

Estetiğin İdeolojisi



Terry EAGLETON

Estetiğin İdeolojisi

Terry Eagleton

DORUK YAYIMCILIK / Felsefe
Estetigin Ideolojisi

Yazarı:
Terry Eagleton

Özgün Adı:
The Ideology Of The Aesthetic

Çevirenler:
Bülent Gözkân, Hakkı Hünler, Türker Armaner,
Nur Ateş, Ayfer Dost, Engin Kılıç,
Elâ Akman, Neşe Nur Domanıç,
Ayhan Çitil, Banu Kiroğlu

Sayfa ve Kapak Tasarımı:
Cafer Çakmak

© Doruk Yayıncılık 2010
Tüm hakları saklıdır. İzinsiz alıntı yapılamaz.

ISBN: 978-975-553-517-3

Baskı: Nisan 2010

Baskı Cilt:
Kayhan Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
Davutpaşa Cad. Güven Sanayi Sitesi. C. Blok. No: 244
Tel: (0212) 612 31 85 / 567 84 19



Himaye-ı Etfal Sokak No: 6/2 Çagaloğlu/İSTANBUL
Tel: (0212) 514 61 57 - (0212) 514 61 58
e-posta: info@dorukyayimcilik.com
www.dorukyayimcilik.com

Estetiğin İdeolojisi

Terry Eagleton

Çevirenler:

Bülent Gözkân, Hakkı Hünler, Türker Armaner,
Nur Ateş, Ayfer Dost, Engin Kılıç,
Elâ Akman, Neşe Nur Domanıç,
Ayhan Çitil, Banu Kiroğlu

Terry Eagleton, 22 Şubat 1943, İngiltere doğumlu, İrlanda asıllı İngiliz akademisyen ve yazar. Edebiyat ve kültür teorileri uzmanı. Özellikle Marksist edebiyat kuramı üzerine çalışmaları ile tanınır. Şu anda Manchester Üniversitesi'nde görevlidir.

Eagleton doktorasını Cambridge Üniversitesi, Trinity Koleji'nde yaptı. Marksist edebiyat eleştirmeni Raymond Williams'ın öğrencisiydi. Kariyerine 19. ve 20. yüzyıl edebiyatları üzerine çalışarak başladı. Sonradan Williams'ın Marxist edebiyat kuramına yöneldi. Oxford Üniversitesi'nin Wadham, Linacre ve St. Catherine's Kolejleri'nde görev aldı. 1960'larda Slant etrafında toplanan sol eğilimli bir Katolik gruba katıldı ve birkaç teolojik makale ve bir de kitap yazdı, *Towards a New Left Theology* (Yeni Bir Sol Teolojiye Doğru).

Daha yakın bir zamanda Eagleton kültürel çalışmaları daha geleneksel edebiyat teorisiyle birleştirdi. Halen New Statesman, Red Pepper ve The Guardian gibi önde gelen İngiliz yayınlarında politik olaylar üzerine yorum yazıları yayınlanmaktadır.

Eserleri: *How to Read a Poem* (Bir Şiir Nasıl Okunur), *Holy Terror* (Kutsal Terör), *Kuramdan Sonra* (Literatür Yayıncılık, 2004, Nisan), *Azizler ve Alimler* (Agora Kitaplığı, 2003, Roman), *Edebiyat Kuramı* (Ayrıntı Yayınları, 2004, İnceleme), *Eleştiri ve İdeoloji* (İletişim Yayınları, 1985, İnceleme), *Kapı Bekçisi* (Bilge Kültür Sanat, 2003, Anı), *İdeoloji* (Ayrıntı Yayınları, 2005, İnceleme), *Kültür Yorumları* (Ayrıntı Yayınları, 2005, İnceleme), *Postmodernizmin Yanılsamaları* (Ayrıntı Yayınları, 1999, İnceleme), *William Shakespeare* (Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2005, İnceleme), *The English Novel* (İngiliz Romanı) (Türkçeye çevirilmemiştir.) *Saint Oscar and Other Plays* (Aziz Oscar ve Diğer Oyunları), *Marxist Literary Theory* (Marxist Edebiyat Kuramı), *Towards a New Left Theology* (Yeni Bir Sol Teolojiye Doğru), *Scholars and Rebels*, *The Truth About the (o)Irish* (İrlandalılar Hakkında Gerçekler)

İÇİNDEKİLER

Sunuş	9
Giriş	15
1. Özgür Tikeller	31
2. Yüreğin Yasası: <i>Shaftesbury, Hume, Burke</i>	53
3. Kant'ta İmgesel-Olan	103
4. Schiller ve Hegemonya	145
5. İnsan Yapıtı Olarak Dünya: <i>Fichte, Schelling, Hegel</i>	167
6. Arzunun Ölümü: <i>Arthur Schopenhauer</i>	201
7. Mutlak Ironiler: <i>Søren Kierkegaard</i>	225
8. Marksist "Yüce"	251
9. Hakiki Yanılsamalar: <i>Friedrich Nietzsche</i>	291
10. Baba'nın Adı: <i>Sigmund Freud</i>	327
11. Varlık Politikası: <i>Martin Heidegger</i>	359
12. Marksist Haham: <i>Walter Benjamin</i>	395
13. Auschwitz Sonrası Sanat: <i>Theodor Adorno</i>	425
14. Polis'ten Postmodernizme	457

SUNUŞ

Terry Eagleton, 1966'da *Slant* dergisine yazdığı "Politics and Benediction" (Siyaset ve Benediksiyon) adlı ilk makalelerinden birinde, Katolik Benediksiyon ayininin, dini cemaati pasif izleyici konumuna indirgemesi ve İsa'nın bedenini bir meta gibi ele almasıyla kapitalizmle işbirliği içinde olduğunu öne sürmüş ve ilginç bir polemigi başlatmıştı. Sanat ürününü, edebiyatı ve edebiyat eleştirisini hep siyasi bir gözlükle okuyan ve sorgulayan Eagleton'ın bu yaklaşımı, tüm yapıtına egemendir. Edebiyat eleştirisinin aslında siyasi girişim olduğunu savunan Eagleton'ın tüm kuramsal çalışmalarının ana eksenini Marksist bakışın biçimlendirdiği söylenebilir.

Ancak Eagleton'ın Marksist bir açıdan edebiyata ve estetiğe yaklaşımı, 1930'lardaki Jdanovcu toplumcu gerçekçilik anlayışından olduğu kadar, Lukácsçı eleştirel gerçekçilik ve toplumcu gerçekçilik anlayışlarından da çok farklıdır.

İngiliz edebiyat eleştirisi geleneğinde F. R. Leavis tarafından 1932'de çıkarılmaya başlanan *Scrutiny* dergisinin önemli bir yeri vardır. Dergi, edebiyat uğraşının, kişinin dünya görüşünü ve değer yargılarını dönüştürecek güce sahip olduğunu savunuyor ve eleştiriye sırf edebi metinle sınırlayan ya da toplumsal, siyasi ve ideolojik boyutlarını yeterince ele almayan geleneğin dışına çıkıyordu. Hocası, Marksist eleştirmen Raymond Williams'ın ve onun Marksist "yansıtma kuramını" yadsıyan görüşlerinin de

Eagleton'ın edebiyat ve ideoloji bağlantısı üzerindeki çalışmalarında etkili olduğu söylenebilir. Frankfurt Okulu ve özellikle Adorno ve Benjamin'in estetik ve ideoloji bağlantısına yaklaşımları, Eagleton'ın kuramsal çerçevesinin oluşumunda önemli bir yer tutmaktadır. Ama, 70'li yıllarda Eagleton üzerinde asıl etkili olan filozofun Althusser olduğu söylenebilir. 70'lerden sonra Althusser'in ve Althusserci yazar Pierre Macherey'in de etkisiyle Eagleton, ideolojinin ve dolayısıyla Marksist anlayışta ideolojinin dışavurumu olarak ele alınan edebiyatın altyapıya, yani ekonomik ilişkilere indirgenemeyecek bir şey olduğunu savunmuştur. 1976'da yayımlanan *Marksizm ve Edebiyat Eleştirisi*'nde üstyapı olarak ideolojinin görece özerkliği ve altyapıya indirgenemeyeceği savunulur. Edebiyat da, estetik biçim kazanmış bir ideoloji değildir. Kültürel çoğulluk, yalnızca altyapısal olanla açıklanamaz ve sınıfsal olana indirgenemez. Bunun yerine sanatsal üretimin kendisinin altyapısı ve üstyapısından söz edilebilir; yani edebiyatçının ideolojiyi dönüştürmek yoluyla yaptığı üretim (edebiyatın üstyapısı) ve kendi üretim tarzı içinde edebiyatın bir üretim olarak düşünülmesi (edebiyatın altyapısı). Eagleton, *Marksizm ve Edebiyat Eleştirisi*'nde (1976) bunu şöyle ifade ediyor: "Sanatın kendi içindeki bu altyapı ile üstyapı arasındaki, ya da üretim olarak sanat ile ideoloji olarak sanat arasındaki ilişkinin açıklanması, öyle sanıyorum ki, bugün Marksist eleştirinin ele alması gereken en önemli sorunlardan birisidir." (s. 41) (Ayrıca bkz. Berna Moran, *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*, 1983, s.53)

Eagleton, *Walter Benjamin ya da Devrimci Bir Eleştiriye Doğru*, (1981) adlı kitabının önsözünde "sıkı sıkıya yapılmış metinsel ya da kavramsal çözümlemelerden, kültürel üretim sorunlarına ve sanat ürünlerinin siyasi kullanımına" doğru genel bir yönelişten söz etmektedir.

Eleştirinin İşlevi'nde de (1984), edebiyat eleştirisinin temelinde siyasi bir girişim olduğunu, "mutlakıyetçi devlete karşı bir mücadeleden doğduğunu" ve devletle sivil toplum arasında "akılsal yargı ve aydınlatıcı eleştiriler" için bir alan sağladığını yazmaktadır. Bu anlamda eleştiri, metinsel çözümleme, dönemi-

sel konumlandırma ve eleştiriyiyle sınırlı kalmamakta, edebiyat yapısının bilinçdışının ortaya çıkarılması sonunda ideolojik olanın ortaya konulması tavrına yönelmektedir.

Eleştirinin İşlevi, daha önceki dönemlere bakarak günümüzde eleştirinin içinde bulunduğu bunalımı açıklamaya çalışmaktaydı. *Estetiğin İdeolojisi* ise, estetik, ideoloji ve siyasi toplum arasındaki karmaşık ilişkileri ele almakta, Kant'tan Adorno'ya ve postmodernizme dek estetiği ve estetiğin ideolojiyle olan bağlantısını incelemektedir.

Eagleton'a göre "erken burjuvazinin ortaya çıkmasıyla birlikte sınıflı toplumun bu belirli döneminde, estetik kavramlar (bunlardan bazıları bu kavramların tarihsel soy ağacına aittir), örtük de olsalar, egemen ideolojinin oluşturulmasında alışılmadık şekilde merkezi ve güçlü bir rol oynamaya başlamışlardı". (*Estetiğin İdeolojisi*). Yani, estetik kategorisinin, değişen değer ve anlamları, Avrupa burjuvazisinin siyasi egemenlik mücadelesinde örtük bir şekilde devrede bulunmaktadır. Tarafsız bir kavram gibi görünmesine rağmen, estetik, modern sınıflı toplumların gereksinim ve çıkarlarına ideolojik bir tutarlılık verme konusunda önemli bir rol oynamaktadır. Bunu şöyle ifade ediyor Eagleton: "Geniş bir açıdan bakıldığında benim uslamlamam, estetik kategorisinin modern Avrupa'daki önemini varsaymaktır, çünkü sanattan söz ederken, bir yandan da orta sınıfın siyasi iktidar için verdiği mücadelenin çekirdeğinde yer alan diğer konulardan söz etmektedir. Yani, estetik ürünün ya da sanat ürününün (artefact) modern kavramının oluşturulması, modern sınıflı toplumların egemen ideolojik biçimlerinin oluşturulmasından ayrılamaz; ve aslında, bu toplumsal düzene uyumlu haldeki insan öznelliğinin bütünüyle yeni biçiminden de ayrılamaz." (a.g.y.) Eagleton'a göre estetik de kültür gibi çelişkili bir olaydır; bir yanı sıra sınıflı toplumların işleyişinde gizli bir strateji işlevi görürken, öte yandan alternatif düşünme ve hissetme tarzlarını ortaya çıkararak, bu toplumlara yönelen güçlü bir eleştiriye katkıda bulunmaktadır. "Ancak benim uslamlamama göre estetik, belli bir anlamda anlaşıldığında, bu egemen ideolojik biçimlere karşı umulmadık ölçü-

de güçlü bir tehdit ve alternatif sağlamaktadır ve bu anlamda büyük ölçüde çelişkili bir fenomendir.” (a.g.y.) Estetiğin bu çelişkili yanı yüzünden, ancak bu tür bir diyalektik düşüncenin onu kuşatabileceğini öne sürmektedir Eagleton.

Eagleton'a göre “Öyle toplumlarda yaşıyoruz ki, bunların amacı (kolaylıkla tahmin edilebileceği gibi) yalnızca köktenci fikirlerle mücadele etmek değil, aynı zamanda bunları toplumun belleğinden tümüyle kazımdır; yani, öyle bir *amnesia* (bellek yitimi) durumu meydana getirmektir ki, sanki böyle fikirler ve kavramlar hiç varolmamışlar ve bunlar sanki bizim kavrayışımızın çok dışında bir yerde bulunuyorlarmış gibi.” (a.g.y.) Böylece eleştirinin önemli bir işlevi, edebiyat yapıtının bilinçdışını ortaya çıkarmaktır. Eagleton bu açığa çıkan bilinçdışının ideoloji olduğunu söylüyor. Bu anlamda da ideoloji o sanat yapıtını oluşturan ve onda varolan bir etmendir; onda varolmasıyla da toplumsal bir etkiyi hem görünen (zahiri), hem de görünmeyen (batını) yanlarıyla yapmaktadır. (Bir anlamda Julia Kristeva'nın *olgu metin* ile *üretici metin* arasında yapmış olduğu ayrım gibi; bkz. “*La Révolution du langage poétique*”) Edebiyat eleştirisinin bir işlevi de bu batını yanın açığa çıkarılmasıdır.

“Bu kitabı”, diye yazıyor Eagleton, “işçi sınıfının sosyalist geleceği içinde doğmuş ve yetişmiş, erginlikten itibaren böyle bir siyaset anlayışı içinde etkin olarak bulunmuş ve bugün, geçmişle olan bağı görmezlikten gelen her köktenci siyaset biçiminin güçsüzleşeceğine, zayıf kalacağına inanan biri olarak yazdım.” (a.g.y.)

Estetiğin İdeolojisi, estetik üzerine bir inceleme olmanın ötesinde, estetik kavramının modern Avrupa düşüncesinde tuttuğu yerin eleştirilmesini ve asıl işlevinin ortaya çıkarılmasını hedefliyor. Bunu yaparken de estetik, ahlâk felsefesi, ideoloji ve siyaset arasındaki karmaşık ilişkileri, estetik kuramının tarihini bir malzeme olarak ele alıp inceliyor. Bu incelemeyi Hume, Burke, Kant, Schiller, Schopenhauer, Kierkegaard, Marx, Nietzsche, Freud, Heidegger, Lukács, Adorno, Benjamin, Habermas gibi düşünürlerin yapıtları bağlamında ele alıyor Eagleton.

Bu kitabın Türkçe çevirisi on çevirmenin ortak ürünü olarak ortaya çıktı. Böyle bir seçimin gerekçesi, yalnızca, Eagleton'ın son derece hacimli ve çapraşık bir anlatıma sahip olan kitabını ortak olarak göğüslemek değildir, aynı zamanda ayrı bir uzmanlığı gerektiren her bir düşünürü ve alanı konu alan makalelerin, o konuyla yakından ilgili olan kişilerce çevrilmesi amaçlanmıştır. Kitabın 1, 2, 3, 4 ve 9. makalelerini çeviren Hakkı Hünler, Ege Üniversitesi Felsefe Bölümünde öğretim üyesidir ve "Kültürde Modern/Postmodern Uğraklar Çerçevesinde Estetiğin Konumu" başlıklı doktora teziyle 1998 yılında doktor ünvanını almıştır. "İnsan Yapıtı Olarak Dünya: Fichte, Schelling ve Hegel" başlıklı 5. makaleyi çeviren Türker Armaner, Fichte'nin siyaset felsefesi üzerine yaptığı doktora çalışmasını Fransa'da sürdürmektedir. "Arzunun Ölümü: Arthur Schopenhauer" başlıklı 6. makalenin çevirisi, Schopenhauer üzerine yaptığı yüksek lisans tezini Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümünde 1997'de tamamlayan Nur Ateş tarafından yapılmıştır. "Mutlak Ironiler: Søren Kierkegaard" başlıklı 7. makale ve "Babanın Adı: Sigmund Freud" başlıklı 10. makaleyi çeviren Ayfer Dost, "Freudcu Psikolojinin Metafiziksel Temelleri" başlıklı yüksek lisans tezini Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümünde 1997'de tamamlamıştır. "Marksist Yüce" başlıklı 8. makalenin çevirisi, Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümünde yüksek lisans çalışmasını sürdüren Engin Kılıç tarafından yapılmıştır. "Varlığın Politikası: Martin Heidegger" başlıklı 11. makale, yine aynı üniversitenin Felsefe Bölümünde yüksek lisans tezini 1995'te Heidegger üzerine veren Elâ Akman tarafından çevrilmiştir. "Marksist Haham: Walter Benjamin" başlıklı 12. makaleyi Neşe Nur Domaniç çevirmiştir. "Auschwitz'den Sonra Sanat: Theodor Adorno" başlıklı 13. makalenin çevirisi, Kant Metafiziği üzerine yaptığı doktora çalışmasını Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümünde tamamlayan Ayhan Çitil tarafından yapılmıştır. "Polis'ten Postmodernizme" başlıklı 14. makale ise Banu Kiroğlu tarafından çevrilmiştir.

GİRİŞ

Bu kitap bir estetik tarihi değil. Bu kitapta hiç sözünü etmeden geçtiğim birçok önemli estetikçi var, ele aldığım düşünürlerin seçiminde de ilgimi öncelikle çeken her zaman onların doğrudan estetik üzerine yazdıkları metinler değildi. Bu kitap, daha çok modern Avrupa düşüncesindeki bazı merkezi sorunlara estetik kategorisi içinde bir yaklaşım sağlamak, geniş ölçekli toplumsal, siyasi ve ahlksal sorunlara belirli bir görüş açısından ışık tutmak girişimidir.

Aydınlanma ağı'ndan itibaren Avrupa felsefesi tarihini inceleyen bir kişi, burada estetik sorunlara verilen büyük öncelik karşısında şaşıracaktır. Kant için estetik, doğayla insanlık arasındaki bir uzlaşma beklentisini sağlamaktadır. Hegel, kendi felsefi dizgesi içinde sanata daha aşağı ve ölçülü bir konum vermekle birlikte, sanat üzerine devasa bir inceleme ortaya koymuştur. Kierkegaard için estetik, ahlkın ve dinsel inancın daha yüksek hakikatlerine bir zemin oluşturmalıdır, ama düşüncesinde sürekli yinelenen bir ilgi odağı olmayı da sürdürecektir. Schopenhauer ve Nietzsche için ise estetik deneyim, keskin bir karşıtlık oluşturacak şekilde, değerin en üstün biçimini temsil etmektedir. Marx'ın, yapıtlarında, son derece derin bilgiye sahip olduğu dünya edebiyatına gönderme yapması, Freud'un, kendinden önce şairlerin zaten her şeyi söylediği yolundaki alçakgönüllü itirafla bir benzerlik göstermektedir. Heidegger'in irek (batını) meditas-

yonları bir tür estetikleşmiş ontoloji düzeyine yükselmekteyken, Batı Marksizminin Lukács'tan Adorno'ya kadar olan mirası, ilk bakışta maddeci bir düşünce akımı için şaşırtıcı olacak ölçüde sanata kuramsal bir ayrıcalık tanımaktadır.¹ Modernleşme, modernizm ve postmodernizm üzerine yapılan çağdaş tartışmalarda, "kültür", geç kapitalist toplumun anlaşılmasında ve çözümlenmesinde anahtar bir kategori olarak görünmektedir.

Modern Avrupa düşüncesinde estetik hakkında böyle yüksek öne sürümlerde bulunmak genelde fazla iyi niyetli bir tavır olarak görülebilir. Bu kitapta ele aldığım düşünürlerin çoğu, onların çalışmalarında üzerinde durduğum bazı kavramlar modern Fransa'nın entelektüel ortamından kaynaklanıyor olsa bile, aslında Alman kökenlidirler. Alman düşüncesindeki belirgin idealist özelliğin, estetik incelemeler konusunda Fransız akılcılığından ve İngiliz deneyciliğinden daha elverişli bir ortam yaratmış olduğunu öne sürmek akla yakın görünüyor. Böyle olsa bile, "Culture and Society" (Kültür ve Toplum) adı verilen İngiliz geleneğinin de açıkça gösterdiği gibi, bu büyük ölçüde Alman kökenli mirasın etkisi kendi ulusal sınırlarının çok ötesine taşmıştır; ve estetik konuların üzerindeki bu ilginç şekilde ısrarcı tavır bir bütün olarak modern Avrupa'da kendisini kabul ettirmiştir. Daha açık bir şekilde şöyle soralım: Estetiğin kuramsal olarak varlığını sürdürmesi, kültürel pratiğin geleneksel toplumsal bağından büyük ölçüde kopmuş olduğu ve genel meta üretiminin bir kolu durumuna düşürüldüğü (indirgendiği) bir tarihsel dönemi niye nitelendirmek durumunda olsun?

Bu soruya basit ama inandırıcı bir yanıt, modern Avrupa düşüncesinin giderek artan soyut, teknik doğasından kaynaklanıyor. Bu yüksek ve soylu bağlamda sanat, daha özelleşmiş diğer söylemlerin yabancılaştırıcı etkisinden bize bir soluk alma olanağı sağlayarak ve bilgilerin bu yoğun patlaması ve bölünmesinin tam da ortasında arta kalan bir ortak dünyayı sunarak, hâlâ insani ve somut olandan söz ediyor görünmektedir. Bilimsel ve top-

(1) Bkz. Perry Anderson, *Considerations on Western Marxism* (Londra 1979), Bölüm 4.

lumbilimsel sorunlarla ilgili konularda, yalnızca uzmanların söz hakkı varmış gibi görünüyor; iş sanata geldiğinde ise her birimiz karınca kararınca buna bir katkı yapabilmeyi umuyoruz. Bununla birlikte, sanat dillerinin kendilerinin tam karşısında estetik söylemin kendine özgülüğü, günlük deneyim dünyasından gelen bir kökü korumakla birlikte, bu doğal, kendiliğinden olduğu varsayılan ifadeyi karmaşık bir entelektüel alan konumuna yükseltmekte ve geliştirmektedir. Estetiğin doğuşuyla, sanat alanının kendisi, modern kuramın geneldeki soyutlama ve biçimselleştirme özelliklerinden olumsuz etkilenmeye başlamıştır; ama yine de estetiğin, yabancılaşmamış bir bilme halinin neye benzeyebileceğinin bir tür paradigmasını bize sunarak, indirgenemez bir kendine özgülüğü koruyacağı düşünülmüştür. Dolayısıyla estetik her zaman çelişkili, kendini tahrip eden türde bir tasandır; kendi nesnesinin kuramsal değerini yükseltirken, onun en değerli yanları arasında olduğu düşünülen özgüllüğünün ve dile getirilemezliğinin içini boşaltma riskini de beraberinde taşımaktadır. Sanatı yükselten dilin tam da kendisi, sürekli olarak onun alını da oymaktadır.

Eğer estetik, modern düşüncede böylesine baskın bir rol oynadıysa, kuşkusuz bu, kısmen kavramın değişkenliği sebebiyledir. Çünkü bir tür işlevsizliğe işaret ettiği varsayılan bir kavram için, çok az fikir böylesine tamamen farklı işlevleri yerine getirmiş olabilir. Bazı okuyucular benim estetik kategorisini kabul edilemez gevşeklik ve genişlikte kullandığımı düşüneceklerdir, özellikle de bu kategoriye kullanımının bedensel deneyim fikriyle zaman zaman kaynaştığı durumlarda. Ancak estetiğin böyle bir direnmeyle yeniden ortaya çıkması kısmen tanımdaki bir belirsizlik nedeniyledir; bu belirsizlik, birçokları yanında özgürlük ve yasallık, kendiliğindenlik ve zorunluluk, kendi kaderini belirleme, özerklik, tikellik ve evrensellik gibi geniş bir ilgi skalasının ortaya çıkmasına olanak veriyor. Geniş bir açıdan bakıldığında benim uslamlamamı, estetik kategorisinin modern Avrupa'daki önemini varsaymaktır, çünkü sanattan söz ederken, bir yandan da orta sınıfın siyasi iktidar için verdiği mücadelenin çekirdeğin-

de yer alan diğer konulardan söz etmektedir. Yani, estetik sanat ürününün (artefact) modern kavramının oluşturulması, modern sınıflı toplumların egemen ideolojik biçimlerinin oluşturulmasından ayrılamaz; ve aslında, bu toplumsal düzene uyumlu haldeki insan öznelliğinin bütünüyle yeni biçiminden de ayrılamaz. İşte, estetiğin günümüzün entelektüel mirasında böylesine göze batan bir rol oynaması, erkekler ve kadınların resmin veya şiirin yüksek değerleri karşısında birdenbire aymalarından çok, bu nedenlerdendir. Ancak benim uslamlamama göre estetik, belli bir anlamda anlaşıldığında, bu egemen ideolojik biçimlere karşı umulmadık ölçüde güçlü bir tehdit ve alternatif sağlamaktadır ve bu anlamda büyük ölçüde çelişkili bir fenomendir.

Bir entelektüel akımın ana çizgilerini belirlemekte ne kadar geriye gidileceğini bilebilmek, her zaman için güç bir iş. Sanat söylemleri söz konusu olduğunda XVIII. yüzyılın ortalarında tamamiyle yeni bir şeylerin ortaya çıkışını öne sürüyor değilim. İzini sürdüğüm birçok estetik öge, Rönesans'a hatta Antikçağ'a kadar geriye götürülebilir; ve bir amaç olarak kendini gerçekleştirmeye üzerine söylenenlerden pek azı Aristoteles'le ilgisiz olacaktır. Aydınlanma'nın merkezinde, entelektüel öncellerinden tamamen soyutlanarak ele alınan bir sanatsal söylem tarzı gibi bir kuramsal felaket yoktur. Retorik ya da şiirde olduğu gibi, bu tartışmalar da, Rönesans Yeni-Platonculuğunun sadık bir izleyicisi olan Shaftesbury Dükü'nün yazılarında görüldüğü gibi bu incelemenin tarihsel başlangıcına dek uzanıyordu. Aynı zamanda, benim iddiama göre bu çalışmanın başlangıç noktası olarak aldığı dönemde bazı yeni hareketler gerçekten hazırlanmaktaydı. Eğer mutlak kesintiyle ilgili fikirler "metafiziksel" ise, tamamiyle kesintisiz süreklilik fikirleri de aynı şekilde "metafiziksel"dir. Bu yeniliğin görünümülerinden birine daha önce dikkat çekilmişti, yani erken burjuvazinin ortaya çıkmasıyla birlikte sınıflı toplumun bu belirli döneminde, estetik kavramlar (bunlardan bazıları bu kavramların tarihsel soy ağacına aittir), örtük de olsalar, egemen ideolojinin oluşturulmasında alışılmadık şekilde merkezi ve güçlü bir rol oynamaya başlamışlardı. Örneğin birlik ve sa-

nat yapısının bütünlüğü gibi kavramlar, klasik Antikçağ'a kadar uzanan bir estetik söylemin ortak kavramlarıydı; ancak on sekizinci yüzyılın sonunda bu çok bilinen kavramlardan, sanat yapısının bir tür özne olarak düşünülmesi fikri çıkmıştır. Kuşkusuz bu, özel bir özne türüdür, yeniden tanımlanmış bir insan ürünüdür, yapay nesnedir, ama yine de öznedir. Ve böylesine değişik bir düşünme biçiminin ortaya çıkmasına neden olan tarihsel baskılar, genelde estetik birlik veya özerklik kavramlarından farklı olarak, Aristoteles'in dönemine kadar geri götürülemezler.

Bu Marksist bir inceleme; ama hem çok, hem de çok az Marksist olduğu öne sürülebilir. Çok Marksist olduğundan söz edilebilir, çünkü bu kitap, estetiğin içsel karmaşıklığını bir dizi ideolojik işleve indirgeyen sol-işlevselciliğin (left-functionalism) bir türü içinde zaman zaman kaybolmakla suçlanabilir. Bazı çağdaş sanat eleştirmenleri için sanatın herhangi bir tarihsel veya ideolojik çerçeveye oturtulmasının gerçekten de indirgeyici olduğu doğrudur; bu tür eleştirmenlerle eski usul biçimciler arasındaki tek fark, çağdaş eleştirmenlerin bu önyargıyı dürüstçe kabul etmelerine, onu kendi içinde geliştirilmiş bir sanat kuramı düzeyine yükseltmelerine karşılık, indirgeyicilerde bunun, daha akla gelmeyen bir şey eğilimi içinde ele alınmasıdır. Onlar sanat ve tarih arasındaki ilişkinin ilkece indirgeyici olmasına gerek olmadığını hissediyorlar; sanki onun tüm fiili tezahürlerinde her zaman böyleymişçesine. Benim ise, on sekizinci yüzyıl burjuvazisinin bir masa etrafında toplanıp bordo şaraplarını yudumlarken, estetik kavramını, onların siyasi açmazlarına bir çözüm olarak hayal ettiklerini öne sürmeye hiç niyetim yok; ve bu kategorinin siyasi bakımdan çelişki içinde olması da böyle bir görüş açısının hatalı olduğunun bizzat kanıtıdır. Siyasi solun, indirgemeciliğe ve komplo teorilerine karşı her zaman hazırlıklı olması gerekir -her ne kadar bu komplo teorileri açısından, köktenciler (radikaller) için çok ince ve sofistike olmak, sert görünmek konusunda çekingen davranmak, en az bazı kuramsal kavramların zaman zaman siyasi gücün hizmetine girdiği, hatta bazen bunun çok doğrudan bir şekilde olduğunu unutmak kadar akılsızca olacaktır.

Eğer, Aydınlanma döneminde estetiğe yönelmeyle, mutlakiyetçi siyasi gücün belirli sorunları arasındaki ilişkilerin ortaya konulması biraz zorlama bir mesele gibi görünüyorsa, bu türlü ilişkilerin açıkça nasıl formüle edilebileceği konusunda Friedrich Schiller'i okumak yeterli olur. Hiç kuşkusuz bu, Schiller'in bu konuda daha ihtiyatlı ve ağzı sıkı davranmasını arzu edebilecek olan indirgeme karşıtlarını rahatsız edecektir. Öte yandan, bu incelemenin çok az Marksist olması, ele aldığı yazarlardan her birinin çalışmasının doyurucu bir tarihsel maddeci açıklamasının verilmesinin ve onların düşüncelerini maddi gelişim, devlet erkinin biçimleri ve sınıf güçlerinin kendi tarihsel uğraklarındaki (moment) denge bağlamı içinde konumlandırarak ele almanın, ayrı bir incelemeyi gerektirmesi yüzündendir.

Sınıf, ırk ve cinsiyetle ilgili güncel sol triptikte,* bu kategorilerden ilkinin verilen aşırı önemin, zaman zaman diğer ikisinin incelenmesine egemen olma ve bozma tehlikesini içerdiği hissedilmektedir; bu son iki kategori şu anda sol literatürde daha az sağlam bir şekilde ortaya konduğundan, çok dar bir çerçevede anlaşılan sınıf siyaseti tarafından kendilerine mal edilme tehlikesine açık bulunmaktadır. Siyasi özgürleşmeyi öncelikle ırk ve cinsiyet alanlarında görenler için, bu sorunları hoyratça bir kenara bırakan bir siyasi tarihin ürünleri olan beyaz erkek köktencilerin iyi niyetleri ya da yüreği kan ağlayan liberalizmleri karşısında ihtiyatı elden bırakmak akılsızca olacaktır; bunların kötü alışkanlıklarından bir gecede mucizevi bir şekilde arınacaklarına güvenilemez. Aynı zamanda, Avrupa'daki ve özellikle ABD'deki sol siyaset sahnesinde yer alan bazı gruplar incelendiğinde, sosyalist söylemin şimdi evrensel düzeyde bu alternatif siyasi tasarıları gölgelediği şikayetleri karşısında, bu şikayetlerin yalnızca saçma sapan olduklarını değil, bazı bağlamlarda ironik olduğunu hissetmemek de çok güç bir şey. Gerçek ise, bir araya gelen bazı etkenlerin çağdaş sol düşüncedeki birçok alanda, toplumsal sınıf,

(*) Triptik, genellikle kilisede sunağın üzerinde yer alan ve ikonografik sahnelerle süslenmiş olan, birbirine menteşeli üç ahşap levhadan oluşmuş bir Avrupa resim sanatı ürünüdür. (yay. haz. notu)

tarihsel üretimi tarzı ve devlet erkinin biçimleri gibi soruların, siyasi mücadelenin daha "güncel" biçimlerine bağlanmak adına açık ya da örtük olarak yerilmesine ya da kötülenmesine katkıda bulunmasıdır. Bu etkenler arasında en güçlü olanı, birçok batılı burjuva yönetiminin global kapitalist bunalımın baskısı altında sağ siyasete yaptıkları saldırgan bir dönüştür; siyasi yelpazede ve ideolojik iklimdeki bu dramatik değişim, devrimci bir siyasetten yana daha mücadeleci ve güvenli bir tutum içinde olanların da sesini kısmış ve morallerini bozmuştur. Bu bakımdan, ortada, siyasi metanetin yaygın çöküşü olarak nitelendirilebilecek bir durum söz konusudur; bazı durumlarda hızlanan, bazen sol kurumların, kapitalist siyasetin üstünlüğü karşısında uzlaşmayı seçtikleri hoş olmayan bir süreçtir bu. Özgürleştirici siyaset biçimlerinin uzun vadede çözümünü çok güç ya da akla yakın olmayan şekilde görüldüğü böyle bağlamlarda, siyasi soldaki bazılarının daha hızlı kazanımların olanaklı görüldüğü alternatif konulara (sınıf temelli siyasetlerin alçaldığı, kılık değiştirdiği ve dışlandığı konular) daha güvenle ve umutla eğilmeleri anlaşılabilir bir şeydir.

Sınıfsal olmayan tarzdaki siyasetlere verilen bu önemin, bilinçli ya da değil, daha geleneksel siyasi eğilimlerdeki güncel zorluklara bir yanıt olduklarını öne sürmek, bu alternatif hareketlerin kendi içsel önemlerini hiçbir şekilde değersizleştirmek anlamına gelmez. Kendi özerkliklerine tam anlamıyla saygı gösteren bu tür akımlarla hiçbir ittifaka girmeyerek başarıya ulaşacağını umut eden herhangi bir sosyalist dönüşüm tasarısı, insan özgürleşmesinin kof bir mizahından öteye gidemeyecektir. Bunun bize hatırlatacağı daha çok şudur: Kendi ırklarında ve cinsiyetlerinde bastırılmış olanlara karşı duyarsız kalan bir sosyalist strateji nasıl boş bir çaba olacaksa, bu belirli baskı biçimleri de ancak kapitalist toplumsal ilişkilere bir son verilmesi bağlamında nihai olarak çözülmüş olacaklardır. Şimdilerde, sözünü ettiğimiz birinci hususun altı çokça çizilmektedir, ikinci husus ise karanlıkta bırakılma tehlikesi altındadır. Sosyalist düşüncenin özellikle ABD'deki -en fazla özgürleştirici kuramın geliştirildiği bir toplumda- içinde bulunduğu yoksulluk, bu daha genel gücüğü bü-

yük ölçüde artırmıştır. Sorunların sol triptiği içinde, o yavan Amerikan kavramı “sınıfçılık”ta (classism) olduğu gibi en uysal, en üstünkörü olanı, kuşkusuz toplumsal sınıfla ilgili olanıdır. Ancak bu sorunun üzerinde Avrupa’da da durulmaktadır. Şimdi, bir sol eğilimli kuramcılar ve öğrenciler kuşağı ortaya çıkmış bulunuyor ki, bunlar, hiçbir şekilde kendilerinin suçu olmayan sebeplerden ötürü çok az bir siyasi bellek ve sosyalist eğitime sahipler. Çok az siyasi belleğe sahip olmaları, Vietnam sonrası köktenci (radikal) kuşağın, genellikle, batının sınırları içinde hatırlayacak fazla bir köktenci siyasal töze sahip olmamaları anlamındadır; çok az sosyalist eğitime sahip olmaları, uluslararası sosyalizmin karmaşık tarihine ve onunla ilgili kuramsal tartışmalara duyulan ilginin en geride kalması anlamındadır. Öyle toplumlar da yaşıyoruz ki, bunların amacı (kolaylıkla tahmin edilebileceği gibi) yalnızca köktenci fikirlerle mücadele etmek değil, aynı zamanda bunları toplumun belleğinden tümüyle kazımdır; yani, öyle bir amnesia (bellek yitimi) durumu meydana getirmektir ki, sanki böyle fikirler ve kavramlar hiç varolmamışlar ve bunlar sanki bizim kavrayışımızın çok dışında bir yerde bulunuyorlarmış gibi. Böyle bir durumda, yakın zamanlardaki siyasi eğilim biçimlerinin, uluslararası sosyalist hareketin zengin mirasını silmesine, tahrif etmesine ya da gölgelemesine izin verilmemesi, yaşamsal bir öneme sahiptir. Bu kitabı, işçi sınıfının sosyalist geleceği içinde doğmuş ve yetişmiş, erginlikten itibaren böyle bir siyaset anlayışı içinde etkin olarak bulunmuş ve bugün, geçmişle olan bağı görmezlikten gelen her köktenci siyaset biçiminin güçsüzleşeceğine, zayıf kalacağına inanan biri olarak yazdım. Bugün, çoğunlukla ABD’de olmakla birlikte, Avrupa’da da birçok alanda, belirli siyasi konular üzerinde yoğunlaşmış olan ve köktenciliklerinden kuşku duyulmayacak olanlar, kent çevresindeki orta sınıf için tipik bir özellik olarak görülen sosyalist mücadeleye kayıtsız, duyarsız ve cehalet içinde varolmayı sürdürüyorlar; ve ben, sosyalist kadın ve erkeklerin, belli bir klik içinde ya da gündem ve moda dışı olarak düşünülme korkusu nedeniyle bu kayıtsızlığı gönülsüzce kabullendiklerine inanmıyorum.

Bu konularla, bu kitabın sabit bir izleği olan beden arasında bir ilişki var. Aslında bu beden konusunun fazlaca moda olmuş olmasından dolayı biraz da özür dileme eğilimindeyim; bugünlerde çok az edebi metin, en az bir yaralı, sakatlanmış beden içermeyen yeni tarihselci düşünme biçiminde yerini alıyor. Bedenin öneminin anımsanması yakın zamandaki köktenci düşünmenin en önemli kazanımıdır ve umuyorum ki bu kitap, bu doğurgan inceleme çizgisini yeni bir yönde genişleten bir çalışma olarak görülür. Aynı zamanda, Roland Barthes'ın son dönem çalışmalarını, hatta Michel Foucault'un son dönem çalışmalarını, beden üzerine, hazlar ve yüzeyler üzerine, bölgeler ve teknikler üzerine belli bir meditasyon stiline, başka şeyler arasında, daha dolaylı bir beden siyasetinin uygun bir yer değiştirmesi ve aynı zamanda *ersatz** türünden bir etik olarak etkide bulunduğunu hissetmeksizin okumak güçtür. Böyle söylemlerde ayrıcalıklı, özelleştirilmiş bir hazcılık (hedonizm) vardır; bu, sanki, tam da siyasetin daha az egzotik biçimlerinin kendilerini bir gerileme içinde bulduğu tarihsel noktada ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, ben bu kitapta, beden fikri ile sınıf, sınıf çatışması ve üretim tarzı gibi daha geleneksel siyaset konularını, onlar arasındaki bağlantıyı sağlayan estetik kategorisi aracılığıyla bir araya getirmeye çalıştım; ve bu kadarıyla da bu çalışma, beden hakkında söylelebilecek çok önemli bir sözü olmayan sınıf siyasetinden ve bedenin gücü gibi sevimsiz "global" sorunlardan kendini kurtarmaya çalışan sınıf-sonrası (post-class) siyasetlerden de kendini uzak tutmaktadır.

Bu kitabı yazarken estetikle siyasi ideolojiler arasında herhangi bir bağ kurmayı yanlış veya kafa karıştırıcı bulan eleştirilenlere de karşı çıkınayı hedefledim. Ancak şunu da itiraf emeliyim ki, karşı çıktıklarım arasında estetiği yalnızca bir "burjuva ideolojisi" olarak gören ve kültürel siyasetin alması biçimleri tarafından altilenip dışlanmasını savunan sol kesim de vardır. Gerçekten de estetik, ortaya koymayı umduğum gibi, sözcüğün tam tarihsel anla-

(*) Ersatz, doğal bir ürünün yapay bir ortamda yapılan benzeri.

mıyla Aydınlanma Çağı'nda filiz vermiş ve gelişmiş bir burjuva kavramıdır; ancak bu olgu yalnızca diyalektik dışı bir düşünceye sahip olan kaba Marksistler ya da "post- Marksistler" için otomatik şekilde (kendiliğinden) suçlanabilir. Belirli bir kavramın, pratiğin ya da kurumun burjuva kökenini ortaya koyan, sonra da bunları ideolojik saflığının kullanım hakkı içinde tanımayan, tarihsel maddecilik değil, sol ahlâkçılıktır. *Komünist Manifesto*'dan bu yana Marksizmi, burjuvaziye övgüler düzmekten, burjuvazinin büyük devrimci mirasını bağrına basmak ve anımsamaktan hiçbir zaman vazgeçmedi ki, köktenciler, o büyük devrimci mirastan ya devamlı olarak ders almak zorundadırlar ya da gelecekteki kapalı, özgürlükçü olmayan bir sosyalizmi karşılarında görmek durumundadırlar. Şimdi, şu ürkütücü "liberal insancı" deyiminde ifadesini bulan kendi merkez dışı öznelliklerine ulaşmak için doğru bir program yapmış olanlar, tam da bunları oluşturan ve hiçbir şekilde tekdüze olumsuz ve baskıcı olmayan tarihi acımasızca reddedeceklerdir. Erken "liberal insancılann", feodal mutlakiyetçiliğin kaba otokrasisine karşı verdiği kahraman mücadeleyi, büyük bir riski göze alarak unutmuş görünüyoruz. Aydınlanmanın sert bir eleştirisini yapıyoruz ama, sonuçta bize bunu yapma yetkisini ve gücünü veren de Aydınlanmadır. Her zaman olduğu gibi burada, en başa çıkılamaz özgürleşme süreci, kendimizi kendimizden özgürleştirme süreciyle ilgili olanıdır. Marx'ın, Brecht'in ve Walter Benjamin'in anladıkları biçimiyle köktenci eleştirinin amaçlarından biri, bizim de mirasçılarını oluşturduğumuz sınıf mirasında hâlâ geçerli ve değerli olanları, sol siyasetin kullanımları için yok olmaktan kurtarmaktır. "Ne kullanabilirsen kullan" yeterince sağlam bir Brechtçi slogandır; elbette bundan örtük olarak çıkan şu sonuç da var: Bu gelenekler içinde kullanılabilir olmayanlar, hiç nostaljiye kapılmadan defedilmelidir.

İşte, estetiğin çelişkili olması yüzünden, ancak bu türden bir diyalektik düşüncenin onu kuşatabileceğini öne sürüyorum. Estetiğin teorik bir kategori olarak ortaya çıkması, kültürel üretimin burjuva toplumunun erken döneminde "özerk" olmasını sağlayan maddi süreçlerle sıkı sıkıya bağlantılıdır; özerkliği, gele-

neksel olarak hizmet ettiği birçok toplumsal işlevden özerk olması anlamındadır. Yapay nesneler (sanat ürünleri), piyasada bir kez meta haline geldiklerinde, özelde hiçbir şey ve hiç kimse için varolmazlar, dolayısıyla ideolojik açıdan, tamamiyle ve görkemli bir şekilde kendileri için varoluyorlarmışçasına rasyonalize edilebilirler. İşte estetiğin temelde yöneldiği yeni söylem, bu özerklik ya da kendine-gönderme anlayışıdır; ve köktenci bir bakış açısından, bu tür bir estetik özerklik fikrinin ne kadar çarpıtıcı olduğu yeterince açıktır. Sanat, köktenci düşüncenin ısrarla üzerinde durduğu gibi, yalnızca, egemen toplumsal düzenin rekabet, sömürü ve maddi mülkiyet gibi kendi fiili değerleri arasında, onda idealleştirilmiş bir tür sığınak bulabileceği yalıtılmış bir alan oluşturacak şekilde tüm diğer toplumsal pratiklerden uygun bir tarzda soyutlanmış değildir. Aynı zamanda, hatta daha incelikli bir şekilde, bu özerklik fikri, orta sınıf için kendi maddi işlemlerinde gerek duyduğu öznelliğin ideolojik modelini sağlamaktadır. Bu özerklik kavramı aynı zamanda iki uçludur; bir yandan, burjuva ideolojisinin merkezi bir oluşturucu ögesini sağlarken, diğer yandan da, Karl Marx'ın ve diğerlerinin çalışmalarında burjuva yararına karşı devrimci bir muhalefetin antropolojik temelini oluşturan insan güçleri ve yetilerinin kendini belirleyen doğasına verilen öneme işaret etmektedir. Estetik, göstermeye çalıştığım gibi, aynı zamanda, erken kapitalist toplumda insan öznelliğinin tam da gizemli bir prototipidir; ve insani enerjilerin, tüm baskıcı ya da araçsalıcı düşüncelerin amansız düşmanı olan kendinde köktenci erekler olarak görülmesi görüşüdür. Estetik, duyumsal zevki içeren bedene doğru yaratıcı bir dönüşü simgelediği kadar, o bedenincin incelikli bir baskıcı yasayla verilmiş bir kayıdır; bir yandan somut bir tikellik içinde özgürlükçü bir ilgiyi temsil ederken, bir yandan da evrenselciliğin aldatıcı bir biçimini temsil etmektedir. Şimdi birbirlerinden ayrılmış durumda bulunan erkekler ve kadınlar arasındaki bir uzlaştırmanın cömert bir ütöpik imgesini sunarken, böyle bir tarihsel topluluğa giden reel siyasi hareketin önünde bir engel olmakta ve onu mistifiye etmektedir. Bu yüzergezer kavramının hesabının verilmesine yöne-

lik herhangi bir çaba, ya hiçbir eleştiri olmadan onu göklere çıkaracak, ya da kuşkuya yer bırakmayacak şekilde onu lanetleyecek, böylelikle de onun gerçek tarihsel karmaşıklığını göz ardı edecektir.

Böyle bir tek yanlılığın örneği, mevcut başkalarının yanında Paul de Man'ın son çalışmalarında bulunabilir ki, benim ve onunkiler arasında beklenilmedik bir yakınlık bulunmasından dolayı memnunum.² De Man'ın sonraki dönem çalışmaları, estetik fikrinde bir tazeliği, sağlıklılığı, derin şekilde karmaşık bir demistifikasyonu temsil etmektedir ki, bunun tüm düşüncesinde yer aldığı öne sürülebilir; ve bu bağlamda, bana tümüyle uygun düşeceğini düşündüğüm daha söyleyecek pek çok şeyi olması gerekir. De Man için estetik ideoloji, dilsel olanın duyuşal deneysel olana fenomenolojik bir indirgenmesini, zihin ve dünyanın, gösterge ve şeyin, bilgi ve algının bir karışmasını içermektedir; bu sözü edilen indirgeme ve karıştırma Hegelci simgede kutsanırken, Kant'ın estetik yargıyı, bilgiden, ahlâki ve siyasi alanlardan kesin olarak ayırmasıyla yadsınmıştır. Böyle bir estetik ideoloji, dil ile gerçek alanlar arasında sağlanan olumsal, aporetik ilişkileri bastırarak, dili doğallaştırmakta ve fenomenleştirmektedir, dolayısıyla da anlam düzeyinde beklenilmedik olanları, istenmeyenleri, ideolojik düşüncenin özellikli yanlarındaki doğal organik süreçlere dönüştürme tehlikesini içermektedir. De Man'ı ıslah olmaz bir biçimci olarak değerlendiren sol kanat eleştirmenlerin yüksek izinleriyle, de Man'ın çalışmalarında hiç kuşkusuz dikkate değer ve anlamlı bir siyasi fikir olduğunu ifade edeceğim. Ancak bu siyasi tavrın yüksek bir bedeli var. Aşırı sağ türdeki organikçi ideolojilerle daha önceki dönemlerdeki ilgisine karşı aşırı bir tepki olarak, de Man, estetiğin gizil olarak olumlayıcı boyutlarını da bastırma eğilimine girmiştir, bu da, özgürleştirici siyasetlere karşı eski düşmanlığının yeni bir biçim altında ortaya çıkarak sürüp gitmesidir. Çok az eleştirmen, bedensellik-

(2) Bkz. Özellikle Paul de Man "Phenomenality and Materiality in Kant", "G. Shapiro ve A. Sice (ed.) *Hermeneutics: Questions and Prospects*" (Amherst, Mass., 1984)

le ilgili böylesine karamsar bir coşkusuzluğa yönelmiştir -duyusal olandaki, insan varlığının yaratık olma özelliklerindeki yaratıcı bir gelişme beklentisiyle, hazdan, doğadan ve kendine haz veren güçlerden, yani şimdi içten içe yayılan estetik baştan çıkarmaların tümünden gelenlere kararlı bir karşı koyuş. De Man'ın zerre kadar etkilenmediği son eleştirmenin Mikhail Bakhtin olduğu düşünülebilir. De Man'ın sonraki siyaset anlayışının varsayımları sorgulanabilir -özellikle de, istisnasız tüm ideolojilerin, esas olarak toplumsal pratiği doğallaştırmak veya örgütlemekle ilgili olduğu yolundaki temelsiz inancı. Ancak hiç kuşku yok ki de Man, daha baştan beri siyasi bir eleştirmendir. Bu siyasi tavrın tutarlılığı, basitçe, siyasi özgürleşme pratiğine karşı duyduğu bitip tükenmez düşmanlığında yatmaktadır. Bu anlamda, Antonio Gramsci, "*Hapishane Defterleri*"nde dikkate değer bir öngörüyle "Freud'un, ideologların sonuncusu olduğu ve de Man'ın da bir 'ideolog' olduğu öne sürülebilir"³ diye yazarken haklıdır.

Bu çalışmada ihmal edilen iki ana konu var ki, belki bunları aydınlatmam gerekir. Bunlardan ilki, estetik düşüncenin İngiliz geleneğine yeterince başvurulmamış olmasıdır. Kuşkusuz okuyucular bu tarihin, Coleridge'in ve Matthew Arnold'un ve William Morris'in yankılarını, incelediğim başlıca Alman yapıtlarında bulacaklardır; ancak bu özel alan şimdiye kadar zaten yeterince işlenmişti, ayrıca İngiliz geleneğinde yer alan birçok düşünce aslında Alman felsefesinin bir türevi olduğu için, deyim yerindeyse asıl kaynağa başvurmanın daha yerinde olacağını düşündüm. Bazı okuyucuları belki daha çok kızdıracak olan bir diğer ihmal edilen konu ise, günümüzün herhangi bir sanat yapıtının incelenmemiş olmasıdır. Edebiyat eleştirisinin düşünce alışkanlıkları içinde yetişenler "somut örneklemeyi" severler; ancak "kuramın", yalnızca sanat yapıtının ölçülü bir hizmetkârı rolünü üstlendiğinde kabul edilebilir bir şey olduğu fikrini reddettiğim için, çoğunlukla belirli çağdaş sanat yapıtlarından kararlı bir şekilde söz etmeye-

(3) Antonio Gramsci, "*Selections from the Prison, Notebooks*" ed. ve çev. Quintin Hoare ve Geoffrey Nowell-Smith (Londra, 1971), s.376.

rek bu beklentiyi boşa çıkarmayı denedim. Bununla birlikte bu kitabı başlangıçta ikili bir metin olarak düşündüğümü kabul etmeliyim; yani Avrupa estetik kuramının bir açıklaması, her noktasında İrlanda'nın edebiyat kültürüyle eşlenebilsin. Bu konuda şunu yapabiliirdim: Kant'a kısa bir gönderme yaparak, buradan devrimci Birleşik İrlanda'ya geçebilir, Wolfe Tone ve onun siyasi yandaşlarına Avrupa Aydınlanması bağlamında bakabilir ve Thomas Davis'ten Padraic Pearse'a kadar İrlanda kültürel milliyetçiliğini Avrupa idealist düşüncesi ışığında gözden geçirebilirdim. Ayrıca Marx, James Connolly ve Sean O'Casey gibi kişilikleri serbestçe bir araya getirmeyi ve Nietzsche'yi Wilde ve Yeats ile, Freud'u Joyce'la, Schopenhauer ve Adorno'yu Samuel Beckett'le ve Heidegger'i John Synge ve Seamus Heaney'in bazı yanlarıyla bağlantılandırmayı da düşünmüştüm. Böylesi iddialı bir tasarının sonuçları yalnızca düzenli bir alan eğitimi almış kişilerin kaldırabileceği bir ağırlık olurdu; bu yüzden böyle bir çalışmayı, Avrupa filozoflarıyla İrlandalı yazarlar arasında olanaklı en düşsel bağlantıların üretecek oyuncuların ödüllendirileceği bir yarışmaya saklamak üzere ya da daha sonraki bir çalışmaya bırakmak için devam ettirmedim.

Bu kitapta yapmaya çalıştığım incelemenin, köktenci eleştirinin şimdi önemle yapması gerekenin şu ya da bu şekilde prototipi olarak düşünülmeceğini unut ediyorum. Kant'ın "*Saf Aklın Eleştirisi*"nin bir çözümlemesi ya da Kierkegaard'ın dinsel meditasyonlarının incelenmesi siyasi solun hiç de çok acil bir şekilde yanıtlanması gereken konular değildir. Köktenci kültür incelemesinin, böyle yüksek kuramsal çabalardan çok daha fazla siyasi öneme sahip birçok biçimi vardır; ancak siyasi hegemonyanın halihazırda elde tutulmasının mekanizmalarıyla ilgili derin bir kavrayış, etkin siyasi eylem için zorunlu bir öngerekliliktir ve estetik üzerine bir incelemenin böyle bir kavrayışı sağlayacağına inanıyorum. Böyle bir tasarım elbette her şey değildir, ama kolayca da buna burun kıvrırmamak gerekir.

Kuşkusuz okuyucunun hemen fark edebileceği gibi ben meslekten bir felsefeci değilim; dolayısıyla bu alanda benden daha

uzman olan ve bu kitabı kısmen ya da tamamen okuyarak birçok değerli eleştiri ve öneriler getiren çeşitli dostlarıma ve meslektaşlarıma teşekkürü bir borç biliyorum. Özellikle John Barrell, Jay Bernstein, Andrew Bowie, Howard Caygill, Jerry Cohen, Peter Dews, Joseph Fell, Patrick Gardiner, Paul Hamilton, Ken Hirschkop, Toril Moi, Alexander Nehamas, Peter Osborne, Stephen Priest, Jacqueline Rose ve Vigdis Songe Møller'e teşekkür etmem gerekir. Madem ki bu kişiler, yardımsever ve rahat bir tavır içinde benim hatalarımı görmezden geldiler, bu kadarının sorumluluğu onlara aittir. Editörlerim Philip Carpenter ve Sue Vice'a, öğrencilik günlerindeki denemelerinden beri hiç eksilmeden kalan kavrayışları ve üretkenlikleri için her zaman teşekkür borçluyum. Son olarak, artık ayrılmakta olduğum Oxford, Wadham College'e, yerleşik olana karşı her zaman tavır alıcı ve eleştirel olmuş yaklaşımına çok uygun şekilde, bir İngiliz okulunda yirmi yıldır bana verdikleri destek ve yüreklendirme için minnettarlığımı sunuyorum.

Terry Eagleton

Çeviren: Bülent Gözkân

ÖZGÜR TIKELLER

Estetik, bedene ilişkin bir söylem olarak doğmuştur. Alman filozof Alexander Baumgarten tarafından verilen orijinal formülendirme içerisinde, bu terim, ilk elde sanata değil, fakat Grekçe *aisthesis* sözcüğünün belirttiği gibi, çok incelmış kavramsal düşünce alanına karşıt olarak, bütün insani algı ve duyum alanına gönderir. 'Estetik-olan' teriminin, 18. yüzyılın ortalarında, ilk kez yürürlüğe soktuğu ayrım, 'sanat' ile 'hayat' arasındaki ayrım değil, maddi-olan ile maddi-olmayan arasındaki ayrımdır: Şeyler ile düşünceler, duyumlar ile tasarımlar arasındaki ayrım ve zihnin gizli oyuklarındaki belli belirsiz bir varoluşu yöneten şeye karşıt olarak bizim yaratılmış hayatımıza ilişkin olan şey. Sanki felsefe, kendi zihinsel yöresinin ötesinde, bütünüyle egemenliği dışına çıkmaya yüz tutan, yoğun, arı kovanı gibi kaynaşan bir ülke bulunduğunun aniden farkına varmış gibidir. Bu ülke, duyulur hayatımızın bütününe kaplar - sevgi ve nefret, dünyanın, duyuya açık yüzeylerinde bedende bıraktığı izler, bakışımızda ve bağırsaklarımızda kök salan şeyler ve dünyaya bırakığımız en bayağı, biyolojik atıklarımızdan doğan her şey bu ülkenin işleridir. Estetik olan, insani olanın bu en kaba ve elle tutulur boyutu ile ilişkilidir; Descartes-sonrası felsefe, acayip bir dikkat sapması içerisinde, bu boyutu göz ardı etmeyi her nasılsa becermiştir. Bu

yüzden estetik olan, ilkel bir maddeciliğin -teorik olanın tiranlığı karşısında bedenin uzun sessiz başkaldırısının- ilk kıvıltıdır.

Klasik felsefenin hatasının siyasi bedeli vardı. Çünkü herhangi bir siyasi düzen, nasıl olur da 'yaşantı'nın, bir toplumun bedensel, duyuşsal yaşamına ait her şeyin bu en somut alanını ele almaksızın gelişebilir? Nasıl olur da 'deneyim'in, bir toplumun egemen kavramlarının dışında kalmasına izin verilebilir? Bu alan, aklın nüfuz edemeyeceği kadar geçirimsiz olabilir, kekiğin kokusu ya da patatesin tadı kadar kesin biçimde aklın kategorilerinden kaçabilir miydi? Bedenin yaşamından, düşüncenin tam da düşünülemez diğeri olarak vazgeçilmeli midir, yoksa bütünüyle yeni bir bilimin, bizzat duyarlık biliminin kanıtını oluşturacak şekilde, akıl bedenin yaşamının gizemli biçimlerinin haritasını şöyle ya da böyle çıkarabilir mi? Eğer bu 'duyarlık bilimi' deyiimi bir oksimorondan* başka bir şey değilse, bunun siyasi sonuçları korkunç olur. Tutku ve algı yığınıni araştırmayı yasaklayarak, kendi kavramları ötesinde hiçbir şey bilmeyen yönetici bir akıl-sallıktan daha sakat hiçbir şey olamazdı. Mutlak Akıl monarkı, Kant'ın duyular 'yığın'ı dediği şey kendi görüş alanının daima ötesinde kalırsa, meşruiyetini nasıl koruyabilir? İktidar, tahakküm altına aldığıniin duygularını teşrih edecek bir yetiye, soluk alan, duyan yaşamın öz yapılarının içeriden bir haritasını çıkaran emrindeki bir bilime veya somut mantığa gerek duymaz mı?

18. yüzyıl Almanya'sında estetik için yapılan çağrı, siyasi mutlakiyet sorununa verilen bir cevaptır. O dönemde Almanya, feodal mutlakı devletlerin parsellediği bir ülkeydi; bunun belirtisi, Almanya'nın genel bir kültürden yoksun oluşundan çıkan bir tikelcilik ve kendine özgülüktü. Bu ülkenin prensleri buyurucu fermanlarını özenle işlenmiş bürokrasiler aracılığıyla dayatıyor, buna karşılık feci şekilde sömürülen köylüler, çoğu zaman hayvanlardan daha iyi olmayan koşullarda eriyip gidiyordu. Bu otokratik yönetim altında, etkisiz bir burjuvazi, devlet - denetim-

(*) Oksimoron (oxymoron), iç çelişkili bir deyim anlamında kullanılmaktadır; ör. "uzun bir kısalık" gibi.

li sanayi ve gümrük duvarları korumasındaki ticaret üzerinde uygulanan soyluların merkantilist siyasetlerince eli kolu bağlanmış, saraylıların apaçık iktidarınca ezilmiş, seviye kaybına uğrayan kitlelerden yabancılaştırmış ve ulusal hayat içerisinde tüzeli bir etkiden yoksun bırakılmış kaldı. Orta sınıfın tarihsel rolüne sert bir şekilde el koyan 'Junkerlik' kurumu [Geniş arazi sahiplerinin tahakkümü-ç.n.], kendi mali ve askerî amaçları için endüstriyel gelişimi bizzat himaye etti; bunu da, devleti, politikalarını bizzat Junkerlik'in çıkarları doğrultusunda şekillendirmeye zorlamaktan çok, büyük ölçüde devletle iş yapamayacak kadar hareketsiz bir orta sınıf bırakmak suretiyle yaptı. Her tarafta bir sermaye ve girişim yokluğu, perişan haldeki ulaşım ve iletişim koşulları ve yerel temelli ticaret, gelişmemiş kırsal kesimlerde yüzüstü bırakılmış loncaların egemenliğindeki kasabalar: Bu darkafalı, karanlık toplumsal düzen içerisinde Alman burjuvazisinin bu tür elverişsiz koşulları vardı. Bununla birlikte, Alman burjuvazisinin profesyonel ve entelektüel tabakaları durmadan serpilip gelişmekteydi ve ilk kez 18. yüzyılın ikinci yarısında profesyonel bir yazınsal kast meydana çıkaracaktı; ve bu grup, kendine-hizmet eden aristokrasinin erişemeyeceği bir kültürel ve tinsel liderlik ortaya koymanın tüm işaretlerini sergiliyordu. Bununla birlikte, siyasi ve ekonomik iktidarda kök salamayan bu burjuva aydınlanması, birçok bakımdan, feodalist mutlakliğin ipoteğinde kaldı; bu durumun belirtkesi, hem gözüpek bir *Aufklärer* [Aydınlanmacı-ç.n.] hem de Prusya kralının uysal bir uyruğu olan Immanuel Kant'ın, örneği olarak gösterilebileceği otoriteye derin saygıydı.

18. yüzyılda görülmedik yeni bir estetik söylem olarak filizlenen şey, siyasi otoriteye bir meydan okuma değildi; fakat bu söylem, mutlaki iktidarın özünde yer alan ideolojik bir ikilemin belirtisi olarak okunabilir. Bu tür bir iktidar, kendi amaçları için 'duyulur' hayatı hesaba katma gereği duyar, çünkü bu hayatı anlamaksızın, hiçbir tahakküm, güvenilir olamaz. Duygular ve duyumlar dünyası, kesinlikle, sadece 'özel-olan'a, Kant'ın küçümseyici bir şekilde 'beğeninin egoizmi' dediği şeye teslim edilemez;

bunun yerine, bu dünya, bizzat aklın kendisinin görkemli kavrayış gücü içerisine sokulmalıdır. Eğer *Lebenswelt* [Yaşama dünyası - ç.n.] akılsal olarak biçimselleştirilebilir değilse, en hayati ideolojik meselelerin tümü insanın denetleyemeyeceği ıssız bir yere gönderilmiş olmaz mı? Ama yine de akıl, bu en maddi-olmayan yeti, nasıl olur da kaskatı bir şekilde duyusal-olanı kavrayabilir? Belki de, ilk elde şeyleri empirik bilgi için ulaşılabilir kılan şey, şeylerin elle tutulur maddiliği, aynı zamanda, tahrip edici bir ironi içerisinde, şeyleri bilginin ötesine sürgün eden şeydir. Akıl, algı dünyasına nüfuz etmenin bir yolunu bulmalı, ama bunu yaparken mutlak iktidarını tehlikeye sokmamalıdır.

Baumgarten'ın Estetik'inin başarmaya çalıştığı, işte bu nazik dengedir. Baumgarten'ın *Aesthetica*'sı (1750) yenilikçi bir tavır içinde duyumun bütün alanını açmaktaysa da, aslında bu alanı, aklın sömürgeleştirmesine açmaktadır. Baumgarten için, estetik bilgi, aklın genellikleri ile duyunun tikellikleri arasında dolayım-da bulunur: Estetik-olan, aklın mükemmelliğinden pay alan, ama bunu 'bulanık' bir tarzda yapan varoluş alanıdır. 'Bulanıklık' burada 'karmaşa' değil, 'kaynaşma' anlamına gelir: Organik içiçe geçmişlikleri içerisinde, estetik tasarımın öğeleri, kavramsal düşüncenin karakteristiği olan, açık seçik birimler halinde ayrıştılmaya direnirler. Fakat bu, böyle tasarımların belirsiz olduğu anlamına gelmez: Tersine, bu tasarımlar, ne kadar 'bulanık'sa -çesitlilik içinde birlik'e ne kadar ulaşırlarsa-, o kadar açık, mükemmel ve belirlenimli hale gelirler. Bir şiir, bu anlamda, duyusal söylemin mükemmel bir biçimidir. Bu yüzden estetik birlikler, aklın özelleşmiş bir biçimini ya da deyiş tarzını talep etseler de, akılsal çözümlemeye açıktırlar ve işte estetik de bu işi yapmaktadır. Estetik, diye yazmaktadır Baumgarten, mantığın 'kız kardeşi'dir, bir tür *ratio inferior*'dur [aşağı düzeyden akıl-ç.n.] veya duyumsal yaşamın daha alt düzeyinde, aklın kadını benzeridir. Estetik'in görevi, bu alanı, (görelî olarak özerk olsa da) asıl aklın işlemlerine benzer bir tarzda, açık ya da mükemmel olarak belirlenimli tasarımlar halinde düzenlemektir. Estetik, algı ve deneyim dünyasının sadece soyut tümel yasalardan çıkarsanamayıp, ken-

dine özgü uygun bir söylem talep ettiğinin ve aşağı düzeyden olsa da kendine özgü bir iç manuk sergilediğinin farkına varılmasından doğmuştur. Bir tür somut düşünce veya kavramın duyu-sal benzeri olarak, estetik-olan, hem akılsal-olandan hem de gerçek-olandan pay alır, az çok Lévi-Straussçu mit tarzında bu ikisinin arasında askıda durur. Estetik, erkeğe tâbi, fakat yerine getireceği mütevazî, zorunlu görevleri bulunan bir kadın olarak doğmuştur.

Hâkim düzen kendi tarihini anlamak durumundaysa, böyle bir bilgi tarzının hayati bir önemi vardır. Çünkü nasıl ki duyum genel kavramı bozguna uğratan karmaşık bir bireyleşmeyle karakterize ediliyorsa, tarihin kendisi de aynı şekilde karakterize edilmektedir. Bu her iki fenomen de, soyut düşüncenin sınırları ötesine sürülme tehlikesini haber veren indirgenemez bir tikelliğin veya somut belirlenimliliğin damgasını taşımaktadırlar. "Bireyler her bakımdan belirlenmiştir" diye yazmaktadır Baumgarten, "... tikel tasarımlar en yüksek derecede poetiktirler."¹ Tarih, 'bireyler'le ilişkili bir sorun olduğu için tam da bu anlamda 'poetik'tir, belirlenimli özgüllükler meselesidir; ve bundan dolayı da tarih, tehlike işaretleri verecek şekilde, aklın sınırları dışına düşer gibidir. Peki ama, hakim sınıfın tarihi, bu tarihin bilgisini sızdırmazsa, kavramın ötesindeki bilinemez bir dışsallıksa ne olacak? Estetik, bu tür ikilemlere cevap veren bir teorik söylem olarak ortaya çıkar; estetik, şeyleşmiş Aydınlanma akılsallığını, aksi takdirde erişemeyeceği hayati alanlara doğru genişletmek suretiyle, aklın bir tür öneki olmaktadır. Örneğin estetik, arzu ve re-

-
- (1) Alexander Baumgarten. *Reflections on Poetry*, Ing. Çev. K.Aschenbrenner ve W.B. Holther (Berkeley, 1954), s.43. Baumgarten üzerine yakın tarihli bir yararlı deneme için bkz. Rodolphe Gashé, 'Of aesthetic and historical determination', D.Aitridge, G. Bennington and R.Young (eds), *Post-Structuralism and the Question of History* (Cambridge, 1987). Aynı zamanda bkz. David E. Wellbery, *Lessing's Laocoon. Semiotics and Aesthetics in the Age of Reason* (Cambridge, 1984), Bölüm 2 ve K.E.Gilbert ve H.Kuhn, *A History of Esthetics* (New York, 1939), Bölüm 10. Benim burada 1. ve 2. Bölümlerde büyük ölçüde kendisinden yararlandığım, İngiliz ve Alman estetiği hakkında görkemli bir inceleme için bkz. Howard Caygill, 'Aesthetics and Civil Society: Theories of Art and Society 1640-1790', yayımlanmamış PhD tezi, Sussex Üniversitesi 1982, ve bkz. Caygill, *Art of Judgement* (Oxford, 1989).

torik etkililik sorunlarının üstesinden gelebilir: Baumgarten, arzuyu, “‘iyi’nin bulanık bir tasarımı olduğu için duyulur bir tasarım”² olarak tanımlar ve poetik duyu-izlenimlerinin tikel duygusal etkiler uyandırabilme tarzlarını inceler. O halde estetik-olan, somut-olanın iç yapısını açığa vurmakla, algıdan ve tarihsel pratikten oluşan hammaddeyi açık kılabilecek, bilginin bu melez biçimine verilen addır. Akıl olmak bakımından akıl, böyle aşağı dereceden tikellerden uzak olan kendi yüksek amaçlarının peşinden koşar; fakat, bu yüksek aklın zorunlu olarak kör kaldığı her şeyi eşsizliği içinde bilmek için, aklın kendisinin estetik olarak bilinen bir işçi kopyası, bir tür bilgi emekçisi olarak varlığa çıkar. Estetik-olan varolduğu için, algının donuk tikelleri, düşünce için parlak kılınabilir ve belirlenimli somutlaşmalar tarihsel anlatı içerisinde bir araya getirilebilir. “Bilim”, diye yazmaktadır Baumgarten, “duyulabilirlik alanına indirilmemeli, fakat duyulabilir-olan, bilginin soyluluğuna yükseltilmelidir.”³ Tüm aşağı güçler üzerindeki tahakküm, diye uyarılmaktadır Baumgarten, yalnızca akla aittir; fakat bu tahakküm, hiçbir zaman tiranlığa dönüşüp bozulmamalıdır. Daha ziyade, aklın tahakkümü, duyuların, görelî özerklikleri içinde serpilip gelişmesine izin verirken, bir yandan da onları içeriden yönetmek ve şekillendirmek suretiyle, Gramsci’yi izleyerek, artık ‘hegemonya’ diye adlandırabileceğimiz şeyin biçimine bürünmelidir.

Böyle bir ‘somut olanın bilimi’ne -Schopenhauer daha sonradan bunu ‘terimlerde bir çelişki’ diye adlandıracaktı- bir kez sahip olduktan sonra, tarihin ve bedenın, insanı havayı yakalamak gibi bir görevle başbaşa bırakacak şekilde, kavramsal söylemin ağından kayıp gideceğinden korkmaya gerek yoktur. Tüm şekilsiz akışıyla maddi yaşamımızın yoğun kargaşası içerisinde, belli nesneler, akla belli belirsiz yakın bir mükemmellik izlenimi uyandırır ve işte bu nesneler, güzel olarak bilinmektedirler. Adeta bir tür idealite, bu nesnelerin duyusal varoluşu üzerinde

(2) Baumgarten, *Reflections on Poetry*, s.38

(3) Akt. Ernst Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment* (Boston, 1951), s.3-10

Platoncu bir uzayda yüzüp durmaktan çok, bu varoluşu içeriden şekillendirir görünmektedir; öyle ki burada bize, bizzat madde-
nin içerisinde katı bir mantık açılanır ve bu mantık anbean na-
bızlarda hissedilir. Bunlar, kanıtlama ve çözümleme yoluyla de-
ğil, fakat yalnızca bakma ve görme yoluyla güzel olduklarında
uyuşabileceğimiz nesneler oldukları için, yaratılmış yaşamımız
içerisinde kendiliğinden bir uzlaşım doğar, ve bu uzlaşım, böyle
bir yaşamın, görünüşteki keyfiliği ve belirsizliğine rağmen, aslın-
da bir anlamda tam da akılsal bir yasa gibi iş görebileceği vaadi-
ni beraberinde getirir. Göreceğimiz gibi, estetik-olanla, öznel
duygunun kaprisleri ile anlama yetisinin kanı çekilmiş kaskatılı-
ğı arasında kaygan bir üçüncü yol bulmakla ilgilenecek olan
Kant'a göre, estetik-olanın anlamına ilişkin böyle bir şeyler bu-
lunmaktadır.

Estetik-olan'ın bu anlamının modern bir paralelini bulmak
için, Benedetto Croce'den çok, Edmund Husserl'in son dönemi-
ne bakabiliriz. Çünkü *Avrupa Bilimlerinin Bunalımı*'nda Husserl'in
amacı, tam da yaşam-dünyasını, bu dünyanın akıl karşısında ra-
hatsız edici geçirimsizliğinden kurtarmak, bu suretle de tehlike
işaretleri verecek şekilde bedensel, algısal köklerinden kopmuş
olan Batı akılsallığını ihya etmektir. Felsefe, yaşam-dünyasını
anonimliğine terk ederse, tümel, nihai olarak temellendirici bi-
lim olarak oynayacağı rolü yerine getiremez; felsefe şunu anım-
sımalıdır ki, beden daima daha düşünmeye bile başlamadan ön-
ce, bir nesnenin bir kutu içine koyulmasından tamamen farklı
bir şekilde kendi dünyası içinde konumlanan duyulur tarzda de-
neyimde bulunan bir organizmadır. Bir nesnel gerçekliğin bilim-
sel bilgisi, daima zaten, savunmasız bir şekilde algılayan bedene
şeylerin bu sezgisel önceden-verilmişliğinde, dünyada-olmamı-
zın ilksel fizikselliğinde temellenir. Biz bilimle uğraşanlar, diye
konuşur Husserl belli belirsiz bir şaşkınlıkla, eninde sonunda in-
san varlıklarıyız; ve yanlış yönlendirilmiş bir akılcılık bu olguyu
göz ardı etmiş olduğu içindir ki Avrupa kültürü, bugün bunalım
içerisindedir (Husserl, faşizmin bu kurbanı, 1930'larda yazmak-
tadır). Düşünce, bu yüzden, kendi üzerine dönmeli, yeni bir 'tü-

mel öznellik bilimi' içerisinde, karanlık derinliklerinden fışkırdığı *Lebenswelt*'e yeniden kavuşmalıdır. Bununla birlikte, böyle bir bilim aslında hiç mi hiç yeni değildir: Husserl, bize, "çevremizi kuşatan yaşam-dünyasını ihmal edilmiş göreliliği içerisinde somut bir şekilde irdelememiz..., içerisinde sezgisel olarak yaşadığımız dünyayı gerçek varlıklarıyla birlikte ele almamız gerektiği"⁴ uyarısını yaparken, terimin kökensel anlamında, bir estetikçi olarak konuşmaktadır. Kuşkusuz buradaki sorun, gündelik deneyimimiz olan "sadece öznel ve görünüşte kavranamaz bu 'Herakleitosçu akış'ın bütünü"⁵ ne teslim olma sorunu değil, fakat daha ziyade bu akışı biçimselleştirme sorunudur. Çünkü yaşam-dünyası genel bir yapı sergilemektedir ve göreliliği olarak varolan her şeyin, kendisine bağlı olduğu bu yapının kendisi göreliliği değildir. "Bu yapıyı, genelliği içerisinde ele almalı ve yeterince özen göstererek, herkesin eşit ölçüde ulaşabileceği bir tarzda ilk ve son kez saptamalıyız."⁶ Aslında, yaşam-dünyasının, bilimsel düşüncenin bir nesnel gerçeklik kurmasında öngerektirdiği yapıların tam da aynısını açığa vurduğu oldukça kolay bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Baumgartenci terimlerde, akıl yürütmenin yüksek ve aşağı tarzları, ortak bir biçimi görünüşe çıkarmaktadır. Böyle olsa bile, yaşam-dünyasını biçimselleştirme tasarısı basit bir şey değildir ve Husserl, "insanın hemen olağanüstü güçlüklerle kuşatıldığını... ulaşılan her "zemin" in daha öte zeminlere işaret ettiğini, açılan her ufku yeni ufukları uyandırdığını"⁷ itiraf edecek kadar samimidir. Bu "bitimsiz bütünün, akıp giden hareketinin sonsuzluğu içerisinde, tek bir anlamın birliğine yöneldiği" düşüncesiyle bizi avutmak için durup bir soluk alan Husserl, bir sonraki solukta, "bu bütünü basitçe kavrayıp anlayabileceğimiz bir şekilde"⁸ bunun doğru olduğunu reddetmekle bu avuntuyu acımasızca yıkar.

(4) Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* (Evanston, 1970), s.156.

(5) A.g.y.

(6) A.g.y., s.139

(7) A.g.y., s.170

(8) A.g.y.

Kalka'nın umudu gibi, pek çok bütünlüğün varolduğu, ama bizim için değil, ortaya çıkar. Yaşam-dünyasını biçimselleştirme tasarısı, zemine inmeden önce kendisini ve kendisiyle birlikte aklın uygun bir zemine oturtulmasını sular altında boğmuş görünmektedir. Bu 'yaşayan tarihe ve konuşulan söze geri dönüş'ü geliştirmek -fakat bunu yaparken de, bunun sadece felsefeye özgü tümel kurma ödevince takip edilmesi gereken bir hazırlık adımı olduğu⁹ sayılısını soruşturmak- Maurice Merleau-Ponty'e kalacaktır. Baumgarten'dan fenomenolojiye kadar, sapma gösteren, kendi üzerine katlanan, duyum, deneyim ve Husserl'in Viyana dersinde adlandırdığı gibi 'naivete' dolambacından geçen bir akıl sorunu vardır, öyle ki bu durumda akıl, kendi telos'una eli boş bir şekilde, bilgeliğiyle büyük, ama buna ilaveten sağır, dilsiz ve kör bir şekilde ulaşma sıkıntısına uğramak durumunda kalmayacaktır.

Özellikle Friedrich Schiller'in eserinde, böyle bir duyum dolambacına sapmanın siyasi olarak nasıl zorunlu olduğunu biraz sonra göreceğiz. Eğer mutlakçılık başkaldırını kıskırtmak istemiyorsa, duyusal eğilime yüce gönüllü bir yardımda bulunmalıdır. Ama yine de duygu sahibi özneye bu dönüş, bir mutlakçı yasa karşısında tehlikesiz değildir. Eğer mutlakçılık, boyunduruk altına aldıklarının yürekleri ve bedenleri üzerine bu yasayı oldukça etkili bir şekilde kazımayı başarabiliyorsa, o aynı zamanda, kendini-yıkan bir mantıkla, böyle bir otoriteyi varoluştan hareketle öznellemeye başlayabilir, bütünüyle yeni bir yasallık ve siyasi iktidar kavramına zemin açabilir. Karl Marx'ın kaydettiği çarpıcı bir tarihsel ironi içerisinde, toplumsal geri kalmışlık koşullarının 18. yüzyıl sonu Alman orta sınıfının düşüncesini içerisine sokmak zorunda bıraktığı idealist kalıp, gerçeklikte şimdiye kadar hiç ulaşılammış gözûpek, yeni bir toplumsal hayat modelinin zihinlerde öntasarlanışına götürüyordu. Karanlık bir geç dönem feodal mutlakiyetin derinliklerinden, kendi kendilerine koydukları dışında hiçbir yasaya itaat etmeyen, özgür, eşit, özerk insani

(9) Maurice Merleau-Ponty, *Signs* (Evanston, 1964), s.110.

öznelerin evrensel düzeninin bir görünümü tasarlanabilmekteydi. Bu burjuva kamusal alanı, orta sınıfı gerçeklikte değilse de görünüşte hakikaten tümel bir özne konumuna yerleştirmek ve bu sınıfın siyasi olarak uyuşuk statüsünün bedelini bu düşün görkemiyle ödemek suretiyle, *ancien régime*'in [Fransız Devrimi'nden önceki politik yönetim - ç.n.] ayrıcalıklarından ve tikelciliğinden kesin olarak kopar. Burada söz konusu olan, bütünüyle yeni bir türden insani öznenin üretilmesinden başka bir şey değildir- tıpkı sanat eserinin kendisi gibi, yasayı, baskıcı dışsal bir güçte bulmaktan ziyade, kendi özgür kimliğinin derinliklerinde keşfeden bir öznedir bu. Bu özgürleşmiş özne, yasayı tam da kendi özerkliğinin ilkesi olarak kendine mal etmiş, bu yasanın başlangıçta üzerine kazındığı yasaklayıcı taş levhaları, bu yasayı etten yüreğin üzerine yeniden yazmak için kırmış olan öznedir. Bu yasaya rıza göstermek, böylelikle, kendi iç varlığına rıza göstermektir. "Yürek", diye yazar Rousseau *Émile*'de, "yasaları kendisinden alır yalnızca; insan yüreği zincire vurmaya istemekle, yüreği serbest bırakır; ve yalnızca yüreği özgür bırakmakla, yüreği zincire vurur."¹⁰ Antonio Gramsci, daha sonraları *Hapishane Defterleri*'nde, sivil toplumun bir biçimi hakkında şunları yazacaktır: Böyle bir toplumda, "birey, kendi öz-yönetiminin siyasi toplumla çatışmaya girmeyeceği, fakat daha ziyade bu öz-yönetimin siyasi toplumun normal bir uzantısı, organik bir tamamlayıcısı haline geleceği bir şekilde kendisini yönetebilecektir."¹¹ *Toplum Sözleşmesi*'ndeki klasik bir uğrakta, Rousseau, yasanın en önemli biçiminden şöyle söz eder: "[bu yasa], mermer ya da pirinç levhalara değil, fakat yurttaşların yüreklerine kazınmış olandır: Bu, devletin gerçek anayasasını oluşturur, her gün yeni güçler kazanır, başka yasalar çürümeye ya da unutulmaya yüz tuttuğunda onları yeniden elden geçirir veya onların yerini alır, bir halkı yürütmesi amaçlanan yollarda tutar, ve hissettirmeden otoritenin yerine alışkanlığın gücünü geçirir. Ahlâk'tan, görenekten ve hepsinden önce de ka-

(10) Jean-Jacques Rousseau, *Emile ou de l'éducation* (Paris, 1961), cilt. IV, s.388.

(11) Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, ed. Q. Hoare and G. Nowell Smith (Londra, 1971), s.268.

muoyundan söz ediyorum; siyasi düşünürlerin bilmediği, ama yine de başka her şeyde başarılı olmanın kendisine bağımlı olduğu bir güçtür bu."¹²

Burjuva toplumsal düzeninin nihai bağlayıcı gücü, mutlakiyetin zorlayıcı aygıtına karşıt olarak, alışkanlıklar, dindarca bağlılıklar, duygular ve duygulanımlar olacaktır. Bu da, böyle bir düzende iktidarın *estetik kılınmış* hale geldiğini söylemekle eşdeğerdir. İktidar, duyarlık ve duygulanımlarla birbirine dolanıp, düşünücü olmayan görenek içerisinde yaşam sürer bir şekilde, hedenin kendiliğinden içtepileriyle bir arada bulunmaktadır. İktidar, artık öznel deneyimin ayrıntılarında kazanmıştır ve buna göre soyut ödev ile hoşlanma uyandıran eğilim arasındaki yarık da kapatılmıştır. Yasayı, görenek ya da tamamen düşünce-dışı alışkanlık içerisinde çözündürmek, onu, insani öznenin hoşlanma uyandıran iç huzuruyla özdeşleştirmektir, öyle ki, bu yasayı ihlal etmek, derin bir kendine-tecavüzü imler. Dolayimsız varoluşuyla bir arada bulunan bir yasayı kendisine - gönderimli bir şekilde kendisine veren bu yeni özne, özgürlüğünü zorunluluğunda bulmakla, estetik ürünü model alır.

Çıplak bir akla karşıt olarak, göreneğin bu merkeziliği, Hegel'in Kantçı ahlâk eleştirisinin kökeninde bulunur. Kant'ın pratik akıl'ı, kendinde bir amaç olarak soyut ödevle ödünsüz başvurusuyla, feodalist iktidarın mutlakçılığından bir çeşniyi oldukça fazla taşımaktadır. *Yargıgücünün Eleştirisi*'nin estetik teorisi, buna karşıt olarak, özneye kararlı bir geri dönüş önerir: Kant, burada, tümel yasa fikrini elden bırakmaz, fakat artık, bu yasanın tam da öznel yeterliklerimizde yapılarında işbaşında bulunduğunu keşfeder. Bu 'yahasız yasalılık', bir yanda salt öznelcilik ile öte yandan aşırı ölçüde soyut bir akıl arasında ustaca bir uzlaştırmayı imler. Aslında Kant'a göre, estetik yargılamada işbaşında bulunan bir tür 'yasa' vardır, ama sanat ürününün tikelliğinden ayrılmaz görünen bir yasadır bu. Böyle olmakla, Kant'ın, 'yahasız yasalılık'

(12) Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract and Discourses*, ed. G.D.H. Cole (Londra, 1938), s.48.

ğı', Rousseau'nun ideal siyasi devletin yapısında bulduğu 'otorite olmayan otorite' ile (*Toplum Sözleşmesi*) bir koşutluk sergiler. Her iki durumda da, tümel türden bir yasa, siyasi öznelers olsun, estetik ürünün öğeleri olsun, bütünüyle, özgür, bireysel ete kemiğe bürünüşleri içerisinde yaşar. Bu yasa, sadece, kendiliğinden karşılıklı uyum içerisinde çalışan özerk kendi kendini yöneten ti-kellerin bir birlikteliğidir. Ama yine de Kant'ın özneye dönüşü, gereksinim ve arzuları estetik beğenin ilgiden bağımsızlığının dışına düşen bedene bir dönüş değildir pek. Beden, Kantçı estetik çerçevesinde canlandırılmaz veya tasarımılanamaz; ve Kant buna uygun bir şekilde, sonuçta, biçimselci bir ahlak felsefesine, soyut bir siyasi haklar kuramına ve 'özel' ama duygusal-olmayan bir estetik'e varır.

Hegel'in daha kapsamlı olan akıl anlayışı, bunların tümünü silip süpürmeye ve dönüştürmeye çalışır. Hegel, Kant'ın ahlak ile duygusallık arasında kurduğu sert karşıtlığı reddeder, bunun yerine bilişsel, pratik ve duygusal olanı bir arada kuşatacak bir akıl fikrini tanımlar.¹³ Hegelci Akıl, yalnızca 'iyi-olan'ı kavramakla kalmaz, bedensel eğilimlerimizi, bu eğilimleri tümel akılsal buyruklarla kendiliğinden uyuma sokacak şekilde yönlendirir ve dönüştürür. Ve burada akıl ile deneyim arasında dolayımında bulunan şey, siyasi hayat içerisinde insani öznelersin, kendini gerçekleştiren *praxis*'idir. Kısacası, akıl, sadece seyirsel bir yeti değil, fakat öznelersin hegemonik yeniden kuruluşuna yönelik bir tasarımın bütünüdür- Seyla Benhabib'in 'İçsel doğanın art arda dönüşümü ve yeniden ıslahı'¹⁴ dediği şeydir bu. Akıl, insanların *Sittlichkeit* (somut etik hayat) veya Nesnel Tin alanındaki duygusal, kendini-edimselleştiren etkinliği yoluyla, kendi gizemli amaçlarını gerçekleştirir. Akılsal ahlaki davranış, bu yüzden insani mutluluk ve kendini-gerçekleştirme sorunlarından ayrılamaz; ve eğer durum buysa, Hegel, akli bedenin uygulanımlarına ve arzuların-

(13) Bkz. Seyla Benhabib, *Critique, Norm and Utopia* (New York, 1986), s.80-4. Aydınlanma'da görenek ile yasa arasındaki bağıntı için bkz. I.O.Wade, *The Structure and Form of the French Enlightenment* (Princeton, 1977), cilt.1, Bölüm 11.

(14) Benhabib, *Critique, Norm and Utopia*, s. 82.

na demirlemekle, bir anlamda akılı 'estetik kılmış'tır. Kuşkusuz, akıl *tüketesiye* estetik-kılınmış, salt bir hazcılık ya da sezgicilik içerisinde çözümdürülmüş değildir; fakat, maddi hayat içerisinde etkin, dönüştürücü bir güç haline gelecek şekilde ödev'in yüksek Kanıtçı alanından kayıp düşmüştür.

Bu programın 'estetik' boyutu, en iyi, Hegel'in ortaya çıkmakta olan burjuva toplumunda karşılaştığı şeyin bir yanda 'kötü' bir tikelcilik ile öte yanda 'kötü' bir evrenselcilik arasındaki çatışma olduğu yargısını akla getirmekle açığa vurulabilir. Bunlardan ilki, sivil toplum sorunudur: Bu tikelcilik, Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nde yorumladığı şekliyle her biri kendine özgü amaca sahip ve başkalarını dikkate almayan tek tek yurttaşların özel ekonomik çıkarından doğmaktadır. İkincisi ise siyasi devlet sorunudur, burada bu eşitsiz, çatışan monadlar, aldatıcı bir şekilde soyut olarak özgür ve eşdeğer olarak kurulmaktadır. Bu anlamda, burjuva toplumu, genel ile tikeli, tümel ile bireyseli, biçim ile içeriği, tin ile duyuyu uyumlu bir şekilde birbirine bağlayan estetik ürünün grotesk bir taklididir. Bununla birlikte, *Sittlichkeit*'in diyalektik ortamı içerisinde, öznenin tümel akıldan pay alması, her bir anda, birlikli, somut olarak tikel hayatın şekline bürünür. Bireysel olan ile tümel olan arasındaki bağ, 'Bildung' [Kültürel yetiştirme veya tinsel teşekkül - ç.n.] aracılığıyla, *praxis* içerisinde arzusunun akılsal eğitimi ya da bir tinsel hegemonya programı aracılığıyla aralıksız olarak kurulur. Bilgi, ahlâki pratik ve hoşlanma uyandıran kendini-gerçekleştirme, böylelikle, Hegelci Akıl'ın karmaşık içsel birliğinde bir araya getirilir. Etik olan, demektir Hegel *Hukuk Felsefesi*'nde, yasa olarak değil, fakat görenek olarak, bir 'ikinci doğa' haline gelen alışkanlığa dayalı bir eylem biçimi olarak görünür. Görenek, özgürlük tininin yasasıdır; eğitim tasarısı, bireylere, yeni bir doğuma götüren yolu göstermek, bireylerin iştiha ve arzulardan oluşan 'birinci' doğasını sonradan bireyler için görenek haline gelecek ikinci, tinsel bir doğaya dönüştürmektir. İleri sürebiliriz ki, artık kör bireyselcilik ile soyut evrenselcilik arasında ikiye bölünmemiş olan bu yeniden doğan özne, varoluşunu, estetik bir şekilde yaşamakta, yani kendiliğinden

varlığıyla şimdi bütünüyle bir olan bir yasaya göre yaşamaktadır. Toplumsal düzeni nihai olarak güvenceye alan şey, öznelere canlı enerjilerinin ve duygulanımlarının kuşamı altında tutulduğu soyut haklardan daha gevşek ve esnek olan bu göreneksel pratik ve içgüdüsel dindarlık alanıdır, ve bu alanda uyrukların canlı enerjileri ve duygulanımları yetki sahibidir.

Bunun böyle olması, zorunlu olarak, burjuvazinin toplumsal koşullarından çıkmaktadır. Mülkiyetçi bireycilik, her bir özneyi kendi özel uzamına terk eder, öznelere arasındaki tüm olumlayıcı bağları ortadan kaldırır ve öznelere karşılıklı çatışmaya sokar. Kant, 'Bir Evrensel Tarih Düşüncesi' adlı yazısında şöyle yazmaktadır: "Çatışma'dan insanların toplumsallaşamayan toplumsallığını, yani insanların, toplumu durmaksızın parçalama tehdidinde bulunan bir karşılıklı ihtilalle bir araya bağlanmış şekilde topluma girme eğilimini anlıyorum."¹⁵ Çarpıcı bir ironi içerisinde, tam da burjuva toplumunu yeniden üreten pratikler, aynı zamanda bu toplumu temelden çökertmekle tehdit ederler. Eğer maddi üretim veya 'sivil toplum' düzeyinde hiçbir pozitif toplumsal bağ mümkün değilse, belki böyle bir bir araya bağlanmanın yükünü taşıması için devletin siyasi arenasına bel bağlayabiliriz. Bununla birlikte, burada bulduğumuz şey, zengin bir uzlaşsımsallık deneyimi sağlamayacak kadar seyreltilmiş ve teorik kılınmış, soyut olarak simetrik öznelere sadece kavramsal topluluğudur. Burjuvazi, hayal ya da gerçeklikte, bir kez mutlakçılığın merkezileştirici siyasi aygıtını söküp attı mı kendisini bir bütün olarak toplumsal hayatı önceden örgütleyen bazı kurumlardan yoksun bulur. Bundan dolayı, burada şöyle bir soru ortaya çıkar: Burjuvazi, sayesinde kendisini yeniden-üretecek kadar güçlü bir birlik duygusunu nereye konumlayacaktır? Ekonomik hayatta, bireyler, yapısal olarak birbirlerinden yalıtılmış ve çatışkılı halde-dirler; siyasi düzeyde, bir özneyi ötekine bağlamak için soyut haklardan başka hiçbir şey görünmemektedir. Duyguların, duy-

(15) Immanuel Kant, 'Idea for a Universal History', I. Kant, *On History* ed. Lewis White Beck (Indianapolis, 1963), s.15.

gulanımların ve kendiliğinden bedensel alışkanlıkların bu 'estetik' alanının önem kazanmaya başlamasının bir sebebi de budur. Görenek, dindarlık, sezgi ve kam, artık bir başka türden soyut, atomlara ayrılmış toplumsal düzenle bir araya gelmelidir. Üstelik, mutlakçı erk bir kez devrildi mi, artık her bir özne, kendi kendisinin öz-yönetim mercii olarak işlevde bulunmalıdır. Eski merkezi otorite, parçalara bölüştürülmeli ve yerleştirilmelidir: Sürekli siyasi gözaltından kurtulan burjuva özne, kendi içselleşmiş yönetiminin yükünü üzerine almalıdır. Bu, mutlakçı erkin kendisinin böyle bir içselleştirmeyi gerektirmediği anlamına gelmez: Herhangi bir başarılı siyasi otorite gibi, mutlakçı erk de, buyruk altına aldıklarından yordakçılık bekleyip, beraberce gizli işler çevirmeyi talep eder. Bu, bir yanda tamamen heteronom bir yasa ile öte yanda sinsice pusuda bekleyen gayriresmi bir yasa arasındaki katı bir karşıtlık sorunu değildir. Nitekim erken dönem burjuva toplumunun serpilip gelişmesiyle birlikte, zor kullanma ile rıza arasındaki oran da giderek dönüşüme uğramaktadır: Ancak rıza yönünde ağırlık kazanan bir yönetim, ekonomik etkinlikleri yüksek bir ölçüde özerkliği zorunlu kılan bireyleri etkili bir şekilde düzenleyebilir. Bu anlamda, estetik-olan da, böyle koşullarda önplana çıkar. Tıpkı estetiğin söylemince tanımlandığı şekliyle sanat eseri gibi, burjuva özne de özerk ve kendini belirleyicidir ve salt dıştan gelen hiçbir yasayı kabul etmez, fakat bunun yerine, gizemli bir tarzda, kendisine yasa koyar. Bunu yapmakla, yasa, öznenin iştihâ ve eğilimlerinin ele avuca sığmaz içeriğine uyumlu birlik şekli veren biçim haline gelir. Mutlaki erkin zor kullanmasının yerini, öznenin kendiyle-özdeşliğinin daha hoşâ giden zor kullanması alır.

İnsanın toplumsal bağının bir kaynağı olarak duyguya bel bağlamak, öyle görüldüğü kadar çürük bir şey değildir. Bu tasarı aksarsa, burjuva devleti, yine de kendi zorlayıcı araçlarını elinde hazır bulur; hangi bağ, duyulanıkinden, 'doğal' merhametin ve içgüdüsel ittifakıkinden daha güçlü ve kopmaz olabilirdi ki? Bu tür organik birliktelikler, mutlakçılığın inorganik, baskıcı yapılarından kesinlikle daha güvenilir bir siyasi yönetim biçimidir.

Ancak yönetici buyruklar kendiliğinden tepke içerisinde çözündüğünde, ancak insani özneler tam da bedenlerinden birbirlerine bağlandıklarında, hakikaten yekvücut bir varoluş şekillendirilebilir. Bu sebepten dolayıdır ki, erken dönem burjuvazi, *erdem* ile epey meşgul olmuştur - bir dışsal norma zahmet yüklü bir bağlılıktan ziyade, ahlâki görgüye ilişkin yaşanan bir alışkanlıkla. Böyle bir inanç, doğal olarak, hırs dolu bir ahlâki eğitim ve yeniden yapılanma programı talep eder, çünkü *ancien régime*'den çıkan insani öznelerin, erk'in, kendisini onların duyarlıklarında bulacağı kadar arınmış ve aydınlanmış olduklarını gösterecek hiçbir teminat bulunmamaktadır. Bu yüzden ki, Rousseau, yeni öznellik biçimleri kurmak için pedagoji ve cinsel ahlâk alanlarına müdahalede bulunarak, *Émile*'i ve *Yeni Héloïse*'i yazar. Buna benzer bir şekilde, *Toplum Sözleşmesi*'ndeki yasanın gerisinde bir Yasa Koyucu bulunmaktadır ve bu Yasa Koyucu'nun rolü, insanları yasanın buyruklarını benimsemeleri için eğiten hegemonik bir roldür. "(Rousseau'cu) devlet" diye yorumlamaktadır Ernst Cassirer, "sadece, zaten verili ve mevcut irade sahibi öznelerle hitap etmez; bu devletin amacı, daha ziyade, çağrısını yöneltebileceği türden özneler yaratmaktır."¹⁶ Althusserci deyişle, sadece herhangi bir özneyi 'çağırma'la (interpellate) kalınmaz;¹⁷ siyasi hegemonyanın görevi, tam da siyasi birliğin temelini oluşturacak öznellik biçimlerini üretmektir.

Rousseau'nun ideal yurttaşının erdemi, kendi yurttaşlarına ve bu yurttaşların ortak hayatında paylaşılan koşullara yönelik tutku dolu duygulanımında yatmaktadır. Bu yurttaşlık erdeminin kökü, doğa durumunda birbirimize karşı deneyimlediğimiz acımadır; ve bu acıma, bir tür özdeşleyimci hayal gücüne dayanır; böyle bir hayal gücü, "kendimizi kendi dışımıza taşımakta, ve deyim yerindeyse kendi varlığımızı onun varlığına bürünmek için terk ederek acı çeken canlıyla kendimizi özdeşleştirmektedir. Bu

(16) Ernst Cassirer, *The Question of Jean-Jacques Rousseau* (Bloomington, 1954), s.62-3.

(17) Bkz. Louis Althusser, 'Ideology and Ideological State Apparatuses', *Lenin and Philosophy* (Londra, 1971).

yüzden, hiç kimse, hayal gücü canlandırılmadıkça, duyarlı hale gelmez ve kendisini kendi dışına taşımaz."¹⁸ Estetik-olan, yani tüm insani bağlılığın kaynağı, toplumsal ilişkilerin tam da kökünde yatmaktadır. Eğer burjuva toplumu bireylerini serbest bırakıp yalnız başına bir özerklik durumuna sokarsa, ancak o zaman, bu bireyler, birbirlerinin kimliklerinin hayal gücüne dayalı bu tür bir değiş tokuşu ya da benimsenişi sayesinde, oldukça derinden birlikli hale gelebilirler. Rousseau, *Émile*'de, duygunun bilgiden önce geldiğini iddia eder; ve buna göre, vicdanın yasası, haklı olduğunu hissettiğim şeyin haklı olduğu yasasıdır. Böyle olsa da, toplumsal uyum, yalnızca doğa durumu için yeterli olan sırf bu tür duygularda temellendirilemez. Uygarlaşma durumunda, bu tür duygudaşıklar, biçimsel ifadelerini, öznelere benzer bir 'değiş tokuş'unu içeren yasada bulmalıdırlar: "Her birimiz, kendi kişiliğini ve tüm gücünü, genel iradenin en yüksek yönelimi altında ortaklığa sokar ve bu yekvücut yeterliğimiz içinde, biz, her bir üyeyi bütünü bölünemez bir parçası olarak alınız."¹⁹ Rousseau'ya göre, öznenin, kişisel olarak biçimlendirdiği bir yasadan başka bir yasaya itaat etmesi, köleliktir; hiçbir birey, bir başka bireye buyurma hakkına sahip değildir ve tek meşru yasa da, bu yüzden, kendi kendine-koyulan bir türdendir. Eğer tüm yurttaşlar, haklarını bütünüyle topluluğa devrederse, 'her bir insan, kendisini herkese vermekle, kendisini hiçkimseye vermiş olmaz' ve böylelikle de kendisini tekrar özgür, özerk bir varlık olarak geri alır. Yurttaş, kendi 'kötü' tikelciliğinden -dar bencil çıkarlarından- vazgeçer ve 'genel irade' içerisinde bütünü 'iyisi'yle özdeşleşir; burada yurttaş kendi eşsiz bireyselliğini elden bırakmamaktadır, fakat artık ortak refaha çıkar gözetmeyen bir bağlanma biçimi içinde, insanın kendi eşsiz özgüllüğünü tehlikeye atmaksızın bütüne katılmasını sağlayan, genel ile tikel'in bu kaynaşması, tam da estetik sanat ürününün biçimine benzemektedir - Rousseau organist bir düşünür olmadığı için, bu benzerlik yal-

(18) Rousseau, *Émile*, cilt. IV, s.261.

(19) Rousseau, *The Social Contract*, s.15.

nızca yaklaşık olsa da. Çünkü estetik nesnenin gizi de, onun duyusal parçalarından her birinin, bütünüyle özerk görünmesine karşın, bütünlüğün 'yasa'sını ete kemiğe büründürmesidir. Her bir estetik tikel, tam da kendisini belirleme ediminde, tüm diğer kendini- belirleyen tikelleri de düzenler ve onlar tarafından düzenlenir. Siyasi olarak söylenirse, bu öğretinin yüreklendirici ifadesi şöyle olurdu: 'Benim başkalarına tâbiyetim olarak görünen şey, aslında kendini - belirlemedir'; daha 'kinik' bir görüş de şunu söylerdi: 'Benim başkalarına tâbiyetim öylesine etkili ki, bana, gizemli bir şekilde kendimi yönetme kılığında görünüyor.'

Ortaya çıkan orta sınıf, tarihsel bir gelişim içerisinde, kendisini yeni bir şekilde tümel bir özne olarak tanımlamaktadır. Fakat bu sürecin gerektirdiği soyutlama, güçlü bireyciliği içerisinde kendisini somut ve tikel olana adanmış bir sınıf için bir kaygı kaynağıdır. Eğer estetik-olan burada bir müdahalede bulunuyorsa, bir uzlaştırma düşü olarak bulunuyordur- bu düş, özgüllüklerine hiçbir zarar gelmeksizin içten sınımsız bir birlik halinde örülmüş bireylere, bireysel varlığın tüm et ve kandan gerçekliğini kaplayan soyut bir bütünlüğe ilişkindir. Hegel'in *Güzel Sanat Felsefesi*'nde klasik sanat üzerine yazdığı gibi: "İfadenin herhangi bir yönüne, bütünün herhangi bir parçasına hiçbir zorlamada bulunulmayıp, her üye, kendi bağımsızlığı içerisinde görünse ve kendi varoluşundan hoşnut olsa da, yine de bunların her biri ve hepsi, aynı zamanda bütünsel olarak tekâmül etmiş sunumda yalnızca bir yan olmakla yetinirler."²⁰ Rousseau'nun genel iradesi, bir tür muazzam bütünselleştirici sanat ürünü olmakla, akılsal, nesnel bir biçime bürünen hayal gücüne dayalı bir özdeşleyim (empathy) olarak görülebilir.

Rousseau, duygunun basitçe akılsal yasanın yerini alabileceğini düşünmemekte, fakat kendinde aklın, toplumsal birlik için yetersiz olduğunu ve toplumda düzenleyici bir güç haline gelmek için, aklın, sevgi ve duygulanımla canlandırılması gerektiğini sa-

(20) G.W.F. Hegel, *The Philosophy of Fine Art* (Londra, 1920), cilt. 11, s. 10 (çeviri biraz düzeltilmiştir)

vinmektedir. Bu yüzdendir ki, Rousseau, Ansiklopedist'lerle kavgaya girer, çünkü Ansiklopedist'lerin, toplumu salt akıldan hareketle yeniden yapılandırma düşü, Rousseau'ya, sadece özne sorununun üstünü karalamak gibi görünmektedir. Ve özneyi göz ardı etmek, Aydınlanma'nın aşırı-akılcılığının hitap etmekte güçsüz kaldığı, siyasi hegemonya konusundaki hayati sorunu bilmezden gelmektir. O halde, 'duyarlık', yeni bir yönetim biçiminin estetik temeli olarak, açıkça ilerlemeci orta sınıflın yanında görünmektedir. Ama yine de, muhafazakar Edmund Burke, Rousseau'nun duyguculuğunu küçük düşürücü bulduğu gibi, onun dindışı akılcılığı olarak gördüğü şeye de başkaldırdı. Böyle bir akılcılık, Burke'e, kendiliğinden dindarlıkların ve duygulanımların organik kültürel bir gelenegini temelden çökertmek için hesaplanmış metafizik ilk ilkelerden hareketle toplumsal düzeni yeniden-yapılandırma çabası olarak görünmekteydi.²¹ Akılcılık ve duyguculuk, aslında bu anlamda el ele gider: Eğer erdem, görenek ve kanı temelinde yeni bir toplumsal düzen kurulmak durumundaysa, bu durumda kökten bir akılcılık, her şeyden önce halihazırdaki siyasi yapıları söküp atmalı, bu siyasi yapıların akılsızca önyargılarını ve gelenekçi ayrıcalıklarını çıkardan arınmış eleştiriye teslim etmelidir. Buna karşılık, hem akılcılık hem de duyguya başvuru, siyasi sağda temellenebilir. Eğer verili toplumsal düzen, kendisini, Burke'ü tarzda 'kültür' içerisinde -ulusal gelenekte zengin bir şekilde örtük bulunan değerler ve duygulanımlar davası içerisinde- savunursa, bu toplum, siyasi solu harekete geçirip aşındırıcı bir akılcılığı kışkırtma eğilimi taşıyacaktır. Sol, tam da gizemleştirme ve akıldışı önyargı mekanı olarak 'estetik-olan' üzerinde acı acı dönüp duracak; Burke'ün, göreneklerin yasalardan daha iyi işlediği, 'çünkü göreneklerin hem yöne-

(21) Bkz. Annie Marie Osborn, *Rousseau and Burke* (Londra, 1940), bir bakıma tuhaf bir şekilde bir İngiliz olarak Burke'den söz eden bir eser. Rousseau'nun siyasi düşüncesi için aynı zamanda bkz. J. H. Broome, *Rousseau: A Study of his Thought* (Londra, 1963); Stephen Ellenburg *Rousseau's Political Philosophy* (Ithaca 1976); Roger D. Master, *The Political Philosophy of Rousseau* (Princeton, 1968), Lucio Colletti, *From Rousseau to Lenin* (Londra, 1972), Bölüm 3.

tenler hem de yönetilenler için bir tür Doğa haline geldiği²² yorumunu yaparken aklmda bulundurduğu gizliden gizliye doğallaştıncı bu gücü açığa vuracaktır. Gelgelelim, mevcut düzen, kendisini mutlak yasaya başvuru yoluyla onamaya kalkarsa, bu durumda böyle bir yasanın kuşatamaz görüldüğü 'özel' içgüdüler ve tutkular, kökten bir eleştirinin temeli haline gelebilir.

Bu çatışmaların aldığı biçim, kısmen, söz konusu siyasi iktidarın doğasınca belirlenir. 18. yüzyıl sonları Britanya'sında, gelişmiş bir burjuva demokrasisi geleneği, genelde 'hegemonik bir şekilde' iş görmeye çalışan bir toplumsal düzen meydana getirmişti, her ne kadar bu düzen kendisini vahşi biçimde zor kullanıcı olarak göstermiş olsa da. Bu dönemde, otorite, Burke'ün tavsiye ettiği gibi, uyruklarından en azından bazılarının duyularını ve duygularını göz önünde bulundurmıştır; bu durumda da iki alternatif karşı-strateji ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri, 18. yüzyılın bazı duyarlık kültürlerinde olduğu gibi, otoritenin sömürgeleştirmeye ve bizzat iktidarın küstahlığı karşısına çıkarmaya çalıştığı duygulanımsal hayat alanını araştırmaktır. Yeni türden bir insani özne-duyarlı, tutkulu, bireyci- hakim düzene ideolojik bir meydan okuma tavrı takınır, bunu da, bu düzenin dar görüş alanının ötesinde bulunan duygunun yeni boyutlarını inceden inceye işlemek suretiyle gerçekleştirir. Buna alternatif olarak, iktidarın, kendi amaçları için duygulardan faydalanması, duygunun kendisine karşı kökten akılcı bir başkaldırıya yol açabilir, burada duyarlık, uyrukları yasaya bağlayan sinsi güç olarak saldırıya uğramaktadır. Bununla birlikte, siyasi tahakküm, Alman tarzında daha açık bir şekilde zor kullanıcı biçimlere bürünürse, bu durumda bir 'estetik' karşı-strateji -böyle bir iktidarcı hakları çiğnenen içgüdülerin ve gönül-bağlılıklarının kültürleştirilmesi-, daima güç toplayabilir.

Gelgelelim bu tür bir tasarı, derin biçimde belirsiz değerler barındırmaya yatkındır. Çünkü, mutlakiyete bir alternatif sunan,

(22) Edmund Burke, *An Abridgement of English History*, akt. W.J.T. Mitchell, *Iconology* (Chicago, 1986), s.140.