakter ya da hiyerogliftir. Bu iki iddianın da neden önemli olduğuna geleceğiz. Ancak şimdilik Hegel'in çok bariz olarak devletin kişilerden arındırılmış bir güç olarak resmini çizdiğini kaydedebiliriz. Burada devlet, bireysel kararlarla bütün alakası kesilerek ve hayali olarak herkesi somut katılımın dışına atarak, muazzam ölçüde şişirilip aklın vb zorunlu serimlenişi haline gelmiştir. Kierkegaard'a göre, Hegel'inki gibi bir felsefi sistem özneyi bilmeyi o şekilde ele alır ki "artık var olan ya da olabilecek bir insandan bahsedemeyiz".⁵ Devlet kültürü, her tür biçimiyle, devleti o hale getirir ki ne geçmiş ne de gelecekte insan topluluğu denen bir şeyden söz edebiliriz.

Havel'in burada üzerinde durduğumuz düşünceleri çok özel birtakım baskılar altında kaleme alınmıştır ve çok özel koşulları dile getirmektedir. Bu yazılar, kıyıma uğramış bir entelektüel (bir "muhalif") tarafından, kıyımın kaynaklarını açığa çıkarmak ve kurutmak için yazılmıştır. Yine de Havel

4. G. W. F. Hegel, *Philosophy of Right*, Çev. T. M. Knox, (Oxford: Clarendon Press, 1942), s. 288.

5. Soren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, Çev. David F. Swenson ve Walter Lowrie, (Princeton: Princeton University Press, 1968), s. 169.

kendi özel koşullarından bazı genel sonuçlar çıkarma çabasına girmiştir; ben de yazdıklarındaki bu geniş muhtevanın izini süreceğim.

Havel, Çekoslovakya'da yaşadığı türden bir sistemi, hükümetin aşırı bir oranda sosyal mühendis rolüne soyunduğu bir sistemi, tarihte eşi görülmedik bir sistem olarak alıyordu. Bu nedenle, böylesi sistemler için yeni bir terim ortaya atmıştı: onlara “post-totaliter” diyordu. Havel, bu tür sistemleri, tek bir kişinin ya da küçük bir insan topluluğunun uyguladığı hemen hemen çıplak güce/iktidara dayanan basit totaliter düzenlemelerden ya da “klasik diktatörlükler”den kesin çizgilerle ayırmıştır. Klasik diktatörlük, bir sokak çetesi olarak yönetim tablosuna cuk oturur. Gelgelelim, post-totaliter bir sistemde gücün/iktidarın kullanımı pek “çıplak” değildir. Tersine, “bir güdümleyici araçlar şebekesi” böylesi her toplumun her hücresine sızmıştır (“The Power of the Powerless” [Gücsüzün Gücü], s. 37): Tüm politik sorunlara yanıt veren bir ideoloji ve muhaliflerin ifade özgürlüklerine karşı (işini, çocuklarını, eğitim imkânlarını vb kaybetmek de dahil) bir gözaltı ve yasa üstü cezalar sistemi.

Post-totaliter sistem, Havel'e göre, “inceliklerine inildiğinde ve bütünüyle bakıldığında, neredeyse dünyevileşmiş bir din olan, kesin, mantıklı, genellikle kavranabilir bir ideoloji” ortaya koyar (s. 38). Böyle bir sistemde, Marksist ideoloji iktidarın kişilerden arındırılmasının temel aracıdır. Bu ideolojinin bütün diğerlerini gölgede bırakan belirgin bir özelliği vardır: Mevcut durumu açıkça ve edepsizce çarpıtır. Bu, insanların bir hakikat olarak kabul etmiş görünmeye zorlandıkları bir yalanlar sistemidir:

Bürokrasiden ibaret yönetime halk yönetimi denir, işçi sınıfı işçi sınıfı adına köleleştirilmiştir; bireyin tamamıyla aşağılanması onun nihai kurtuluşu olarak sunulur; halkın bilgi ve haber akışından mahrum edilişine bilgilendirmek denir; iktidarın güdümleme için kullanılmasına gücün/iktidar denetimi, keyfi güç kullanımına da yasalara uymak denir; kültürün bastırılmasının adı kültürün geliştirilmesidir, sömürgeci nüfuz alanının genişletilmesi ezilenlere destek

olarak sunulur; ifade özgürlüğünün yokluğu en yüksek özgürlük biçimi haline gelir; göstermelik seçimler demokrasinin en üst biçimi, bağımsız düşüncenin yasaklanması en bilimsel dünya görüşüdür; askeri işgaller artık kardeşin kardeşe yardımıdır. Çünkü bu rejim kendi yalanlarının esiridir, her şeyi çarpıktır. Geçmiş çarpıktır. Şimdiye ve geleceği çarpıktır. İstatistikleri çarpıktır. Hiç kimseye zulmetmediği, hiçbir şeyden korkmadığı havası takınır. Yalan söylemediği yalanını söyler (s. 44-45).

Bir yasalar ve kurumlar sistemi olarak devlet, yalnızca insanlar onun var olduğuna inanmış göründükleri ya da inandıkları zaman var olur. En aşırı ifadesi olan post-totaliter sistemde, devletin her şey hakkında inanılmaz derecede incelikli bir yalanlar sistemini hayata geçirmesi tesadüfi değildir. Ancak kendisi hakkında ayrıntılı yalanlar uyduran bu devasa yapıyı, bu ideolojiyi kuran sistem, *hiç kimse* inanmıyor olsa bile (bazı insanların pekâlâ bunlara inanması da mümkündür) bu ideoloji sayesinde ayakta durabilir. Parti sekreterinin yön verdiği ideolojiye inanması zorunlu değildir. Onun adına ideolojiye yön verenlerin (gizli polis vb) ideolojiye inanmaları zorunlu değildir. Ve nihayet, kendileri için ideolojinin kurgulandığı halkın genel olarak o ideolojiye inanması da zorunlu değildir. Tek tek bu insanlar için gerekli şey yalnızca dışa karşı ideolojinin vaaz ettiği rolleri oynamak, ona inanmış *gibi* davranmaktır.⁶

Böylelikle, sistem bağıllık değil, riyakârlık talep eder. Havel'in verdiği meşhur örnekte, bir manav vitrinine üzerinde "Dünyanın Bütün İşçileri, Birleşin!" yazan bir afiş asar. Bu manavın devlete ve onun ideolojisine sahiden bağıllığının bir ifadesi değildir, kimse de bunu böyle almaz. Tersine, bu mana-

6. Bu nokta, Havel'in post-totaliter sistem adını verdiği şeye "gerçek sosyalizm" diyen Miroslav Kusy tarafından çok iyi bir biçimde geliştirilmiştir: "Tüm ruhu ve yönelimiyle, gerçek sosyalizm bir ideoloji, gibi yapmak ideolojisi: Bu ideolojiyi vaaz edenler gerçek sosyalizmin ideolojik krallığı 'şimdi sahip olduğumuz şeyde' varmış gibi yaparlar, bütün içtenlikleriyle bir milletin varoluşuna inanmış gibi yaparlar, millet de buna inanmış gibi yapar". ("Chartism and 'Real Socialism'" *The Power of the Powerless*, John Keane (Der.), [Armonk, NY: M. E. Sharpe, 1985], s. 164). İlginçtir, Kusy Havel'in benimsediği "varoluşsal" çözüm konusunda ciddi kuşkular taşımaktadır.

vın kendini sistemin dışına koymadığının ve böylelikle taciz edilmemeyi hak ettiğinin ifadesidir.

Böyle bir toplumda güç/iktidar adım adım daha soyut hale gelir ve öyle bir görüntü çıkar ki ortaya, sanki güç bireylerde değil ideolojide ve onun kurumlarında yatmaktadır:

İktidar/güç adım adım gerçeklikten çok ideolojiye yaklaşır; gücünü teoriden alır ve bütünüyle teoriye bağlı hale gelir. Bu, kuşkusuz, kaçınılmaz olarak paradoksal bir sonuca yol açar: Teori ya da ideoloji güce/iktidara hizmet edecek yerde, güç/iktidar ideolojiye hizmet etmeye başlar. Sanki ideoloji iktidarı iktidarın elinden almış, kendisini diktatör ilan etmiştir. O hale gelir ki artık insanları etkileyen kararları alan bizzat teori, bizzat ritüel, bizzat ideolojidir; tersi değil. (s. 47).

Havel'e göre, böylesi bir sistemde iktidara kendini ideolojinin ellerinde "yukarılara taşınmaya terk ederek" gelinir.

Bunlara bakarak ben, kendi mitik ivmesiyle daralan bu ideolojik kuşatmanın, insanlar yerine sözcüklerin bu görünür diktatörlüğünün, doğrudan, metin ve kurum olarak, soyut nesne olarak yönetim modelinden, eşine az raslanır bir ciddiyetle türetildiğini öne sürüyorum. Post-totaliter bir sistem insanın insan üzerindeki iktidarının terk edildiği ve mitolojik olarak soyut, bağımsız bir nesnede somutlaştırılmış bir sistemdir. Bunun anlamı, böyle bir sistemde hiç kimse fiili olarak iktidara hâkim olamaz. Ancak böyle bir sistemde hiç kimse sorumluluk da taşımaz, sorumluluğun ortada kalması için incelikli mekanizmalar geliştirilmiştir. Bu nedenle, Havel "Dr. Gustav Husak'a Mektup"unda, post-totaliter sistemi "entropik" olarak nitelendirir; o kişisel tezahürlerinde kendiliğindenlik ve çeşitlilik arayan hayatın karşısındadır. Bu Nietzsche'nin devlet hakkındaki temel içgörüsüdür de aynı zamanda: Onun sahte kendi-anlayışının tam kalbinde bir ölüm fermanı vardır. Devlet, bu anlamda, farklılıkları, son tahlilde, insanları silerek, ha-

* Herhangi bir sistemin sürekli olarak düzensizlikten ve etkisini yitirmekten yana eğilim duyması. (ç.n.)

yatın karşısına dikilen ve kelimenin gerçek anlamında hayata nefretini haykıran bir hayat, bir güçtür.

Bir post-totaliter sistemde, görünen, *hiç kimse* hiçbir şey için kişisel sorumluluk taşımaz. Var olan “sorumluluk” tamamen yapısal, ideolojiktir; Husak’tan manava kadar, bireyler sadece yapısal olarak buyurulan işlevleri yerine getirir. Onlar salt o yapı içindeki mekânlar, o ideolojinin vekilleridir ya da daha doğrusu öyle oldukları hayal edilir. Tekrarlayacak olursak, devlet bariz olarak bir grup, hatta insanlardan oluşan bir sistem değil, bağımsız olarak var olan soyut bir kendiliktir. Aslında, (küçük değişikliklerle) tıpkı buna benzer yapılar Macaristan, Polonya vb gibi ülkelerde tekrar tekrar ortaya çıkmıştır. (Ve buna benzer yapılar hâlâ Çin, Kuzey Kore, Küba’da ve devleti bir kült haline getirdikleri oranda Batı’nın demokratik ülkeleri kadar, başka ülkelerde de yerli yerinde duruyor).

Devlet, demek ki bir metin, çok sayıda tikel harfleriyle kendini gösterebilen soyut bir yapı gibidir. Metin “tek başına” tikel harflerinden herhangi birine indirgenemez; farklı malzemeleri kullanarak *sonsuz* kadar tekrarlanabilir o. Aynı şekilde, devlet de herhangi bir tikel yurttaş grubuna indirgenemez; o hiçbirinden ibaret bir şey değildir. İnsanlar, “klasik diktatörlük”te olduğu gibi, bireylerin bir diktatörlüğü içinde değil, diktatörce bir yapının içinde çeşitli roller oynar.

Bu bizi Havel’in politik felsefesi kadar benim savunduğum post etik “etik” için de merkezi kavramlara getirir: Bir yalanla ve bir hakikatle yaşamak. Devletin her zaman bir sınıfın diğer sınıf üzerindeki baskı aracı olduğu Marksist bir kavrayışta, bir toplum neredeyse kesin çizgilerle ezenler (diyelim, burjuvazi ya da feodal ağa) ve ezilenler (proletarya, serf) olarak ayrılabilir. Ancak post-totaliter sistemde durum bu değildir.

Yeri gelmişken, mücadele çizgisinin toplumsal sınıfa göre hâlâ çizilebildiği klasik diktatörlükle post-totaliter sistem arasındaki en önemli fark işte budur. Post-totaliter sistemde bu çizgi *de facto* tek tek her kişinin içinden geçer, çünkü yoluna çıkan herkes sistemin hem bir kurbanı hem de bir payandasıdır (s. 53).

Herkes, demek ki “yalan içinde yaşar”, yapı içindeki işlevini yerine getirir, ideolojiye inanıyormuş gibi davranır. Böylesi sistemlerin ve “sistem” oldukları müddetçe, *bütün* sistemlerin insanları yapı içinde mercilere dönüştürme işlevi vardır. Bu insanların kendi başlarına gerçek olarak yaşadıkları ne varsa ellerinden aldığı gibi, hakikatin ne olduğunu söyleme yetilerini de ellerinden alır. Elbette, onları kelimenin tam anlamıyla öldürmedikçe hiçbir şey kişilerin gerçekliğini fiilen ellerinden alamaz; ancak insanlar o hale getirilebilir ki hayatlarını sanki zaten ölüymüşler, organizmalar değil soyut varlıklarmış gibi yaşarlar.

Böylelikle, belli bir anlamda ve belli bir yere kadar, post-totaliter sistemler Marx’ın sınıf mücadelesini sona erdirmeye amacına erişmiştir. Post-totaliter bir sistemde temel çatışma ezenleri oluşturan bazı insanlar ile ezilen halk arasında değildir. Onun yerine, tek tek her insan *hem ezen hem de ezilendir*; kişi kendi içinde hem “sistemin bir kurbanı hem de payandası” olarak bölünmüştür. Sonuçta, sistem Marx’ın aldığı anlamda ancak öngörmediği bir biçimde “yabancılaşmıştır”. Havel bu yabancılaşma durumuna “oto-totalite” adını verir. Oto-totalite her bir kişinin kendisi tarafından ezilmesi, iktidarın tek tek herkesin içinden geçerek örülmesidir.

Bu böyle bir sistem içinde yaşayan herkes için bir varoluş bunalımı, kişinin benliğinde kendisini gerçek olarak yaşamasını tehdit eden bir bölünme yaratır. Havel’in böyle bir bunalıma bulduğu çare basit ancak basit olduğu kadar da zordur: İçsel bölünmeyi sona erdirmenin mümkün olan tek yolu onu dışsal olarak kaynaştırmaktır. Herkes yapı içindeki ritüel rolünü oynamayı reddetmelidir. Bu çözüm tam da beklenebilecek şeydir, zira kişi hakikatini ilişkilere girerek bulabilir. Kişinin hakikati onun durumudur. İnsanlar “hakikatle yaşamaya” başlamalı, onu bu dünyada yaşamalıdır, aksi halde sistemlerdeki bir değişim bile insanların varoluş sorunlarını çözmeyecektir. Manav o afişi asmayı reddetmelidir. Tek tek herkesi içinden bölmeyi, herkes içinde varoluşsal bir bunalım kışkırtmayı

amaçlayan bir sisteme karşı tek etkili saldırı sahiciliğin dışsallaştırılması yoluyla kişisel varoluşsal dönüşümdür.

İşte bu nedenle Havel egemen ideoloji yerine yeni bir ideoloji koymak peşinde değildir; bu nedenle (kariyerinin bu aşamasında, hiçbir biçimde), örneğin, liberal demokrasiyi kurmaktan ya da anayasayı değiştirmekten söz etmez. Yeni bir ideoloji koşulları iyileştirebilir, sistemi bireylerin ihtiyaçlarına karşı daha duyarlı kılabilir belki. Ancak post-totaliter sistemin ideolojisinin temel sorunu söyledikleri değildir. Nihayetinde, o da kurtuluştan, eşitlikten, ifade özgürlüğünden, özgür seçimlerden dem vurur. Ancak sorun ideolojinin nasıl iş gördüğünde yatmaktadır. Hemen her sistematik ve az ya da çok tutarlı bir politik doktrin aynı işlevi yerine getirebilir. Çekoslovakya hükümeti hemen hemen ABD Anayasası ya da Magna Carta gibi bir metin ortaya çıkarabilirdi pekâlâ. Metin insanların kararlılıklarının ya da burada olduğu gibi, ikiyüzlülüklerinin bir göstergesi olarak işe yarayabilir ancak kendi başına iktidara hâkim olamaz.

Gerekli olan yeni bir politik program değil, kişinin hayatına ve devlete göre rolüne ilişkin yeni bir düşünce tarzıdır. Havel şunları yazar:

Alternatif bir politik model ne kadar güzel olursa olsun, artık “gizli dünyaya” hitap edemez, insanlara ve topluma esin kaynağı olamaz, gerçek politik heyecanı yaratamaz... Post-totaliter bir sistemde yaşayan insanlar iktidarda bir partinin mi, yoksa birkaç partinin mi olduğu ve bu partilerin kendilerini nasıl tanımladıkları ya da adlandırdıkları sorununun insan gibi yaşamamanın mümkün olup olmadığı sorunu yanında zerre kadar önem taşımadığını çok çok iyi bilirler... Daha iyiye doğru hakiki, köklü ve kalıcı bir değişim ... artık herhangi bir tikel geleneksel politik kavrayışın ... zaferiyle gerçekleştirilemez. Böyle bir değişim, her zaman olduğundan daha fazla, insanların dünyadaki konumlarının, kendileriyle ve başkalarıyla ve evrenle ilişkilerinin baştan sona yeniden kurulmasıyla mümkündür ancak... Daha iyi bir sistem otomatik olarak daha iyi bir hayat temin etmeyecektir. Aslında, tersi doğrudur; ancak daha iyi bir hayat yaratarak daha iyi bir sistem geliştirilebilir (s. 69-71).

Post-totaliter sistemdeki bir muhalifin neden *bütün* ideolojilere, *tüm* potansiyel programlara kuşkuyla yaklaştığını görmek zor olmasa gerek; o böylesi her programın kolaylıkla nasıl yalanlara dönüştürülebildiğini, programın ideallerinin gerçekleştirilmekte olduğu iddiasının nasıl kolaylıkla bu ideallerin fiili gerçekleştirilmesinin yerine geçirilebileceğini görür. Daha doğrusu, böyle biri, herhangi bir ideoloji salgılanmaya başlar başlamaz yalanın kokusunu alır. En aşırı ahlakçılık, yani, en aşırı gerçeklik inkârı, her zaman ideolojik bir biçim almış ve kendisini, belki de ütöpik bir model olarak ifade etmiştir. Bu Platon için olduğu kadar Marx için de doğrudur. Bir ütopyanın kurgusunda ifade bulan şey toplumsal gerçekliğin *tamamına* duyulan bir nefret, gerçek olduğu müddetçe toplumsal olan hiçbir şeye artık tahammül etmeme kararlılığıdır. (Bu yoksama hamlesinin Marx'ta bilimsel bir biçim aldığını kaydetmenin tam sırası). Ve nihayet her devletçi ideoloji şu ya da bu oranda gerçek karşısında duyulan nefreti paylaşır ve gerisin geriye iktidarın kişisellikten arındırılmasına ve devlet kültürüne yolu açabilir.

Havel'in tartıştığı türden bir bunalım, bir kültürün yaratıldığı her devlette mevcuttur. Bir grup insan değil de salt bir yapı, soyut bir sistem, bir grup yasalar ve kurumlar, vb olarak düşünülen her devlet zaten muhayyilede kendi gerçekliğinden koparılmış olur. Çünkü böyle bir devlet kavrayışı devletin "bileşimi" içinde gerçekliğin anlaşılmasını imkânsız kılar. İnsanlar kendilerini hayatlarını yaşayan varlıklar olmaktan çok sanki rollerini oynuyormuş ve işlevleri yerine getiriyormuş gibi yaşarlar. Devlet kültürü devletin ontolojisi hakkındaki bir yalana yaslanır ve her zaman insanları yalanla yaşatma potansiyeli barındırır. Alternatif devlet ideolojileri olsa olsa yalanları düzenlemenin alternatif yollarıdır: Bir ideoloji önceden bir yapı vaaz eder ve yapı içinde *insanların* dolduracağı varsayılan yerleri tanımlar; ancak insanları açıklamaz, açıklayamaz. Her devlet ideolojisi devlet kültürünün değişime uğramış bir halidir ve fiili kişiler ve somut koşullardan yapılan soyutlama üzerine yükselir. Böylelikle, insanları sahiciliklerinden yoksun bırakır.

Aslında Havel, üzerinde durduğu noktayı, sadece politik ideolojilerde içkin oto-totalite ve bireysel sahibi-olmayışı aşırı uçlara taşıyan post-totaliter sistemlerle sınırlamaz:

Ve sonuçta, post-totaliter sistemdeki hayatın griliği ve boşluğu yalnızca genelde modern hayatın şişirilmiş bir karikatürü değil mi? Ve biz aslında (uygarlığın dışsal ölçülerine göre, çok gerilerde kalmış olsak bile), gizil eğilimlerini ortaya sererek, Batı için bir tür uyarı işlevi görmüyor muyuz? (s. 54).

Bazı ideolojiler ve bazı politik programlar ötekilerden daha iyidir ve bazı sistemler ideolojilerini hayata geçirmekte ötekilere göre daha başarılıdır. Ancak her ideoloji kötüye kullanılmaya açıktır; her politik “program” zaten gerçeklikten kopmuş ve fiili koşullardan bağımsız olarak kendi halinde yol almaya başlamıştır. Her kavramsallıkta olduğu gibi, her politik ideoloji dünyaya duyulan inanılmaz nefretin bir ifadesi, bir korku ve lanetlemedir, bir farkla ki politik ideolojide doz öldürücüdür; ideoloji örneğinde, toplumsalın baştan sona tümünden dönüşümü istenir. Ancak tümünden dönüşüm imkânsızdır; dünya ve içindeki insanlar yontulmamıştır, inatçıdır. Böylelikle, ideoloji basitçe gerçekle bağlarını koparıp alır başını gider ve bir hayali varlık haline gelir, olgunun yerine kurguyu koyar.

Her felsefi ya da kavramsal sistemde olduğu gibi, insanlar, yanlışlığına tahammül edemediklerinden, fiili olana tercih ederek ideolojinin doğruluğunu iddia etme noktasına gelirler. Aslında, Amerikan ideolojisi bunu takdire şayan bir boyutta başarmıştır; politikacılar “bayrağa sarınıp” özgürlük, eşitlik ve serbest teşebbüsten dem vururken, bir yandan da sessizce devlet destekli tekelci kapitalizm ve otomatizm aygıtını palazlandırırlar.

II

Havel'in hiçbir politik program ortaya koymaması pek şaşırtıcı olmasa gerek. O, daha çok, "anti-politik politika; 'aşağıdan' politika; aygıtın değil, insanın politikası; bir tezden değil, yürekten gelen politika" (s. 157) çağrısı yapmaktadır. Havel alternatif bir ideoloji öneremezdi ve tutarlı kalarak önermedi de zaten. Onun yerine, tam aksi bir istikamette yol aldı: Tekrarlayacak olursak, tek tek insanlar için daha iyi bir hayat daha iyi bir "sistem'e yol açacaktır, tersi değil. Şimdiye kadar, bir dizi kavram tasarlayıp onları gerçeğin suratına çarparak hiçbir somut değişim başarıldığı görülmemiştir. Gerçek suratına çarpan tokatı iade eder, hem de daha şiddetli bir biçimde. Sanki koltuğumuza yaslanıp sadece gerçeğe aklımıza esen herhangi bir yapıyı dayatabilirmişiz gibi, hangi yönetim biçiminin "en iyi" olduğuna dair yürütülen bütün tartışmalar saçmadır. Bu büyüklük kuruntusudur ya da tekrar edelim, Batı felsefesinin ortaya attığı sorunun bir semptomudur. Soru şudur: Aklın dünyada ne işi vardır? Bu soruya verilebilecek tek yanıt, görüldüğü kadarıyla, şöyle olacaktır: Akl *idareyi ele geçirmek* üzere oradadır. Ancak aklın fiziksel olmayan bir nesne olduğu varsayılır ve fiziksel olmayan bir nesnenin fiziksel etkisi olamaz. Bu yüzden, bu biçare "akıl" acz içine düşmüştür ya da acizliğini hayali bir kadiri mutlaklıkla kapatmaya çalışır, o kadar ki kültürümüzü nasıl düzenlememiz gerektiğine dair gerçekten aptalca bir diyaloga girme noktasına geliriz. Bu arada, kuşkusuz, kültürümüz bizi düzenliyor olacaktır. İşin doğrusu, ne birini ne de ötekini yapabiliriz. Ancak onları kavramlara, rollere, boşluklara, fikirlerle dönüştürebilsek, kendimizi de kültürü de yeniden *düzenleyebiliriz*. Ve böylelikle ... -mış gibi yaparız. Bu arada, fiiliyatta, insanlar insanları öldürmeyi, insanlar insanların ağızlarını kapatmayı, insanlar öteki insanların neyi varsa ellerinden almayı sürdürür. Ancak bunu yapan "biz" değiliz çünkü "biz" kavramları yalnızca: yurttaşlar, kongre üyeleri vs.

İnsanlar hakikat içinde bir hayatı ancak dönüşüm için yürütecekleri kendi gayretleriyle ya da daha doğrusu, kendi "ger-

çekleştirme" gayretleriyle başarabilir çünkü yapmaları gereken kendilerinin, hakikatte, zaten yaşıyor olduklarını görmektir. İnsanlara dayatılan "daha iyi bir hayat" başlangıçta içi boş bir yük iken, sonuçta bariz bir yalan olur. Havel'e göre, "mesele, güven, açıklık, sorumluluk, dayanışma, sevgi/aşk vb değerlerin yeniden hayata kazandırılmasıdır" (s. 118). Bu değerler politik olarak yaratılamazlar. Nefretin, sorumsuzluğun, güvensizliğin bastırılması için tasarlanmış en incelikli mekanizmalar yalnızca çare sundukları koşulları içinden çıkılmaz hale getirirler; politik sistemler, insanların sevgisine ve güvenine karşı duyarsız olmadığı yerde de bu amaçlar için zararlıdır. Sevgi yasalarla düzenlenemez (bu açık); çünkü sevgi ve yasama çok farklı şeylerdir; sevgi gerçektir, yasama değildir. Yasama yalanlardan oluşurken, sevgi daima gerçekliği yaşar ve kabul eder. Sevgi hükümet kararlarıyla hükme bağlanabilir (ve biz Batılılar zaman zaman, duygularımız üzerindeki etkileri yüzünden hükümetlerin televizyondaki şiddeti yasaklama tehditlerinde bulunduğu anlarda olduğu gibi, bu hale düşeriz) ancak sevgiyi hayata geçirmek için hükümetlerin elinde silahlar, coplar, hapishaneler vb dışında başka araç yoktur.

1984 yılında kaleme aldığı, "Kültür Hakkında Altı Uyarı" adlı makalesinde, Havel post-totaliter Çekoslovakya'da güzel sanatların durumunu tartışır ve "Güçsüzün Gücü" yazısında ortaya koyduğu paralel (muhalif) kültür nosyonunu geliştirir. Havel burada, resmi olmayan sanatçı topluluğunun yeteri kadar programatik olmadığı, devlete karşı politik bir alternatif koyamadığını ileri süren göçmen grupları içindeki paralel kültür eleştirilerine yanıt verir. Havel'e göre, sırf dışlanmışlıkları yüzünden bir grup olarak tanımlanan insanların belli bir ideolojileri olamaz: "Onlar ortak bir program üzerinde asla anlaşamazlar çünkü tek ortak yanları (onları her şeyden önce ortak bir şemsiye altında toplayan şey) farklılıkları ve oldukları gibi olmağdaki ısrarlarıdır" (s. 128). Bu tam da paralel kültürü resmi yapılara sahici bir alternatif yapan şeydir: Kültürün katılımcıları Havel'in hayatla bir gördüğü farklılıkları taşırlar ve

kışkırtırlar. Havel şöyle sürdürür: “Eğer, her şeye rağmen, onlar ortak bir program üzerinde anlaşacak olsalar, bu en hazin sonuç olurdu: biri karşısında bir diğer üniforma”. Ve daha sonra, ekler: “Çatışmanın özü... iki ideolojinin (örneğin, sosyalist ideolojiyle liberal ideolojinin) karşı karşıya gelmesi değil, anonim, ruhsuz, devinimsiz ve elden ayaktan düşüren (“entropik”) bir güçle hayat ve gizi içinde var olan insanlık arasında bir çatışmadır” (s. 133). Başka bir ifadeyle, karşı karşıya gelen, yalanlarla gerçekliktir. Dolayısıyla, paralel kültür açık uçlu ve gönüllüdür, farklılıklara büyük hoşgörü gösterir. “Gücsüzün Gücü” makalesinde, Havel “paralel polis”in ulus için alternatif bir politik örgütlenme modeli ya da daha doğrusu ulusa alternatif bir politik örgütlenme olabileceğini öne sürer; bu ufuk açııcıdır.

Post-totaliter toplumlarda insanların karşısına çıkan, aslında hepimizin karşılaştığı sorun rakip ideolojik görüşlerle sınırlandırılmaz. Örneğin, sosyalizmi mi yoksa kapitalizmi mi tercih etmemiz gerektiği sorunu şimdilik *içi boş* bir soru, sadece hangi oto-totalite biçiminin tercih edilebileceğine ilişkin bir sorudur. Ve dünyanın asla tercihlerimize göre düzenlenmediğine bakarak diyebiliriz ki her zaman boş bir soru olarak kalmıştır. Bunun yerine, bütün biçimleriyle oto-totaliteyle yüzleşmeye çalışmalıyız. Havel’e göre, sosyalizm mi kapitalizm mi sorusu;

bana sanki geçtiğimiz yüzyılın derinliklerinden çıkmış bir soru gibi geliyor. Bana öyle geliyor ki, ideolojik ve sıklıkla semantik olarak tamamen karıştırılmış bu kategoriler uzun süredir önemini yitirmiştir. Sorun bütünüyle başka, daha derin ve aynı oranda hepimizi ilgilendiren bir sorundur: Sorun, hangi yolla olursa olsun, doğal dünyayı politikanın hakiki mekânı olarak yeniden kurabilip kuramayacağımız, insan toplumunu anlamlı kılarak, insani konuşmanın içeriğine geri dönerek, tüm toplumsal etkinliğin odağı olarak özerk, bütün ve haysiyetli insan benliğini yeniden kurarak, insanın kişisel deneyimini her şeyin ilk ölçüsü haline tekrar getirip getiremeyeceğimiz sorundur (s. 149-50).

Dolayısıyla, tercih şu ya da bu politik örgüt biçimi arasında ya da kumanda ekonomisi ya da piyasa ekonomisi arasında değil, oto-totalite tarafından benlik bölünmesi ve benliğin bastırılması ve öznelliğe doğru Kierkegaardvari bir dönüşümle sonsuzluk arasındadır.

Şimdi geldik Havel'in onayladığı "post-demokratik" kavrayışa:

Açık, dinamik ve küçük yapılar olabilir ve olmalıdır; belli bir noktadan sonra, kişisel güven ve sorumluluk gibi belli insani bağlar işe yaramaz. Ülke olarak farklı yapıların doğuşuna sınır koymayan yapılar olmalıdır. Gücün herhangi bir toplaşması (otomatizmin özelliklerinden biri) söz konusu yapıya tamamen yabancı olmalıdır. Bunlar örgütler ya da kurumlar anlamında değil, bir cemaat anlamında yapılar olacaktır... Resmileşmiş örgütlerin stratejik bir bileşimi yerine, tikel bir amaç için bir araya gelmiş ve amaç gerçekleştirildiğinde kaybolan, insanların gelişigüzel örgütlenmeleri daha iyidir (s. 118).

Bu iddialar, bir bakıma, reddetmeyi tasarladıkları ideolojiler gibidir: Şu tür örgütler olmalıdır, vb. Ancak önemli olan, Havel'in basitçe *bekleyip olacakları görmeye* gönüllü olmasıdır: Onun "hakikatle yaşamak" dediği şey, bu anlamda, Heideggercidir: Bırakın insanlar ne olacaklarsa olsunlar. Bu, bence, bir anarşizm biçimidir, özgün olarak bir tür anarko-sendikalizmdir. Çeşitli toplumsal düzenlemelere engel teşkil etmez ancak onların küçük ölçekli, gönüllü, bir süreliğine olmalarını sağlar. Fransız sendikalist Fernand Pelloutier'in yazdığına göre, bir sendika "girmekte ya da çıkmakta özgür olduğunuz, başkansız bir birliktir".⁷ Bu anlamda, (geleneksel sendikalist anlayışın tersine, yalnızca işçilerin değil) bir entelektüeller ya da sanatçılar sendikası da olabilir.

Cemaat nosyonu devlet *mitosunun* tam karşıtıdır. Mitolojik olarak, tekrar edersek, devlet insanlardan değil, metinlerden (anayasalar, yasalar), kurumlardan vb ibarettir. Öyledir ki dev-

7. "L'Anarchisme et les syndicats ouvriers" *Les Temps Nouveaux*, Kasım 1985. Aktaran, James Joll, *The Anarchists*, (Londra: Methuen, 1979), s. 181.

letin tepesinde bir nötron bombası patlatsanız bile, o yine de yaşamayı sürdürür: Devlet, bu anlamda, Havel'in terimleriyle, "anonim, kişilerden arınmış ve insani olmayan güçtür; ideolojilerin, sistemlerin, aygıtın, bürokrasinin, yapay dillerin ve politik sloganların gücüdür" (s. 153). Bir cemaat, öte yandan, belli bir dengede duran bazı insanlardan oluşur yalnızca. Bir cemaat, üyelerinin toplamıdır. Ve fiiliyatta devlet hemen her zaman devlet mitolojisine olduğu kadar cemaate de karşıdır. Gerçekte, devlet belli kişilerin ötekilere uyguladığı şiddete dayanır, şiddet hakkındaki hükümlerin şiddetiyle varlığını pekiştirir vb. Ancak bu cemaatle bağdaşmaz; örgütlenme dayatıldığı oranda, cemaatçi olamaz. Sizi bir cemaatin parçası olmaya, onun üyelerini sevmeye ya da onlarla dayanışmaya zorlayamam. Siz kendiniz, az ya da çok bilinçli olarak, bir cemaatin parçası olursunuz ve katılımı sürdürüp sürdürmemek size kalmıştır.

Eğer Havel'in anarko-sendikalist olduğu (ya da her halükârda, bir zamanlar olduğu) doğruysa, bir politik programının da olduğu ileri sürülebilir. Ancak anarşistler geleneksel olarak öngördükleri geleceği anlatmakta ya da aslında, böyle bir şey öngörmekte, son derece çekingen davranmışlardır. Örneğin, Emma Goldman şöyle yazıyordu:

Ben Anarşizmin tutarlı bir biçimde gelecek üzerine zırlara bürünmüş bir program ya da yöntem dayatamayacağına inanıyorum... Benim anladığım biçimiyle, Anarşizm kendi ihtiyaçlarıyla uyumlu, özel sistemlerini geliştirmeleri için gelecek kuşakları özgür bırakır. En canlı hayal gücümüz bile dışsal kısıtlamalardan kurtarılmış bir neslin potansiyellerini önceden göremez. Öyleyse, gelecek kuşaklar için bir hareket tarzı çizmek nasıl düşünülebilir? Her saf, temiz havanın ciğerlerimize doluşunu minnetle karşılaması gereken bizler geleceğe pranga vurma eğilimine karşı tetikte olmalıyız.⁸

Bu haliyle, Havel'in programı, tam da insanları kendi programlarını geliştirmekte, onlar için en iyi olan neyse ona göre gönüllü düzenlemelere gitmekte serbest bırakmak, insanların

8. Emma Goldman, *Anarchism*, (New York: Dover, 1969), s. 43.

olmalarına meydan vermektedir. Bu, hakikatle yaşamamanın ve insanları hakikatle yaşamaya teşvik etmenin bir yoludur.

Bununla birlikte, Havel'in konumu geleneksel anarşizmden çeşitli biçimlerde farklıdır. Özellikle, Godwin'den bu yana en geleneksel anarşistler, insanların doğal iyicil hasletlerinin devlet tarafından çarpıtıldığı görüşünü savunmuştur. Bu bağlamda, geleneksel anarşist görüşün, hürmette kusur etmiş olmaları da devlet kültürünün bir versiyonu olduğunu tespit etmek ilginçtir. Devletin, bütün olarak ortalamadan ne daha iyi ne de daha kötü olan, sadece bir insan kümesi olduğunu anlamakta başarısız olmuştur. Geleneksel anarşist görüşte, devlet devasa bir çarpıtma mekanizmasıdır. Devletçi kavrayışta olduğu gibi, devlet soyut bir güç olarak alınır ancak bu gücün insanları birleştirmek yerine parçaladığı savunulur.

Havel, devletin ortadan kaldırılmasının tek başına her derde deva olacağını, devletin ortadan kaldırılmasının insanların iyicilliğinin dışı vurmasına imkân vereceğini savunan geleneksel anarşist görüşü paylaşmaz. İnsanların, hiç kuşkusuz, yalanla birlikte yaşama, haysiyetlerini maddi refaha feda etme potansiyeli vardır; insanlar kendi ezilmelerine katkıda bulunurlar. Ancak aynı şekilde, her insanın içinde haysiyet, gerçeklik ve dayanışma duyguları kaynaşır; her insan hakikatle yaşama potansiyeli barındırır. Dolayısıyla, hiçbir tikel politik eylem, devletin parçalanması da dahil, derdimize deva olamaz. Devletin yokluğunda da yalan içinde yaşamak pekâlâ mümkündür. Ne ki devlet, hakikatle yaşama önüne bariz başka engeller diker ve devlet kültürü bu engelleri sistematik hale getirir. Ancak hakikatle yaşamak her kişinin kendi için yapması gereken bir şeydir ve ancak hakikatle yaşamaya kararlı tek tek insanlar sayesinde otoritenin radikal bir ademi merkezleştirilmesi başarılabilir ve anlamlı kılınabilir. Özetlersek, politik dönüşüm, otoriteyi hissettirmeden ele geçirecek ve onu gereksiz kılacak bir biçimde, tabandan gelmelidir. Toplum devrimci bir orduyu kumanda eden entelijansiya tarafından değil, gerçekten manavlık yapan manavlar tarafından dönüş-

türülecektir. Bu, yine de kadercilikle karıştırılmamalıdır: Sistemin yalanlarını ortaya sermek ve onlara direnmek için açıktan açığa kahramanlık gerekecektir.

Ancak Havel'i bir anarşist olarak okumak istememdeki temel neden şudur: İnsanları hakikatle yaşamaya *zorlamak* ya da *sıkıştırmak* söz konusu olamaz. Kierkegaard'ın söylemiş olabileceği gibi, bu, sistem içinde bir vekil, bir yurttaş olarak değil, somut bir birey olarak herkesi kendisiyle yüz yüze getiren, bütün bir hayatı kaplayan bir görevdir. Devletle olan sorun, özetle, budur: Devlet, kendini meydana getiren insanları fantastik soyutlamalar olarak görme, onları fantastik olarak "rolere" indirgeme gayretidir. Devlet, sonuç olarak, hem bizzat bir yalan hem de o yalanı söyleyendir: Tikellikten arındırarak, her şeyi yalana dönüştürme peşindedir; dolayısıyla, bir felsefe, bir teknoloji ve gücün ve ölümün bir aracıdır.

V

Güç, Açıklık, Yeryüzü

Bu bölüm Lakota Siouxlarının hayat tarzları hakkındadır. Lakota kültürü şimdiki amaçlarımıza uygundur çünkü bu konuda oldukça fazla ilk elden yazılı kaynak vardır. Ben burada beş çalışmadan yararlandım. İlki, Küçük Koca Boynuz ve Kanayan Diz'i yaşamış bir Sioux bilgesi olan Kara Geyik'in yazdırdığı klasik eserler vardır: *Kara Geyik Konuşuyor* (bir otobiyografi) ve *Kutsal Çubuk* (bir Oglala töreni anlatısı). Şu ya da bu oranda bu iki kitaba ve Kara Geyik'e ilişkin sözlü geleneğe dayanarak, Sioux dinini içeriden anlatan çok sayıda kitap yazılmıştır. Aşağıda bunlardan üçünü tartışacağım: John (Fire) Topal Karaca, Richard Erdoes ve Ed McGaa'nın *Lame Deer Se-*

eker of Vision (Vizyon Arayan Topal Karaca); Thomas Mails'in Aptalların Kargası'yla olan diyaloglarından oluşan *Mother Earth Spirituality* (Toprak Ana Tinselliği) ve *Fools Crow: Wisdom and Power* (Aptalların Kargası: Bilgelik ve Güç).

I

Ben burada, Batılı kültürde ya da her halükârda Batılı entelektüel hayatta göründükleri haliyle birbirine kenetlenmiş nosyonlar olan güç/iktidar, kavrayış ve temsil/tasavvuru bu sözünü ettiğim Lakota kaynaklarıyla karşılaştıracam. Daha önce belirttiğim gibi, kendimizi dünyadan çeşitli biçimlerde koparabiliriz. Bunlardan biri "tinsel" yoldur; bu yoldan gidildiğinde, kendimizi hayaletlere dönüştürürüz. Aydınlanma en nihayetinde Batı'da bu görüşe kuşkulu gözlerle bakar olmuş, en nihayetinde bizi dünyaya ve kendimize dair "mekanist" bir yaklaşıma yönlendirmiş olsa bile, o da durumdan uzağa bir yol tutturmuştur.

Görünen o ki dünyayı olumlamak her zaman güdük kalmıştır (ve eminim burada öyle görünüyor). Her olumlamanın ayakları toprağa basmalıdır; hiçbir olumlama saf, mükemmel ya da bütüncül değildir. Bu, gerçekliğin verdiği acının, her yerde hazır ve nazır oluşunun ve acımasızlığının bir göstergesidir. Nietzsche, örneğin, olumlamış ancak aynı zamanda dehşetli "üstün insan" fantezisiyle de kafayı bozmuştur; çoğu zaman aşağılık bulduğu insanlıktan çıkmak istemiştir. (Bu, kuşkusuz, Nietzsche'nin kendine karşı tutumu sorusunu gündeme getirir). Emerson dünyayı sevmiştir ancak onu görünmez Tin âleminin bir tecellisi olarak görmüştür. Santayana, hayvanlar olarak, fiili olana bağlılığımızı gün ışığına çıkarmış ancak dünyayı özlerin ve sezgilerin peçesi arkasına gizlenmiş bir şey olarak düşünmekten geri durmamıştır.

Bilim bizi gerçek içine gömer, kendimizi organizmalar olarak nasıl anlayacağımızı gösterir vb. Bilim "yüce" bir varlık olduğuna dair iddialarımızı çürütmüş, "Tanrı'yı öldürmüştür". Ancak bir dünya incelemesi olarak bilimin yapısına bütünlük

kazandıran şey, her şeyden önce, ampirist bir epistemolojidir. Klasik ampirizm bize dünyayı yalnızca bir dizi fikirler ya da zihinsel imgelerde, hatta imgeler olarak, deneyimlediğimizi anlatır. Dolayısıyla, bilim her zaman projesini tanımdan/tasvirden türetilen terimlerle örer: Bilim daimi projesini yeterli temsillerin/tasavvurların (ya da olmazsa, açıklamaların) kurgusu olarak kavramlaştırır. Temsil/tasavvur, Batı'da anlaşıldığı haliyle, bana göre, deneyimleyen kişiyi temsil/tasavvur edilen şeyden ayırır ve kişiyi o şey üzerinde hükümran kılar. Bu anlamda, bir şeyi "araştırmak" onu kaybetmektir. Bir şeyin tam temsiline/tasavvuruna yaklaştıkça, örneğin, neye benzediğine dair daha iyi bir resim alan araçlar kullanarak bir şeyi ne kadar büyütürsek, o kadar uzak bir estetik mesafeye koyarız. Dolayısıyla, hiç tereddüt etmeksizin bilimciyle araştırmanın nesnesini birlikte düşünen herhangi bir bilimsel inceleme biçimi kuşkuyla karşılanır; Jane Goodall ve arkadaşlarının büyük maymun türlerine ilişkin çalışmasını ya da alan çalışması yapanların hedef kültüre karışmalarıyla antropolojinin bilim haline geldiği anlayışını düşünün. (Kara Geyik ile çalışan John Neihardt, Erdoes ve Mails şimdi tartışacağım metinlerin içine kendilerini de katmıştır).

Üzerinde önemle durulması gereken nokta, eğer sahiden bilimcinin üzerinde çalıştığı gerçek bir şeyse, bilimcinin araştırma nesnesiyle iç içe geçmesi her zaman az çok gerçekleşmiştir. Kişi daima dünyayla iç içedir ve dünyayı araştırmak kişiyi giderek daha fazla dünyanın içine sokar. Ne var ki bilim projesi yeterli temsillerin/tasavvurların kurgulanması olarak kavrandığında unutulabilen ya da bastırılabilen tam da bu olgudur. Din gibi, bilimin de genelde dünyadan kaçışla iştigal ettiği bile düşünülebilir. Yalnızca burada kaçışın yönü çok ilginç ve hassas bir meseledir. Zira, görünüşte, kaçılan yer özellikle dünya; yani hakikat ve olgudur. Ancak bu hakikatlere ve olgulara erişildiğinde, onlardan kopulduğu görülür; onlar soğukkanlılıkla, tarafsız olarak vb irdelenir; burada ilgi odağı "saf" araştırmadır. Bu anlamda, şeyler hakkında *birtakım bulgulara eriş-*

mek tam da onlarla ilgiyi koparmanın bir yoludur; kişi “veri” ile “kişisellikten arınmış” bir ilişki kurar. Aslında, bir deneyin niteliğine, yeniden yapılabilirliğine ilişkin ilk test özellikle konumdan kopukluk, tikellik içinde gömülmüşlükten uzaklıktır. Doğru sonuç tikel olaydan elde *ettiğim* sonuç değil, *herkesin benzer koşullarda* elde edebileceği sonuçtur. Dolayısıyla, şeyler tikel nesneler oldukları için değil, yasaların vb örnekleri olarak, “fenomenler” olarak değerlidir. Eğer bunu psikolojik yöntemle göre düşünürsek, sonuç gerçekten ürkütücü olabilir. Diyelim, evliliğiniz bir olgu haline geliyor; evliliğinizin ilk ele alınış biçimi herhangi birinin benzer koşullarda nasıl davranacağını, duygularını nasıl ortaya koyacağını vb göstermektedir. Psikoloji böylelikle tikel insanlarla kendi koşulları içinde ilgilenmenin bir yolu olmaktan çok, belli türden kişiler yaratmanın teknik bir aleti haline gelir.

Daha önce belirttiğim gibi, bir düzeyde, açık seçik doğayla iç içeliğimizi, hayvan olduğumuzu gösteren evrim teorisi o hale gelir ki sevimli kısa bir yükseliş anlatısına dönüştürülür; hiç kuşkusuz, bu yükselişin zirvesinde biz, yani anlatan oturmaktadır. Böylelikle, biz doğayı cennetten değil, bizatihi doğanın zirve noktalarından kalkarak araştırmış oluyoruz: Doğa milyonlarca yıldır şu içinden çıkılmaz işlerini bizim için yapmış oluyor. Bu elbette kendi başına bilimsel bir sonuç değil: Görece belli sayıya erişmiş herhangi bir türün bizim gibi evrimin zirvesini oluşturduğu iddiasında bulunmaya hakkı vardır ve evrimci biyolojideki biçimiyle dünya amipten Crispin Sartwell’e uzanan vakur bir ilerleyiş olmaktan çok, her an değişen çevreye uyarlanan organizmaların çılgın bir yarışıdır.

Dikkat edin, Batı geleneğinde (Pisagor, Platon, Descartes), açıklama ihtiyacı gösteren bir şey olarak masaya yatırılan, doğada düşüncenin ortaya çıkmasıdır. Bizi doğa düzeninden ayıran ya da ruhları olan varlıklar olduğumuzu öne süren, bizi çevremizden uzağa koyan düşüncedir. “Bilim” yalnızca düşünceyi evrimci yükselişle bağlantılandırarak bu “vukufu” kendine mal eder. İnsanı doğanın taç giymiş harikası olarak

şereflendiren *bilinçtir*; oysa bir zamanlar aynı bilinç hepimizin nihayetinde Tanrı'nın imgesinden yapılmış ya da gerçekten küçük tanrılar olduğunu gösteriyordu. Her neyse, gezegen üzerinde bize *hükümdarlık* tacını giydiren bilinçtir. İnsanı hayvani bilinçten ayıran şey genelleme ve soyutlama yapma, kavram vb oluşturmaktır. Dolayısıyla, muhayyilede ve geleceğe ilişkin kurgularda gerçeklikten kopmamıza imkân veren şey, alternatif olarak tam da bizim doğa düzenine tabi olmadığımızı ya da bizim doğanın en büyük başarısı olduğumuzu gösteren şeydir. Dünyanın bir parçası olarak dünyaya ve kendimize tahammül edemeyişimizin gösterilmesi, bizim *sırf* dünyanın parçaları değil, eriştiği zirve olduğumuzu da "gösteriyor".

Bu sorun, bence, Nietzsche'nin yazılarında aşılmamıştır. Nietzsche bu anlamda bilimci de değildi; Nietzsche'nin bilimcilik hakkındaki tespitleri günümüze kadar üretilmiş en sağlam tespitler arasındadır. Ne ki Nietzsche, biz garip âdemoğullarının önemli olduklarına inanıyordu çünkü biz üstün insana, iyinin ve kötünün ötesindeki insana, neşe içinde olumlayan insana yolu hazırlarız. *Bu* insan, tahmin ediyorum, doğanın en büyük başarısı olurdu. Ve Nietzsche hayatın en derin ifadesini gerçek üzerinde kurulan tahakkümde, dünya üzerinde kurulan iktidarda, dönüştürme iradesinde görür. Bu anlayışta derin bir vukuf vardır ve gerçek üzerinde iktidar kurma çabamız aslında içimizdeki hayatın başkaldırmasıdır.

Ne var ki dikkat edin, temsil/tasavvur gibi, güç de araya mensefe koyar. Ve güç sıklıkla, belki de insan kültürü söz konusu olduğunda her zaman, tam da temsil/tasavvur *sayesinde* ilerler, öyle ki kültürü etnografi içinde (ya da benim Lakota kültürüne ilişkin yaptığım gibi) tasavvur etmek onu *kendine mal etmek, kavrayışınızı* sergileyerek gücünüzün bir ifadesi haline getirmektir. Bunu geriye dönük olarak yapmak bilimin alanına girer; ileriye dönük olarak yapmak da politik ideolojinin. Bu şekilde, dünyanın temsili/tasavvuru, Heidegger'in savunduğu gibi, teknolojiye somutlanan dünya üzerinde güç kullanımıyla, tesadüfen değil, doğrudan doğruya bağlantılıdır. Bir bilimsel

temsilde/tasavvurda dünyayı kavramış olmak zaten onu kullanışlı hale getirmek, denetim altına sokmaktır. Yeterli bir temsil/tasavvur kurgulamaya çalışarak, zaten, temsil/tasavvur edilenin kullanımında, fikrinizi dile getirmiş değil, *hak* iddia etmiş olursunuz. Ve elbette bilim tam da bu şekilde bir yarar ilişkisidir, öyle ki atomu anlamak, onun potansiyel gücünü serbest bırakmak ya da daha doğrusu, o gücü istediğimiz gibi kullanmaktır. Bu anlamda, “saf” araştırma yoktur; her bir kesin araştırma sonucu şeyleri insan gücünün araçları olarak kullanışlı hale getirmektir. “Beşeri bilimler” ve onların ideolojide dışavurumlarında tıpatıp aynı hamleyi görebilirsiniz.

Bir şey üzerine güç uygulamak ondan özerklik ilanıdır; üzerine güç uygulanan şey gücü uygulayana bağlı olabilir ancak (görünen) gücü uygulayan, üzerinde güç uygulanan nesneye bağlı değildir. Dolayısıyla, bilim vasıtasıyla gücü dünya üzerinde muktedir hale getirmek ve teknoloji vasıtasıyla onu işe koşmak dünyaya ihtiyacımız olmadığını, üzerinde hüküm sürdüğümüz için onun dışında durduğumuzu ilan etmektir. Bu anlamda, bilim bizi, örneğin, Hıristiyanlık gibi, anbean dünyadan koparır. Gerçekten de Nietzsche’nin dikkat çektiği gibi, bilim belki de Hıristiyanlığın değişime uğramış en son halidir. Dünyayı üzerinde gücün uygulanabileceği bir nesne olarak görmek, ilkin, klasik temsil/tasavvur yapısında; ikinci olarak, etik değerlerin kurgusunda; ve üçüncü olarak, devlet kültüründe içkindir. Demek ki kişi gücü, olanı olması gerekene dönüştürmek için kullanır. Nietzsche’nin farkına vardığı en önemli şeylerden biri, *değerlerin* derinden akan güç istenci pınarından beslenerek *oluştugu*dur. Ancak Nietzsche, bence, en köklü olumlama ifadesinin, sonunda, gücü ya da güç gösterisini *oluruna bırakma* yetisine vardığını görememiştir.

Ne zaman kendimi güçlü hissetsem, kendimi şeyleri olması gerektiği gibi yeniden yapmakta hem haklı hem de yetkin görürüm ve dolayısıyla, onları yeniden yapılabilir ya da yapılması gereken şeyler olarak deneyimlerim. Zira güç, bildiğimiz gibi, sıklıkla nefretten doğar; nefret güç verir. Bir örnek vere-

cek olursak, Nietzsche aşkları kadar nefretlerini de şiddetli yaşamıştır. Ve güç, özellikle nefretten doğan güç, yine bildiğimiz gibi, sıklıkla ya da her zaman, aldatıcıdır.

Örneğin, politik ve teknolojik gücü alın. Politik güç uygulamak, hiç kuşkusuz, uygulayanın içindeki hayatın bir ifadesidir. Biz, diyelim, hayatın ifadesi olarak bir post-totaliter rejim yaratır ve sonra onu tam da gözümüze ilişen her tür hayat emaresini silmekte kullanırız. İçimdeki hayat kendini politik güç olarak dışa vurduğunda, düşman, özellikle hayata düşman bir şey halini almıştır artık. Hayat etrafındaki şeylere can verdiğinde, onları yaşattığında şenliğe dönüşür, onları öldürdüğünde değil. Gelgelelim, hayatın güç olarak dışa vuruşu yavaş yavaş öldürmekten başka bir şey değildir. Etrafında bir grup çömez toplayan “güçlü şahsiyet” ya da ailesini hükmü altına alan ya da köleleştiren birisi dışarıdaki hayat pahasına içindeki hayatı ifade eder. Daha doğrusu, o etrafındaki hayatı gücünü beslemekte kullanır; hayatı *tüketir*. İki insan karşılaştığında, sıklıkla küçük bir güç gösterisi yaparlar: Kim daha kuvvetli, kim daha yakışıklı? Ve kim diğerine hükmedecek? Eğer benim senden güçlü olduğumu kabul edersen, beni senin gücünü *sahiplenmeye*, hayatını elinden almaya, hayatını kendisiyle karşı karşıya getirmeye davet etmiş olursun.

Bir bütün olarak gezegenle ilişkimizin özeti budur. Düşünen şey, yani temsil/tasavvur yetisi olan varlık olarak statümüz sayesinde, gezegen üzerindeki “hâkimiyet” iddiamız gezegendeki hayatın tahrip edilmesi anlamına gelir. Gezegendeki hayatı kelimenin gerçek anlamında kendimizi beslemek için kullanıyoruz; kendi canlılığımızın bir ifadesi olarak gezegeni öldürüyoruz. Bu tam da “teknolojik düşünme”nin ayrıksı özelliğidir: Bilginin ve gücün bir ifadesi olarak kendimizi dünyadan koparıyoruz; dünya üzerindeki gücümüzden haz duyuyoruz ancak bu güç öldürücü bir güç. Kısacası, hayattan nefret etmeyi öğrendik; çünkü derdi dünya üzerinde uyguladığı güçle kendisini ifade etmek olan bir hayat, hayattan nefret etmeyi öğrenmiş bir hayattır. Ancak insan canlı olmaktan nefret etmeyi de öğren-

meksizin, nasıl olur da hayattan nefret etmeyi öğrenir? Kişisel, politik, aile içi, teknolojik vb güç kullanmak son tahlilde en kesin biçimiyle dünya nefretidir; o bir “değerler kümesi”dir; o hayattan ve dolayısıyla, bizatihi yaşayan bir şeyden nefret eden bir hayat; başka hayatların enerjileriyle yaşayan asalak bir hayat, yıkım olarak hayattır. Bu yüzden, güç bizim için en büyük tehlike, en büyük çekim merkezi, kendimizden ve dışımızdaki her şeyden nefretimizin en derin ifadesidir. Birbirimizi ve kendimizi öldürmekte kullandığımız bir araçtır güç. Son tahlilde, Batı’da anlaşıldığı biçimiyle güç, sanrı ve ölümdür; sanrıdır çünkü muhayyilede bizi üzerinde güç uyguladıklarımızdan uzakta tutar (örneğin, *Yahudi olmadığımızı* vurgulamak için Yahudileri öldürürüz) ve ölümdür çünkü nesnesindeki ve nihayetinde kendisindeki hayatın özsuyunu emer kurutur.

Nietzsche gibi ben de güç kullanımının ilk arenasının benlik olduğunu düşünüyorum. Kişi eğer ötekini kendine tabi kılsa kendi benliği üzerinde de güçlü olmak zorundadır. Ötekileri hükmü altına almak için, kişinin önce kendine hükmetmesi gerekir. Ancak sanki kendisi iki farklı şeymiş gibi, insanın “kendini hüküm altına alması” ne tuhaf, değil mi? Güç uygulayan (“irade”) bir parça ve üzerinde güç uygulanan öteki parça (*ona ne diyeceğiz acaba?*). Demek ki kendi üzerine güç uygulamak kendi benliğinin paraziti olmak, *kendi hayatı pahasına* yaşamaktır. “İrade gücü” uygulamak kendini yoksun etmek ve insanlıktan uzaklaştırmaktır. Ve dış dünyaya uygulanan her güç kişinin aynı zamanda kendisine de güç uygulamaya istekli olduğunu önvarsayar ki bu da kuşkusuz, kişinin kendi kurbanı olması, kendini ezmesi demektir. Dolayısıyla, kendine hükmetme istenci her zaman *hükmedilme* istencini de beraberinde getirecektir. Thoreau şöyle der: “Güneyin hâkimi olmak zordur; kuzeyin hâkimi olmak daha kötü; ancak en kötüsü kendi kendinizin köle taciri olmanızdır”.¹

1. Thoreau, Walden, *Thoreau*, yeni baskı, (New York: Library of America, 1985), s. 328.

O halde, “güçlü” insanlar –diktatörler, genel müdürler falan– yavaş yavaş insanlıktan çıkarlar; ötekiler üzerindeki her güç uygulaması benliğin denetim altına alınmasından kaynaklanır. Gerçekten de bu bir kısırdöngüyü harekete geçirir: Kişi önce özdenetimle kendi içindeki hayatı zayıflatır ya da ele geçirir ve sonra ötekilerin hayatını ele geçirerek, yani, dışadönük güç uygulayarak açığını kapatmaya çalışır. Durmaksızın insanlar tüketilir ve sonra “iradeye boyun eğdirmek” ya da sadece öldürmek için yeni insanlar bulmak gerekir. Örneğin, Mao’yu düşünün, korkutucu boyutlarda kabarak salt bir güç sembolü haline geldi, öyle ki yaşarken bile, yüz milyonlarca insanın yaşadığı bir kültürde, hayatı tüketti. Lenin gibi, Mao da mükemmel bir anıttır: Ölü gövdesi, kim tarafından hangi kehanetle bilinmez, hâlâ muhafaza edilir. Böylesi insanların güç uygulamak için canlı olmaları bile gerekmez; onlar ölmeden çok önce kendilerini zaten ceset haline getirmişti. “Lider” olmak böyle bir şeydir. Eğer korkunun ne olduğunu merak ediyorsanız, *içeriden* nasıl görüldüğünü bir düşünün.

II

Bütün gelenekler gibi, Lakota geleneği de maharetini gerçeği olumlamasıyla gösterir. Emerson’un yaptığı gibi ama ondan daha kapsayıcı ve yoğun bir biçimde, Lakota kültürü fiziksel dünyanın tinsel olanın bir tecellisi olduğuna inanır. Lakota, denilebilir ki tektanrıdır, *Wakan Tanka*’nın (Büyük Ruh) dünyayı yarattığı ve koruduğuna inanır. Onlar çeşitli fiziksel olayları Wakan Tanka’nın mesajları ya da tecellisi olarak yorumlar ve öldüğünde Wakan Tanka’yla birleşecek fiziksel olmayan bir insan ruhuna inanır. Kısacası, öğretilerine bakıldığında, inanç sistemleri Batılı tektanrıçılığa çok benzer.

Lakota dini ile Batılı tektanrıçılık (ya da Batılı bilimcilik) arasındaki en çarpıcı genel öğretisel farklılık, Lakota’nın kendilerine doğa içinde özel bir statü ya da doğa dışında bir statü vermeyi kesinlikle kabul etmemesidir. Örneğin, onlar kendi-

lerini hayvanların çobanları olarak değil akrabaları olarak görürler. Lakota kendilerini hayvanlar olarak ya da dillerinden de anlaşılacağı gibi, hayvanları kişiler olarak görür. Onlar, sanki aralarındaki sözü edilmeye değer tek fark kol ve bacak sayısının gibi, kendilerinden “iki ayaklı” buffalo gibi hayvanlardan da “dört ayaklı” olarak bahsederler. (Kartal Adam bir noktada insanların değil, buffalonun Wakan Tanka imgesinde yaratıldığını öne sürer). Ve Lakota ağaçlardan bahsederken “dikilen uzun insanlar” der. Böylelikle, dilleri tek bir ontolojik düzlemde her şeyin birbirine bağlı olduğu inancını yansıtır. “Fiziksel” olan sadece insan değildir; maddecilik söz konusu bile edilmez. Aslında, geleneksel Lakota için, her şey tinin bir tezahürüdür. Bu demektir ki insanların ağaçlardan daha fazla ruhu yoktur. Belki de ontolojilerde önemli olan kabul ettikleri kendiliklerin *ne tür kendilikler* olduğu değil, bu kabullenme içinde ontolojik *ilişkilerin* kuruluş biçimidir. Yani, hem insanların hem de ağaçların aynı türden varlıklar olması, Lakota inanç hayatının asli bir özelliğidir; bunun insanların ve ağaçların kim olduklarına ilişkin ayrıntılı bir öğreti olma özelliği ise talidir.

Ancak burada doğaya karşı Lakota tutumu ile, sıklıkla Yerli Amerikan inançlarını Batılı kültüre alternatif “ekolojik olarak sağlam” bir inanç olarak benimsemeye çalışan Batılı çevreci hareketlerin tutumu arasındaki farklılığa dikkat edilmelidir. Batılı çevrecilerin çoğu en azından düşmanları kadar insanların doğa düzeni içinde belirsiz bir yerde durduğuna inanır. Bu görüşe göre, bizim sorunumuz şudur: İnsan bilinci bize dünya üzerinde o kadar büyük bir güç vermiştir ki artık dünyanın yıkımından ya da korunmasından sorumlu olan biziz. Yine, biz bilincimiz, temsil/tasavvur yetimiz sayesinde doğa düzeninden kopuk, onun üzerinde bir yerde dururuz. Şimdi doğal dünya üzerine uygulanan teknolojik güçte ifadesini bularak, bizi doğanın efendileri ve muhafızları konumuna yerleştiren zekâmızdır. Çünkü unutulmamalıdır ki bir şeyi korumak ya da tahrip etmek kişinin o şey üzerindeki gücünün ifadesidir. Efendi kölesini yalnızca zincire vurup sömürmez, korur da:

Kölelikten yana klasik argümana göre, o salaklar denetim dışına çıktıklarında savunmasız kalırlar. Korunmaya muhtaç olan zayıftır; zayıfa korunma sağlayan ise kuvvetli. Biz, evrimin en büyük başarıları, sorumlu mevkilerdeyiz çünkü gücümüzle yerküreyi gücümüzden koruyacak kadar güçlüyüz.

Artık pekâlâ yeryüzünü korumak ve kollamak zorunda olduğumuzu hissedebiliriz. Yoksa, değil dört ayaklıları ve dikilen uzun insanları, kendimizi de yok edeceğiz. Ne var ki olaylara bu şekilde bakmanın doğanın düzeninden mutlak anlamda kopmuş olduğumuza inanmamızdan geldiğine dair en ufak bir kuşku duymamalıyız. Nihayet, bu terlemekten ve ayağımızı taşlara çarpmaktan ne kadar usandığımızı gösteriyor; biz hâlâ, bunca zaman sonra, kendimizi ruhların üzerine yıkmakla meşgulüz. Kendi üzerimizdeki gücümüzden doğan ve sonra o güce güç katan doğa üzerindeki hâkimiyetimize dayanarak, kendimiz vahşi hayata uymayı düşünüyor olsak bile, doğayı “insanileştirme” derdine düşmüşüz. Bu tam da Topal Karaca’nın Batılının doğayla ilişkilerine yönelttiği eleştiridir:

Siz [beyaz insanlar] yalnızca kanatlı ve dört ayaklı kuzenlerinizi değiştirmek ve sakatlamakla kalmıyor, bunu kendinize de yapıyorsunuz. Siz insanları yönetim kurulu başkanlarına, büro işçilerine, zamana ayarlı kuklalara çevirmişsiniz. Kadınlarınızı ev kadınlarına, gerçekten korkan yaratıklara çevirmişsiniz. Bir zamanlar böyle bir kadının evine konuk olmuştum.

“Külleri yere dökme, tütün içme, perdeleri kokutacaksın. Balık kavanozuna dikkat et, başını duvar kâğıdına sürme, saçların yağlı. Likörü masaya dökme, cilasası çok hassastır. Botlarını temizlesen iyi olur, yerler yeni temizlendi. Şunu yapma, bunu yapma...” Bu çılgınlık... Siz kendiniz için inşa ettiğiniz hapishanelerde yaşıyorsunuz ve onlara “ev, büro, fabrika” adı veriyorsunuz.²

Dikkat edin, Topal Karaca bunu yalnızca bir hayvan terbiyesi ya da çevre teknolojisi olarak almıyor, ona göre, bu her şeyden önce kişinin, tartıştığım süreç içinde, kendisini, yerine

2. John (Fire) Lame Deer ve Richard Erdoes, *Lame Deer Seeker of Visions*, (New York: Simon and Schuster, 1994 [1972]), s. 121.

getirdiği rol olarak görmesiyle geldiği noktada, bir benlik teknolojisidir. Topal Karaca sözlerini şöyle sürdürüyor:

Amerikalılar her şey tertemiz olsun istiyor. Koku yok. Hatta güzel, doğal kadın ve erkek kokusu bile olmayacak. Koltukaltlarında, deride koku kalmasın. Yıkayıp çıkarın kokuları ve sonra kendinize insani olmayan bazı kokular püskürtün ya da sürün... “Beden Kokusu” ağız kokusu, “Mahrem Kadın Kokusu” –TV’de gördüm. Yakında vücudunda delikler olmayan damızlık insan yetiştirirsiniz siz (s. 121).

Bu son bölümde ayrıntılı olarak üzerinde duracağım bir konudur ancak burada Topal Karaca’nın bedensel varoluşumuzun (yönetim kurulu başkanı ve ev kadınlarına “kötü kokan” tam da bu bedensel varoluşun) izlerini silme gayretimize hizmet eden bir teknolojiyi tartıştığına dikkat çekmek istiyorum. Biz bedenlerimizi arındırma çabası içinde kokularımızı tektipleştirir ve sırf toplumsal rollerimizi oynar hale, dolayısıyla saf ruh haline geliriz. Topal Karaca, “Siz ölüm alıp satarak, ölüm saçıyorsunuz. Bütün o deodoranlarınızla, siz ölüm kokuyorsunuz” diye yazıyor (s. 123).

Doğanın ve bedenlerimizin ağma düşmüş oluşumuz hâlâ akıl almaz, münasebetsiz bir şey. Ve şimdi, tehlikenin yaklaştığını hissediyoruz. Belki de artık bizatihi aklın bir sorun olduğunu, yeryüzünden kopukluğun kirlenmede, vb kendini belli ettiğini düşünüyoruz. (Klasik bir felsefi muamma: Akıl gibi ilahi bir şey nasıl olur da zehirli atık gibi somut bir etki yapabilir?) Her ne kadar yeniden kaleme alınmış olsa da bu eski bir ikilemdir. Aslında, biz yüzümüzü “yerli halklara” ve Batılı olmayan kültürlerle çeviriyoruz çünkü “akıl”ı bir yük olarak yaşıyoruz; *bedene* duyduğumuz özlemle ya da tıka basa akılla dolu olmaktan mustarip olduğumuz ve “doğayla yeniden birleşmek” için yanıp tutuştuğumuz için “ilksel”e yöneliyoruz. İlksele yönelim her zaman bilincimizi bir yük olarak taşıdığımızı gösterir çünkü ilksellik bilinçsizlik, kendiliğindenlik vb çağrıştırır. (Hiç kuşkusuz herkes gibi ben de bu suçu işliyorum). Dolayısıyla, burada kendini teknoloji olarak dışa vuran bilincimizin yarat-

tığı sorunlarla nasıl başa çıkacağımızı bulmaya çalışırken, “ilkel” ya da yerli halklara yönelişimiz şaşırtıcı değildir.

Ancak böylesi halkların kültürünü kendimize mal etmek ya da bilinçli olarak bilincin silinmesi arayışına girmek bilinci pekiştirmekten başka işe yaramaz. Kendiliğindenliği yaratmanın bir tekniği yoktur; her teknik uygulama sadece kendiliğindenlikten bir adım daha uzaklaşmayı getirir. Kendiliğinden olma yönündeki bir çaba son tahlilde yalnızca kendini kontrol için yapılan başka bir çaba, benlik üzerine başka bir güç uygulamasıdır; bu da başkaları üzerine güç uygulamakla birdir.

Bundan dolayı, çevreci hareket sağaltımın hizmetine yeni bir gücün sokulmasını akla getirir (çünkü sağaltım denen şey güçtür, aslında, belki gücün ilk tezahürüdür) ancak bu hareket hâlâ güç diyalektiğinin girdabından kurtulmuş değildir. *Yasalar, yönetmelikler* olsun ister. Bunlar kendimizin ve öteki varlıkların hayatta kalmalarına belki yardım edebilir ancak kendimize dair görüşümüzde, yani doğada hem kendine lanetler yağdıran hem de küstahça yaptıklarından gurur duyan tuhaf bir anomali olarak var olduğumuz görüşünde en ufak bir değişiklik olmaz. Bunlar bize doğa üzerinde güç verir ve dolaşısıyla bizi yoksullaştırır, içimizdeki hayatı zayıflatır. Nihayet, bizi doğa düzeninden kopardığı düşünülen şey, aklın, genelleme ve soyutlama yapma gücümüzün toplumsal ifadesi olan “uygarlık”tır. Ve uygarlık, bu arada, basitçe “devlet” demektir. Eğer bu konuda bir kuşkunuz varsa, eski, politik bakımdan yanlış antropoloji metinlerinin neye “uygar” dediğine bir bakın: Bir devlete kapılanmış her halk *ipso facto* uygardır; yani, bedensel ya da daha çok ruhsal olarak doğa düzeninden koparılıp kültür düzenine sokulmuştur. İşte bu yüzden, zihinsel olmayana dönüş için yanıp tutuşuruz ve bu yakıcı arzu, uygar olmayana bir dönüş arzusudur. Bu yüzden (benim şimdi yaptığım gibi) “uygarlaşmamış” insanların deneyimlerini kendine mal etmeye çalışırız. Ancak çevre hareketinin doğadan kopuk, akıl/ruh/uygarlık nosyonlarının pençesinde oluşu şuradan da bellidir ki çevresel iyileşme için hâlâ *devlet gücünden* medet

umulmaktadır. Soyutlamaların açtığı yaralara melhem olması için yine soyutlamaları yardıma çağırıyoruz.

Belli birtakım çevreci niyetler besleyerek Yerli Amerikan geleneklerini kendine mal edenler Siouxların avcı ve savaşçı oluşlarını bir yere sığdıramazlar. Siouxlar öldürmekte tereddüt etmezler; aslında, öldürme eylemlerini çeşitli biçimlerde kutlarlar. Ancak bir buffaloyu öldürmek ve şükranla ondan faydalanmak, buffaloyu, örneğin, bir hayvanat bahçesinde kentin bir simgesi olarak “muhafaza altına almak”tan çok kendini hayvanlar arasında bir hayvanla özdeşleştirmek, aynı anlama gelmek üzere buffaloyu ruhlar arasında bir ruhla özdeşleştirmektir. Biz buffaloyu bir temsilci olarak muhafaza ederiz, yani buffaloyu “resimleştirir”, kudretli buffaloyu “resim konusu” görürüz. Doğa vahşidir. Acımasızca ve rastgele öldürür. Biz de doğanın bir paçasıyız ve biz de acımasızca ve rastgele öldürürüz. Ama biz kendimize başka bir hikâye anlatırız. Dünyayı sevmek ama dünyaya “zarar verdiğim” için bile olsa, kendinden nefret etmek dünyayı sevmek değildir. İnsanın kendini dünyevi durumunu yaşamaya bırakması Lakota törenlerinde rastlanan bir bilgeliktir. Öldür ancak hürmet ederek ve sevinçle öldür; o zaman yeryüzüyle kötü niyetle güç uygulamasından başka bir anlama gelmeyen “muhafaza etmekten” çok daha köklü bir ilişki kurmuş olursun.

Söylediklerimden, umuyorum, öğretilerin (örneğin, insanların ve öteki şeylerin ruhları olduğu ya da bizatihi ruh oldukları öğretisinin) felsefelerin, dinlerin ve kültürlerin değerlendirilmesinde tali bir önem taşıdıkları çıkar. (Kabul ediyorum, önce, bu sonuca tutarlı bir biçimde varmadım ve ben daha çok öğreti düzeyinde, örneğin, Hıristiyanlığı mahkûm etmek ve o oranda yanlışlamak derdindeyim. İkinci olarak, kabul ediyorum, kendim de dünyanın gerçek açıklığı yerine öğretiler koydum, aslında, dünyanın açıklığını kişinin dünyaya açık olması gerektiği öğretisiyle ikame ettim. Dikkat çekmek istediğim bir şey şudur örneğin: Etik üzerine uzmanlaşmış insanlar bazen toplum delisi olurlar. Her neyse, dünyaya yönelmeliyiz diye *yazarken* dünyadan uzaklaşabilirim). Önemli olan kişinin ne

söylediğinden çok nerede ve nasıl durduğudur: duruşu ve yeridir. Mesele kişinin felsefi değil, fiziksel konumudur.

Her Lakota töreni size böyle bir duruş kazandırır: Bu törende, bedeninizi dünyanın bedenine açar, dünyanın verdiği gibi ve dünyanın verdikleriyle dünyayı kutlar ve şükranlarınızı sunarınız. Lakota'nın temel törensel eylemi, özellikle Kara Geyik'in dünya görüşünü ciddiye alanları, dört pusula yönünü, gökyüzünü ve yeri tanımak ve onlara açılmaktır. Bu altı güce törensel bir çubuk ya da wotai taşı sunulur ve böylelikle dünyaya duyulan büyük saygı ifade edilir. Böylesi bir kabul-niş hemen her Lakota töreninin başlangıcı ve sonudur ve çok incelikli bir temsili canlandırma eşliğinde yapılır. Örneğin, bir yıl önce ölmüş birinin ruhunu serbest bırakmak için yapılan, Kara Geyik'in katıldığı çubuk içme töreni tipiktir:

Törene katılanlardan biri... bir tutam kutsal tütün kinnikinnik alır, havaya kaldırır ve yüzünü batıya dönerek haykırır: "Bu *wakan* (kutsal) tütünle birlikte, seni çubuğa koyuyoruz, sen ey batının kanatlı Gücü. Seslerimizi *Wakan Tanka*'ya göndermek için toplandık ve senden bize yardım etmeni istiyoruz!.. [Yüzünü kuzeye döner ve seslenir] Sen ey, arındıran rüzgârlarla birlikte gelen, halkımın sağlığını koruyan gökgürültüsü varlık; Sen ey, kuzeyin Kel Kartal'ı, Kanatların hiç yorulmasın! Bu çubukta sana da yer var... [Doğuya döner ve şöyle der] Sen, güneşin doğduğu yerin kutsal Varlığı, bilgiyi denetleyen! Senin yolun dünyayı aydınlatan yükselen güneşin yoludur... Çubukta sana bir yer var. [Güneye döner ve şöyle der] Hayatımızı ve evrendeki tüm insanların hayatını kontrol eden sensin. Hareket eden ve olan her şey *Wakan Tanka*'ya bir nefes yollayacak. Çubukta senin için bir yerimiz var." ... Çubuğun sapı ve bir tutam *kinnikinnik* daha sonra toprağa doğru tutulur. "Sen, kutsal toprak, bize can veren, sen âlicenapsın, her şeyi beslersin; biliyoruz ki sen *wakansın* ve Seninle biz hepimiz akrabayız. Büyükanne ve Toprak Ana, meyve veren, çubukta senin için bir yer var. Anamız, Senin halkın kuvvetli fırtınalara karşı hayatın yollarında yürüsün! Senin üzerinde güvenle yürüelim! Adımlarımız şaşırmasın!"³

3. *The Sacred Pipe: Black Elk's Account of the Seven Rites of the Oglala Sioux*; kaydeden ve derleyen, Joseph Epes Brown, (Norman: University of Oklahoma Press, 1953), s. 19-20.

Bazı biçimleriyle hemen her Lakota töreninde rastlanan bu tapınma manzarası, her şeyden önce, dört yönü, toprağı ve göğü tanıyarak, katılan herkesi dünyaya açmayı amaçlar. Bu tören hayvanları ve doğa güçlerini hayatın kutsal çemberinin bir temsili canlandırılışı içinde doğanın somut özellikleriyle eşleştirir. Ve bu tören yeryüzünün kutsallığını koruma ve rüzgâr uğuldarken bile, üzerinde sağlam adımlarla yürüme kararlılığını ifade eder. Bu arada, unutulmasın, bu dört gücün her biri hem yaratıcı hem de yıkıcı bir özellik sergiler; örneğin, batının gökgürültüleri can verirken, alır da. Ancak Sioux dini doğayı romantikleştirmediği gibi, onu bir fantezi haline getirerek etikleştirmez. O doğayı yıkıcı yönüyle de ve belki de özellikle bu yıkıcı yönüyle, *sevmekte* karardır. Bu anlamda, onun yeryüzüne duyduğu sevgi hakiki bir sevgidir.

Ve bu tören ayrıca kutsal insanı (*wicasa wakan*) etik yapmaktan ya da bir fanteziyle sakatlamaktan da sakınır. Çok hoş ve son derece tipik bir pasajda, Topal Karaca şöyle söyler:

İnanıyorum ki, dertlere deva olmak, her şeyden önce, zihinsel bir durum, bu toprağı bakmanın ve onu anlamının bir yolu, neyin ne olduğunu hissetmektir. Ben *wicasa wakan* mıyım, peki? Sanırım öyleyim. Başka ne olsaydım, ne yapsaydım ki? Beni yamalı, yırtık pırtık gömleğimle, dize kadar kovboy çizmeleri içinde, kulaklarını bir yardım çağrısı duyarım diye dikmiş görür, evim dediğim dışarıdan içerisi görünen bu derme çatma kulübeye ve pis kokulu avluya bakarsınız; bütün bu gördükleriniz beyaz adamın zihnindeki kutsal adam hayaline bir türlü uymaz. Beni sarhoş ve bedbaht halimle gördünüz. Küfür ettiğimi ve belden aşağı şakalar yaptığımı kulaklarınızla duydunuz. Biliyorsunuz artık, ben öteki insanlardan daha iyi değilim. Ama ben dağın tepesindeyim, her şeyi görüyorum (s. 163).

Topal Karaca çileci değildi.

İlginçtir, Lakota temsili canlandırmalarında somutlaşan simgeler şaşmaz bir biçimde insan kavramlarının doğaya bağımlılığını benimser. Safılık, düşünce vb kavramlar entelektüel olarak yeryüzüne dayatılmış olmaktan çok *yeryüzünden*

alınmış şeyler olarak anlaşılır. Düşüncenin düzeni dünyanın düzenini yaratmaktan, kurmaktan ya da yanlışlamaktan çok “sarmalar”. Bu özelliğiyle, belki de Lakota dini aksi halde çok yakın duracak olduğu Emerson’un düşüncesiyle karşıttır. Emerson tekrar tekrar fiziksel gerçekliğin düzeninin düşüncenin ideal düzenini yansıttığını iddia etmiştir. Ancak Lakota törenleri düşüncenin doğanın düzenini izlediği iddiasını canlandırır. Yeri gelmişken, doğrusu da budur. Dünyayı olurlara bıraktığımızda onu anlarız. Yarattığımız her şey gibi, anlatıları da dünyadan aldıklarımızla yaratırız.

Kara Geyik, bir dağ tepesinde tek başına “bir vizyon için ağıt yakmak” ya da “ağlamak”la ilgili *Hanblecheyapi* törenini tam da kendini dünyaya tamamen açmak olarak anlatıyor; kişinin bir vizyon için yakarışı ve ağıt yakan kişiye vizyonun gelişi burada önemlidir; çünkü ağlamak ve ağıt yakmak kendini savunmasız bırakma, dünyaya açmanın yollarıdır. Yani, bunlar güçten vazgeçiş edimleridir. *Kara Geyik Konuşuyor* kitabında, Kara Geyik kendi ağlayıp yalvarmasını anlatır. Söylediğine göre, önce ağlamaya çalışıyordu sadece ama sonuna doğru bütün içtenliğiyle hıçkırarak ağlamıştı; aslında, o kadar içten ağlıyordu ki hıçkırıktan ölse ne iyi olur diye düşünmüştü (*Kara Geyik Konuşuyor*, s. 183). Ağıt yakan her ağıtta kendini dört yöne açarak, dört bir yönde ileri geri gidip gelir:

[Ağıt yakan] hep aklını çelen düşüncelere kapılmamak için dikkat kesilir ve Büyük Ruh’un kendisine gönderebileceği her ulak için tetikte bekler çünkü bu haberciler sıklıkla bir hayvan kılığında gelirler, hatta görünüşte küçük bir karınca bile olabilir. Belki de batıdan bir Benekli Kartal, kuzeyden bir Siyah Kartal, doğudan bir Kel Kartal ya da güneyden Kızıl Başlı ağaçkakan gelebilir... Bütün bu haberciler önemlidir çünkü onlar, kendilerine göre, bilgedir ve eğer onların karşısında tevazu gösterirsek biz iki ayaklı varlıklara çok şey öğretirler (*Kutsal Çubuk*, s. 58).

Kara Geyik’in anlattığı, sanırım, “tipik” bir vizyon anlamına gelir; bir Kızıl Başlı ağaçkakan ağıt yakana görünür ve tekrar

tekrar, “Gözünü aç ve korkma” der. Bu disiplinle, benliği dünyaya açmakla aynı anlama gelen Zen pratiğindeki akıl doluluk arasındaki ilişkiye dikkat edin. Ve yaşlılar geri döndüğünde ağıt yakanın vizyonunu yorumlarken üzerinde durdukları da budur: “Ey, *Wakan Tanka*, bize yardım et, hep gözümüz açık olsun!” Ya da Thoreau’nun dediği gibi, “Hiçbir yöntem ya da disiplin hep tetikte olmanın zorunluluğunu ortadan kaldırmaz. Gözünü hiç kırpmadan görünmek üzere olana bakma disipliniyle kıyaslandığında tarihin akışı, felsefe ya da şiir, ne kadar iyi seçilmiş olursa olsun, en iyi toplum ya da hayattaki en saygın uğraş nedir ki?” (*Walden*, s. 411).

Ya da Güneş Dansı’nı düşünün. Burada, birinin gövdesine kancalar batırılır ve uçlarındaki iplerle bir kutsal ağaca bağlanır. Ağaçla ve Toprak Ana’yla bağlantının ifadesi olarak kişi dans eder. Dansa hazırlanırken, dansın mucidi Kablaya, Kara Geyik’in anlattığına göre, şunları söyler:

Yuvarlak bir daire çizilsin ve kırmızıya boyansın, bu Toprak’ı temsil edecek. Toprak kutsaldır ve biz Onun üzerine basar ve seslerimizi *Wakan Tanka*’ya göndeririz. O bizim akrabamızdır; Ona “Büyükanne” ya da “Anne” diye seslenirken bunu hiç aklımızdan çıkarmayalım. Dua ederken ellerimizi gökyüzüne açalım ve ardından toprağa dokunalım çünkü ruhumuz *Wakan Tanka*’dan, bedenlerimiz topraktan değil mi? Biz her şeye bağlıyız: Toprağa ve yıldızlara, her şeye ve biz hep birlikte ellerimizi *Wakan Tanka*’ya açar, yalnızca ona dua ederiz (*Kutsal Çubuk*, s. 72).

Birçok kültürde içe kapanma ya da benliğe yönelme biçiminde olan duacının tavrı burada evrenin güçlerine açılma ve onları kabullenme yönündedir.

Aslında, Güneş Dansı’nın doruk noktası olan tören çemberi Kartal Adam tarafından bir doğum çemberi olarak açıklanır. Kişi önce kendini bir *İnipi*’de, ter atma kabiniinde arındırır. Bu karanlık, yuvarlak mekânda, kızgın taşlardan buhar yükselir: Atmosfer ana rahmine benzer. Kartal Adam yazıyor:

Doğal bağ Toprak Ana'nın buğulu, doğurgan rahminde ortaya çıkar; bu bağla insan kendi Tanrı, Yaradan ve yaratılan Ana kavramına bağlanır ve hepimiz bu bağla günbegün beslenir büyürüz. Ruhsal bağ sıcak rahminde otururken nasılsa Toprak Ana'ya öyle tutunup bağlanmaya benzer.⁴

İnipi töreninin bir anlamı da şudur: Nasıl bir anne içinde büyüyen ceninle beden sıvılarını paylaşırsa, ter atma kabini de toprağın ve törene katılanın sıvılarını birbirine karıştırır:

Kabin içinde dört yöne seslenilir. Buğulu hava, ateş gibi kızgın buhar sizi sarar, sizin kendi buğunuzu (terinizi) dışarı çıkarır. Evrensel hayat damarınız akmaya başlar ve etrafınızdaki erkek ve kız kardeşlerinizin buğulu sularıyla karışır. Kabine getirilen dünyanın suyu (su kovası) buhar yapsın diye kızgın kayalar üzerine serpilince dört bir yönün havasına karışır. Dört rüzgâr kabinden çıkan hayat suyunu gezegenin dört bir yanına taşıyacaktır. Hayat suyunuzun bir parçası geriye, toprak anaya akacak (s. 62).

Ter atma kabinindeki arınmanın ardından, bir kişinin vücuduna törensel olarak kancalar batırılır ve deri sicimlerle bir kavak ağacına bağlanır. Sonra biri, sık sık ağaca doğru hamleler yaparak, ağaca sarılıp öperek, hatta kendi vücudundan kestiği etleri ağaca ikram ederek dans etmeye başlar. (Bu işlemler *Kutsal Çubuk*'ta anlatılmış ancak sonra anlaşılır nedenler yüzünden Kartal Adam'ın yakın dönemli anlatımlarında sözü edilmez olmuştur). Kartal Adam sicimi sizi toprak anaya bağlayan göbek bağı olarak betimler. (Kadınlar çeşitli biçimlerde yer alsalar da Güneş Dansı'na katılmazlar. Kartal Adam'ın açıklaması, doğum yapmaları kadınlara doğurmanın acısını yaşama imkânı verdiğinden, Güneş Dansı'na ihtiyaçları olmadığı şeklindedir). Kartal Adam'ın anlatımı şöyle devam ediyor:

4. Ed McGaa, *Eagle Man, Mother Earth Spirituality*, (San Francisco: Harper, 1990), s. 62.

Ağaca dördüncü kez dokunduktan sonra, dans edenler geriye doğru yaslanarak kancanın iplerini gererler. Artık herkes kendi Güneş Dansı vizyonunu aramakta özgürdür. O gün toplanan herkes bir ulus olarak bir kere daha son noktasına kadar Ana'yla ilişkileri üzerine yoğunlaşır. Bu Güneş Dansı'nın muazzam gücüdür. Bir süre sonra, dansçılar Ana'yla göbek bağlarını koparmak üzere geriye doğru hamle yaparlar. Bazen çok şiddetle geriye giderler. Kanca derilerini koparır ve bu kısım çoğu insanın sandığı kadar acı verici değildir. Bazen kancalar deriden kurtulup çözüldükten sonra meydanın ortasına savrulup atılır (s. 95).

Buradaki simgesellik güzel ve derindir. Güneş Dansı insan durumunun bir canlandırılmasıdır, gerçek içine gömülmüşlüğü'nün kabulü ve açık edilişidir. Dikkat edin, öncelikle, bu kabulleniş acı ya da şok gerektirir; bu anlamda, o bir "uyanış" ve gerçek önünde kendi benliğiyle yüzleşmedir. Ancak, ikincisi, acının kaynağı, aslında, acı ihtimalinin kaynağı olan toprağa bağlılık, bir şükran dansıyla kutlanır. *Evren insanın kendisine bağlı olması yüzünden ona zarar veriyor bile olsa*, kişi evrene şükranlarını sunacaktır. Bu benim "sevgi"ye yüklediğim anlamda, yani şeyleri oluruna bırakma anlamında gerçeğe duyulan sevgidir. Ardından, kişi yine acı içinde prangalarını parçalar ve dünyada, kendi başına ayrı bir şey olmasını kutlar (çünkü bu acı verici olduğu kadar güzeldir de). Bu iki kabulleniş, yani bağlılık ve ayrıklığı tanıma, gerçek içinde insanın durumunun bir canlandırılışı ve tasviridir. Ve dikkat edin, bu kabullenişin temel ya da radikal arenası doğumdur: Freud'a göre, erkek çocuk özellikle bir Oedipal drama olarak bu sürece girer; kişinin anneye bağlılığı hem huzurlu hem de tehlikeli bir şeydir; sarıp beslemesiyle huzur verir, yutup yok etmekle tehdit ettiğinden dolayı tehlikelidir. Ancak bu, kadın ya da erkek, hepimizin dünya halidir. Eğer Heidegger'in "orada olma" anlamında kullandığı "*dasein*"in bir "yapısı" varsa, o da budur; yani gerçeğe açılma ile ondan kaçma arasında gidiş geliş.

Lakota töreni bir bütün olarak kendini dünyada, dünyaya döndürmenin, dünyaya hürmet etmenin bir yoludur. Bizi bes-

lediği için dünyaya şükranlar sunulur ancak aynı zamanda yeryüzünün kendi acısı demek olan yeryüzünde yaşıyor olmanın acısı da kabul edilir ve tören boyunca canlandırılır. Gelinen noktada, bunlar felakete uğramış bir halkın, zalimleşmenin ne anlama geldiğini, dünyada yaşamının neye mal olduğunu bilmesi mümkün olan ve zaten bilen bir halkın törenleridir. Onlar dünyaya sırtlarını dönmüş olabilirler, çoğu dönmüştür de. Ancak törenleri kültürlerine sarılmanın bir yolu olduğu kadar dünyaya sarılmalarının da bir yoluydu. Lakota kültürünün gelenekselci *canlandırılışı* aynı zamanda gerçek içinde kendini yenileme, bugünün ışığında zalimlikten kurtulmanın bir yoluydu.

Bütün bu tespitler içinde bir nokta önemlidir: Lakota törenlerinde ve bütün olarak Yerli Amerikan kültürlerinde, temsilin/tasavvurun yapısı Batı'dakinden farklıdır. Bu, aslında, yukarıda verilen temsilin/tasavvurun niteliğinden gelir. Kişi hem dünyayı, diyelim, Batı resim geleneğinde temsil/tasavvur edildiği gibi temsil/tasavvur edip hem de konumsallığını kabul *edemez*. Burada Emerson'u hatırlayalım: Dünya bir çiğ tanesine sarınmıştır, Tanrı her şeyiyle bir yosun parçasında görünür. Sanırım, buradan geliyor, eğer biri Tanrı'yı tasavvur etmek isterse, yapacağı şey yalnızca bir yosun parçası alıp bakmasıdır. Lakota töreninde, her parça, örneğin, destan, taş, odun, bulut, hepsi bir nüve içindeki dünyadır ve dolayısıyla *Wakan Tanka*'nın vücut bulmuş bir halidir. Bu parçalar kendilerinin gerçek oluşu sayesinde gerçeği temsil/tasavvur edebilir ve bu yüzden dünyayla bir özetleme ya da örnekleme ilişkisi içinde var olurlar. Onlar dünyanın "resmi" olmaktan öte bir şeydir.

Topal Karaca temsile/tasavvura şu örneği verir:

Burada ne görüyorsun, dostum? Sıradan eski bir tencere, isli paslı. Eski odun sobasında ateşin üstünde duruyor ve su kaynıyor, beyaz buharlar tavana yükselirken tencerenin kapağı tıkırdıyor. Tencerenin içinde kaynayan su, yağlı ve kemikli et parçaları ve çokça patates var. Şu eski tencere, bir mesajı varmış gibi görünmüyor ve tahmin ediyorum bir nebze olsun düşünmedin onu. Tabii, güzel bir yemek kokusu ve sana aç olduğunu hatırlatması dışında. Belki bunun köpek eti

olduğundan kuşkulanıyorsun. Pekâlâ, endişeye gerek yok. Özel bir tören için semiz bir köpek değil pişen, sadece sığır eti. Sıradan, hergünkü gibi bir yemek işte.

Ama ben bir Kızılderiliyim. Sıradan, gündelik şeyleri bu tencere gibi düşünürüm ben. Kaynayan su yağmur bulutlarından gelir. Gökyüzünü temsil eder o. Ateş bizi, bütün insanları, hayvanları ve ağaçları ısıtan güneşten gelir. Et biz yaşayabilelim diye kendilerini kurban eden dört ayaklı yaratıklar, hayvan kardeşlerimizin yerini tutar. Bu har can veren soluktur (s. 107).

Tencere ve içindekiler her bir özelliğiyle yeryüzünü “sarmalamıştır” ve hepsinin sembolik anlamı vardır. Ne ki, burada bir sembolün ya da temsilin *ne anlama geldiği* Batılı geleneğin özellikleriyle gerilim içindedir.

Buna rağmen, dikkat edin, mahfaza olarak temsil aslında Batılı geleneğin temsillerinde/tasavvurlarında mevcuttur, tıpkı iyi resimlerin nihayetinde ağaç ve pigmentten ibaret oluşu gibi. Bu anlamda, bir resim neyi temsil ediyorsa odur; ya da daha açık bir deyişle, bir resim gerçek bir şeyi tasvir ettiği müddetçe, tasvir ettiği şeyle aynı “gerçeklik düzeni” içindedir. Ancak, yine dikkat edin, tasvirin ele alınışına ilişkin Batılı entelektüel tarih resimle nesne arasında (çok bulanık) bir ontolojik uçurum nosyonuna dayanır. Bu uçurum en azından *Republic*’in 10. Kitap’ından günümüze gelenekseldir. Bu görüşe göre, resimler tamamen gerçek olandan daha azdır ve bu yüzden bizi gerçek olmayana ayartma gücü vardır: Örneğin, Batı’daki çeşitli putkırıcı hareketler bu iddiaya dayanır. Bu bir epistemoloji de çağırıştırır. Ben resimlerin gerçek olmayışı, zihinsel imgelerin gerçek olmayışları (ya da farklı ontolojik statü taşımaları), yani zihnin doğa düzeninden ayrılması anlamına mı geliyor, yoksa zihnin doğa düzeninden ayrılması resimlerin gerçek olmadığı anlamına mı geliyor, emin değilim. İki şekilde de temsil teorisi dört başı mamur bir metafizik içinde mütalaa edilmiş ya da örneklenmiştir.

Bunun gibi, dünyanın parçalarının dünyayı temsil etmekte olması Lakota geleneğinin ontolojik eşitlikçiliğiyle tamamen tutarlıdır. (Tekrarlayacak olursak, dünyanın parçaları Batı-

lı gelenekte de dünyanın temsilcileri olarak alınmıştır ancak burada söz konusu etkinlik bir ontolojik ayırım yanılısamasıyla iç içe yürütülmektedir). Batılı gelenekte, temsil/tasavvur bizi nesnesinden belli bir mesafeye koyar. Ama Lakota geleneğinde, Topal Karaca'nın dediği gibi, temsil/tasavvur özellikle gerçeğin dolanmış olduğumuz ağını göstermek üzere kullanılır. Yaralı Diz'de savaşmış olan Kara Geyik, bir duacı ve kendisinin topraktan gelmiş biri olduğunu bildiğini göstermenin bir yolu olarak toprağı bedenine sürter. Ve der ki, her *tipi* bütün evreni temsil eder: Döngünün sonu yoktur ve her şeyi içine alır ve *tipi* döngüseldir. Aynı şey, etrafında insanların topladığı ve yönlerin kutsal halkasını simgeleyen ateş çemberi için de söylenir. Ev ve topluluk, bu yüzden, evrenin temsilcileri olarak iş görür ve bu tek bir ontolojik düzlemde yuvalanmış bir sürü çember olarak özsel kimliği göstermenin bir yoludur.

Buffalo Danası Kadın çubuğu Oglala'ya getirirken, çubuğun dünyayı hem bir bütün olarak içinde taşıdığını hem de dünyaya bir sunak olduğunu açıklar:

Çubuğu, sapı göğse gelecek şekilde kaldırarak, der ki: “Bu kutsal çubukla Toprak üstünde yürüyeceksin; çünkü Toprak senin Büyükanen ve Annendir ve O kutsaldır. Üzerinde attığın her adım bir dua olsun. Çubuğun haznesi kırmızı taştan oyulmuş; o taşıki Topraktır ve çevresindeki şekiller senin Annenin üzerinde yaşayan tüm dört ayaklıları temsil eden buffalo danasını temsil eder. Çubuğun sapı ağaçtandır ve bu Toprakta büyüyen her şeyi temsil eder. Ve burada, çubuğun hazneyle birleştiği yerde asılı duran on iki tüy *Wanbli Galeshka*'dan, Benekli Kartal'dan alınmıştır ve onlar kartalı ve havada uçan tüm kanatlıları temsil eder. Bütün bu insanlar ve evrendeki bütün şeyler çubuğu içen sende birleşir; hepsi seslerini *Wakan Tanka*'ya, Büyük Ruh'a gönderir. Sen bu çubukla dua ederken, her şey için ve her şeyle birlikte dua ediyorsun” (*Kutsal Çubuk*, s. 6).

Bence bu dünya edebiyatı içinde en güzel ve derin pasajlardan biridir. Çubuk, Batılı anlamda dünyayı *tasvir eden* değil, Emerson'un ifadesini kullanacak olursak, ona “sarınan”, nüve halinde dünyadır.

Çubuk doldurulurken, tütün ya da söğüt kabuğu dört yönün dördü adına, toprak ve *Wakan Tanka* adına, çeşitli hayvan sülaleleri vb adına çubuğun içine yerleştirilir. Sonra tütün ya da kabuk çekilir ve kişi dünyayı kendi bedenine alır. Kişi, birçok kültürde rastladığımız mistik deneyimlerde karakteristik olan bir deneyimle, dünya olur. Ama sonra, Güneş Dansı için de geçerli olmak üzere, dünyanın dışarıya, tekrar dünyaya *bırakılması* anı gelir. Bu yüzden, duman mükemmel bir tören aracıdır çünkü o yavaş yavaş ve hissettirmeden bütün atmosferde dağılır. Bu, yine, durumun tam bir canlandırılmasıdır ya da aynı anda benliğin öteki içinde erimesi ve kişinin şeyler içindeki kendi ayrı varlığının ifadesi olarak benlikten ötekinin dışarı bırakılmasıdır. Kişi, dünya olan dumanı içindeki açık yere alır ve sonra onu *bırakır*.

Bu yüzden, çubuk içme töreninin hakikati çağrıştırması hiç de şaşırtıcı olmaz. Kartal Adam'ın dediğine göre, "Çubuktan içime çekilen duman çubuk içenleri, görünür soluğu temsil eder ve hakikatin, yani hakikat sözcüklerinin, hakikat eylemlerinin ve bir hakikat ruhunun yerine geçer" (s. 57). Burada, hakikati bulmak kendi benliğinde bütün dünyaya yetecek bir yer bulmak ve aynı zamanda kendi benliğinde, dua edip şükranlarını sunarak, dünyayı dışsallığa geri gönderme kapasitesi taşımak demektir. Siouxların bilge insanı Aptalların Kargası kendini bilme üzerine şu duayı okur:

Büyük Ruhlar
Bana acıyın,
Dürüstçe kendime bakmama yardım edin.
Hakikat geliyor.
Canımı acıtıyor.
Sevinçliyim.⁵

Temsil hakkındaki bütün görüşler güç hakkındaki görüşlerdir de. Batı'da, yine, biz gücü "genelleştiren", "uzaklaştıran"

5. Thomas Mails'le Aptalların Kargası'nın konuşması, *Fools Crow: Wisdom and Power*, (Tulsa: Council Oak Books, 1991), s. 113.

ve “soyutlaştıran” bir şey olarak kullanırız; bunların hepsi de somut durumlardan kaçış hamleleridir. Yani, kontrol altına almak için, şeylerin tikel hayatlarını o şeylerden koparıp alırız. Güçsüzlere hayatlarıyla ödetiriz, tıpkı kendimizin benliğimiz üzerinde güç uygulayışımızı kendi hayatlarımızla ödediğimiz gibi. Şeyleri tasvir ederek ya da metinleştirerek kontrol altına alırız; onların yönlerini saptırır, faydalanmak üzere tutarız. Çubuğun gücü ise, aksine, şeylere giderek derinleşen bir bağlılıktır; benlik için tehlikeler ya da hoşluklar, kurtarıcılar ya da yok ediciler olarak kanlı canlı varoluşları içinde şeylere duyulan bir sevgi eylemidir. İnsan burada güçlüdür çünkü insan elinde ya da ciğerlerinde nüve halinde dünyayı tutar çünkü insan, olan her şeyin bir mikrokozmosuna sahiptir ve mikrokozmosun bizatihi kendisidir. “Hiçbir şey yaşayan ve hareket eden Dünyanın Kutsal Gücüne uygunsuz bir hayat süremez” (*Kara Geyik Konuşuyor*, s. 208). İnsan dünyanın gücünün bir ifadesi olarak güçlüdür; insan dünyaya duyduğu hürmeti sergileyerek dünyanın gücüyle kendi gücünü birleştirir. Dolayısıyla, şeyleri olmaya zorlayarak değil, kendisi olan dünyada şeyleri kendi oluşlarına bırakarak, insan “şeylerin oluşunu sağlar”. Aptalların Kargası’nın söylediğine göre, o ve Kara Geyik, sağaltıcılar olarak, kendilerinin güç kullanmadıkları, aksine kendilerinin dünyanın güçlerinin içinde hareket ettiği “delikler” ya da “içi boş kemikler” oldukları konusunda hemfikirdir (*Aptalların Kargası*, s. 50). Taoizmde olduğu gibi, burada da güç benliğin yoğunlaşmasından çok, benliğin dünyaya boşaltılmasıdır. Bu anlamda, güç şeylere açıklıktır; güç hakikattir.

Demek ki güç kaynağım sevgiden, Heidegger’in sözünü ettiği özgür hakikat alanından alır. Topal Karaca ona şöyle diyen bir ses duyar:

Bu topraklar üzerinde yer alan her şey için sevgin var ama bu sevgi bir annenin çocuğuna ya da bir çocuğun annesine duyduğu sevgi değil, bütün yeryüzünü saran çok büyük bir sevgidir. Sen o çula sarınmış korkan, ağlayan bir insanoğlusun sadece; ancak içinde o sevgiyle dolurulacak büyük bir mekân var. Bütün doğa oraya sığabilir” (s. 139).

Ve Kara Geyik şöyle der: “Önüne düz yollar, engebeli yollar çıktı; ve bu yolların kesiştiği yer, işte o yer kutsaldır. Günbe-
gün, sonsuza dek, sen şeylerin hayatısın” (*Kara Geyik Konu-
şuyor*, s. 272).

VI

Baştan Çık(ar)ma, İhlal, Bağımlılık

Her felsefe, felsefecinin deneyimini yansıtır. Bir profesyonel tarafından ilelebet savuşturulamayacak kadar açık seçik hiçbir hakikat, zorlayıcı hiçbir argüman yoktur. Son tahlilde, neye inanma gereği duyarsam ona inanırım, yine neyi yazma gereği duyarsam onu yazarım; ister duymayı istediğim şey o kadar kötü olsun ve ben basılı bir sayfada onu kendime söylemek için umutsuz bir bekleyiş içine gireyim, isterse olduğum gibi olmam yüzünden hep savunmada kalayım. O halde, ortaya attığım, eğer atmışsam, argümanlar, varılan konuma nesnel saygınlık cilasını çekerler ama bu konumun cazibesinin argümanlarla hiçbir alakası yoktur. Örneğin, Quine ıssız çöl-

lerden hoşlandığını söylerken, ontolojisinin özüne, olanın ne olduğuna dair somut tezler ileri sürerken olduğundan daha yakındır.

I

Ben gerçekliği sıkı bir öğretmenden, bana kıvırtıp kaçacak bir delik bırakmayan bir öğretmenden öğrendim. Oturup o öğretmeni dinlemek zorundaydım: Benim öğretmenim alkol ve uyuşturucu bağımlısıydı. İşe on dördümde marihuana içerek başladım, on beş yıl boyunca (çoğu günler, günde birkaç defa olmak üzere) her gün içtim. Çeşitli kereler kokain (crack da dahil), LSD ve başka uyuşturucu türleriyle tanıştım. Babam 49 yaşında bağımlılıklarının toplam etkisiyle göçtü gitti (gerçi amfizemden öldüğünde makul ölçülere inmişti ama). Erkek kardeşlerimden biri PCP [Phencyclidine'in kısa adı, bir uyuşturucu madde] bağlantılı bir cinayete kurban gitti, öteki kardeşim aşırı dozdan öldü; üçüncü kardeşim de eroin aşkına yapılan bir silahlı soygun yüzünden beş yıl hapis yattı. Defalarca işimi kaybettim, arabam taklalar attı, vb.

Bütün bunları bana acımanız için anlatmıyorum (her neyse, acıyın isterseniz ama en iyisi, para gönderin!); çılgınlığın ve bu işe son vermekteki motivasyonumun boyutlarını vurgulamak istiyorum. Aslında, sürekli asabımı bozan, maddeler bir yana, irademin zayıflığıydı. Kendini Nietzschevari bir üstün insan gören, dünyaya bir doz Güç İstenci şırınga etmeye hazır yeniyetmelik günlerinden başlayarak, elinden, boğazından aşağı votka boca etmekten başka bir şey gelmeyen biri olup çıkmıştım. Sonunda, gizli gizli her gün, her zaman içerken, içtiğim ve uyuşturucu kullandığım için kendimden nefret ettim; ancak yaptıklarımın daha çok *gücümü* bana gösterdiği için nefret ettim: Hiç gücüm kalmamıştı! Bırakmak istedim. Aslında, bırakmaktan başka hiçbir şey istemedim. Ve şeyeyi ağzıma dayarken bile bırakma isteğim sürebiliyordu. Bedenim sanki irademden bağımsız olarak kendi bildiğini okuyordu.

Demek ki bu deneyim, kontrol dışına çıkma, iradenin çökmesi deneyimi, iddia ediyorum, nüve halinde, insanoğlunun yaşayıp yaşayabileceği en köklü ve aynı zamanda en tipik deneyimdir. Bu *gerçek olana karşı gelme* deneyimidir. Dünyadaki en güçlü iradenin bile, isterse bu irade en güçlü zekâda ve en güçlü bedende olsun, bir an için hiçbir eylem alanının bir yanılısına olmadığı nosyonuna sahip olduğunu farz ederek, *çok küçük* bir eylem alanı vardır. Bir ağırlığı kaldırma, bir yerden başka bir yere gitme, şeyleri ele geçirme ya da onlardan vazgeçme yetim binlerce kere artırılabilir ama yine de genel olarak dünyada minik bir oran olmaktan kurtulamaz. Kaldırırken, yer değiştirirken, ele geçirirken, her neyse, yaptığım gibi bu yetilerimi kullanışım şeylerin oluş biçimiyle hem tespit edilmiş hem de eklemlenmiştir. Uçakla seyahat etmek için havaalanına gitmeliyim, uçak tarifesini almalıyım, vb. Eğer seyahat edişim irademe kalsa bile, seyahatimi her yerde her zaman mevcut koşullarla sınırlanmış olarak yaparım.

Ne yana dönersek dönelim, bir tuğla duvar gibi gerçeklik çıkar karşımıza. Aslında, kısıtlamalar öylesine güçlüdür ki kelimenin gerçek anlamında bildiğim şeylere yeltenemem, gerçeklik bana onu başarma umudu vermez. Ayın üzerinden atlayamadığım gibi atlamayı da deneyemem. Bu gerçek irademi kapasitelerimle uyumlu hale getirir, öyle ki kapasitelerimin sınırlılığı her zaman bilincime çıkmaz. Bırakın ayın üzerinden atlamayı, masamın üzerinden bile atlayamam ben, bu yüzden atlayamadığımı unutabilir ve tek ayağımın üstünde sıçrayıp bir basket atabilir olmamın zevkini çıkarırım. Zevk almakta yanlış bir şey yoktur. Ancak böylesi zevkler unutma pahasına alınabilir ve kapasitelerimizi kullanarak aldığımız her zevk acizliğimizin verdiği milyonlarca acının giderilmesidir. Sahip olduğumuz her küçük yeti aman vermeyen bir evrenden olduğumuz naçiz bir alandır. “Özgür” olduğumuzu hissettiren de budur. Sahip olduğumuz özgürlük muazzam bir unutuşun eseridir ve unutilan gerçektir. Kendini özgür hissetmek dünyayı unutmaktır.

Hayatlarımızı dünyayla mütemadiyen itişip kakışarak geçiririz. İtiş tarzımız ve yönümüz durumumuzu gösterir. Bu dinamik, başka şeyler yanında, büyük bir haz kaynağıdır ve kendini en berrak haliyle, örneğin, ağırlık kaldırma eyleminde gösterir. Cimnastik salonuna gider ve birçok amaçla ağırlık kaldırırım: güzel görünmek, sağlıklı olmak vb. Ancak temelde, herhangi bir özel amacı gerçekleştirmek için değil, sadece ağırlıkları itmek ve ağırlıklar tarafından itilmek için giderim. Kararım, diğer insanlar da benim gibi düşünüyor, yoksa tekrar tekrar salona gelip durmazlardı. Her şeyden önce, benim kendimi şeyleri oldurma kapasitesi olan bir kişi olarak hissetmeye ihtiyacım var ancak bundan da öte, sanırım, benim kendimi şeyleri oldurmaktan aciz bir kişi olarak hissetmeye ihtiyacım var. Her ağırlığı başarısız olma noktasına kadar denerim; yani, artık ağırlığı yerinden kımıldatamadığımda bırakırım. Kendini ağırlık kaldıran bir kişi olarak hissetmek kişinin iradesine direnen dünyayı hissetmektir. Artık yerinden kımıldatamayacak hale gelene kadar bir ağırlığı duyumsamayı istemek, bu direnişi duyumsamayı istemek ve gerçeklikten, yani, kendi acizliğinden zevk almayı istemektir. Kişinin kendi kapasitesinin sınırlarına gelerek deneyimlediği şey, çevre ne kadar yapay olursa olsun, iradeye direnişi yüzünden gerçek olarak denenmiştir. Ve gerçeği bilinçli olarak deneyimlemek, Emerson ve Thoreau'nun söylediği gibi, can attığımız sahici bir deneyim yaşamaktır.

Söylediğim gibi, teknolojik çabamızın çoğunu, örneğin, “hayatın kalitesini yükseltmek” için değil, durumu kavrayışımızı çeşitlendirmek, kendimizi yeniden konumlandırmak için harcıyoruz. Bunu da tehlikeden ve hayvanlıktan kaçmak ama aynı zamanda, belki daha fazla, durumun kendisi için istiyoruz. Gerçekten de, bu kitap bu ikinciye duyulan özlemin bir ifadesidir. İşte bu yüzden, kendini tamamıyla durumun içine gömmek, iradenin ve iradeye denk düşen bedensel eylemin sınırlarını keşfetmek için ağırlık kaldırıyoruz. Cimnastik salonu bu kapasiteleri tam bir kesinlik ve sistematiklik içinde sına-

nın bir aracıdır: Kişi böyle bir salonda aletten alete koşar, bir kasını ya da ötekini dener ve her bir kası sonuna kadar zorlar. Artık egzersiz yapmak bağımlılık haline gelmiştir. Ve bağımlılık yapan ağırlığı kendinden öteye iterken iradenin sınanması değil, ağırlık geriye teperken iradenin başarısızlığa uğramasıdır. Beyine endorfin hücumunu sağlayan *direnış* ve son tahlilde, *direnış karşısındaki başarısızlıktır*. Yani, bağımlılık yaratan güç egzersizi değil, güç egzersizine dünyanın verdiği karşılık, kişinin güçsüzlüğünün gösterilmesidir. Gerçekle yüzleşen kendi acizliğiyle yüzleşir ve başarısızlık her zaman durumun “gerçekliğini bize gösterir”.

Bir ağırlık aletinde ağırlığı bedeninden uzağa itmek dünyayı kendinden uzağa itme, kişisel güç eylemiyle gerçeğin yükünden kurtulma gayretidir. Ağırlık kaldıranın attığı nara, konsantrasyonu ve saldırganlığı kişisel gücünün ifadeleri, gücün ölçüleridir. Ancak *insanın* fiili olarak kaldırabildiği ağırlığı bir kere daha denemeyip kaldırabileceğinden birkaç kilo daha ağırlım denediği düşünülürse, insan cimnastik salonuna başarısızlığa uğrayacağını bile bile, aslında, başarısızlığını görmek için gider. Ve böylelikle, insanı ağırlık kaldırma müptelası yapan şey kas kuvvetinin verdiği güç değil, başarısızlığın verdiği güçsüzlüktür. Aslında, bu dinamik her insani sapkınlıkta ya da bağımlılıkta kendini gösterir ve tekrarlanır.

Örneğin, söyledim sanıyorum, ben fırtınadan hoşlanırım. Her defasında, fırtınanın gelişini görür ve olabildiğince şiddetli olmasını umarım. Bu, sanırım, kısmen güvenlik yanılması ve hava koşullarına karşı korunaklı evimizin sağladığı korunma gerçekliği yüzünden olur. Fırtınanın şiddeti, gürültüsü vb bana dünya karşısında savunmasızlığımı öğretir ya da ima eder; onlar, benim için, irademin sınırlarının törensi bir temsilidir. Burada tam da ağırlık kaldırmanın dinamiğini görürüz, ama bu defasında kültürel ya da kolektif boyutta bir dinamik söz konusudur: Yaşadığım türden evler inşa etmek dünyayı uzağa itmek, gerçekliğin ağırlığını kaldırmaktır. Fırtına ters yönde basınç yapan gerçekliktir. İşte bu yüzden de hepimiz,

televizyonda gördüğümüzde, doğal felaketlerden hoşlanırsınız. Burada, örneğin, fiili olarak bir depremde evim başıma göçmeksizin ya da bir yangından canımı zar zor kurtarmaksızın, irademin sınırlarıyla tanışırım; insan gücünün sınırlarını hissedirim. Böylelikle, bütün bu örneklerde, iradem iflas ettiğinde, “oluruna bırakmanın”, “yanmanın” ya da tükenmenin hazzını duyarım. İradenin bir yük olarak deneyimlenebilmesi insan tarihinde sahneye konulan başlıca temalardan biridir.

Cinsellik de rolünü aynı sahnede oynar. Eşleşme töreni cinsiyetler arasında incelikle oynanan bir güç oyunudur. Örneğin, bir erkek kadını iradesine boyun eğdirmeye, kadının bedeni arenasında gücünün sınırlarını sınamaya çalışır. Kadının direnmesini ister: Aslında, direnme olmayınca cinsel arzu da yoktur; her halükârda, her direniş arzuyu kışkırtır ve her tür direnme bir tür arzuya çağrıdır. Böylelikle, cinsellik inanılmaz ölçüde törensi direniş ve direnişleri kırma gösterileri haline gelebilir: Tüm o bağlılık ve disiplin engelleri bu dinamiği ateşlemek için dikilmiştir. Orgazm erkekleri elden ayaktan düşürür; arzunun doruğu tam da gücün ve arzunun kaybolmasıdır.

Çeşitli biçimlerde ifade bulan bu dinamik, maddelerin suiistimali durumunda kendine özgü bir biçim alır. Dikkat edin, halter gibi, suiistimal edilen şeyler dış dünyanın parçalarıdır. Ve yine dikkat edin, müptela hiçbir şeyi yerinden oynatamayacak hale gelinceye kadar bu şeyleri yerlerinden oynatır; ben her zaman her şeyi unutana, irademin son noktasına, ölene kadar içerdim. Alkol, kokain ve benzerleri zararlı, zehirli maddelerdir. “Madde bağımlılığı” özellikle direniş dinamiğinin eksiksiz bir ifadesidir çünkü bu gelip geçici bir unutma ve orgazmdaki gibi bir irade kaybı değil, insanın hayatına nüfuz eden bir unutuş ve irade kaybıdır. Bağımlılıkta, irademin işlediği alan neredeyse sıfıra, belki de gerçekten sıfıra inmiştir. Çünkü burada denetimimden çıkan kendi bedenimdir. Aynı şey fiziksel sakatlıklar, kalıcı hastalıklar, vb için de geçerlidir. Bir müptela olarak yaşamak kendini gerçek olarak yaşamak, kendi irademin işlemesine karşı ayak diremektir. Burada, it-

tiğim ağırlık kendi ağırlığımdır, törensi direniş eylemi *içeride*, tam da insanın kendi iradesiyle ilişkisinde vuku bulur.

Zira bu, gerçeğin insan iradesi karşısında boyun eğmemesi-
nin bir göstergesidir. Elimî kolumu sallayarak yürürken saatte
doksan kilometre hızla giden bir Mack kamyonu önümde be-
lirirse, hiç kuşkusuz, irkilir bir çığlık atarım. Bu Mack kam-
yonlarının gerçek olduğunun gayet iyi bir kanıtıdır. Eğer son
anda şeylere hükmedebilir olsaydım, bu durum eğlenceli bile
olmazdı çünkü kamyon hayal gücümün bir uydurması olurdu
ve ben bunu bilirdim. Elbette, biliyorum ki açık seçik var ol-
mayan irademe karşı ayak direyebilecek bazı şeyler vardır. Ör-
neğin, Hamlet'i son sahneden önce harekete geçirmek elimden
gelmez. Dolayısıyla (buradan bir ontolojiye ilerleyebilir olsam
da ve ilerlemeyecek olsam da) diyebiliriz ki, iradeye başkaldırı
gerçekliğin, yeterli olmasa da zorunlu bir koşuludur. Dahası,
bu gerçeğin tipik bir göstergesi, bir şeylerin sürüp gittiğinin bir
işaretidir. Bu yüzden, her güçsüzlük deneyimi, insana dayatıl-
an sınırları her fark ediş gerçeğin yüzümüze çarpması olarak
yaşanır.

Dayanılmaz eylem dürtüsü insanın kendi bedeni üzerinde-
ki güçsüzlüğü, takıntı ise kendi zihni karşısındaki güçsüzlüğü-
dür. (İkisi de, son tahlilde, aynı şeylerdir). Kişinin genellikle
dış dünyayla ilişkisinde hissettiği inatçılık ve ıstırap kendisiyle
ilişkisinde hissettiği bir şey haline gelir, ardından kişi kendi-
ne karşı dünyanın parçası olup çıkar; yani, kişi kendine karşı
gerçek olur. Kendine karşı kendini güçsüz hissetmek kendini
tamamen gerçek olarak yaşamak, kendini tıpkı "dışsal" nes-
neleri yaşadığı gibi yaşamaktır. Amaç olarak ben ile ötekini,
özneyi nesneyi, kişiyle dünyayı özdeşleştirmeyi benimseyen
her mistik disiplinin iradeyi kendi haline bırakmakla işe başla-
ması rastlantı değildir. İradeyi kendi haline bırakmak kendini
şeylerle bir hissetmektir. Ve ben irademi bu mistik tarzda ken-
di haline bırakmaya çalışmış olsam bile, anladım ki, iradeyi
iradi bir eylemle kendi haline bırakma kişinin peşinde oldu-
ğu deneyim konusunda bir kafa karışıklığıdır. Bu durum söz

konusu olduğu müddetçe, kişinin iradesinin *mütevazı yerine çekilmesi*, iradenin insanın kendi kontrolü dışındaki bir varlık olarak kendi deneyiminde dış dünyanın bir parçası olduğunu gösterecek bir noktaya çekilmesi en iyisidir.

Böylelikle, bağımlılık deneyimi iç ile dış arasında tuhaf bir karışıklığa, benliğin kendine dışsal olduğu, benin öteki olduğu bir karışıklığa neden olur. Bağımlılıkta, kendine dışsal olanla içsel olan arasındaki ayırım ortadan kalkar. Örneğin, bağımlılık sıklıkla beraberinde belli türden gizlenmelerin yükünü taşır. Ben yıllarca gizliden gizliye içtim. Benim içtiğimi kimin bildiğinden emin değilim ancak çabalarım o noktaya vardı ki, hiç kimse hiçbir şey bilmesin istedim. Bu, bir biçimde, gerçekle yüzleşmekten kaçarak kendini gerçeğin dışında tutma gayretiydi. Yani, ayyaşlığım eğer bilen tek kişi *ben* olursam bir biçimde tam olarak fiili bir şey değildi. Böylelikle, kendimi durumumdan mutlak anlamda ayırmakta çıkarım vardı ve bu beni daha fazla içmeye teşvik ediyordu çünkü yönsüzlük aynı anda hem iradesizliğe kendini bırakmak hem de gerçeklikten kaçmak demektir. İçkiyi nasıl bırakacağımı bana öğreten şey, tam da en bariz olduğu anda bu ayırımın ortadan silindiğine tanık olmamdı. Yani, sarhoşluğun son kertesinde ve aynı şekilde içkilerin sonuna gelindiğinde, tam ölümden ya da iyileşmeden önce, içeriyle dışarı ayırımı silinir. Yalan söylemek kendine yalan söylemek haline gelir, dışarı çıkmak dünyaya karışmaktır. Böylelikle, gizlemek aleni olanı öğrenmektir. En yoğunlaşmış haliyle benlik kendine dışsal hale gelir ve öteki şeyler arasında bir şey olarak yaşanır.

Zen ve Taocu keşişler, yüzyıllar boyu, sarhoşluk halinden yeniden doğuş kadar mistik deneyime bir hazırlık olarak yararlanmışlardır. Çünkü, unutmayın, sarhoşluk durumu özellikle iradenin mütevazı boyutlarına çekilmesi, bir “oluruna bırakma” halidir. İrademi benliğimle kendim arasında bir engel olarak yaşarım; kendimi kontrol etmekten aciz olmam halinde yapacak olduğum şeyler yapmaya can attığım şeylerdir. Ve *bunu* başarmanın bu zamana kadar bilinen en iyi yolu uyuşturucu maddelerdir. Örneğin, belki bir partide, toplumsal

kısıtlamaları elimden tersiyle itmek isterim. Ancak “toplumun kısıtlamalarının” tahammül edilmezliği, hapishane ya da benzeri bir yerde olmadığım müddetçe, onları toplum tarafından dayatılan kısıtlamalar olarak değil, kendi irademin işleyişi tarafından dayatılan kısıtlamalar olarak *duyumsamamdan* gelir. Neden çılgın gibi dans edemezmiş, ciğerlerim yettiğince nara atamazmış ya da evin kedisine işeyemezmişim ki? *Siz beni durdurduğunuz için değil, kendime izin veremediğim için*, elbette. Georges Bataille bu noktayı şöyle açıklar:

Tabular hakikati insan davranışının hakikatidir. Bilmemiz gerekir, bilebiliriz de, yasaklamalar dışardan dayatılmaz. Özellikle duygularımızın bir o yana bir bu yana ağır bastığı an tabuyu çiğnediğimizde, tabu hâlâ savunuluyor olmakla birlikte biz içgüdülerimize boyun eğip tabuyu çiğnediğimizde duyduğumuz acı ortadadır. Eğer tabuyu gözetir, ona uygun davranırsak, artık tabu bilincimizden çıkar. Ancak tabuyu çiğneyen eylem esnasında zihinsel bir ıstırap duyarız ki, onsuz tabu da var olamaz; işte günah deneyimi budur. Bu deneyim, yasak sürdüğü müddetçe, ondan beslendiği için, günahın da sürmesini sağlayan eksiksiz ihlal, başarılı ihlaldir. Erotizmin içdeneyi, öz-neden kendisini sınırı aşmaya sevkeden arzudan daha az olmamak üzere, tabunun özündeki ıstırapa karşı bir duyarlılık talep eder. Bu dinsel bir duyarlılıktır ve her zaman arzuyu korkuya, şiddetli hazza ıstırapa sıkı sıkıya bağlar.¹

Günah günahkârı tabudan özgürleştirmez. Tam tersine, ihlal etmek tabunun gücünü tanımaktır; eğer bir güçse söz konusu olan bu günahkârda olan bir güçtür. Bu gücün bilincine varmak ve aynı zamanda onu ihlal etmenin zorunluluğu, Bataille’a göre, ıstırap ve dinsel duyarlılıktır. Kişi ancak kendisinin içinde bir hayatı olan değerlerle başa çıkabilir ve bu başa çıkışta, değer yeniden yazılır.

Ne var ki tabu ve tabuyu çiğnemenin neden sonuç ilişkisi karşılıklı ve eşzamanlıdır. Tabu, ihlal duygusu olmaksızın kavranamaz. Biz, ihlal etmeyi mümkün görmediğimiz şeylere karşı bizi koruyacak değerlere ihtiyaç duymayız. Böylelikle

1. Georges Bataille, *Erotism*, (San Francisco: City Lights, 1986 [1957]), s. 38-39.

tabu, ihlali de gerektirir. Bizim için baştan çıkarıcı olan şey, etrafında tabular da öreri ve tabu olan şey, men edilmiş olmasıyla, baştan çıkarıcı bir güç kazanır. Dolayısıyla, ihlal aynı zamanda bizi toplumsal değerler alanına çeker ve toplumsallığın öncesindeki ya da ötesindeki bir alanda serbest bırakır.

Sarhoş olmak özdenetim ve içselleştirilmiş tabunun bağlarından kurtulma deneyimidir ki, meditasyonla amaçlanan da bu durumdur. Nihayet, vücudunu zehirleyerek (Bataille'a göre, erotisizm ve dinsellik) kişinin aradığı unutmaya ya da ölümdür: Kişi kelimenin gerçek anlamında cansız bir nesne haline gelmek, yani, şeyler arasında bir şey olmak ister. Bu faaliyetin muhtemel tek ironisi kişinin zaten şeyler içinde bir şey olması, lüzumlu ve güçlü bir şey olarak yaşanan iradenin aslında acınacak kadar sınırlı olmasıdır. Ancak söylediğim gibi, kapasitemizin çok dar sınırları içinde gücümüzü kullanarak deneyimlediğimiz bir şeyi herhangi bir iradi eylemle etkileyemeyeceğimiz muazzam ölçüdeki şeylere göre çok daha canlı hissederiz.

Günah, bu yüzden, tam da *bizi ayartıp unutmamızı sağlayarak* gerçeğe doğru zorlar. Her baştan çık(ar)ma, aslında, unutmaya bir davetiye ve kendini unutmak için ayartılma gereğine bir çağrıdır. Sokrates'in meşhur savunmasında söylediği gibi, hiçbir insan kötü olanı arzulamaz, kötü her zaman cehaletin sonucudur. Şu anlamda doğrudur bu: Günaha girmek her zaman kişinin kendini olurlarına bırakması, her zaman bir ayartılmadır. Bataille şöyle yazar:

Söylediklerim bu hiçliğe işaret eder, o kadar.

Ancak hiçlik özgöl bir noktada açılır. Örneğin, kim bilir, ölümla açılabilir: Ölümün içini yoklukla doldurduğu bedenle, bu yoklukla birlikte gelen arınmayla. Çürümeye karşı duyduğum tiksintiyle (hafızam değil, hayal gücüm onu ne kadar isterse, kesinlikle o şey bana o kadar yasaklanmış bir nesnedir) edepsizliğin içimde uyandırdığı duyguyu ilişkilendirebilirim. Kendi kendime diyebilirim ki, tiksintime ve korku, arzusun ana kaynağıdır; bu arzu yalnızca arzu nesnesi içimde ölümden daha az derin olmayan bir uçurum açtığı müddetçe uyanır ve bu arzu kendi zıddını, yani korkuyu doğurur (*Erotizm*, s. 59).

Bu anlamda, arzu, içine yuvarlandığımız bir uçurumdur ve arzu için duyduğumuz arzu bu uçuruma yuvarlanma ihtiyacından kaynaklanır.

Günaha girmek ipleri elden bırakmak ve son tahlilde arzunun bile “silinip yok olmasına” imkân tanımaktır. Ve günah işlemek bundan dolayı her zaman bir özgürlük kaybı ya da her halükârda, bir irade kaybı olarak yaşanır; elbette, bu tam da ihtiyacımız olan şeydir. Ancak bu nedenle Sokrates’in görüşü yanlıştır: Hepimiz, az ya da çok açıktan, şeytan tarafından ayartılmayı, iplerin ucunu koyvermeyi arzularız. İnsanlığın dehşet tarihinde gücümüzü aşan hiçbir şey, korkulacak hiçbir şey olamaz, yeter ki doğru bir biçimde ayartılmayı bilelim. Montaigne bir keresinde samimiyetle işleyemeyeceğini düşündüğü tek bir suçun bile olmadığını belirtmişti. Bunu söyleyebilmek için günah işlemiş olmak gerekir, her ne kadar günaha direnmemiş olmak gerekmesede.

Kötülük/Şeytan, Âdem ve Havva’dan günümüze, hep bir baştan çıkar(ıl)ma olarak kendini gösterir. Ve biz ona ihtiyaç duyduk, her zaman olduğu gibi şimdi de duyuyoruz: Göründüğü kadarıyla hepimizin mustarip olduğu iradenin doymak bilmezliğine tek çaredir o. Biz hep kendimizi kısıtlayageldik ya da kendimizi kendimizin ya da bir başkasının kısıtlayıcısı olarak hissettik. Öyleyse şimdi *ihlal etmeliyiz* ve *kendimizin ihlal edilmesine* izin vermeliyiz. Daha önce değindiğim gibi, daha doğrusu açıkça belirttiğim gibi, değerler gerçekliğin yoksanmasıyla kurulabilir; bu değerler bize neyin olması gerektiğini anlatarak var olan şeyin yetersiz olduğunu anlatır. Dolayısıyla, insanın kendi değerlerini bilerek çiğnemesi olanın bir olumlanması anlamına gelebilir. Bu anlamda, ihlal bir kutsamadır; insanın kendi değerlerini çiğnemesi, “evet” demektir: Özel bir evet, baştan çıkmaya, ayartılmaya “evet” demektir. Bataille’in gördüğü gibi, baştan çık(ar)ma bedenlerin birlik oluşturmaları anlamında ihlalle ölümü birbirine bağlar: “Erotizm... ölüm noktasına kadar hayata asılmaktır” (*Erotizm*, s. 11). İşte bu yüzden günahlarımıza, suçlarımıza ihtiyacımız var, az ya da

çok hep kapımızı çalan korkularımıza ihtiyacımız var. Ve bu arada, günah karşısında korkumuza da ihtiyacımız var; ihlal edecek bir şeylere ihtiyacımız var.

Bağımlılığın yapısı o kadar tuhaftır ki, örneğin, artık alkolü bir ihlal olarak yaşayamayacak bir noktaya gelindiğinde, insan içme güdüsünü yitirir. Yani, içmeyi bırakmadığımı fark ettiğim anda içmeyi bıraktım. Bağımlılık, bana göre, günahın karşı konulmaz çekiciliğinden sökün eden iradi dayatmaların bir açmazıydı. Ancak bu konuda iradenin rolü olmadığını fark eder etmez, dolayısıyla, içmenin bir ayartılma ya da bir ihlal olamayacağını anlar anlamaz, içmek zorunluluğum ortadan kalktı. Sanırım bu benim için bir şanstı; çünkü unutuş ve ölüm ayartıcı, daha doğrusu öz olarak ayartıcı olsa da, içimden bir ses hayatta kalmamı istedi, bugün de istiyor. Ve eski yolumda gitseydim uzun süre hayatta kalamazdım. Dolayısıyla, küçük de olsa, başka günahları işlemeliydim artık; felsefe dergilerinde yayımlanamayacak türden felsefe yazıları yazmak gibi günahları örneğin.

II

Bataille ihlali dinsel duyarlılıkla bağlantılandırır ve bu nosyonların çoğu hem Budizm ve Hinduizm'de yer alan (ikisinin dışında Hindistan ve Nepal'in yerel kültlerinde) hem de yaratıcı yıkımın karanlık kraliçesi ve Siva'nın eşi, Dionisosvari günahlara meyyal bir Tanrı olan Kali'nin ibadetini çağrıştıran bir Hint hareketi olan Tantrizm'de işlenmiştir.

Bence, Vedalar ve Upanişadlar gibi inanılmaz güçlü kaynaklardan türeyen (Tantrizm de, kıta içlerindeki yerli Tanrıça tapınmalarının unsurlarını da taşısa, asıl olarak bu kaynaktan türemiştir) kültürlerin ve hareketlerin tümünün vecd halinde erişilen bir tekçilik özelliği taşıdığını söylemek doğrudur. Veda öğretilerinin temel düşüncesine göre, *yalnızca tek bir şey vardır*: bir tanrı ya da Mutlak olarak anlaşılabilecek olan, Brahman. Gerçek anlamda olan o bir şeydir. Bu tekçilik hemen bu dünyada karşımıza çıkan şeylerin ontolojik statüleri sorununu

gündeme getirir. Çünkü bu dünyada karşımıza çıkar görünen ne varsa bir şeyler çokluğu, bir birçok, “tam anlamıyla, akli durduran bir karışıklık” halinde bulunur. Ve William James’in sözlerinden anlaşıldığı gibi, bu şeyler dünyası durmak bilmez bir değişim, Mutlak olan Brahman’ın şahsiyetinde ve kavramsal olarak Onunla bağdaşmaz bir biçimde, vuku bulan değişim içindedir. Örneğin, Eleatiklerin benzer kozmolojisinde, hareketin mümkün olmadığı kanıtlanmıştır.

Şu halde, ilk Upanişadların dünyayı olumlayan tonlarına rağmen, Şankara’nın Vedantası yoluyla Hindu felsefesinin izlediği ortodoks yol, Brahman’la *maya*, görünüşün perdesi ya da *samsara*, oluş çevrimi, arasında yapılan titiz bir ayrımın tarihiydi. *Maya*’nın başlardaki anlamı “yanılsama” ya da daha doğrusu, “sihirli hile”ydi. Eğer yalnızca tek şey var ama o şey birçok şey olarak görünüyorsa, bu görünüşe neden olan her neyse el çabukluğunun marifeti olmalıydı. Bundan dolayı, Vedantik tinsel disiplin *maya*’nın Brahman’a nüfuz edişinden ibaret olacaktır: Yani, Olan Tek Şey içinde erimek için görünümler dünyasından el etek çekme ya da feragat etme. Böylesi bir eriyip yok oluş, aynı zamanda, *samsara*’dan, oluştan varlığa kaçmak anlamına gelecektir ki, bu sıklıkla yeniden doğuş çevriminden kaçmak olarak açıklanır ya da tasvir edilir.

Binlerce yıllık felsefeyi bir paragrafta çürütme iddiasında değilim ya da daha doğrusu, iddiam çürütmek ama şu ana kadar buna kalkışmadım. Ne var ki, Brahman ve *maya* arasındaki bu ayrımın içinden çıkılmaz bir kafa karışıklığı yarattığını söylemeliyiz. Eğer yalnızca tek bir şey varsa ve bu şey değişmez Mutlak’sa, o zaman uçuşan görünümlerin bir dünyasına gömül-müşlüğümüz anlaşılamaz. Bu görünümler nereden gelip nereye gider? Ve bu görünümlerin deneyimleyicisi olarak ben kendim nereden gelip nereye giderim? Vedanta nasıl Brahman’la *maya* arasında dikkatli bir ayrım yapmak zorundaysa, görünür benlik, olandan (Brahman’dan olduğu kadar *maya*’nın geriye kalanından da) ayrı benlikle gerçek benlik, *Atman*, arasında dikkatli bir ayrıma gitmek zorundadır. Chandogya Upanişadı, ilk

olarak, “bütün bu dünya Brahman’dır” der ve sonra o meşhur sözleri sarf eder: “Tat tvam ast” (eseri sensin). *Sen* Brahman’sın ve dolayısıyla *Sen* dünyasın.

Şimdi, bu filozofları *maya*’nın gerçek olmadığını ve *maya* içinde yaşayan benliğin gerçek olmadığını söylemeye teşvik eder. Görünür dünya ve onu duyumsayan görünür benliğin içinde, altında ya da ötesinde gerçek dünya ve o dünyayı duyumsayan gerçek benlik vardır. Böylelikle, Hinduizm dünyayı yoksayan bir öğretiyeye ve bir kaçış kılavuzuna (*moksa* ya da Budizmin *nirvana*’sına) dönüşmüştür. Ancak elbette bu pasajlar (ve aynı ruhu taşıyan binlerce başkası) çok farklı bir yoruma da açıktır. Bunlar, gayet doğal olarak, hiçbir şeyin bu dünyadan *daha gerçek olamayacağı*, bu dünyanın mükemmel bir biçimde gerçek, mutlak olarak gerçek olduğu, *bu* dünyanın Brahman olduğu şeklinde de yorumlanmıştır. Başka bir ifadeyle, tekçiliğin temel Upanişadçı öğretisi kılı kırk yarararak gerçeklikle görüntüyü ayırmakta kullanılabileceği gibi ikisinin mutlak bir özdeşliğini teşvik etmekte de kullanılabilir. Dikkat edin, bu türden bir ayrım yapmak, aslında, her şeyden önce ayrımları teşvik eden tekçilikle bağdaşmaz. Yani, yalnızca tek bir şeyin olduğu iddiası şeyleri kılı kırk yaran kategorilere bölmekle pek uyum sağlamaz. *Maya* ve *samsara* gibi yanılısamların ve görüngüsel benliğin mevcudiyeti bile Vedacı tekçilikle bağdaşmaz.

Tantrizm (en azından belli veçheleri ve ifadeleriyle) Upanişadların başlangıçtaki tekçiliğine bir dönüş olarak yorumlanabilir. Zira Tantra etrafımızdaki dünyanın gerçekliğini savunur ve herhangi bir kaçış ya da sakınım tarzını kabul etmez. Dünya dinleri tarihinde, yalnızca Taoizm Tantrik kültlere dünyanın olumlanması çerçevesinde yaklaşır. *Maya* “hile ya da yanılma” olarak yorumlanabilse de aynı zamanda Brahman’ın *bü-yüsü*, Brahman’ın aydınlık yolu, Brahman’ın gücü ya da dişil özellik ya da *shakti* anlamına da gelir. Bu yüzden Tantrizm Tanrıçaya tapınmanın bir biçimi olarak alınmaktadır: Tanrıçaya tapınmak evren olarak ve evren içinde Brahman’a tapın-

mak, her tür kaçış, inkâr, sakınımı reddetmektir. Bu gerçek dünyanın gücü ve gizi olan *shakti*'ye tapınmaktır. Evrenden kaçış yoktur; ancak daha ileriye ve daha derine gidebiliriz.

Geleneksel Vedacı etikte, insan hayatının dört amacı vardır: *artha* (maddi servet), *kama* (cinsel çekicilik), *dharma* (yasalara ve ahlaki ödevlere bağlı kalmak) ve *moksa* (serbestlik ya da özgürleşme). Vedacı düşünce bu amaçları bir hiyerarşi içinde sıralamaya ve onları toplumsal sınıflarla ilişkilendirmeye yatkındır, öyle ki en üst sınıftan kişiler insan hayatının nihai amacı olan *moksa*'ya ulaşmaya çalışır. *Brahmin*'in, özellikle, insan hayatının öteki veçhelerinden kurtuluş anlamına gelen, *moksa* peşinde öteki amaçlardan feragat etmesi gerektiği düşünülür. Öte yandan, *Tantrizm*'in dünyayı olumlayan temeli göz önüne alındığında, *Tantrizm*'in tüm insan arzularını da olumlaması şaşırtıcı değildir. Nasıl mutlak olumsuzsa, özgürleşme servettir, cinselliktir, doğru eylemdir. Özgürleşme normal insan arzularını geride bırakarak (yani, çileci disiplinle) değil; ancak insanın insanlığına gömülmesiyle başarılabilir. Kişi aydınlanmayı tam da zaten olduğu yerde, zaten yaptığı şeyde bulur. Gözeteceğimiz tek *nirvana* zaten gözettiğimiz *nirvana*'dır. Heinrich Zimmer'in belirttiği gibi, "Tantrizmin ideali bizatihi ilk bilgelerin insan bilincinden kovduğu nesneler yoluyla aydınlanmayı başarmaktır".² Brahman'ı *maya*, *samsara*, görünür ben, arkasında değil, özellikle bunların içinde bulabiliriz çünkü biz her zaman onların içindeyiz.

Tantrizm açısından, yanılsama *maya* değildir; *maya shakti*, açık gerçek, gerçeğin gücüdür. Yanılsama daha çok egodur ya da benim irade dediğim, dünyadan kopuş deneyimidir ve kişilerde, dünyaya güç uygulayabiliriz ya da uygulamalıyız hissi uyandırarak iş görür. Ancak bu yanılsama bile, son tahlilde, yaşanacak, tadılacaktır; bu yanılsamaya ancak mümkün olduğu kadar güçlü bir biçimde, örneğin cinsel olarak, yönelirsek nüfuz edebiliriz. Çünkü Tantrizm, tekçiliğin mantıksal bir

2. Heinrich Zimmer, *Philosophies of India*, Joseph Campbell (Der.), (New York: Meridian, 1956), s. 575.

uzantısı olmakla birlikte, çoğulluğu kabul etmeye, ben ve ötekini tanımaya muktedirdir de. Eğer insan evrenle eksiksiz bir özdeşleşme içinde egosunu ya da iradesini kaybederse, hayatın sunduğu zevkleri yaşayabilecek bir konumda olmayacaktır. On dokuzuncu yüzyılın büyük Tantrik ustalarından olan Ramakrishna'nın söylediği gibi, "Tanrı'nın kulu şeker olmak değil, şeker yemek ister".³ Burada, çoğulluk ve birlik karşılıklı bağlı görünür; *maya*'nın gerçekliğini olumlayacaksak, olan birçok şeyin her birinde açıkça görülen bir şey'i de olumlamalıyız.

Bu nokta Chogyam Trungpa, Rinpoche'nin Tibetli Budist Tantra tartışmasında vurgulanmıştır:

Fiili gerçekliğin ne olduğuyla ilgileniyoruz. Gerçeklik bir uçurum, bir çatlak mı, yoksa her şeyin üzerini örten koca bir top kumaş mı? Budist tantranın tektanrıci olmayan geleneği içinde, dünyayla ilişki kurmaya başladığımızda, dünyanın bizim parçamız olduğundan emin olmaya çalışmayız. Aslında, ayrılık sorunu hiç ortaya çıkmaz. Tektanrıci olmayan geleneğe göre, kendimizi yaratıklar olarak görmeyiz. Biz bir tür varlıgız, aslında varlık olmayanız, ancak kesinlikle yaratılmış varlık değiliz ve bundan dolayı da tikel yaratıklar değiliz. Halbuki, histerisiz, paniksiz, herhangi bir tebrik ya da şeyleri dümdüz etme gayreti olmaksızın, bir süreklilik hissi vardır. Dünya vardır ve biz varız. Biz ve dünya bu bakış açısından ayrıdır, ama ne olmuş ki? Biz ayrılığı inkâr etmeye çalışmak yerine, sürekliliğin parçası olarak görebiliriz.⁴

Birinci Bölüm'de belirttiğim gibi, burada kullanılan anlamıyla "gerçekçilik" bir felsefi sistem ya da önermelerden ibaret değildir ya da bu anlamda kullanılmamıştır: Buradaki gerçekçilik bedensel bir şeylere açıklık tavrıdır. Bence, bu tutum Trungpa tarafından mükemmel ifade edilmiştir. Belli bir anlamda, birlik ve çoğulluk sorunu soyuttur; gerçek bir dünyada gerçek şeyleri *canlı yaşamak* çok önemlidir. Herhangi bir ilke olumlamayla bağdaşmaz çünkü ilke bizi, dünyaya değil, dün-

3. *The Gospel of Sri Ramakrishna*, aktaran Zimmer, *Philosophies of India*, s. 563.

4. Chogyam Trungpa, *Journey without Goal: The Tantric Wisdom of the Buddha*, (Boston: Shambhala, 1985), s. 44.

ya yorumumuza sadık kalmaya çağırır. İlkelerin bu alt edilişi bir çelişki olarak ifade edilebilir: Dünyadan ayrıksı duruşumuz onunla özdeşliğimizdir. Ve bu tam da konumlanmış ve gömülü olduğumuzu söylemektir; dünyadan ayrılığımız, şeker yiyişimiz dünyayla özdeşliğimiz, şeker gibi öteki şeyler arasında varoluşumuz anlamına gelir. Şekerin tadına tam da bizimle özdeşleşirken ya da bünyemize katılırken varabiliriz ama dünyanın tadı sadece dünya bizi midesine indirirken çıkar. Sindirilmek için, ayrı bir varlık olmamız gerekir.

Trungpa'nın da belirttiği gibi,

Maha ati pratisyeni [Tantrik yolda son aşamaya gelmiş kişi], deri, et ya da kemik yerine, bütünlüğü içinde çıplak dünyayı, iliklerine kadar görür. Aşağı *yanalarda* [araçlar], çok sayıda deyim ve terim oluştururuz ve bu kendimizi iyi hissetmemizi sağlar çünkü arkadaşlık, boşluk ya da bilgelik gibi, hakkında konuşacak birçok şeye sahip oluruz. Ama aslında, bu hayatın çıplak fiili gerçekliğinden sakınmanın bir yolu haline gelir.⁵

Gerçeğin tam olumlanması Tantrizmde en köklü ibadet biçimini, şimdiki konumuzla ilişkili bir biçim alır. Çünkü Tantrik ibadet resmileştirilmiş bir ihlaldir. Tantrik ibadet men edilmiş olanı yapmaktır. Dediğim gibi, şeytana uymak ya da günaha girmek, son tahlilde, şeyleri olduğu gibi bırakmak, olan neyse olumlamaktır. Ve Tantrizm, özellikle olumlama gibi dinsel tecrübe edinme peşindeyken, bu tür baştan çıkar(ıl)maları sistematik olarak uygular. Vedacı etiğin beş “men edilmiş şey”i Tantrizmin tam da kutsallaştırdığı şeyler haline gelir: şarap, et, balık, kavrulmuş tahıl ve cinsel ilişki. *Kama Sutra*, örneğin, yalnızca bir cinsellik elkitabı değil kutsama olarak cinsellik kılavuzudur ve dolayısıyla onu, mümkün olan her yolla, eksiksiz tecrübe etmektir. Dışıl olan, bu yüzden, gerçek olandır ve bir erkek için, kendini cinsellikte kaybetmek gerçeklikte kaybetmektir; kendini bir kadına gömmek kendini gerçek olana gömmektir; bir kadını sevmek gerçeği sevmektir; bir kadına

5. A.g.e., s. 5.

tohum saçmak kadının hayat verdiği yaratımın gizine katılmaktır. Hindistan erotik sanatı ve edebiyatı çok geniş ve derindir: grup seksi, eşcinsellik, oğlancılık, vb gibi ihlalcı cinsel deneyimler de içinde olmak üzere cinsel pratik kutsal bir şey haline gelmiştir. Bu demek değildir ki artık cinsellik haz alınan bir şey olarak yaşanmıyor; aslında, kutsama bedeninin daha derin, en derin hazlar almasını gerektirir.

Tantrizm içinde gömülü olduğu kültürün en aziz gördüğü ne varsa onları sistematik olarak ihlal etmeyi vaaz eder. *Guh-yasama Tantra*, basitçe Budizmin en katı yanlarını tersyüz ederek ya da yoksayarak, en uç örneklerden birini oluşturur: “Bütün canlı varlıkları öldür, sözlerin yalan olsun, verilmeyeni al ve hatunlarla gönlünü eğlendir”.⁶ Bu pasajı aktardıktan sonra, Indra Sinha pasajı şu şekilde özetler: Metin “demek istiyor ki sadhaka on altı yaşındaki cıvılcı bir genç kıızı alsın, parfümlerle yıkasın ve süslerle donatsın, sonra onunla birleşsin, onunla [*shakti*’nin bir vücut bulmuş hali olarak] ibadet etsin ve kendi bedeninin dört özünü, bokunu, sidiğini, menisini ve kanını tanrılara armağan etsin: Eğer bunu yaparsa, bir buddhaya eşit hale gelir”. Bütün sistematigiyle, demek ki Tantrizm edepsiz ve bayağı olanın kutlanması haline gelir ve edepsiz ve bayağı olan her şeyden önce bize bedeni hatırlatan şeydir. Beden sınırlarını kutsal su olarak kullanmak bedenselliğin olumlanmasıdır ve bu olumlama Budizmi en doğrudan ihlal eden şeydir. Tantrizmin büyük düşünürü Sir John Woodroffe (Arthur Avalon) “her kim ki bedeninin gerçekliğini fark eder, o evrenin hakikatini de bilir” demiştir.⁷

Dolayısıyla, çeşitli Tantrik hareketlerin törenlerinde uyuşturucu/uyarıcı maddeler kullanımına yer vermesi pek şaşırtıcı gelmeyecektir. Bu ibadetler her zaman günaha ayartır; kişi kendinden geçtiğini ve vecd halinde dünyayla özdeşleştiğini hisseder. *Kulanarva-tantra* der ki “ehil kişi içsin, içsin, yine

6. Aktaran Indra Sinha, *The Great Book of Tantra*, (Rochester, VT: Destiny Books, 1993), s. 113.

7. Aktaran Omar V. Garrison, *Tantra: The Yoga of Sex*, (New York: Harmony Books, 1964), s. 40.

içsin ta ki yere serilene kadar. Uyanıp tekrar içerse, yeniden doğuştan muaf olacaktır. Mutluluğu tanrıçayı yüceltir, Yüce Bhairava onun esrikliğinden zevk alır, kusması tanrıları memnun eder”.⁸ Yeniden dünyaya geliş çarkının dışına çıkmak, tam da bilinçten kurtulmak, yargı kabiliyetinden özgür kalmaktır.

Guhyasama Tantra ayrıca “mükemmelleşmeye bütün arzuların tatminiyle erişilebilir” der.⁹ Bunun her tür çilecilikle taban tabana zıt olduğunu söylemeye bile gerek yoktur. Ve elbette, ortodoks Hinduizm, Budizm ve Jainizmde çilecilik hâkimdir. Ancak unutmayın ki etik gerçekliğin sistematik bir inkârı olduğundan, çilecilik gerçek olarak kendini sistematik inkârdır. Yani, kişi kendini arındırmak, aşağılamak ya da gerçekte, öldürmek ister ve işe arzularından başlar, özellikle, belki de yalnızca, kişiye bir hayvan ve bir beden olduğunu hatırlatan arzularından. Tantrik kutsama aydınlanmanın arzusunun tatmininde, yani, bedenselliğe tam bir bağlılıkta ve ilkelerin sistematik ihlalinde bulunduğunu gösterir. Örneğin, Tantrik cinsel pratikler arzuyu kızıştırmayı, olabilecek en büyük şiddete eriş-tirmeyi amaçlar. Örneğin, ehlinden sikini, boşalmadan saatler boyu *shakti*’nin amında tutması istenebilir.

Tekrar edecek olursak, olanın nasıl olması gerektiğine ilişkin her iddia, olana karşı duyulan nefret ve korkunun bir ifadesidir. Bu yüzden, her etik yasaklama bu dünyanın bir yoksanması, *maya*’dan bir kaçıştır. Şayet bu dünya bir yanılsamaysa, bizimle gerçekten olan şey arasında adi bir engelse, buna diyeceğimiz yok, hatta kaçış zorunludur da. Ancak eğer *maya* Brahman’sa, olan en yüce gerçeklik içinde tam şimdi yaşıyorsak, o zaman en büyük tehlike etik kuralların çiğnenmesi değil, bizatihi etiğin kendisidir. Eğer *maya* Brahman’sa, o zaman aydınlanma günaha girmektir: Şarap içmek ve seks yapmak korkulacak, yasaklanacak, lanetlenecek şeyler değil, en yüce olana, yani, Kali’ye, yıkıcıya, yani, bu dünyaya tapınmaktır. (Kali sanat yapıtlarında insan kafalarından bir kemer

8. Aktaran Sinha, *Great Book of Tantra*, s. 139.

9. Aktaran Garrison, *Tantra: The Yoga of Sex*, s. 98.

takmış olarak görünür.) Günaha girmeyi kutsamak dinlerin bugüne değin insani olana dair eriştiği en esaslı noktadır.

İhlalin kutsanması ve dolayısıyla dünyanın kutsanması birçok dinin ortak temasıdır. Hindistan'da, popüler Hinduizmin hem içinde hem de dışında, birçok ihlalcı kült vardır. Hindu destanı *Mahabharata* büyük oranda bir kutsal ihlal destanıdır. Destanın kahramanı olan Pandava kardeşler, bir bakıma, dünyada cisimleşmiş erdemlerdir. Liderleri Yudishtira, örneğin, hep doğruyu söyleyen biridir. Savaş şefi Arjuna bir savaşın şövalyelere yaraşan kurallarını tespit eder. Ancak kötü Kauvaralarla girdiği büyük savaşta, Yüce Tanrı'nın dünyada cisimleşmiş hali ve dolayısıyla Pandavaların sembolize ettiği etiğin yazarı olan Krishna, Pandavaların her birine savaşı kazanmak için kutsal ilkelerini çiğnemeyi emreder. Örneğin, Yudishtira eski öğretmeni Drona'ya yalan söyler, Drona'nın oğlunun öldürüldüğünü anlatır. Drona'nın silahı elinden düşer ve bu zaaf anında öldürülür. Arjuna Krishna tarafından arabası çamura saplanan Karna'yı (Arjuna'nın kardeşi) öldürmeye zorlanır; bu savaş kurallarının apaçık çiğnenmesidir. Böylelikle, olaylar örgüsü, son tahlilde, dünyayı kazanmak amacıyla, Yüce Tanrı'nın koyduğu etik kuralların ihlalinde oluşan uzun bir zincire dönüşür.

İhlalin gücü Yerli Amerikan dinlerinde de konu edilmiştir. Örneğin, Topal Karaca kutsal hale gelmesi için ihtiyaç duyduğu şeyin özellikle ihlal olduğunu söyler:

Hastalık, zindan, yoksulluk, sarhoş olmak; bütün bunları tek başıma yaşamak zorundayım. Günah işlemektir dünyayı döndüren. Saf kalmak isteyecek, ruhunu ilelebet bir plastik torbaya sokacak kadar vurdumduymaz olamaz, insanlıktan uzaklaşamazsın. Hem Tanrı hem de şeytan olmak zorundasın. Dertlere çare olmak hengame içinde doğru olmaktır, yoksa hengameden uzak durmak değil. Bu hayatı her yanıyla tatmak demektir. Bu şimdi ve her zaman haylazlık ve aptallık etmekten korkmamak demektir. Bu da kutsaldır.

Doğa, Büyük Ruh; onlar da mükemmel değildir. Dünya böyle bir mükemmelliğe dayanamaz. Ruh'un bir iyi yanı bir de kötü yanı vardır. Bazı kereler kötü yan bana iyi yandan daha fazla bilgi verir (*Vizyon Arayan Topal Karaca*, s. 76).

Burada, her şeyden önce, ihlal tören bağlamıyla sınırlı değildir. Topal Karaca, örneğin, eyaletler arası bir suç âlemini aydınlatmalarıyla anlatır. Bu, başka şeyler yanında, hayatı ve dünyayı öğrenmenin bir yoluydu. Bu, Topal Karaca'nın bütünlüğü içinde tinsel pratiğinde görüldüğü gibi, dünyayı mükemmellikten uzak haliyle olumlamaktı.

Barbara Tedlock Siouxların *heyoka* ya da aykırı, törenlerinin işlevini şöyle anlatır:

Bir *heyoka* temsili sırasında, yeni heyoka birçok aptalca şey yapar; ata ters biner ve geliyormuş gibi yapar, aslında gidiyordur; eğer hava sıcaksa battaniyelere sarınır ve üşüyormuş gibi titrer; ve her zaman "evet" der, ama demek istediği "hayır"dır. Düşüncesizliğin komikliğine kendini bırakırken, bu eylemlerin önemli bir tinsel anlamı vardır. Topal Karaca'nın ifade ettiği gibi, "aptal aptal dolanan bir soytarı gerçekte bir tinsel ayin yapmaktadır".¹⁰

Tedlock'un savunacağı gibi, Amerikan Yerlilerinin törenlerindeki kutsal soytarının işlevi insanları güldürmektir ki bu "onları dolaylımsız deneyime açar". Tedlock bir törenin herkes gülene dek başlayamayacağı anlamına gelen bir Eskimo âdetini anlatır; yani törenin başlayabilmesi için herkesin kendini gülmeye bırakarak duruma açılması gerekir. Pueblo soytarıları, Tedlock'un yazdıklarına göre, genellikle tören boyunca devasa bir kalkmış penis kılığına bürünür ve Kaliforniya'da yaşayan Maidu'larda, bir soytarı en kutsal törenler süresince şamana eşlik eder ve tören boyunca onu taklit edip alaya alır.

Biz Batılıların da törenselleşmiş taşkınlıklarımız, soytarılarımız falan var. Rock yıldızları, komedyenler ve aynı şekilde, oyuncuların liderlerimizi ve kurumlarımızı alaya almasına, aleni gösterilerde uçarılık yapmasına izin verilir. Bunun bizim için *dinsel* bir işlevi vardır; bu, her zaman hayal gücü dünyasının iplerinden kopup gelmesi tehdidinde maruz hayatımızı ve ibadetimizi olan neyse ona açar. Gülmek tam da kendini

10. Barbara Tedlock, "The Clomn's Way" *Teachings from the American Earth: Indian Religion and Philosophy*, (New York: Liveright, 1992), s. 106.

açmaktır ve mizah sıklıkla, belki de her zaman, ihlal eder. Bu nedenle mizahsızlık hep kuşkuyla karşılanır: Ağırbaşlılık, bu anlamda, küfürdür. Dünyayı ciddiye almak her zaman kişinin *dünyaya anlam atfettiğini*, yani kişinin dünyanın olumsuzluğundan ve tuhaflığından kaçarak ilkeler ve kavramlar dünyasına kaçtığını gösterir. Bu nedenle, oyunculluk olmaksızın sahici derinlik yakalanamaz. Oyuncu olmak *oluruna bırakmaktır*; hafif yollu da olsa, baştan çıkma ve çıkarılmadır. Nihayet, ağırbaşlılık belki bizi bir gün felakete sürükleyecek erdem, oyunculluk ise bizi kurtarabilecek bir günahtır.

Kali yakıp yıkar ancak daha da önemlisi ve bununla bağlantılı olarak, Kali oynar. İhlali kutsal görmek cinselliğe ya da içki içmeye ciddiyet kazandırılması değil, kutsallığa neşe katılması olarak düşünülür. Kali bizi baştan çıkararak eğlenir ve biz de karşılığında, baştan çıkararak eğleniriz; *Kama Sutra* bir zevk kılavuzudur. Gerçek olana açılma ve onu olumlama, nihayet, ben onu bir işkence, bir şok, bir cefa vb olarak yaşıyor olsam bile, bir neşe kaynağıdır. Gerçekliği aramak bir eğlencedir çünkü biz kendimiz gerçeğiz ve gerçekliği olumlamak kendimizi olumlamaktır. Dünya son tahlilde dalgamızı geçtiğimiz yerdir. İnsan ancak kendini unutabilirse sahiden eğlenebilir; kendini lanetlemek kendini unutmanın önündeki en yüksek ve en derin engeldir. Ayıp bizi ayartarak kendimizi unutmamızı sağlar ancak sonunda, bizi kendimizi lanetlemeye geri çağırır. Ayin olarak ihlal, halbuki, bize kendimizi unutturur ve dünyada, dünyayla oynamamıza imkân verir; bizi kendi yargılarımızın tiranlığından kurtarır. Bizi, dünyayı ve birbirimizi sevmeye çağırır; bizi cinsel bir sevgiye, belki de bedenselliğin kutsanması olarak bir cinsel oyuna çağırır.

Baştan çıkıp kendimizden geçtiğimizde, unuttuğumuz ilk şey ciddiyetimizdir. Tekrarlayacak olursak, felaket insanoğlunun bir gün boğazına kadar ciddiyete batmasıyla gelebilir; hiçbir şey oyun oynamayı unutmaktan daha korkunç olamaz. Dünyada oynamak dünyanın gerçekliğine tanıklık etmektir çünkü oynamak aynı zamanda gerçek tarafından baştan çıkma-

rılmaktır. Kendini bir oyunda ya da bir sanat eserinin yaratımında kaybetmekten daha derin bir kendini kaybetme biçimi yoktur. Ve unutmayın, bütün bunlar salıncaklar, oyun kartları, perdeler falan gibi *şeylere* gerek duyar. Oyun şeyler içine gömülmehtir ve bundan dolayı, ayin gibidir, daha doğrusu, kut-saldır. Kötü alışkanlıklar oyun olsa bile, oyun olarak başlasa bile, bir şeyler eksik kalır: Yeteri kadar kaygısız, yeteri kadar oyuncu değildir, köleleştirici bir yanı vardır. Oyun olmaktan çıkan bir ihlal alışkanlık haline gelir, alışkın kişinin hayatına düşman kesilir. Her türlü yıkım ve her türlü yaratım arzu edilir, yeter ki oyun olarak kalabilsin, yeter ki kendimizden geçmenin neşesini verebilsin. Şeker haline gelmek tatlı olmaktır, öte yandan, şekerin kendisi tatlıdır ve tadarak onun tatlılığını duymak kendinden geçmenin neşesini duymaktır. Bu yüzden, şekerin tadını alabildiğiniz müddetçe şeker olmaya gerek yoktur. Ancak insan gırtlığına kadar şekere batmışsa, şeker olmak belki de son çıkış yoludur.

Yani, demem o ki kötü bir alışkanlıktan kurtulmanın tek yolu dibine kadar kötülüğe batmaktır; dünyadan kurtulmanın tek yolu da tamamen dünyaya gömülmehtir. Kötü alışkanlığın tek “çaresi” nihai baştan çıkıştır: Kendine hiçbir sınır koymadan alışkanlığın kollarına bırakarak, kötülüğün neyse ortaya çıkmasına imkân tanımadır. Alkolü bırakmak için, son tahlilde, bir alkol gölünde erimem, geçmişte de bugün de bir alkolik olduğumu ve her zaman alkolik olacağımı, irademin hiçbir işe yaramayacağını kabul etmem gerekir. Yani, o noktada artık alkolün tadından zevk alamam ve alkolün beni baştan çıkarması için geriye kalan tek şey alkolle bir olmaktır: Alkol olmak, alkolik olmama izin vermek zorundayım. Bunu yapmak, iradi bir eylemle değil, irademin zaten yıkılmış olduğunu kabul ederek, irademi yok etmehtir. Alkolizmin derinliklerinde yüzmek ölene ya da bir ayin haline gelene dek bir ayin yapmaktır. İnsanın iradesini *kırması* tam anlamıyla baştan çıkma değildir, bunun için insanın *iradesini oluruna bırakması* gerekir; ancak gene de iradeyi kırmak iradeyi geride bırakmaktır. Bir alkolik olmak,

o halde, kırılmaktır: İradenin kırılmasıdır, tıpkı yabanlığı yok edilmesi gereken vahşi bir at gibi. Ve alkolik olmak dünya tarafından, gerçeklik, yani, kutsal tarafından kırılmaktır.

Eğer bu size acı geliyorsa, canlı tanığı benim ve size bunun çok acı da olsa böyle olduğunu söylüyorum. Ancak ben ayrıca kendinden geçmenin aynı oranda neşe verdiğini, kişinin iradesinin kırılmasının bir oyun daveti olduğunu da bildirmek içim buradayım. Kendinden geçmek, dünyayı bir irade eylemiyle değil, dünya söke söke kendini olumlattığı için olumlamaktır; bu yaşadığım ya da yaşamaya kadir olduğumu sandığım en büyük mutluluktur. Gerçeğin kabullenmemizi istediği her özelliği, gerçekle oynamak için çıkarılmış bir davetiyedir; her kendinden geçiş ciddiyetin bir kenara atılması, bir dans etme fırsattır. İşte bu yüzden, kötü alışkanlık son tahlilde kutlamadır çünkü ciddiyetimizi su yüzüne çıkararak ondan kurtulmamızı sağlar. Kötü alışkanlıklar sarılmanın acısını yaşatarak bırakışın hazzını bize öğretir. Kötü alışkanlıklar irademizi korkunç boyutlarda şişirerek silip yok eder; bizi bırakmaya zorlayarak bıraktırır.

VII

Edepsizlik, Bedenlerimiz ve Ölüm

Kendimizi gerçek olarak yaşamak gerçek içinde konumlanmış bir varlık olarak duyumsamaktır, dolayısıyla, sonluluğumuzu, sınırlarla yüz yüze gelişimizi duyumsamaktır. Biz şeyler düzeninin bir bakiyesi değil, şeylerin ta kendisiyiz. Bu anlamda, biz dünyayla “biriz” ve dünya-insan özdeşliğinin getirdiği aydınlanma gerçek aydınlanmadır. Ancak daha önce tartıştığım gibi, biz her zaman tikel bir durum içinde varız; insan belli bir gerçek-dünya durumudur. Gerçekliğin bize sunduğu özgün deneyim kendimizi gerçek olarak, gerçekliğin düzenine ait biri olarak yaşamak ve aynı zamanda, buna bağlı olarak, kendimizi tikel, o düzen içinde konumlanmış biri olarak yaşama fırsatıdır.

Ruh ve akıl dünyasına ait şeyler, metinler, hayaletler açık ve net sınırlardan yoksun, her kılığa girebilirken, fiziksel şeyler mekân ve zaman içinde sonludur. Bu yüzden, kendimizi sonlu olarak deneyimlemek gerçek bir dünya içinde gerçek şeyler olarak duyumsamaktır. Sonluluğumuz iki doğrultuda, mekân ve zaman içinde kendini gösterir. Kendimizi zaman içinde sonlu olarak duyumsamak ölümlü şeyler olarak duyumsamaktır. Mekân içinde yaşamak ise kendimizi bedenler olarak duyumsamaktır.

Dolayısıyla, inanılmaz boyutta insan enerjisi ölüm gerçekliğini reddetmeye, ölümden sonra hayat vaadine, çıplak bedenler olarak statülerimizi inkâra ve kendimizi manevi dünyalardan, ruhlardan ve metinlerden ibaret kılmaya harcanmaktadır. Yani, gerçekliği reddetmek için harcanan enerji önce benliğimizin gerçekliği üzerinde denenir. Ve hiç kuşkusuz, bu iki tür inkâr (zaman ve mekânla sınırlılığımızın inkârı) birbiriyle bağlantılıdır: Ölümden sonra yaşayan ruhumuzdur çünkü bedenin erişebileceği sınır bellidir. Felsefe ve dinler tarihini incelediğimizde görürüz ki sınırlı olmak utanılacak bir durumdur. Ve elbette, ölüm genelde utanç kaynağı, acı ve çaresizlik içinde yok olup gitmektir. Bu nedenle, savaşlardaki ölüme ve sevişme esnasındaki ani kalp krizlerine övgüler düzeriz (“iş üstünde gitti” deriz). Ve Batı entelektüel tarihine baktığımızda görülür ki sıçan ve çiftleşen kıllı bir hayvan olmak da utanç kaynağıdır.

“*Görünüş ne olursa olsun*, biz insanlar asla ölmeyiz, hep pirüpak kalırız”: Bir an için buna benzer iddialardaki o inanılmaz kendine güvensizliği ve kendinden nefreti düşünün. Etiyle buduyla hayvan olmadığımız, ölmediğimiz falan; böyle si iddialar kuşkusuz yanlıştır, olan bitenle, gördüklerimizle çelişir. Demek ki gördüğüme güvenmiyorum, hatta bu öğretilere bakılırsa, yaşadığımdan bile emin değilim. Bir insan ölümlü bir hayvan olduğu için *kendinden bu kadar çok nefret etmeli* ki ancak tümüyle kurgusal, akla hafsalaya sığmaz bir evren yaratabilsin ve fiilen burada değil de orada yaşadığına inana bilsin. Mark Twain’in *Yeryüzünden Mektuplar*’da işaret ettiği

gibi, cennette aradığımız şey, tam da bize sunulmuş olsaydı şayet hiç tereddütsüz reddedecek olduğumuz şeydir. Örneğin, eğer bazı melekler ortaya çıkıp bizi (belki genital organlarımızı keserek) sevişmenin yükünden kurtaracak olsa, kesinlikle reddederiz. Biz sevişmeyi belki de en büyük insani haz olarak görürüz. Ama ne yapıyoruz, sevişmeyi titizlikle ayıklayıp cennetin dışına koyuyoruz; orada, Mark Twain'in söylediği gibi, müzikten nefret eden insanlar gözleri sağda solda eğlenceli bir şeyler ararken koro halinde sıkıcı ilahiler okuyacak ve harp çalacaktır.

“Biz hayvanlarız” ya da “biz ölümlüyüz” gibi bir *argüman* ileri sürmek komik olacaktır, değil mi? Bütün gün, her gün, biz bu olgulara tanıklık ederek yaşıyoruz; onlar yakamızı bırakmayan ve bizi kuşatıp içine alan olgulardır, daima gelip çattığımız sınırlarımızdır. Ölümsüz bir ruh olmadığımızı kanıtlamaya hazır değilim. İrademizin naçiz faaliyetleri, geçtiğimiz bölümde tartıştığım gibi, bu sınırlardan özgür olduğumuzun göstergesi olarak kutlanmıştır: Bu kutlama ta yürekten bildiğimiz şeyleri unutmadır. Ölümsüz bir ruh olduğuma ilişkin iddianın yanlışlığını canlı kalmam sayesinde daima hissederim. Ve zaman geçtikçe, canlılığımıza bir hayvan olmanın utanılacak bir şey olmadığı düşünceye kadar alışırım. Aslında, onu çoğu zaman eğlenceli bulurum. İnsani varoluşun en temel özelliklerini inkâr ya da ihmal etme yönündeki her çaba, insanın yakalanabileceği hastalığın vahametini ve kendini lanetlemesi için elinin altındaki kaynakları gösterir.

Bir beden olmak mekân içinde sınırlı olmaktır ve bu demektir ki biz dünyanın doğasındanız ve dünyaya gömülüyüz. Ölümlü bir şey olmak zaman içinde sınırlı olmaktır; topraktan geldik ve toprağa döneceğiz. Ve bunlar bizim sınırlılığımızı tesis ettiği gibi, sınırlarımız ötesinde uzanan neyse onunla bağlarımızı da tesis ederler. İnsanın sınırlarını duyumsaması, hem kendisine sahiden öteki olan hem de kendisiyle sahiden bağlantılı bir şey olarak sınırları ötesinde uzanan şeyi duyumsamaktır. Ve insanın sınırlarını kabul etmesi kendini olumla-

masıdır. Kuşkusuz, “ben ölümsüz bir ruhum” demek kulakta bir olumlama gibi çınlar. Ancak bu benim hakkımda, benim gibi şeyler hakkında doğru olamayacak ve deneyimlerimin geçerliliğini çürütecek bir şeyler anlatır. Beni o hale sokar ki sanki kendimi hesabı verilemez, keyfi ve anlaşılmaz bir biçimde duyumsarım. Bu ifade sınırlarımdan kaçır ve kaçtıkça da sınırlarım ötesinde uzanan şeyden kaçır; kendimden ancak dünyadan kaçarak kaçabilirim ya da tersi. Bu arayışta Donkişotvari bir asalet vardır ancak nafîle bir arayış olduğunun sözü pek edilmez. Burada, duyumsadığımız her sahici olgu manevi dünyanın bir tecellisi ya da bir mesajı olarak tek tek yanlışlanmalı, çarpıtılmalı, tahrip edilmeli, seçilip ayıklanmalı ve yeniden yorumlanmalıdır. “Ruh”, yaşadığımız her şeyi işleyip, tıpkı bir oyunu sahneye koyar gibi, sahte, mucize benzeri, ele gelmez ve kararsız bir şey haline getirmek için tasarlanmış kocaman bir makinedir.

I

Her tür edepsizlik bedenselliğın belirgin emarelerini taşıır: Doğrudan bedensellik iddia eden her ne olursa olsun bir ihlali barındırır. Bir hayvan bedenine sahip olmak (bir “kancık” olmak, mesela) edepsizcedir, bastırılmalıdır. Belli sözcüklerin neden “tehlikeli” olduğü belki merakınızı çekmiştir çünkü sözcükler görüldüğü kadarıyla herhangi bir somut zarar veremeyecek masum soyut nesnelerdir sadece. Gelgelelim, bazı sözcükler vardır ki “kibar” çevrelerde ya da “karşı cinsin olduğü” topluluk içinde kullanılmaz. Bu sözcüklerin etrafta çocuk varsa kullanılmaması gerekir, çocuklar tarafından kullanılmaması ve televizyon ve “aile” gazeteleri gibi medyada duyulmaması gerekir. Bütün bunlar kendi bedenlerimizden korkumuzun ve nefretimizin bir göstergesidir; her şeyden önce, tabular ve doğaüstü sihirli inançlarla gözlerden gizlenmesi gereken insan bedenidir. Her edepsiz söz, hayvani bedenimizin en belirgin üç emaresi olan doğurma, sindirme ya da sıçmaya işaret eder: İlk akla gelen örnekler, “sikerim”, “ye beni”, “bok”, “am”,

“göt deliği”, “yarak”. Çocuklara hayvani bedenlerinin olduğunu öğretmek tehlikelidir. Erkek sembol dünyasının bir bölgesinde, erkeklerden daha çok bedenden arınmış ve tinsel oldukları farz edilen kadınlara hayvani bedenlerinin olduğunu hatırlatmak tehlikelidir; onlar bu konuda çok “hassas”tır. Kadınlara bedenleri olduğu öğretilmemelidir; onlar hayal gücünün yardımıyla “buharlaştırılmah” ya da saf manevi varlıklar olarak görülmelidir (en azından şimdilik!), neden mi; çünkü biz erkekler onların bedensel varlıklarını kolayca katlanılamayacak kadar itici buluruz. Kadınlar başka dünyaya aittir, orada öyle dururlar işte (ta ki onların oradalığı her şeyi sarıp içine alana kadar). Kadınlar erkeklerin bedenlerinden uzak tutulmalıdır (ve elbette, onları hayalete ya da metne çevirmek mutlak bir koruma sağlar) ama her şeyden önce kendi bedenlerinden korunmalıdır ve onlara bedenleri olduğunu hatırlatmak bile kabalıktır.

Bu arada, kadın imgesine ilişkin bir diğer bölgede ise, erkekler kadınların tam anlamıyla bir sır olan gizli, alttan alta işleyen, son derece bedensel bir hayat sürdürdüklerini farz eder; bu hayatta kadınlar âdet görür, yumurtlar, gebe kalır, çocuk doğurur, menopoza girer: Bütün bunlar dur durak demeden kadınların bedenleri olduğunu hatırlatır ve ritüeller ve tabular ardında gözlerden uzak tutulur. Kadınların böylesine yoğun, erkeklerin akıl sır erdiremeyeceği bir biçimde bedenleriyle iç içe olduğu tahayyül edildiğinden, özellikle bundan dolayı kadınlar yeni baştan saf ruhlar olarak yaratılmalıdır; patolojik noktalara vardırıldığında, bu kelimenin gerçek anlamında onları öldürmeyi gerektirse bile. Orospulara saldırarak seri cinayetler işleyen katil, bedenleri içinde kadınların mevcudiyetine, bedenler olarak mevcudiyetine saldırır; bedenleri oluşuna, cinselliğe ve doğurma sisteminin gizlerine saldırır. Bu inançlar o kadar köklüdür ki kadınların cinselliği olduğu ve az çok bundan hoşlandıkları nosyonu tahammül edilemez bir hal alır. Yerli Amerikalı ve öteki inanç sistemlerinde fiziksel olarak ayın ve gelgitlerin döngüsüne bağlı olan kadınları, kaba

ve hayvansı olan erkeklere göre, daha çok tinsel ve daha az fiziksel olarak görme niyetinde oluşumuz gerçek olana duyduğumuz korkunun tuhaf olduğu kadar su götürmez bir kanıtıdır. Ve kadınları kendimizden ister daha az ya da isterse daha çok bedenleri olan varlıklar olarak hayal edelim fark etmez, kadınların bedenleriyle sorunlu ilişkimiz tahakkümün ya da yoksamanın bir aracıdır.

İncelikli binbir yol denenerek edepsiz sözcükleri kamusal söylemden kazıma gayreti, o aman vermez bedensellik gerçeğini unutma gayretidir. Sikişmek, osurmak, yemek, içmek, sıçmak vb eylemler törensi yasaklarla kuşatılmıştır. Bu eylemler en ince detayına kadar düzenlenmiş bir biçimde özel odalarda yapılır. Ve bunlar, her nasılsa, birbirini çağrıştırır, öyle ki insan imalı bir biçimde yemek yiyebilir, çıplak bir insanı yiyip bitirebilir ya da cinsel eylemi çağrıştıracak bir biçimde sıçabilir. (Yeats: "Ama aşk yuvasını/Sıçılacak yere kurdu").¹ Hayvani bedenselliğin en belirgin emareleri olarak, bu eylemler toplumsal hayatta su yüzüne çıkmamalıdır, öyle ki bütün bir gününüzü böyle şeyleri yapanın sadece kendiniz olduğunuzu düşünerek geçirebilirsiniz. Sadece eylemler olsa neyse, bu eylemlerin emareleri, bu eylemleri akla getiren sözcükler bile sınırın ihlalidir. Edepsiz sözcükler bedenın mikropardan arındırılmış kavramlar âlemine paldır küldür dalışıdır; sanılır ki o âlemde her şey güvenlidir, insanı pek incitmez. Soyut kavramların bu cici, minik dünyasında "kış yalayıcı"nın işi ne? Bırakın kendisini, sesi bile o dünyaya tecavüzdür; o iki bedenin buluşmasından çıkan iğrenç ses, Latince'nin genel terimler dünyasında Anglosakson pratik gibi kalır.

Demek ki yalnızca eylemlerin kendileri değil sözcükleri ve kavramları da tecavüz aracı, yani, günahın ve neşe içinde onu hayata geçirmenin aracı haline geliyor. Bir rapçi ya da komedyen etrafa bir edepsizlik dalgası yaydığında, yalnızca kendisi "dünyevi" olmakla kalmaz, bir ifşaatta bulunurcasına diyebiliriz ki etrafındaki tabuları çiğneyerek bedenselliğimizden zevk

1. W. B. Yeats, "Crazy Jane Talks with the Bishop" antolojilerde sıkça rastlanır.

almaya davet eder bizi. Ya da tabuları ihlal ederek bizi gerçekliğe ayartır. Çünkü son tahlilde, tabu olan gerçekliktir, öyle ki gerçeğin kavramlar âlemini her istilasî “edepsiz”dir. On yedinci yüzyılda Hollandalı ressamlar dünyadaki şenliği göstermek, böylelikle tinsel âleme yükselişimize yardım etmek istediklerinde, bunu meyve, bazen çürümeye başlamış ya da böcekler tarafından kemirilmiş meyveler çizerek yaptılar. Böcekler ve çürüme tek başına yeteri kadar dehşet vericiydi ancak “aldatıcı” olan, nafil bir bedensel bütünlük gösterisiyle gerçekliğe tutunmakta ayak direyen meyveydi.

Tekrarlayacak olursak, manevi âlem zevksiz neşesiz bir yerdir, iğrençtir ve bizim gibi bol kıllı tropikal sikiciler için fazla kurak bir atmosferi vardır. Bedenimizin olduğunu hatırlatan her şey aynı anda hem ihlal, baştan çıkarıp günaha sokma hem de pür neşedir. Dans bedensellik içinde kayboluştur ve diyelim, Madonna’nın erotik dansını yapmak ya da etrafına edepsizlik saçan bazı rapçılar gibi dans etmek gerçekten de büyük eğlencedir. Daha önce geliştirilen anlamda, bunlar aynı zamanda bizim en dürüst anlarımız, en sahici olduğumuz anlardır. Kurtlarını dökmek, bu anlamda, bir kitap yazmaktan daha sahici bir eylemdir. Sevişerek kendinden geçmek bedenselliğin içinde kaybolmak, dünyanın ağıyla örölmek, konumlanmak demektir. Bu nedenle, sevişmek gerçektir, sevişmek neşedir. Dünyada sahiden güzel olan her şey bir bedenselliği hatırlatır ve fiiliyatta duyulan neşenin bir belirtisidir. Dolayısıyla, her gerçek güzellik ihlalci, edepsizdir. Edepsizliğin güzelliğini aklayıp paklama gayretleri, örneğin Neoplatoncuların öğretileri ve Raphael’in tabloları, her zaman donuk ve boştur. Kadının çıplak bedeni Batı sanatının paradigmatic güzel nesnesidir; çünkü Batı kültürü kadın bedenini tabularla kuşatır ve sonra dünyada bu tabuları çiğnemekten başka hiçbir şeyi o kadar çok istemez, öyle ki çıplak kadın bedeni en arzulanan şeydir (belki, kadınlar için bile bu böyledir). Çıplak kadın bedenine kapılmak, gerçeğe kapılmak, yeryüzünün bedeni içinde kendi bedenini eksiksiz olumlamaktır.

Burada biraz durup, bedenselliğimizin bir edepsizlik olarak duyumsanması karşısındaki tutumların zehir saçan öfkelerine ve komikliklerine bir bakalım. Pisagorculardan Hegel'in öğretilerine ve oradan günümüze insanlar, herkesin görebildiği şeyin zaten açık seçik olan neyse o olduğunun yanlışlığını göstermek için muazzam düşünce anıtları diktiler. Sikişen ve sıçan kıllı şeyler olduğumuz ayan beyan ortadadır, herkes bunu bilir. Ancak tüm bu görünüşe rağmen, hiçbir özel mekânda oturmayan ya da memeliler arasında kısa bir süre kalmış, maddiyattan arınmış ruhlar olduğumuz düşünülür. Ruhun *ne-den* bir memeliyi mekân bellediği sorusu ise dört dörtlük bir dinsel-felsefi muammadır. Aslında, Batılı olmayan geleneklerde de genelde açıkça ortaya serilmemiş olmakla birlikte, bu sorun Batılı felsefe geleneğinin ta kendisidir. Başka bir ifadeyle, Batılı felsefi gelenek edepsizliğin defterini dürmek, onu yok etmek, yasaklamak, inkâr etmek ve bastırmak için yürütülen bir çabadır. Dikkat edin, "akıl/beden" sorunu çeşitli ontolojik tutumları belirler; maddecilik, idealizm, ikicilik gibi ontolojik teorilerin yaptığı sınıflandırmalar özellikle bu soruna yanıt arayışından çıkmıştır. Fiziksel bir evrende Tanrı'nın ve Hortlak'ın yeri sadece aynı sorunun abartılmış halidir. "Özgür irade" ve belirlenimcilik yandaşları arasındaki tartışma, kötülük sorunu, hatta kimliğin göreliliği gibi içrek kipsel mantık sorunları; bunların hepsi de tek bir soru, dünyada hayvan bedenine kısıtlanmış bir aklın işi ne sorusu tarafından beslenmiş ve bugüne getirilmiştir. Ya da daha usturuplu bir ifadeyle, bütün bu meseleler büyük, her şeyi saran tek bir sorudan sökün etmiştir: "Niçin ben (büyük filozof) işemek gereği duyarım?"

Bunu değil insanın geleneğini açığa çıkaran temel sorun olarak yaşamak, herhangi bir sorun olarak yaşamak bile hastalık belirtisidir. Kendi bedenlerine tahammül edemeyen insanlar hastadır. Bu anlamda, Batılı gelenek bir hastalık ve bu hastalığa çare bulma çabasıdır. Nihayetinde, kolaylıkla bedenleri olmaktan hoşnut insanlar hayal edilebilir; belki siz bile böyle insanlarla karşılaştınız ya da kendiniz bizatihi böyle birisiniz.

Bu bağlamda sakatlanmamış herkes, örneğin, bir orgazmdan, bir danstan, bir spordan, bir kucaklaşmadan, bir yemekten zevk alabilir. Ancak görünen o ki Batı'da, bu zevkin şiddeti bedelini suçla ödemelidir, öyle ki bedeninizden ne kadar büyük zevk alıyorsanız, o kadar büyük bir kinle beden reddedilmelidir. Bu anlamda, çilecilik tarihi bedensel hazzın şiddetine tanıklık eder: Bedeni ortadan kaldırmak için alınması gereken önlemler o kadar aşırıya gider ki yok edilen hazların aynı oranda kendilerini dayattıkları gün gibi ortadadır. O halde, çilecilik bedenin örtük bir kutsanması, kanıtıdır. Tanrı'yı vecd içinde olumlarken kendini iğdiş etmek tam da insanın hayatına taşaklarının ne kadar hükmettiğini açığa vurur, öyle ki her tür tamir ya da teskin çabası nafilidir; tek çözüm kesip atmaktır.

Entelektüel çilecilik, etin hayali öldürülüşü olan ikicilik ve idealizm, bu yüzden, her zaman bedenin gücüne ve bedensel zevklerin baştan çıkarıcılığına tanıklık eder. Kendini bir zihin olarak, bedenden ontolojik olarak ayrı bir varlık olarak duyumsayan kişi hafif bir tebessümle bedene ve yeryüzüne umursamadan bakabilmelidir. Bir gelecek kurgusunda bütün bunların üzerine yükseldiğinden, şimdi de onların üzerine yükselebilmesi gerekir. Ancak biliyoruz ki gerçeklik ruha aman vermez. Şimdi siz bir zihinsiniz. Ama açsınız, azmışsınız, acı içindesiniz, karşınıza bin bir türlü tehlike, vaat, soru çıkaran bir duruma gömülüsünüz. Tecrübelerinize bakarsanız, bir beden olduğunuz iki kere ikinin dört etmesi kadar açık ve nettir. O halde, en açık ve net olan her şeyi inkâr etmek ve açıkça saçma olan bir şeye inanmak için, bastırmanızı iki katına çıkarmalı, bastırmayı kahramanlara yakışır boyutlara taşımalsınız.

Demek ki entelektüel çilecinin bastırması tam olmalıdır; bu *tüm* olguların sistematik bastırılmasıdır çünkü bütün olgular "tinsel" olarak yorumlanmalıdır. Ve elbette, çeşitli fizik yasaları, örneğin, artık tinden maddeye ilerleyen nedensellik yasası olarak askıya alınmalıdır. İdealizmde doruklarına eriştiğinde, bu hayali çilecilik, dünyaya sırtını dönüp tine yönelmiş olarak,

artık dünyaya öfke duymakta ve intikam ateşiyle yanıp tutuşmaktadır. Burada, dünya tinin dışarı taşması, fiziksel varoluş da görünmez olanın bulanık bir yansımasıdır. Bu gerçekten çılgınca bir labirenttir ama her baskılama öfkeye neden olur ve filozofların dünyaya duydukları öfke herhangi bir fiili eylemle boşaltılamayan ancak hayali olarak boşaltılabilecek bir öfkedir. Dolayısıyla, idealizm muhayyilede dünyanın tine kurban edilişi, dünyaya ve özel olarak bir beden olarak kendine lanet yağdırmanın bir belirtisidir; bu öyle şiddetli bir lanettir ki tüm öteki hayat dürtülerini silip süpürmek ister.

Bu bastırma ve öfkenin tuhaf bir özelliği de tikelleştirilmemiş olmasıdır. Kuşkusuz, bu durum tikel durumlardan, tikel bedensel işlevlerden, tikel çevresel tehditlerden, karşılanmamış tikel arzulardan falan sökün eder. Ancak bu, zamanla bir din ya da bir felsefi sistem halini alır, kendi varoluşu sayesinde, var olan her şeye bir nefrete dönüşür. Daha doğrusu, bildik anlamda nefret, nefret edilen şeyin varoluşunu ister istemez kabul edeceğinden, tam bir yoksamaya, insanın merkezinde dünyayı yalayıp yutan bir hiçliğe ya da boşluğa dönüşür. Kişinin hakikate açıklığı nerede şeylerin olmasına izin veren bir mekân yaratsa, bir idealistin ya da çilecinin merkezindeki hiçlik her şeyi yutar, onları unutulmaya terk eder. Elbette, unutuluşun görece kolay olduğu yer benzer dürtülerin kendilerini silahlanarak ya da zehirli atıkları dışarı püstürterek ifade ettiği fiiliyat değil, hayal gücüdür. Dahası, hayal gücü denen şey unutturmak için gerçeği ister; tüm hayal gücü gerçek için yanıp tutuşan bir boşluktur.

O halde, hiçliği yaratan bedenden kaçıştır ve hiçlik hayali olarak her şeyi yutar. Bunun tuhaf bir özelliği, dediğim gibi, genelliğidir, öyle ki dünyadan nefret sınır tanımaz ve istisna yapmak elinden gelmez. Kant'm kendi kendine şöyle dediğini düşünün: Zaman ve mekân içinde, nedenli olarak vuku bulan her şey gelecek kurgumdur, yalnızca Juanita, bir tek o gerçektir. Gelgelelim, Clement Rosset'nin çok büyük bir başarıyla savunduğu gibi, aynı şekilde yaşama sevinci, gerçeğin olum-

lanması kontrol edilemez bir biçimde inceden inceye her şeyi doldurur, ta ki biz dünyaya âşık olana kadar. Rosset şunları yazar:

Sonbaharın çekiciliği, örneğin, onun sonbahar olmasından çok önce yazdan dönüşmüş sonra da kışa dönüşecek olmasından gelir. Ve onun gerçek “varlığı” özellikle hayat veren dönüşümlerden ibarettir. Ancak, Platon’un çömezlerinin hayal etmek istedikleri gibi, “özünde” sonbaharın çekiciliğinin nereden geldiğini pek kafamızda canlandıramayız. Demek istediğim, özünde sonbahar, nasıl tasavvur ederseniz edin, her şeyden önce ve özellikle “sonbahar gibi” bir şey olmayacaktır. Bu da gösteriyor ki varoluşun çekiciliği, ebediyen sorunlu bir katılım haline göre değerlendirilmek yerine, tam tersine, ontolojistler ve metafizikçiler tarafından kavrandığı biçimiyle varlıktan uzaklığına göre ölçülür; sadece sonbahar diye bir “varlık” yoksa var olan sonbahar gibi örneğin... Neşe, varoluş için kayıtsız koşulsuz sevinç duymak, varoluşa saygı göstermektir.²

Bu pasaj, öncelikle, durumu ve ontolojik bağlamsızlaştırmanın getirdiği hatayı anlatıyor, öyle ki bir şeye ilişkilerinin dayattığı sınırları ortadan kaldırmak o şeyi de ortadan kaldırmaktır. Ne ki Rosset’nin kitabının gerçek teması olan koşulsuz sevinç, Batılı geleneğin bedeni (adeta) kısıpaca almasında olduğu gibi, zorunlu olarak ortaya çıkan, olan şeyin her bakımdan mahkûm edilişinin tam karşısında yer alır. Ve Rosset’nin gayet haklı olarak söylediği gibi, bu varoluş sevinci varoluşun acınacak tezahürlerini inkâr etmek yerine, hayatın zevklerinde olduğu gibi onlar için de sevinç duyar. Bu, en iyi anlarımda, fiilen yaşadığım bir şeydir: Dünya beni ezse de dünyada yaşamaktan *sevinç duymak*. Eğer Kant Juanita’nın gerçekliğinden yola çıkmış olsaydı, mükemmel bir olumlama içindeki bütün dünyayı tekrar yakalayabilir ve onu bütünüyle olumlayabilirdi. Daha doğrusu, her şey iyi güzel demez, her şeyi, hatta hor gördüğü, hatta hayatını tehdit eden ya da lanet yağdırdığı şeyleri sevebilirdi.

2. Clement Rosset, *Joyful Cruelty*, Çev. David F. Bell, (New York, Oxford University Press, 1993), s. 13-15.

Demek ki kendimizi bedenler olarak hissetmemizi sağlayan küçük zevkler tadarak belki, her ana ilişkin deneyimiz dünyanın her bir zerresine yapılan bir çağrıdır. Bir kere dünyadaki bedeninizi sevmekle ve dolayısıyla olduğu haliyle dünyayı sevmekle yola çıktığınızda, bir kere kendinizi bulduğunuz (örneğin, sevişirken) tikel bir durumu sevmeye başladığınızda, genelde şeylere duyulan bir sevgi sizi içine çekebilir. Kendi bedeninizde ya da bedeniniz için dünyada bulduğunuz her sevinç pür neşeye, gerçekliği için gerçeğe duyulan pür sevgiye açılan bir yoldur. Unutmayın ki hayvani bedenler olduğumuz ve az çok bütün günümüzü her gün hayvan bedenlerin yapmakta olduğu ya da yapmaktan hoşlandığı şeyleri (nefes almak gibi) yaparak geçirdiğimiz gerçeği, gerçek aşkını her zaman emrimize amade kılar. Eğer kendimizi sadece bedenler olarak, bedenler gibi, yaşamakta olduğumuz neyse onu yaşamaya bırakırsak, bütünüyle durumun ve durumdaki neşenin içine çekiliriz.

İşte bu yüzden, gerçek sevgisi rol, jest, dans biçimini alır. Kişi bir beden olarak kendini müziğe, dansta öteki bedenlere *açar* ve böylelikle kendini olumlama noktasına getirir. Halbuki biz Batılılar için, olumlamaya yatkın olduğumuzu düşünmek her zaman tehlikelidir; çünkü düşünmek bize tam da kendimizi durumdan koparmak gibi gelir. Ama şeylere açık olduğumuza dair bir jest yapmak, bir sevgiliyi ya da sevgili olarak dünyayı kucaklamak için kollarımızı açmak; hayatın neşe kaynağını bulmak böyle bir şeydir. Bu yalnızca hazzın olduğu yerde bulunan bir neşe değildir. Tam tersine, bu özellikle acı içindeyken doruğa erişen bir neşedir. Ancak bedenin duyduğu her haz bize bu neşenin olabilirliğini bildirir ve onun orada, dünya içinde ve dünya olarak, bizi beklediğinin farkına varmamızı sağlar.

II

Felsefede ölüm üzerine en derin tartışmayı belki de Kierkegaard yürütmüştür. Kierkegaard bütün o ölümü kavramlaştırma, ölümü filozofların “yanıt” verebilecekleri bir “mesele” ya da bir “sorun” olarak ele alma gayretlerine direnmiş, daha doğrusu onları alaya almıştır:

İnsanların genelde [ölümle ilgili] ne düşündüğünü biliyorum; eğer bir doz sülfirik asit yutarsam ve yine kafamı suyun içinde uzun süre tutarsam ya da karbonmonoksit gazı dolu bir odada uykuya dalar sam öleceğimi biliyorum... Stoiklerin intiharı cesaret gerektiren bir iş, ötekilerin de korkakça bir eylem olarak değerlendirdiklerini biliyorum... Biliyorum ki trajedi kahramanı oyunun beşinci sahnesinde ölür ve buradaki ölüm sonsuz bir acıma hissi uyandırır; ancak bir barmen ölünce ölümüne bu anlam verilmez... Dahası din adamlarının bu konuda söylediklerini biliyorum ve cenaze törenlerinde temaların resmi geçidine aşınayım.³

Gelgelelim, ölüm hakkında bu genel hakikatleri bilmek ölümü bilmek değildir. Aslında, insanların tam da ölümden (nafile) kaçışları esnasında böylesi genel doğruları üst üste yığdıklarına, yani insan ölüm hakkında ne kadar çok genel doğru biliyorsa, ölümü o kadar az bildiğine işaret eden Kierkegaard’dır. Şöyle sürdürür:

O kadar bilgi edindim ve öylesine yetkinleştim ki her insanın başına geldiği gibi bir gün benim de başıma neyin geleceğini unutmuşum; bir gün mü dedim, yok, demek istediğim şu: Ölümün yarın gelecek kadar hain olduğunu farz edin! Tek başına bu belirsizlik, varolan bir birey tarafından anlaşıldığı ve benimsendiği ve ardından her düşüncesine sirayet ettiği zaman... altından kalkılmaz güçlükler doğurur.

3. Soren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, Çev. David F. Swenson ve Walter Lowrie, (Princeton: Princeton University Press, 1941), s. 146-147. Bundan sonraki alıntılar elimdeki lime lime olmuş ciltten yapılmıştır. PUP’a rica: N’olur yeniden basın.

Ölümle sahiden yüzleşen ya da ölümü anlamış biri, Kierkegaard'a göre, bize özellikle "genelde bir şey" değil mevcut tikel insanlar olduğumuzu hatırlatır. Anbean belirsiz olan benim ölümüm benim zaman içindeki tikelliğim, beni "Dünya Tarihi"nden ayıran şeydir ve eğer ben bunu benimsersem, anbean belirsiz olan ölümüm kulağıma tikelliğimi fısıldar ya da avaz avaz bağırarak beni kendime geri çağırır. *Sizin* ölümünüz, "okurumun" ölümü benim için genelde bir şey olabilir belki ama *benim* ölümüm *benim* yok olup gitmemdir: O *benim için* genelde bir şey olamaz. Kierkegaard'ın söylediği gibi, belki "sistematik filozofların" kendi ölümleri de tıpkı "merhum Bay Soldin"ın kendi ölümüne dair düşündüğü gibi, genelde bir şeydir: "Sabahleyin kalkmaya davrandığında, ölü olduğunun farkına varmadı". Ancak ben ölümümünden sonra sistematik felsefe adına ondan dersler çıkarmak için orada mevcut olmayacağım. Ben her zaman ölümün tarafındayım, daima, her an, bir duvar gibi, aşılabilir bir şey olarak, sınırların ötesinde mutlak bir sınır olarak, yok oluşla yüz yüzeyim.

Dediğim gibi, okurumun ölümü benim için genelde bir şeydir, bir soyutlamadır çünkü "başkan" gibi "okur" da genelde bir şeydir. "Başkan"ın ölümü *ulusal* bir yastır, yani özel olarak kimsenin yası değildir. Mademki, genellemeler asla ölmez, o zaman "başkan" gibi genellemelerin ölümü her zaman kutlama için bir neden olacaktır. "Kral öldü, yaşasın kral". Başkanlığa koşmak, kendini fantastik olarak bir genelleme yapmaya çalışmanın, dolayısıyla, artık ölüme mahkûm olmamanın bir yoludur. Ölüme karşı bu direnişin tam da hayata sırtını dönme sonucu doğurması ironik bile değildir. Ölümü kendileri için bir trajedi olarak yaşayanlar için, başkanın ölümü artık başkanın ölümü değil, özel bir kişinin ölümüdür.

Ancak hiç kuşkusuz, altüst edici ya da tahammül edilmez bulduğum yalnızca kendi tikelliğim değil özellikle sevdiğim insanların tikelliğidir. Çünkü tekrar edecek olursak, sevgiyi yaşamak sevileni tam anlamıyla tikel olarak yaşamaktır. Ve bu deneyim her zaman tehlikelidir; tek bir nedenle, her

zaman sizi hor gördüğünüz şeyi olumlamaya çağırarak tehdit eder. Dolayısıyla, sevgi deneyimi değerlerinizi yıkıp sizi değerlerinizle karşı karşıya getirmekle tehdit eder. Örneğin, sevdiğiniz biri *size ilkelerinizi çiğnetir* vb: Kendinizi sevgiye adanmak sizi salt tikelliğin tehditiyle, durumun tehditiyle baş başa bırakır. Bu tehdit sevdiğiniz öldüğünde ya da ölümle yüz yüze geldiğinde en güçlü biçimde hissedilir çünkü burada sevdiğiniz kişinin mükemmel tikelliği, tekrar tekrar ve aman vermez bir biçimde, size hatırlatılır. Kısa bir süre önce bir yakınını kaybeden insanlar için en kırıcı şey, sevgilinin yerine *aynı işlevi yerine getiren* bir başkasını geçirme önerisidir. Ölüm daima, özellikle Kierkegaard'ın aktarılan pasajındaki anlamda, varoluşun tikelliğine bir davet, o tikelliği hatırlatan bir şeydir.

Doğa müsriftir. Tek bir ağaca can vermek için binlerce tohum saçır. Tikel insanlar, ağaç tohumları gibi, son derece kırılğandır. Biz, büyük çatışmalarda ya da muson rüzgârlarında, sıradan küçük tesadüflerde ya da mikropların, zehirli maddelerin keyfi eylemleriyle, "sinekler gibi düşeriz". Biz ya da bazılarımız, insan hayatına en büyük değeri verirler; dünya bizim verdiğimiz değerden etkilenmiş görünmez. Hiçbir pişmanlık duymadan, günün birinde bizi, tek tek ya da gruplar halinde, öldürür. Bir anlık dalgınlık, *Bon Vivant* çorbasından bir lokma ve dünya bizsiz yoluna devam etmek zorunda kalır.

Sevdiğim insanların ölümü, bana saldırıyor ve perişan ediyor bile olsa, gerçekliğin kucağına fırlatır beni. Beni savunmasız, naçar bırakır; ölümün gerçekliğini kabullenme anlamına gelen gerçek karşısında öfke seline kaptırır beni. Kardeşim öldüğünde, anlattığım gibi, dünyayı *parçalamak* ve yeniden düzenleyerek tekrar kurmak istedim. Onun ölümünü yaşamak benim için sınırlılıklarımın mutlaklığını duyumsamak haline geldi. İlk başta, kardeşimin göçüp gitmişliğinin nihailiğini kavrayamadım ama gerçeği bilinçdışını tehdit eden bir kırbaç gibi (aynı zamanda ve dehşet içinde, bir ayartma olarak) hissettirdi. Sevdiğimiz ölümü gerçeklikle bağımızı koparmaya,

bizi çılgına çevirmeye muktedirdir. Bunu yaparken bile, canımızı çok yakan bir gerçek deneyimi yaratarak yapar.

Bu gerçeklik bedenselliğin şiddetiyle ilişkilidir; bu bedeni erotizme, edepsizliğe, özdeşleşmeye, unutulmaya, ölüme terk etmemizi sağlayan bir şiddettir. Bataille şunları yazar:

Özünde, erotizm alanı, şiddetin, tecavüzün alanıdır. Ama süreksizlikten sürekliliğe geçişleri düşünelim... Eğer bu geçişleri kendi deneyimimizle ilişkilendirirsek, açıktır ki süreksizlikten ani kopuşlarda çok büyük şiddet vardır. Bizim için bunların en büyüğü, süreksiz varlığımızın sürüp gideceğine ilişkin ısrarlı bir takıntıdan sarsarak uyandıran ölümdür (*Erotizm*, s. 16).

Erotizm, ayart(ıl)ma, ölüm demek olan “süreksizlikten ani kopuşlar” özellikle direnişimizi kıskırtan şeydir çünkü o tam da en çok arzu ettiğimiz şeydir. Dolayısıyla, başkasının ölümü bizi kendi esriklığımızla, süreksiz varlık olarak varoluşumuzun silindiği anla tehdit eder.

Ve bu, şu ya da bu oranda, insanlığın tüm duygusal ve entelektüel tarihini anlatan gerçekle bağlantımızın yapısıdır. Yani, insan gerçeğin gerçekliğini, gerçeğin verdiği büyük acıyı, gidererek artan bir şiddetle yaşar ve tam da acının en şiddetli olduğu yerde (sevdiğiniz birinin ölümü acının en şiddetli olduğu anlardan biridir) insan kendini baskılama zorunluluğuyla yüz yüze bulur. Bu zamanla yalnızca ayak direyen o tikel olgunun değil, bütün inatçı olguların ve nihayet bütün olguların, süreksizliğin ayakta tutulması için bastırılmasına da neden olarak genelleşir. Felsefenin ne oranda ölüm korkusuyla yaratıldığı, örneğin, geleneğimizin çocuk ölümlerine ya da salgın hastalıklara nasıl baktığı, henüz yeterince değerlendirilmemiştir. Bu anlamda felsefe, yaşayan her şeyin neden öldüğüne iyi bir açıklama getirmek uğruna, ölümün bastırılmasıdır ve şimdi artık hayatın bastırılmasına genelleştirilmiş haldedir. Yani, felsefe ölümün bizatihi öldüren bir ikamesidir.

Ölümün gerçekliğinden kaçış kendini, en parlak biçimde, bu kaçışı inkâr stratejilerinin inanılmaz inceliklerinde belli

eder. Jean-Luc Nancy, “Tanrı, bir ‘tanrı’ olduğu müddetçe, her zaman ölümün *olmadığına* delalet eder; ve Tanrı her zaman, avını önceden ölümün pençesinden çekip alarak, ona ölümcül operasyonunun suretinden başka bir şey olmayan bir anlam vererek, ölümü sonsuza dek erteler”⁴ diye yazmaktadır. Sevdiklerimizin ölümü ya da ölecek olmaları, doğrudan doğruya yüzleşemediğimiz bir şeydir; felsefe ve dinler tarihi başka şeylere olduğu kadar buna da tanıklık eder. Felsefeciler ve din adamları, belki de bütün olarak, olağanüstü duyarlı insanlardır, yani, dünya karşısında özellikle savunmasız insanlar. Ve dünya tüm şiddetiyle, özellikle yıkıcı, öldürücü Kali veçhesiyle, yaşanırken kaçıp saklanması gereken bir şey haline gelir. Girift felsefi ve dini sistemler (şimdiye kadar aşına olduğunuz gibi) özellikle yıkımdan sakınma gayretleridir. Ancak elbette, bu yıkım ihtimaline verilmiş tuhaf bir biçimde genel bir yanıtıdır; insanı yıkımla tehdit eden şey gerçek içinde yuvalanmıştır ve felsefeci ya da din adamı, (ve az önce gördüğümüz bir düşünce yapısı içinde) sırf güvenli tarafta olmak için, gerçekliği kapatarak, stoklayarak ve tasnif ederek reddeder. (Kuşkusuz, gerçekliğin şimdi sorun teşkil eden yıkımdan başka birçok diğer veçheleri vardır. Ama bir an için onları unutalım).

Şimdi adeta gerçekliğin yerine felsefi ya da dini “temsilin/tasavvurun” film setini, belki bir metni ya da anlatıyı geçirme peşindeyiz. Gerçekten bir film setinde (ya da aslında, Disney Dünyası’nda) bulunup bulunmadığınızı ve kendinizi uzayda ya da Vahşi Batı’da hayal edip etmediğinizi bilmiyorum ama eğer bunu yapmışsanız setin Vahşi Batı yerinde ne kadar çelimsiz kaldığını, Vahşi Batı’yla kıyaslandığında ne kadar küçük olduğunu, ninayet her şey bir yana ne kadar *gerçekdışı* olduğunu fark etmiş olmalısınız. İnsan örneğin, oturmakta olduğu yerin bir set olduğunun ayırdına varmaksızın bir film setinde uzun süre kalamaz. Olguyu bilincinden uzaklaştırmak için, insanın inanılmaz yoğunlukta bir kendini aldatma sürecine gir-

4. Jean-Luc Nancy, *The Birth to Presence*, (Stanford, CA: Stanford University Press, 1993), s. 51.

mesi gerekecektir ve o zaman bile insan gerçeklik karşısında gardım asla indirmeyi başaramayacaktır.

Aynı şekilde bu kadar çok felsefe ve din, kişinin kendini yıkım ihtimalini bastırmak için uğraşmakta, kendini kişinin süreksizliğinin muhayyilede korunmasına hasretmektedir. Böylesi bir savunmanın bilince maliyeti muazzamdır çünkü son tahlilde kaçınılmaz gerçeklik karşısında bu tek inancı ayakta tutmak için bütün dünya yanlışlanmak durumundadır. Ve Başkan Mao'nun sözleriyle, "Bastırma direnişi besler". Dikkat edin, bu sözler bir politik bastırma ustasının ağzından çıkmıştır. Ölümün gerçekliği dışlandığı, sakınıldığı ve geçiştirildiğinde, sürekli olarak patlayarak bilince geri döner. İnsanlar ölür. Ve siz onların daha iyi bir dünyaya göçtüklerini düşünseniz bile, onların bu dünyadaki yokluklarından anlatılamaz bir üzüntü ve kendi göçüşünüzden anlatılamaz bir korku duyarsınız. Dolayısıyla, siz de belki felsefe ve dinler tarihini ölüm gerçekliği karşısında uzun bir kaçış olarak görüyorsunuz. Tikellik, öznellik, ortodoksinin ayak diremesi biçiminde (yani, günah ve günaha meyiletme biçiminde) ölüm sürekli olarak baskılama mekanizmasını parçalar, sürekli olarak geri teper, yeniden patlar.

Unutmayın, bu şeyler, yani tikellik, öznellik ve ortodoksinin ayak diremesi, Havel tarafından, örneğin, tam da hayatla eşleştirilmiştir. Yani, ölümden kaçış özellikle ölümdür; ölümden kaçmak ölmektir. Öldüren dünyadır. Ya da hayat ölümcüldür. Hank Williams'ın dediği gibi, "bu dünyadan asla canlı kurtulamayacağım". Böylelikle, ölümden sakınmak için özellikle fiiliyattan kaçırız; hayatı idame ettirmek için, özellikle hayattan kaçırız. Ölümden sakınmaya hasredilen enerji ve zekânın tamamı özellikle bizi hayattan kurtuluşa, yani ölüme çağırır. Ve unutmayın, ölümden bu kaçışlar son tahlilde ölümün kutlanmasına dönüşür, öyle ki ölümden kaçış ölüm sirenlerinin ötmesini sağlar. Tabu kendi ihlalinde ısrarlıdır, ihlal ihtimalini kaydeder ve zorlar. Zira bize ölümden "ebedi hayat", "ebedi huzur", "cennet" vaat edilmiştir. Bunların *ölümün* ta kendisi ol-

duğunu sakın aklınızdan çıkarmayın. Yok oluşun gerçekliğini yanılsamak için ölümden kaçmak isteriz ancak bizim kaçışımız özellikle bir ölüm aşkına dönüşür; dönüşmelidir çünkü o bu dünyaya duyulan bir nefrettir.

Ölüme duyulan nefret bize öldüren dünyayı baştan sona mahkûm etme ve bastırma çağrısıdır. Buna karşın, işte size, ölümün olumlanmasının dünyadan alınan bir zevk çağrısı olabileceğini gösteren *Chuang Tzu*'dan bir pasaj:

Chuang Tzu'nun karısı öldü. Hui Tzu baş sağlığına gittiğinde, Chuang Tzu'yu bacaklarını yaymış, bir tef çalıp şarkı söylerken bulmuş. Hui Tzu demiş ki "Onunla hayatını paylaştın, o sana çocuklar verdi ve yetiştirdi. Ölümüne ağlamıyorsun, hadi neyse. Ama tef çalıp şarkı söylemek, biraz fazla olmuyor mu?"

Chuang Tzu bunun üzerine der ki "Yanlış düşünüyorsun. İlk öldüğünde, ben de herkes gibi üzülmedim mi sanıyorsun? Ama onun başlangıcına ve doğmadan önceki zamanına baktım. Yalnızca o doğmadan önceki zamana değil, bir ruha sahip olmadan önceki zamana da. Mucizenin ve gizin karmaşası içinde bir değişiklik meydana geldi ve o bir ruha sahip oldu. Bir başka değişiklik ve onun bir bedeni oldu. Bir başkası ve o doğdu. Şimdi başka bir değişiklik oldu ve o öldü. Tıpkı dört mevsimin, ilkbahar, yaz, sonbahar, kışın birbiri ardına gelip geçişi gibi".⁵

Dikkat edin, Rosset'de ve aslında cenaze törenlerinde takınılan olağan tavırda görüldüğü gibi, burada da hayat ve ölüm değişken bir dünyaya yuvalanmışlığı vurgulamanın bir yolu olarak mevsimlerle ilişkilendiriliyor. Ve dikkat edin, ardından unuttun, Taocu bilgenin tavrında, ruhtan öyle bir söz edilmektedir ki ruh yüce rastlantıya bırakılmıştır ve insanın ne olduğuna dair hiçbir özel felsefeyi temsil etmez. Bu pasajda önemli olan, hayat fani olsa da bilgenin hayattan aldığı, hareketlerinde ve sesinde ifade bulan, zevktir. Ölümü çevreleyen ritüellerin son derece karmaşık olduğu eski Çin kültürü bağlamında, Chuang Tzu'nun yas tutma tarzı tam bir ihlal, bir edepsizliktir. Chuang Tzu'nun neşesi karısının ölümünden duyduğu mut-

luluk değildir; o sevdiği bir kişiyi kaybetmenin üzüntüsünü yaşar. Ancak kendini yas tutmaya bıraktığında, tam da yas tutarken, olumlamaya bırakır. Kendini mahrumiyetin kollarına terk ettiğinde, içinden kabarıp taşan anlatılamaz bir neşe duyur. Acı ve ölüm, bedeninin hazlarından daha az olmamak üzere, bizi yaşamdan zevk almaya çağırabilir, bu hem insan zindeliğinin hem de insan sapkınlığının bir ölçüsüdür.

Sanıyorum, biz ölümden korkacak ve kendimizi korumayı isteyecek şekilde kurulduk. İnsanların alışık olduğu üzere, hiç kuşkusuz, bu temel hayvani dürtü eğilip bükülmüş ve bilinç tarafından içinden çıkılmaz bir karmaşanın bir nesnesi haline sokulmuştur. Ancak elbette, ölüme karşı duyduğumuz nefret ve korku doğaldır; bütün hayvanlarda, aslında, söylediğim gibi, varoluşunu sürdüren her şeyde, dünya tarafından öğütülmeye karşı bir biçimde direnen her şeyde gördüğümüz bir şeydir. Aslında, ölüme duyduğumuz nefret hayatı gerçekte ne kadar çok sevdiğimizi gösterir. Ölüme karşı nefretimiz, nihayet, hayatın olumlanmasıdır. Ölümden sonra cennet vaadi bile, hayat kendisinden bıkmamız için pek bir şey yapmamış dahi olsa, henüz hayattan bıkmadığımızı gösterir; yoksa göstermez mi?

Bu konu üzerinde henüz yeterince durmadım belki ancak inanıyorum ki tıpkı dünyayı her türlü olumlamamızın bir biçimde güdük ve eksik kalması gibi, dünyayı her türlü yoksamamız kısmen yanlıştır ya da sadece fiili olan karşısında koparılan bir feryattır. Bunu açığa çıkardığınızda, tam şimdi intihar etmekte olmayan herkes hâlâ içinde kendisini bugüne kadar yaşatan bir dünya sevgisi bulabilir. Belki, bir bütün olarak, dünyayı ve dünyadaki hayatlarımızı nefret ettiğimizden daha fazla severiz çünkü dünyaya karşı nefretimiz bile, son tahlilde, dolambaçlı yoldan hayata doğru ilerlemek, hayat için yanıp tutuşmaktır. İçimizin gittiği hayat, aslında, arındırılmıştır ancak temizlediklerimiz (başka şeyler yanında) bizatihi hayatımızı tehdit eden şeylerdir: kötü insanlar, açlık, salgın hastalıklar, katiller vb. İslamda olduğu gibi, cenneti bayram yerine çevirip hizmet eden huri kızlarını da içine koyduğunda, hayatı seven

hiçbir erkek o cenneti ebedi kılınmış bir şey olarak görmeye katlanamaz.

Demek oluyor ki ölüme duyduğumuz nefret içimizdeki hayatın ifadesidir ya da o hayattan çıkar. Sevgi olumlama ve sevdiğimiz birinin ölümü mahrumiyettir: Sevgilin fiili varlığının yok oluşu sevginin yok oluşudur, öyle ki sevgi hayat ister ve bu yüzden ölümü reddeder. Gelgelelim, sevgi aynı zamanda sürekliliğin cazibesine kapılmaktır. Ölüm, hiç kuşkusuz, hayatın temel bir yönüdür: Ölüm olmaksızın hayat da *olamaz* çünkü hayatın zaman ve mekân içinde konumlanmışlığa ihtiyacı vardır. Süreklilik olmadan süreksizlik olamaz; insanın süreksizliği sürekli bir ayart(ıl)madır. Bu anlamda, hayat her zaman tikel ve savunmasız ya da yaralıdır; hayat bir açılıştır. Durumun her zaman şimdiki hatırlatıcısı olan dünya karşısındaki acizliğimiz olmaksızın, onun ayrılmaz parçası olan hayatta olmanın *ayrıdırına varılamaz*. Son tahlilde, işte bu yüzden, ölümün ya da cinselliğin bastırılması bir bütün olarak gerçekliğin bastırılmasından ayrı düşünülemez ve yine bu yüzden ölümün ya da cinselliğin olumlanması bir bütün olarak gerçekliğin olumlanmasından ayrı düşünülemez; çünkü dünya ancak arada bir bize zarar veriyor ya da bizi öldürüyor ya da kendimizden geçiriyor olsa da bunu bizim değil kendisinin istediği zamanlarda yapar, öyle ki bizi dünya karşısında acizlikten kurtaracak hiçbir şey yoktur.

Ölümsüz hayat bir tür askıda kalma, şekilsiz bir varolmayış, hayalet bir çevrede ruh gibi bir oraya bir buraya dolaşmaktır. Burada “güç istenci”nin kapısını yeniden çalıyoruz. Kendi üzerinde ve başkaları üzerinde güç arzusu kadar, ölümden kaçma arzusu da hayatın doğrusallığından, ivmesinden doğar. Ancak kendi ve başkaları üzerindeki güç arzusu kadar (bu arada, Nietzsche evrim teorisinde ikincinin *yerine* birinciye koymayı düşünmüştür), ölümden kaçma arzusu da hayata karşı dönebilir. Ölümden kaçma arzusu tek bir tutku haline geldiğinde, hayatımızı ölümden sakınmak için yaşadığımızda, içimizdeki hayat kendisine ve durumuna düşman olur. Bunu, örneğin,

hipokondriya vakalarında ya da mikroplardan korunmak için cam fanusların içinde yaşar gibi kapalı ortamlara sığınan (hayatta kalmak için bu kadar çaba harcayarak zaten yaşarken ölmüş) Howard Hughes örneğinde tüm çıplaklığıyla görebiliriz. Ölüm karşısında kendini *korunaklı kılmaya* çalışmak, her zaman, ya idealizmde ya da öte dünya vaadinde olduğu gibi dünyayı hayali olarak bastırarak ya da fiilen bedenini öldürülmesine yol açan adımlar atarak, yüzünü ölümden yana dönmektir. Ölümü silip yok etmek onun ayartma gücünü artırır. Ölümsüzlük iksiri peşinde koşan Taocu kendi reçetesiyle ölmüştür.

Böylelikle, tekrarlayarak, hayatın ifadesi olarak ölüme duyulan nefret marazidir, bizatihi kendisi felaket getirebilecek bir hastalıktır. Bu durumda, hayat bizi ölüme çağırır, yavaş yavaş, dönüşü olmayan bir biçimde ve nefret dolu olarak ölüme çağırır. Dinlerin öte dünya iddialarında ya da felsefi sistemlerin kavrama iddialarında, bizatihi hayatın nefret dolu ya da tahammül edilmez hale geldiği bir hayat sevgisinden bahsedildiğini duymak mümkündür. İnsan canlılığından nefret etmeyi öğrenir çünkü insan her şeyden önce hayatı sevmeden ölümden nefret edemezse bile, canlılık ölüme yol açar. Nihayet, ölümden nefretinin bir ifadesi olarak insan, ya Kant gibi bir tür insani sistem ya da makine haline gelerek ya da bileklerini keserek, "kendini öldürür".

Demek ki hayata geri dönmek şöyle olacak: Ölüme *cüret et*, ölüme *kafa tut*, her anını sanki son anınmış gibi yaşa vb. Sanki hayatı gerçekten sevmek için kişi paraşütle atlayarak ya da bungee jumping yaparak, her neyse, ölümü *aramak* (daha doğrusu kışkırtmak) zorundadır. Ancak bu hayat sevgisine son derece anlaşılır bir karşılıktır, sevgi ölüm korkusu için artık hayatı tehlikeye atamayacak kadar şiddetlidir. Ben şimdi, örneğin, insanın sevdiği birinin ölümüne göstereceği en yerinde tepkinin durumu hemen kabullenme olduğunu ima etmiyorum; bu arzu edilir bile olsa imkânsız olacaktır. Söylemek istediğim, daha çok, öfke ve üzüntüyle dolu olmak gerçek içinde gömülü olduğumuzu gösterir ve bu son tahlilde,

Chuang Tzu'da olduğu gibi, kabullenmeye ve ötesine geçmeye yol açar. Tekrarlayalım: Kendimizi bu gibi duyguların kucağına terk etmeye can attığımızda, dünya sevdiğimizi öldürdüğü için bir bütün olarak dünyaya sırtımızı döneriz. Ancak eğer öfke ve üzüntü içinde kalacak, öfkemizi ve üzüntümüzü, özellikle evrene karşı öfkemizi dizginlemeyecek kadar cesaretimiz ve savunmasızlığımız olsaydı, sevgimizi koruyabilirdik. Bütün çekici şeyler gibi, ölüm bizi gerçekliğe geri çağırır, bize kendi gerçekliğimizi ve hiçbir kuşkuyla yer bırakmaksızın, şimdi göçüp gitmiş kaybettiklerimizin gerçekliğini gösterir.

Başka yerde olduğu gibi, burada da kavramlar kaçıtır, hatta denebilir ki daha önce zaten demiş olduğum gibi, kavramlar ölümdür: Genel doğrular yoktur, yalnızca tikel durumlar vardır (bizatihi bu genel bir doğrudur). Kavramlar ve argümanlar üretme sürecinde somutlaşan kaçışın yapısı ölüme yaklaştığı zamanki kadar hiçbir yerde tüm çıplaklığıyla ortaya çıkamaz. Her anımda ölüme mahkûm oluşum gibi tahammül edilemez bir olgudan kaçmak için ölümden kavramsal bir sorun olarak bahsediyorum. Ancak benim ölümü "kavramsallaştırmam" bizatihi ölmem ya da bir ölme hayalidir, öyle ki hayalimde, felsefi olarak ölümü tartışıyor olsam bile aslında o ölümcül meseleyi kurcalıyorum. Kavrayarak ölümün efendisi olmak istiyorum ama elbette, her zaman ölüm tam da *beni* çağırıyor. Kendimizin efendisi olmak, bir önceki bölümdeki bir tespiti tekrarlayacak olursak, kendi hayatlarımız ve haysiyetimiz pahasına başarılabilir; kendimin efendisi olduğumda, öncelikle, kendime karşı efendi ve köle diye ikiye bölünürüm ve ikinci olarak, hayatı, yani kendi hayatımı, efendinin hayatını, yani kendi hayatımı, beslemesi için köle olarak kullanırım. Böylelikle, kendimin paraziti haline gelirim.

Ama şimdi, ölümü felsefi, psikolojik ya da fizyolojik olarak *anlamaya* çalışırken, ölecek bir şey olduğum müddetçe kendimin efendisi olmaya çalışıyorum, daha doğrusu kendi ölümümün efendisi olmaya ya da yaşamayı sürdürmeye çalışıyorum. Böylelikle, ben içimdeki hayatın bir ifadesi olarak tam

da kendimi öldürüyorum; ölüm korkusu beni özellikle ölüme yönlendiriyor, ta ki ölümün kendisi gerçek tarafından ayarılana kadar. Ölüm, bu anlamda, bir neşe, her halükârda, bir teselli haline gelebilir. Bedenler olarak kendi ölümümüz bizi “ölümden beter bir kaderden”, yani kavramlar, ruhlar ya da anlatılar haline gelmekten kurtarır. “Ölümün felsefi tartışması”, kavramlarda aradığımız ölümün efendisi olma *kendimizi* kavramlar haline getirme çabasıdır, öyle ki artık yok olamayacak kadar soyutlaşırız. Kendimi ölen bir şey olarak duyumsamaya bırakmak kendimi gerçek bir şey olmaya bırakmak ve dolayısıyla, fiiliyatın çekimine terk etmektir. Kendi ölümlerimiz her zaman *oradadır*, sınırda, bizi fiiliyata çekmek ve sonra fiiliyat-tan çıkarmak için göz kırpmaktadır. Ancak benliğin bu yıkımı, kişinin fiiliyattan mutlak silinişi bile bizatihi fiiliyata hayat verir, bunu yaparken somut ve tikeldir; benliği soyut bir nesne kılma yönündeki tüm iddiaların çökmesidir. Dolayısıyla, benim ölümüm gerçekten kurtuluşumdur: Ölüm beni gerçek bir şey yapar ve ölümüme dürüst olabildiğim müddetçe, kendime ve beni öldüren dünyaya dürüst olabilirim.

Dizin

A

acı 16, 17, 19, 22, 26, 30, 31, 33,
34, 40, 63, 64, 65, 128, 143, 158,
160, 167, 170
ahlaki mahkûmiyet 70
Ahlakın Soykütüğü 89
akıl 14, 28, 43, 102, 120, 121, 126,
160, 163, 166
Aklın Hayatı 48
algı teorileri 54
alkol 136, 157
Amerikan ideolojisi 101
ampirizm 19, 59, 111
anarko-sendikalizm 105, 106
anarşizm 105, 106, 107
anlatı 24, 25, 35, 59
anti-politik politika 102
Aptalların Kargası 110, 132, 133
Aristoteles 52
artha 149
aşağıdan politika 102
aşikâr imge 19
aşk 13, 20, 35, 39, 42, 45, 50, 66,
79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 103,
164
Atman 147
Augustine 16
aydınlanma 27, 31, 32, 153, 159

B

bağımlılık 139, 142
bağımlılık deneyimi 142
baştan çıkar(ıl)ma 145, 151
baştan çık(ar)ma 144, 145
bastırma 168, 176, 177
Bataille, Georges 13, 65, 66, 83,
143, 144, 145, 146, 174
Batı felsefesi 23, 102
Batı geleneği 112
Batılı çevreci hareket 118
Batılı kültür 44
Batılı metafizik 22
Batılının doğayla ilişkisi 119
Batılı tektanrıcılık 117
beden 25, 45, 53, 60, 127, 153,
161, 166, 167, 168, 170
bedenden kaçış 168
bedenselliğin olumlanması 11,
152
bedensellik 153, 156, 162, 164,
165
bedensellik gerçeği 164
bedensel varoluş 120
benliğin kendine dışsallığı 142
Berkeley, George 59
Bernstein, Richard 21
Berry, Wendell 43

Bhagavad Gita 42
Bhairava 153
bilim 21, 85, 111, 114
bilimcilik 24, 113, 117
bilimsel imge 19
bilinç 49, 113, 178
bilinçlilik 30, 49, 50, 68
birey 108, 171
bireysel sahici-olmayış 101
Bokuju 31, 32
boş uzay 18, 20, 21
Böyle Buyurdu Zerdüşt 38, 84
Brahman 11, 19, 146, 147, 148,
149, 153
Brahmin 149
Buddha 16, 27, 150
Budist 32, 69, 150
Budizm 27, 37, 146, 153

C-Ç

cemaat 105, 106
cezalandırma 65
Chandogya Upanişadı 147
Chao-chou 33
Chuang Tzu 13, 28, 177, 181
çilecilik 153, 167
cinsellik 55, 140, 151, 152
çubuk içme töreni 123

D

denklik teorisi 50
Derrida, Jacques 21, 22, 23
Descartes, Rene 16, 17, 112
devlet 10, 11, 88, 89, 91, 92, 93,
95, 96, 97, 100, 101, 105, 106,
107, 114, 121
devletçi ideoloji 100

devlet ideolojisi 100
devletin gerçek olmaması 91
devletin ortadan kaldırılması 107
devlet kültü 107
dharma 149
Diffie, Joseph 14
dil 22, 23, 52, 55
din 13, 20, 49, 94, 168, 171, 175,
176
dinsel duyarlılık 143, 146
direnme 140
doğa 18, 21, 47, 48, 49, 112, 113,
117, 118, 119, 121, 124, 130,
133
doğa düzeni 18, 47, 118
Dörtlü Yüce Hakikat 30
dünya 15, 17, 19, 21, 23, 24, 27,
28, 29, 30, 32, 34, 36, 37, 39, 40,
42, 46, 47, 49, 52, 54, 56, 57, 60,
61, 63, 64, 67, 79, 82, 83, 86, 93,
95, 101, 110, 111, 112, 113, 114,
115, 116, 118, 123, 128, 131,
132, 139, 148, 150, 151, 153,
158, 159, 160, 168, 170, 173,
175, 176, 178, 179, 180, 181
dünyadan sakınma 70
dünya-insan özdeşliği 159
dünya nefreti 21, 116
dünya nefretini olumlama 37
dünyanın açıklığı 122
dünyanın olumlanması 148
dünya sevgisi 178
dünyaya duyulan nefret 73, 101,
177
dünyayı olumlama 10, 35
dünyayı olurluna bırakma 85, 125
dünyayı sevmek 122

dünyayı unutmama 137
 dünya ile özdeşleşme 151, 152
 düşünce 16, 34, 36, 41, 48, 63, 90,
 99, 124, 149, 166, 175

E

ebedi dönüş 36, 37
 edepsizlik 11, 162, 164, 165, 166
 edepsiz sözcükler 11, 164
 Eleatikler 147
 Emerson, Ralph Waldo 13, 42,
 45, 47, 48, 56, 61, 72, 76, 77,
 110, 117, 125, 129, 131, 138
 erdem 28, 38, 39, 63, 79, 156
 Erdoes, Richard 109, 111, 119
 erkek sembol dünyası 163
 erotizm 174
 Eskimolar 155
 estetik 10, 20, 21, 63, 111
 etik 10, 11, 38, 63, 71, 73, 77, 97,
 114, 124, 153, 154
 evrim teorisi 112

F

felsefe 10, 13, 14, 20, 22, 23, 49,
 53, 63, 108, 126, 135, 146, 166,
 172, 174, 175, 176
 Fichte, Johann Gottlieb 52
 Fish, Stanley 21
 Fools Crow: Wisdom and Power
 (Aptalların Kargası: Bilgelik ve
 Güç) 110, 132
 Formlar 19, 85, 86
 Formlar âlemi 86
 Frege, Gottlob 50

G

Gadamer, Hans-Georg 21
 geleneksel anarşizm 107
 geneli sevme 79
 gerçeğe gömülü olmak 180
 gerçeği deneyimlemek 70, 174
 gerçeği "insanileştirme" 52
 gerçeğin olumlanması 16, 168
 gerçeği olumlama 117
 Gerçek 12, 14, 15, 18, 19, 33, 67,
 70, 77, 102, 146, 156
 "gerçek aşk" 84
 gerçek benlik 147, 148
 gerçekçilik 33, 150
 gerçek dünya 148
 gerçekliğin olumlanması 16
 gerçeklik 9, 10, 11, 12, 14, 16, 46,
 77, 92, 100, 107, 130, 137, 153,
 158, 167, 174, 176
 gerçekten nefret 69
 Goldman, Emma 106
 Gombrich, E. H. 54
 Goodall, Jane 111
 Goodman, Nelson 21
 görünür benlik 147
 görünür dünya 148
 güç 13, 20, 58, 93, 94, 96, 107,
 110, 113, 114, 115, 116, 117,
 118, 119, 121, 122, 132, 133,
 139, 140, 144, 149, 179
 güç egzersizi 139
 güç istenci 114, 179
 güçsüzlük 141
 güçsüzlük deneyimi 141
 Güçsüzün Gücü 94, 103, 104
 güç uygulama 114, 115, 116, 117,
 121, 122

Guhyasama Tantra 152, 153
gölmek 155
günah 45, 143, 145, 146, 176
Güneş Dansı 126, 127, 128, 132
güzellik 28, 66, 67, 80, 165
Güzellik'i sevmek 79

H

hakikat 21, 50, 51, 52, 53, 54, 55,
56, 57, 58, 60, 61, 71, 72, 85, 94,
102, 111, 132, 133, 135
hakikatle yaşamak 107
hakikat teorisi 51, 52
hakir görme 84, 89
Hanblecheyapi töreni 125
Havel, Vaclav 50, 88, 92, 93, 94,
95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102,
103, 104, 105, 106, 107, 108,
176
hayat 24, 31, 33, 34, 35, 45, 47,
65, 88, 97, 99, 102, 103, 104,
109, 115, 116, 127, 133, 152,
160, 163, 168, 169, 176, 177,
178, 179, 180, 182
hayatın anlamı 65, 66
hayatın bastırılması 174
hayatın ölümcüllüğü 176
hayatın olumlanması 178
hayat sevgisi 180
hayattan kaçış 47
Hegel, G. W. F. 16, 26, 52, 93, 166
Heidegger, Martin 23, 56, 57, 85,
113, 128, 133
Heilbrun, Carolyn 22
heyoka 155
hiçlik 144, 168
Hinduizm 146, 148, 153, 154

Hristiyanlık 37, 114
Homo sapiens 29
Hortlak 166
Howard the Duck (Varyemez
Amca) 54
hükmedilme istenci 116
hükmetme istenci 116
Husak, Gustav 96, 97

I-İ

ibadet 27, 151, 152
içtenlik 76
idealizm 16, 166, 167, 168
ideoloji 94, 95, 96, 99, 100, 101,
102
ihlal 11, 53, 143, 144, 145, 146,
151, 152, 154, 155, 156, 157,
162, 164, 165, 176, 177
ihlal duygusu 143
ihlalin kutsanması 154
I-Hsuan (Lin-chi ya da Rinzai)
27
ikicilik 166, 167
iktidar 23, 94, 96, 110, 113
iktidarı kişilerden arındırma 94,
100
imtihan yeri olarak dünya 65
İnipi töreni 127
insan 11, 14, 16, 22, 23, 24, 26,
33, 38, 39, 42, 43, 44, 49, 51, 52,
53, 56, 57, 59, 65, 66, 70, 73, 75,
76, 78, 80, 81, 82, 83, 86, 88, 90,
91, 92, 93, 94, 96, 98, 99, 100,
104, 107, 110, 113, 114, 115,
117, 118, 120, 124, 127, 128,
133, 136, 139, 140, 141, 143,
144, 146, 149, 150, 153, 157,

159, 160, 162, 164, 171, 173,
174, 176, 178, 180
insani fiiliyat 56
insanın gücü 114, 140
insanın politikası 102
insanları rollere indirgeme 108
insan zekâsı 59
intihar 47, 178
irade 26, 52, 58, 84, 116, 137,
140, 145, 149, 158, 166
iradenin çökmesi deneyimi 137
iradeyi kendi haline bırakma 141
iradeyi olurluna bırakma 157
iyinin ve kötünün ötesi 36, 38,
63, 84, 113
ıstırap 141, 143

J
Jainizm 153
James, William 54, 105, 147

K
Kablaya 126
kadın bedeni 165
Kali 146, 153, 156, 175
kama 149
Kama Sutra 151, 156
Kant, Immanuel 16, 19, 20, 52,
59, 168, 169, 180
Kara Geyik 109, 111, 123, 125,
126, 131, 133, 134
Kara Geyik Konuşuyor 109, 125,
133, 134
Kartal Adam 118, 126, 127, 132
Kartezyen idea 42
Kartezyen zihin 43
kavramsal model 55

kendinden iğrenme 12
kendinde şey 19
Kierkegaard, Søren 72, 90, 93,
108, 171, 172, 173
kişinin eylemlerinden sorumlu
olmaması 92
kişisel sahiçilik 73
Kişi'yi sevmek 81
klasik diktatörlük 97
koan 29
konumsuzlaşma 47
korku 19, 63, 65, 101, 144, 176,
178
Kötülük/Şeytan 145
Kulanarva-tantra 152
"Kültür Hakkında Altı Uyarı"
103
kurum imal etme 90
Kuşkuculuk ve Hayvan İnancı 18,
25, 33, 42, 48
Kutsal Çubuk 109, 125, 126, 127,
131
kutsal soytarı 155

L
Lakota 33, 109, 110, 113, 117,
118, 122, 123, 124, 125, 128,
129, 130, 131
Lame Deer 109, 119
Lame Deer Seeker of Vision (Viz-
yon Arayan Topal Karaca) 109
Lao Tzu 28
Leibniz, Gottfried 63, 64
Living in Truth 91, 92
Locke, John 90

M

- Mahabharata 154
Mails, Thomas 110, 111, 132
Mao 117, 176
Marksist ideoloji 94
Marx, Karl 90, 98, 100
maya 54, 75, 147, 148, 149, 150, 153
maya shakti 149
McGaa 109, 127
meditasyon 144
metin 21, 26, 34, 50, 96, 97, 99
metinselcilik 22, 24
mikrokozmos 12, 133
mizah 78, 156
moksa 148, 149
Montaigne 145
Mother Earth Spirituality (Toprak Ana Tinselliği) 110, 127
Mutlak 19, 26, 146, 147

N

- Nancy, Jean-Luc 175
nefret 12, 14, 21, 37, 38, 39, 47, 63, 64, 68, 69, 70, 72, 74, 75, 81, 82, 84, 85, 86, 100, 114, 115, 116, 122, 136, 153, 160, 161, 168, 177, 178, 179, 180
nefret etmek 69, 122
nefretten sakınma 70
Neihardt, John 111
Nietzsche, Friedrich 13, 21, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 76, 83, 84, 85, 88, 89, 91, 96, 110, 113, 114, 115, 116, 179
nirvana 148, 149
nüksetmenin olumlanması 36

O-Ö

- Obaku 30
olacakları görme 105
Olan Tek Şey 147
öldürme 122
ölüm 30, 89, 96, 120, 145, 146, 160, 171, 174, 176, 177, 178, 180, 181, 182
ölümden kaçış 176
ölümden kaçma 179
ölümden sakınma 176, 179
ölüme duyulan nefret 180
ölüm korkusu 180, 182
olumlama 10, 13, 16, 35, 63, 79, 83, 110, 114, 151, 152, 156, 162, 169, 170
ölümsüzlük 180
ölümsüz ruh 50
ölümsüz ruh öğretisi 50
ölümü kavramlaştırma 171
ölümü kavramsallaştırma 193
ölümün bastırılması 193
ölümün olumlanması 193
oluruna bırakma 114, 128, 142
önerme 55, 56, 57
önermesel hakikat 51, 52
ontoloji 11, 12, 35
oto-totalite 98, 101, 104, 105
oyuncu olmak 156
özgür hakikat 133
özgürlük 57, 58, 95, 101, 137, 145

P

- Pangloss 63
paralel kültür 103, 104
patolojik idealizm 16
Pelloutier, Fernand 105
Pisagor 112
Platon 11, 16, 80, 100, 112, 169

Platoncu sevgi/aşk kavrayışı 79
 politik güç 58, 115
 politik ideoloji 101
 post-demokratik kavrayış 193
 post-totaliter sistem 95, 97
 psikoloji 193

R

Ramakrishna 150
 Rawls, John 90
 realizm 59
 Republic 130
 resim 19, 20, 111, 122, 129, 130
 rol 65, 73, 75, 76, 77, 92, 120, 170
 rol modeli 75
 Rorty, Richard 21, 22
 Rosset, Clement 168, 169, 177
 ruh 14, 18, 25, 44, 45, 50, 86, 120,
 121, 122, 161, 177, 179
 Russel, Bertrand 193

S-Ş

sahicilik "etiği" 78
 samsara 147, 148, 149
 Şankara'nın Vedantası 147
 Santayana, George 15, 17, 18, 25,
 33, 41, 42, 48, 110
 sapkınlık 139
 Schelling, Friedrich 52
 Schopenhauer, Artur 52
 sembolik mantık 50
 sendika 105
 sevgi 36, 39, 73, 79, 80, 81, 82, 83,
 84, 85, 86, 103, 124, 128, 133,
 170, 173, 179, 180
 sevgi/aşk 79, 80, 81, 82, 83, 103
 sevgilinin gerçekliği 84
 sevişme 53, 54, 160
 sevmek 9, 11, 81, 82, 83, 84, 85,

86, 122, 151, 180
 şeyler içine gömülme 157
 şeylerin fiiliyatı 56
 şeylerin görünme biçimi 18
 şeylerin olma biçimi 18
 şeyleri olurluna bırakma 128
shakti 148
 Shankara 16
 Sinha, Indra 152, 153
 Siouxlar 122
 sistematik felsefe 53, 172
 şok 12, 15, 17, 18, 25, 26, 31, 32,
 41, 128, 156
 şok deneyimi 12, 15
 Sokrates 11, 80, 144, 145
 sonluluk 159, 160
 sosyoloji 88
 soyut bir nesne olarak devlet 90
 soyutlama 30, 33, 68, 73, 74, 75,
 81, 93, 100, 113, 121

Stalinist sistem 93
 Stoikler 69, 171
 süreksizlik 179
 Suskunluğun Anatomisi 93
 Suzuki, D. T. 30, 31
 Symposium 80

T

tabu 143, 144, 165
 tahayyül gücü 33, 59
 Tanrı 12, 17, 38, 45, 47, 48, 59,
 64, 65, 66, 73, 82, 110, 113, 127,
 129, 150, 154, 166, 167, 175
 Tanrısal Akıl 19
 Tantra 148, 150, 152, 153
 Tantrizm 146, 148, 149, 151, 152
 Tao 28, 31
 Taoculuk 142, 177, 180
 Taoizm 148

Tao The Ching 28

Tedlock, Barbara 155

tekçilik 146

teknolojik düşünme 115

teknolojik güç 119

tektanrıci paganlık 48

temsil/tasavvur 20, 60, 111, 113,

114, 115, 118, 129, 131

teodise 65

ter atma kabini 126, 127

teslimiyet 58

The Gay Science (Şen Bilim) 21,

34, 35

The Platform Sutra of the Sixth

Patriarch 30

Thich Nhat Hanh 29

Thoreau, Henry David 26, 88, 89,

90, 91, 116, 126, 138

tikellik 81, 112, 176

tikellikten kaçış 82

tikel olanı sevme 81

Topal Karaca 109, 110, 119, 120,

124, 129, 131, 133, 154, 155

Toprak Ana 110, 123, 126, 127

Trungpa, Chogyam 150, 151

tutarlılık teorisi 50

Twain, Mark 71, 160, 161

U-Ü

Ummon 31, 32

Upanişadçı öğretisi 148

Upanişadlar 146

uygarlık 121

uyuşturucu madde 136

V

Vedacı etik 149, 151

Vedacı tekçilik 148

Vedalar 146

Vedanta 147

Vedantikler 70, 147

vicdan 73

vizyon için yakarış 125

vizyon yorumlama 126

W

Wakan Tanka (Büyük Ruh) 117,

118, 123, 126, 129, 131, 132

wicaca wakan (kutsal insan) 124

Wilbur, Richard 50

Williams, Hank 176

Wittgenstein, Ludwig 23

Woodroffe, Sir John (Arthur

Avalon) 152

Y

yalan 71, 72, 88, 89, 98, 103, 107,

108, 142, 152, 154

yalanlar sistemi 94, 95

yanlışlama 79, 122, 125, 177

yapay çevre yaratma 45, 46

yeniden konumlandırma 138

Yeni-Platoncu sevgi/aşk kavrayışı

79

Yeryüzünden Mektuplar 160

Yüce Tanrı 154

Yun-men Wen-yen 27

yuva 43

Z

Zen 13, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33,

40, 126, 142

Zen Budizm 27

zevk alma 197

zihin 18, 42, 43, 167

Platon'dan beri felsefe, hakikati gerçeklik yerine kavramlarda aramayı seçmiş; kavramlar dünyasının o tasarlanmış cazibesi karşısında, dünyevi olan daima yetersiz görülmüştür. Sonuç, kendi bedeninden, duygularından kaçmaya, arınmaya çalışan ve durmaksızın kavramların saf, renksiz, kokusuz, ideal güzelliğine erişmek için didinen modern insandır.

Sartwell, *Edepsizlik, Anarşi ve Gerçeklik*'te felsefenin soyut, steril dünyasından, acıları ve kötülükleriyle hayatın çıplak gerçekliğine açıldığıımızda nelerin olacağını gösteriyor bize. Alışık olmadığımız kişisel bir dille şenlik ve aşka, elbette nefret ve ölüme, kısaca hayata çağırıyor bizi; hem de üniversite kürsüsünden, felsefenin sayfaları arasından...

Sartwell tezlerini Nietzsche, Havel, Heidegger ve Bataille'in görüşleriyle harmanlıyor; Amerikan yerlileri ve Uzakdoğu'nun geleneklerine kulak veriyor. Ona göre, tüm ahlâki değerler olması gerekeni anlatır; olanın eksik var olduğunu söyler, gerçekliği inkâr eder. İhlal ise yaşamaya "evet" demektir. Çünkü yaşadığımızı günahlarımızla, suçlarımızla, korkularımızla, acılarımızla anlarız. Dünya erdem ve güzellik kadar sidik, bok ve nefretle birlikte vardır. Aşk kadar nefret de hayatın gerçeğidir; olduğu gibi olumlanmaya ve sonuna kadar yaşanmaya layıktır.

Sartwell edepsizliği savunuyor. Ona göre, her edepsiz söz ya da fiil bedeni çağırıştırır. Oysa uygarlık adına beden men edilmiş, bastırılmıştır; bedenin doğal kokuları parfümlere boğulmuş, faaliyeti kapalı odalara hapsedilmiştir. "Uygar insan" sınırlılığını inkâr ederek, ölümünden, duygularından, kısacası kendinden utanan insana dönüşmüştür.

Hayatımızı böylesine "kilitleyen" araçlardan biri olan devlet ise hem yalan hem de yalancıdır. Gücün ve ölümün örgütlenmiş çetesidir. Devletin yasa ve kurumları gırtlığımıza basan postalları gizlemek için incelikle işlenmiş göz bağlarıdır. Artık post-totaliter sistemlerde temel çatışma ezen ezilen arasında değildir. Tek tek her insan hem ezen hem de ezilendir; kişi "sistemin hem kurbanı hem de payandası" olmuştur. İktidar tek tek herkesin içinden geçerek örülmüş, kişi kendisi tarafından ezilmeye başlamıştır.

Sartwell kavramlara ve ciddiyete saldırdığı bu provokatif kitabında bizi edepsizliğe ve oyuna yani hayata çağırıyor...

