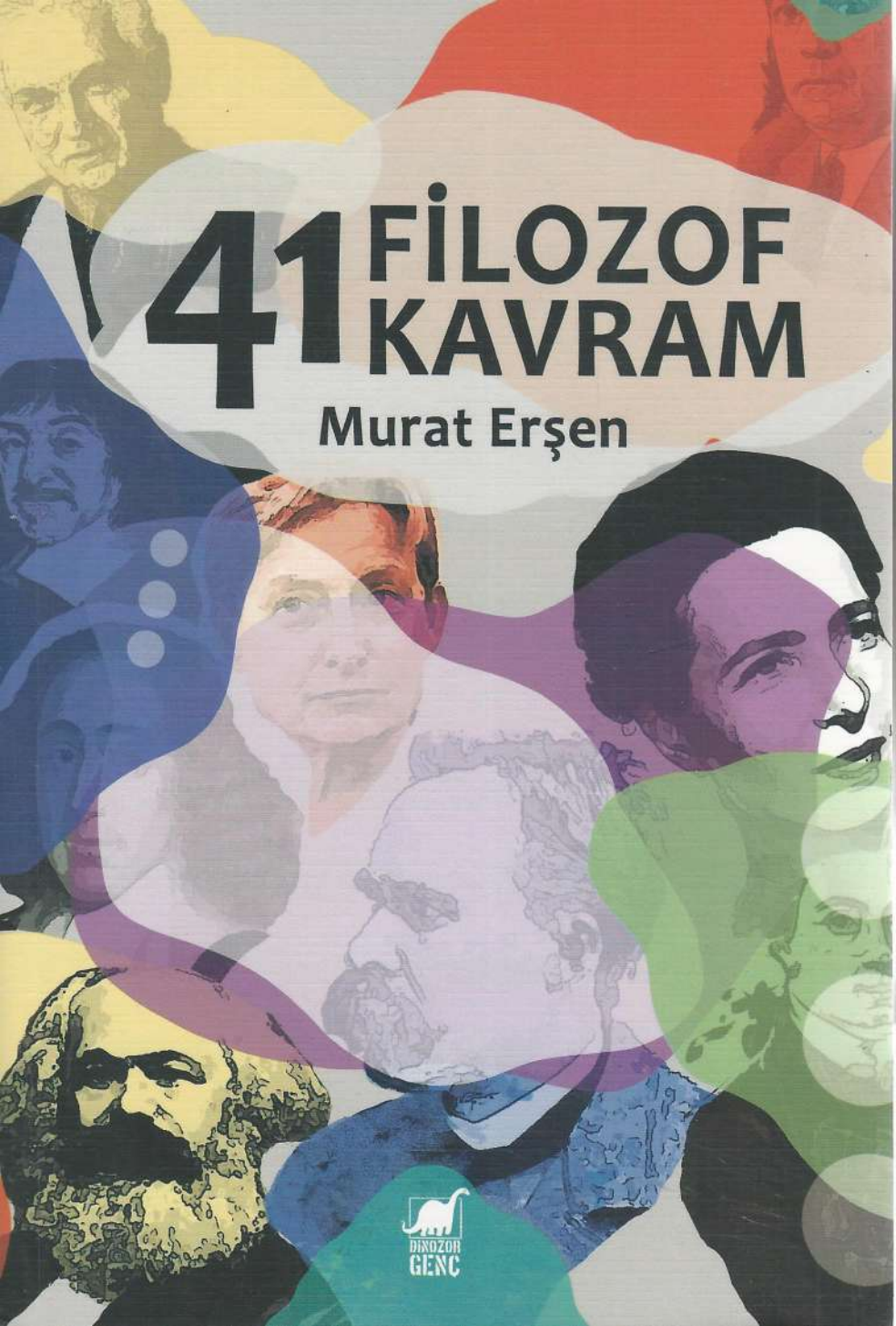
41 FİLOZOF KAVRAM

Murat Erşen



DİNOZOR GENÇ

Murat Erşen

Strasbourg Marc Bloch ve Galatasaray Üniversitelerinde Felsefe okudu. Yüksek lisansını "Descartes ve Leibniz'de Zorunsuzluk" başlıklı teziyle aldı. Yıldız Teknik, Doğuş ve İstanbul Üniversitelerinde misafir öğretim görevlisi olarak modernitenin tarihi ve felsefe dersleri verdi. MonoKL Yayınevi'nin kuruluşunda yer aldı. İki yıl boyunca 6-15 yaş grubundaki çocuklara felsefe dersleri verdi. İçlerinde Descartes, Spinoza, Alain Badiou, Jacques Lacan, Jean Luc Nancy, Jean-Luc Marion, Leo Strauss, Lars Svendsen, Oscar Wilde, Marguerite Duras gibi isimlerden eserlerin de bulunduğu özellikle felsefe alanında pek çok eseri Fransızca ve İngilizceden Türkçeye çevirdi. Siyaset felsefesiyle ilgili Moda Sahnesi'nde başladığı seminerleri Yazmak Atölyesi'nde sürdürüyor. Editör, çevirmen ve yayınevi danışmanı olarak çalışıyor. "Toplumda ortaklığı kuran nedir?" sorusu etrafında doktora çalışmasını sürdürüyor.

Ayrıntı: 1610 • Dinozor Genç: 32
41 Filozof 41 Kavram
Murat Erşen
Kapak İllüstrasyonu: Seda Mit
Editör: Nihal Ünver
Yayıma Hazırlama: Nil Cihan
Kapak Uygulama: Gökçe Alper
Dizgi: Hediye Gümen

© Murat Erşen, 2020

Bu kitabın Türkçe yayım hakları Ayrıntı Yayınları'na aittir.
Kaynak gösterilerek tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında
yayınevinin yazılı izni olmaksızın hiçbir yolla çoğaltılamaz.

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

ISBN 978-605-7336-50-7

SERTİFİKA NO: 10704

Birinci Basım: 2022

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

twitter.com/dinozorgenc facebook.com/dinozorgenc instagram.com/dinozorgenc

41 FİLOZOF KAVRAM

Murat Erşen

DİNOZOR GENÇ

İÇİNDEKİLER

Önsöz 7

I Platon *Mağara Alegorisi* 11

II Aristoteles *Dostluk* 19

III Niccolò Machiavelli *Fortuna ve Virtù* 25

IV Étienne de La Boétie *Gönüllü Kulluk* 33

V Thomas Hobbes *Doğa Durumu* 41

VI René Descartes *Cogito* 49

VII Blaise Pascal *Oyalanma* 53

VIII Baruch Spinoza *Arzu* 57

IX Gottfried Wilhelm Leibniz *Zorunsuzluk* 65

X Jean-Jacques Rousseau *Merhamet* 75

XI Immanuel Kant *Toplumsal Olmayan Toplumsallaşabilirlik* 79

XII G. W. F. Hegel *Özbilinç* (Efendi - Köle Diyalektiği) 83

XIII Arthur Schopenhauer *Kirpi İkilemi* 91

XIV Søren Kierkegaard *Kaygı* 97

XV Karl Marx *Yabancılaşma* 101

XVI Friedrich Nietzsche *Ebedi Tekerrür* 107

XVII Henri Bergson *Süre* 117

XVIII Max Scheler *Hınç ve Sempati* 125

XIX Sigmund Freud *Eros ve Thanatos* 133

XX Martin Heidegger *Dasein* 143
XXI Walter Benjamin *Tarih Meleği* (Angelus Novus) 151
XXII Ludwig Wittgenstein *Anlamın Resim Teorisi* 157
XXIII Theodor W. Adorno *Kültür Endüstrisi* 165
XXIV Jean Paul Sartre *Kötü Niyet* (Kendini Kandırma) 171
XXV Hannah Arendt *Kötülüğün Sıradanlığı* 177
XXVI Emmanuel Lévinas *Başka/Öteki* 185
XXVII Simone de Beauvoir *İkinci Cinsiyet* 191
XXVIII Louis Althusser *Devletin İdeolojik Aygıtları* 197
XXIX René Girard *Günah Keçisi* 207
XXX Gilles Deleuze ve Felix Guattari *Köksap* (Rhizome) 213
XXXI Michel Foucault *Büyük Kapatılma* 221
XXXII Pierre Bourdieu *Habitus* 233
XXXIII Jacques Derrida *Yapısöküm / Yapıbozum* (Déconstruction) 241
XXXIV Guy Debord *Gösteri Toplumu* 247
XXXV Alain Badiou *Olay* 257
XXXVI Jacques Rancière *Politika ve Polis* 265
XXXVII Giorgio Agamben *İstisna Hali* 273
XXXVIII Gayatri C. Spivak *Madun* (Subaltern) 279
XXXIX Rosi Braidotti *Posthümanizm* 285
XL Achille Mbembe *Ölüm Siyaseti* (Nekropolitika) 293
XLI Judith Butler *Performatiflik* 301

ÖNSÖZ

Fransa'da felsefe okurken lisansın ilk senesinde aldığım genel felsefe tarihi ve metodoloji dersleri ile 6-15 yaşları arasındaki çocuklara iki yıl boyunca verdiğim felsefe dersleri bana biri "gençlere", diğeri çocuklara yönelik iki felsefeye giriş kitabı yazmayı ilham etti. Bu iki deneyim sayesinde felsefenin filozofların genel sunumundan ziyade kavramlar aracılığıyla daha iyi anlatılabileceğine kanaat getirdim. Filozofların düşüncelerini genel hatlarıyla yetersiz biçimde işleyip filozoftan filozofa geçmektense felsefenin asıl yaratım alanı olan kavramlar yoluyla hem filozofların anlam dünyasına aşinalık kazandırmak hem de felsefe tarihine dalga dalga yayılarak nüfuz etmek daha verimli bir yolmuş gibi göründü.

Bu ilhamın ve düşüncenin yarattığı arzunun ilk meyvesi, şimdilik 41 kavramdan ibaret olan elinizde tuttuğunuz kitap. Bu mütevazı çalışmanın muhatabı öncelikle yavaş yavaş felsefe okumaya başlamış ve üniversitede felsefe eğitimi almayı tasarlayan lise son sınıf öğrencileri, lisansın ilk senesinde genel bir panoramaya ihtiyaç duyan yeni felsefe öğrencileri ve felsefe formasyonu almamış olsalar da felsefeye merak duyan ve nereden başlayacakları konusunda zorluk çeken –kelimenin asıl anlamıyla– felsefe "amatörler"i. Onların işini kolaylaştır-

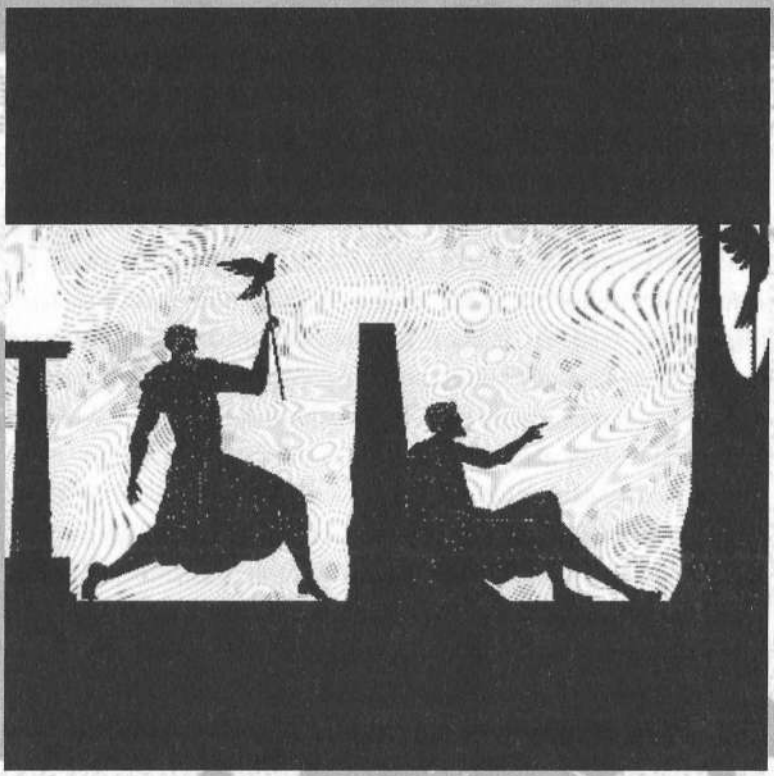
mak için her kavramın başına konuya hazırlamaya yönelik sorular ve metinlerin sonuna da anlatılanların içerimlerini düşünmeye sevk edecek, filozofların genel düşüncelerine daha kolay girmelerini ve okuma faaliyetlerini daha ileri götürmelerini özendirecek tartışma soruları koymaya gayret ettim. Ayrıca kimi bölümlere konuyu pekiştirecek okuma parçaları da ekledim. Yine her maddenin sonunda daha geniş bir okuma için kitaplardan, öykülerden ve filmlerden oluşan birer kaynakça yer alıyor.

Yine de açık ki kitap kaçınılmaz olarak bazı eksiklerden mustarip. Birincisi "neden bu filozoflar?" ve ikincisi "neden seçilen filozofların başka kavramları değil de bu kavramları?" diye sorulabilir, zira Uzak Doğu düşüncesi ve İslam filozofları dışında Platon öncesi düşünürler, Stoacılar, yine örneğin Augustinus, hatta Hume, Locke gibi Ada felsefecileri, Fichte gibi önemli idealistler, ütopyacılar, faydacılar, Husserl ya da Lacan gibi kilit isimler, hatta felsefeden ayrı düşünülemeyecek Thoreau, Said gibi figürler, Lévi-Strauss, Mauss gibi antropologlar, Weber, Durkheim gibi sosyologlar, Saussure gibi dilbilimciler ve daha niceleri bu kitapta bulunmuyor. Bunların hepsini birden vermek çok fazla mesai istediği gibi tasarının amacına da uygun olmazdı. Bu eksikliği belki ikinci bir ciltle bir nebze gidermeyi umuyorum. Neden buradaki kavramların seçildiği sorusuna gelince, aklımda en azından üstü örtük olarak hepsini birbirine bağlayan üç düşünce olduğunu söyleyebilirim: Özgürlük, özgürlüğün önüne set çeken içsel ve dışsal yapılar ve ben'in biz'de erimediği ortak bir yaşamın imkânı. Zaten felsefenin de temelde bu üç meseleyle ilgilendiğini düşünüyorum. Nihayet, bu cilt okurları günümüzdeki tartışmalara katmak için stratejik olarak yakın dönemli düşünürlere çok daha fazla ağırlık veriyor.

Dileğim hevesle yazdığım bu satırların felsefeye gönlünü kaptırmış her yaştan okura faydalı olması ve içlerinde daha fazlası için merak ve ilgi uyandırması.

Kitabın yazılışı sırasında sürekli yardımına başvurduğum Cana Bostan'ın katkıları onu kitabın ortak yazarı yapacak kadar çok. Bu yüzden ona ne kadar teşekkür etsem az. Ayrıca baştan beri desteğini eksik etmeyen, kitabın editörü Nihal Ünver'e, çizeri Sıla Candansayar'a ve bu çalışmayı yayınlamayı can-ı gönülden kabul eden Ayrıntı Yayınevi Dinozor Genç markasına müteşekkirim.

Murat Erşen
2022



I

PLATON

MÖ 427 - 347

Mağara Alegorisi

Kanaat (sanı) ile hakikat arasındaki fark nedir? Zihnimizdeki sandalye, oturduğumuz sandalye ve sandalye resmini birbirinden ayıran nedir? Bu dünya ideal bir dünyanın gölgesi ya da sureti midir?

Mağara Alegorisi Platon'un "Devlet" diyaloğunun yedinci kitabında Sokrates tarafından hem varlığın derecelerini hem de bunlara karşılık gelen bilme derecelerini açıklamak için anlatılır. Hikâyede içinde yaşadığımız dünya bir mağara olarak resmedilir. Burada çocukluklarından beri mağara duvarına bakacak şekilde boyunlarından ve bacaklarından zincirlenmiş tutsak insanlar bulunmaktadır. Mağaranın ağzında bir ateş yanmaktadır. Tutsaklarla ateş arasında alçak bir duvar yüksek bir yol boyunca uzanır. Bir perdeyi andıran bu duvarın ardında hayvanların ve başka nesnelerin heykellerini ve suretlerini taşıyan insanlar geçer. Öyle ki arkadaki ateş nedeniy-

le taşıdıkları nesnelerin gölgesi bu alçak duvarın tepesinden tutsakların biricik görüş sahası olan mağara duvarına yansır. Adeta kuklacılar bir gölge oyunu sergilemektedir, çünkü birbirlerini ve arkalarını göremeyen tutsaklar sadece bu nesnelerin duvara vuran gölgelerini görürler. Deyim yerindeyse sadece seyirci konumundadırlar. Duvarda hareket eden imgeler, yine arkadan gelen seslerle (yankılarla) buluşur, bu kesişme de tutsakların kendi aralarında şeylere belirli adlar vermelerine, dolayısıyla birbirleriyle iletişim kurabilecekleri bir dil yaratmalarına vesile olur. Mağaradaki tutsaklar, onlar için gölge ya da imge değil "gerçek"in ta kendisi olan bu karaltılarla ilgili sohbet ederken geçmişteki karaltıları hatırlamaya, o andaki karaltının ne olduğunu tespit etmeye ya da gelecekteki karaltıları tahmin etmeye çalışarak birbirlerine "hafızası kuvvetli", "öngörülü" vs. gibi birtakım nitelikler atfederler. Hani neredeyse, neyin önce neyin sonra geçtiğini hatırlayanlara övgüler ve ödüller sunan bir tür toplumsal yaşamdır bu. İronik olan, mağaranın sınırları dahilinde kesin bilginin mutlak yokluğudur. Yine de konuştukları ortak dil, ortak doğru-yanlış ya da iyi-kötü ayrımları olduğunu, dolayısıyla aralarında ortak arzu ve hırsların doğurduğu bir rekabet yaşandığını gösterir. Başka bir anlatımla, mağaradaki yaşam, kesin bilginin yokluğunu belirli dilsel uzlaşımlar aracılığıyla bükerek tutsakların kendi aralarında yanlışlanabilir bir geçmişe sahip olmalarını mümkün kılar. Tutsakların kendi aralarındaki yarışmaların galipleri de yine bu bilme biçimini işleten düzenekle belirlenir.

Bu mahkûmlar yaşamlarının çoğunda tahmin (*eikasia*) yürütmekle kalan, yalnızca olguların gölgelerini seyreden ve gerçeğin yankılarını işiten çoğunluğu temsil eder, Onlara öğretilmiş olanların, önyargılarının ve tutkularının esiri olan bu insanlar *doxa* (kanaat, kanı, sanı) dünyasında yaşar ve hapishanelerinden çıkmak ya da kaçmak arzusu duymazlar. Kısacası anlatılan bizim dünyamızdır. Böylece gerek işitilen ve görülen şeyler arasındaki ilişkiden hareketle inşa edilen dil, gerek belirli bir kültüre kayıtlı topluluklardaki akıl yürütme tarzları, gerekse de şeyler arasındaki nedensellik ilişkileri gibi felsefe tarihi boyunca derinleşen tartışmaların koordinatlarını belirlemiştir Platon'un mağara alegorisi. Hikâyenin devamında zincirleri gevşetilen, zar zor ayağa dikilen, başları mağaranın açıklığına çevrilebilen kişilerin hareketleri gerçekliğin duyulma/alımlanma seviyeleri tartışmasına bağlanır ki burada temel soru şudur: Kendi dünyalarımızın verili varsaydığımız kodlarının ötesinde bir gerçekliği anlayabilir miyiz? Platon'un Sokrates dolayımıyla içeriklendirdiği bu soru, insanların yeni düşünme alışkanlıkları geliştirme yatkınlıklarını sınarken, bir kişiyi eğitmenin imkânının koşullarını gündeme getirir. Artık mağaranın içinin tamamını algılayabilir durumdaki *tutsak* kendi gerçekliğini bir yansıma ya da gölge olarak kavramaktansa, ateşten kamaşan gözlerini kısarken, üç boyutlu renkli nesneleri bu karaltıların kopyaları olarak düşünmeye yatkındır. Başka bir deyişle, ışığın parlaklığı ile gözleri kamaşan böyle bir kişi gölgeleri asıllardan daha gerçek sanacaktır. Böylece, asıllar ile kopyaların ilişkisi, mağara dışındaki

anlatıcı açısından tersine çevrilmiş durumdadır. Platon bu alegoriyi bilginin derecelerini kat eden bir hikâye olarak sunarken, bilginin dolaşıma girme tarzlarından hareketle, aritmetik, geometri, astronomi ve nihayetinde müzik gibi, nicel birimlere indirgenmiş şeylerin ilişkilerini anlaşılır kılan temel eğitim disiplinlerini tarif eder ve eğitimin imkân ve sınırlarını sorgular.

Platon'un adeta, sinema öncesi bir sinemasal kurguyla betimlediği bu hikâye, suretlerin ötesine geçme yöntemlerine ve ateşin, bakışın kaynağı olarak kavranma zorunluluğuna işaret eder. Ancak bir sistemsel ağ –ki bu örnekte bu ağ optiğin işleyişidir– aracılığıyla erişilebilir gerçekliğin betimlenişidir bu alegori. Tutsak, bu sistemi ancak bedensel deneyimiyle ya da diğer bir deyişle bir praksis içinde anlayabilir; yanmakta olan ateş, ateşin görünür kıldığı nesne ve nesnenin mağara duvarına düşen gölgesinin optik denklemini ateş ile nesnesin arasına girip kendi gölgesi de duvara yansıdığında çözecektir. Hikâyedeki bu akış kendiliğinden ve doğallıkla seyretmez; tutsağın zincirlerinden koparılması sürecinin her anı zorlu ve sancılıdır. Tutsak, bu aşamaların her birinde gönülsüzdür. Bununla birlikte kaçan mahkûmlarda birinin gözleri ışığa alışınca daha önce sadece gölgelerini gördüğü somut duyulur nesnelere bakmayı başarabilir ve inanç (*pistis*) aşamasına geçer. Görülür güneşi simgeleyen ateşin ışığında gölgelerin önyargılar ve safsatalar olduğunu anlar ama henüz duyulur-olmayan, anlaşılır dünyaya ulaşmış değildir. Yani henüz *doxa*'nın alanından çıkmamıştır.

Hikâyenin devamında tutsak bu kez mağaranın dışına terk edilmiş biçimde tasvir edilir. Işıktan kaçırmaya çalıştığı gözlerini korumak için ağrılar içindeki bedenini yeniden başka mağaralara sürükler. Doğaya fırlatılmış bu figür, zamanla gece keşiflerine çıkmaya başlar. Orada, Platon'un ifadesiyle "şeylerin kendilerini görür." Ay'ın ve yıldızların sudaki yansımalarını, ardından gökyüzündeki hallerini ve doğuştan beri mağara duvarında seyrettiği kuş suretlerinin gölgelerinin kendilerini görür. Platon bu noktada, bir sistematik hareketi anlaşılır kılan yöntemin başka bir sahada işlemez kılınabilir olduğuna dikkat çeker. Ateş, nesne, gölge üçlüsünde geçerli olan praksis, bir kuş ile onun taşınmakta olan sureti, örneğin sanatsal bir kopyasıyla ilişki söz konusu olduğunda geçersizdir. Böylece Platon kurgusal hikâyesini daha kapsayıcı bir genişliğe doğru açar. Doğada gezinti halindeki tutsak şeylere ışığını düşürerek onları görünür kılan kaynağı, Güneş'i gördüğünde, daha büyük bir anlam içinde anlamlanan şeylerin biricikliğini ve onların suretlerini kavramaya yakınlaşacaktır. Platon için bir kuş ile bir kuş heykelciği ve bu heykelciğin duvara vuran gölgesi arasındaki farklar, Güneş'in gerek bilimin kapsayıcılığına, gerek ilahi bir güce, gerekse siyasal anlamda eskatolojik bir ufka işaret edildiği düşünülerek yorumlanabilir. Burada Güneş artık "doğru ve güzel şeylerin evrensel nedeni, gerçeğin ve aklın kaynağı olan İyi ideasını, en yüksek Formu temsil ederken, onun aydınlattığı dünya da anlaşılır olgusallıkları simgeler. Bu hal arı us (*noesis*) halidir. Hikâyenin sonunda, doğadaki gezinti ve şeylerin asıl anlam-

larına kavuşmasının ardından mağaradan zorla çıkarılan tutsak, tekrar ve yine zorla mağaraya geri götürülür. Bu kez ateşe ya da Güneş'e değil, karanlığa alışmakta zorlanan gözleriyle mağarada sürdürülen rekabette art arda yenilgiye uğrar; alay edilen, hor görülen ve mağara içi ortaklıktan kısmen dışlanan bir figüre dönüşür. Platon burada aynı zamanda siyaset yapma biçimlerini sorgulamaktadır; Güneş'in hakikatlerini kavramış olarak mağaraya zorla geri döndürülen ve eski uzlaşım koşullarına erişimini yitiren kişi, buradaki topluluğu zincirlerinden soymaya kalkışırsa başına ne gelecektir? Mağara sakinlerini kurtarıp onları aydınlığa götürmeye kalkıştığında gölgeleri gerçeklik olarak gören bu insanlar tarafından yasaları çiğneyen bir sapkın olarak görülecek ve cezalandırılacaktır. (Burada gençlere anlattıkları sebebiyle mahkûm edilen, Platon'un hocası Sokrates'in kastediliği açıktır. Bkz. *Sokrates'in Savunması*). Bu yolla Platon bilmeye ya da aydınlanmaya zorlamanın, kendi iç çelişkilerine kavuşmamış bir zihni dışsal etkilerle belirlemeye çalışmanın zorluklarından bahsetmektedir. Gördüklerini karşılaştırmaya, işittiklerini hesaba katmaya, diğer bir deyişle, alımladıklarını yeni düşünme alışkanlıklarıyla işlemeye hazır olmayan bir zihnin bilebileceklerinin de sınırlı olduğunu gösterir Platon.

Yine de büyük Yunan düşünür bu alegori sayesinde sürekli ve gönüllü biçimde olmasa da bilgi derecelerinde bir yükselmenin resmini çizer. Bu yol büyük bir zihinsel çaba ve disiplin gerektirir. Ama gençler de ebedi ve mutlak gerçekleri ve değerleri aşamalı olarak ancak böyle bir

eğitim sayesinde kavrayabilir ve yanılgının, yanlışlığın, önyargıların ve sofistik aldatmacının gölge-dünyasından kurtulabilirler. Kaldı ki devlet yöneticisi olacaklar için bu eğitim temel önemdedir. Tahmin ve inanç alanlarında kalan yöneticeler ancak körlerin kör yöneticisi olabilir. Devletin hakiki iyiliğini anlayanlar ise yaşamı ebedi ilkeler ışığında görenlerdir.

Platon'un eğitimin önemini vurguladığı ve kendisine göre doğru siyaset anlayışının anahtarını verdiği bu kurguya göre demokrasi en iyi yönetim biçimi olabilir mi? Kitlesel aydınlanma projelerinin Platon'daki karşılığı nasıl olabilir? Bu anlatıya göre filozof nasıl bir insandır?

Kitap

Platon, *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyuboğlu-M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

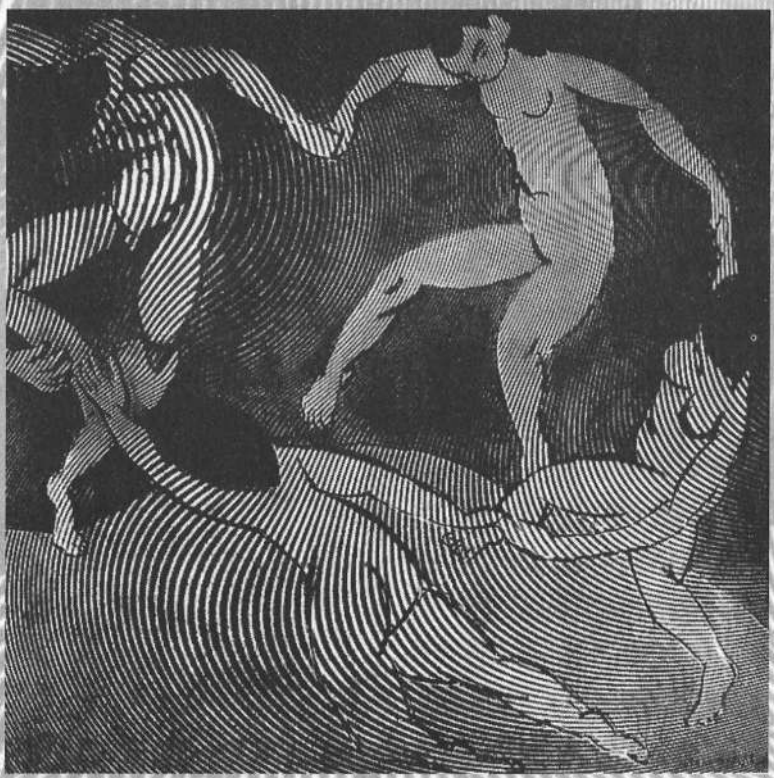
Hikâye

Wells, H. G., "Körler Ülkesi", *Kızıl Oda ve Diğer Öyküler* içinde, Çev. Ardan Tüzünsoy, İthaki Yayınları.

Filmler

Matrix, Yön. Lana Wachowski-Lilly Wachowski, 1999.

Welt am Draht (Yalan Dünya), Yön. Rainer Werner Fassbinder, 1973.



II

ARISTOTELES

MÖ 384 - 322

Dostluk

Mutlu insan kendi kendine yeten insan mıdır, yoksa dostlara ihtiyaç duyar mı? İnsan doğası gereği toplumsal (ve politik) bir varlık mıdır, yoksa insanlar birbirinden bağımsız atomlar gibi mi hareket ederler? İnsan tek başına erdemli, ahlaklı ve mutlu olabilir mi?

Tarihin gelmiş geçmiş en büyük filozoflarından Aristoteles *Politika* başlıklı ünlü yapıtının ilk kitabında şöyle yazar:

> *Besbelli ki insan arının ya da topluluk içinde (sürü halinde) yaşayan başka herhangi bir hayvanın olmadığı anlamda siyasal bir hayvandır. Çoğu kez dediğimiz gibi, doğa hiçbir şeyi boşuna yapmaz; insanı siyasal bir hayvan yapmak amacıyla da bütün hayvanlar arasında yalnız ona dili ve anlamlı konuşma yetisini vermiştir.*

Demek ki insan hem sosyal, hem politik bir varlıktır. Dil ve iletişim insanın birlikte var olmak için geliştiğini gösterir. Bu yüzden Aristoteles kendine yeterlik arzusu duyanlar ya da başkalarına ihtiyaç duymayanlar için şöyle der: Onlar "ya bir hayvandır ya da bir tanrı". Dahası bir dosta sahip olmayı "dışa ait iyilerin en büyüğü" olarak tarif eder. Dost kelimesinin eş anlamlısı arkadaştır. Dikkat edilirse, bu kelime "sırt" anlamında "arka" ile "birliktelik" belirten "-daş" ekinden oluşur. Yani birbirine sırt vererek birbirini destekleyenleri ve birbirine güvendikleri için çekincesizce birbirlerine arkasını dönebilenleri anlatır.

Aristoteles de dostluğu hem erdemle birlikte düşünür hem de dostluğun yaşam için zorunlu olduğunu söyler. Zenginler de, fakirler de dosta ihtiyaç duyarlar. Çünkü hem iktidarı elde tutanlar bunu devam ettirmek için kendilerini destekleyecek yandaşları gerekli görür, hem de zor zamanlarda, talihsiz durumlarda arkadaşlar bir yardım eli ve sığınak olur. Gençlerin yanılgıya düştüklerinde uyarsınlar diye, yetişkinlerin ise güzel eylemlerde bulunmak için arkadaşa ihtiyacı vardır. Çünkü iki kişi birlik olunca hem daha iyi düşünür, hem daha iyi eyler. Yine ana baba ve çocukları arasında da arkadaşlık vardır, hem de sadece insanlarda değil, hayvanların çoğunda da. Arkadaş yolculuklarda yaren olur. Devletler savaşta ve barışta müttefikleri olsun isterler. Öyle ki dostum olsun da adalet olmasa da olur, bile diyebilirler. Ama bunun tersine, adil olanlar mutlaka arkadaşlığa gereksinim duyarlar. Demek ki dostluk sadece zorunlu değil, yararlı ve güzel bir şeydir de.

Peki dost diye birbirine benzer kişilere mi denir? Ya da kurak toprak ve yağmur misali birbirini arzulayanla-

ra mı? Yoksa aksine dostluk karşıtların uyumu mu? Peki iyiler dost olur da kötüler olamaz mı? Bir soru daha: Acaba tek bir dostluk türü mü var?

Bu soruların cevabını bulmak için Aristoteles "sevilen şey"in ne olduğuna bakar. Sevilen şey bize iyi, hoş veya yararlı görünür. Fakat insanlar "iyi"yi mi seviyor, yoksa kendileri için iyi olanı mı? Bu ikisi tam olarak aynı şey değil herhalde. Aynı zamanda insanlar bazen cansız nesneleri de severler, ama bu nesneler için dost nitelendirmesini kullanamayız. Çünkü arada karşılıklı bir sevgi bulunmaz. Eşyaların iyiliğini istemeyiz, daha ziyade onlara sahip olmayı arzu ederiz. Oysa insan dostu için iyi şeyler ister. Bir başka nokta ise dostluğun gizli kalmamasıdır. İnsanların birbirine duyduğu yakınlık gizli kalırsa, aralarında arkadaşlık bağı oluşamaz.

Tüm bu sorulardan ve kısa açıklamalardan sonra "öyleyse" der Aristoteles, sevilen şeyler sayısınca üç çeşit dostluk vardır: Bir yarara ya da bir hazza dayanan dostluklarda taraflar birbirini birbirlerine yararlı oldukları ya da birbirlerine haz verdikleri için severler. Biri diğerinin yoldaşlığında rahatlık bulur ve örneğin birlikte hoş vakit geçirirler. Bu tarz dostluklar kolayca kurulabilir ama hazlar ve çıkarlar değişken ve çatışmalı olduğu için kırılgandır. İnsanlar bu dostluğu ancak kendileri açısından yararlı ve hoş buldukları müddetçe sürdürürler, bu yüzden geçicidir, çünkü sevilen kişi kendinden ötürü seviliyor değildir; yani değişirse, artık fayda ve haz sağlamazsa onunla dostluk etmenin de bir anlamı kalmaz. Bu yüzden çıkara dayalı dostluklar çabuk bozulur, çünkü dostluğu meydana getiren şey ortadan kalkmıştır. Türk-

çede bir söz vardır, bu durum onu hatırlatır: "Öküz öldü ortaklık bozuldu". Yabancılarla dostluk ya da gençlerin dostluğu biraz böyledir. Bir taraf karşı tarafa çok önem vermiyorsa ya da kendi tutkularına göre yaşıyorsa dostluk çok uzun ömürlü olmaz. Bu durumda dostluğun bozulmasının temel nedeni, kişisel karakterden değil, daha ziyade tamamen dışsal bir şeyden köklenmesidir. Ayrıca yaş ilerledikçe, insanın hoş bulduğu ve ona haz veren şeyler de değişir ve bununla birlikte dostları da.

Oysa erdemde ve iyilikte birbirine benzer kişilerin dostluğu mükemmeldir. Bunlar kendi başlarına iyi olduklarından, karşılıklı olarak birbirleri için de iyilik isterler. Öyleyse iyi ve erdemli olmaya devam ettikleri sürece dostlukları da devam eder. Zaten gerçek erdem, haz ve fayda gibi değişip duran bir şey değildir. Hakiki dostların düşünceleri de eylemleri de birbirine benzer. Ne yazık ki böyle dostluklar nadir görülür, çünkü böyle erdemli ve iyi karaktere sahip çok insan yoktur. Ayrıca böyle bir dostluk kişinin hayatını az çok buna vakfetmesini gerektirir. Bunu çok fazla insan için yapamaz.

Öyleyse diyebiliriz ki Aristoteles'e göre bir *yarar dostluğu*, bir *haz dostluğu* ve bir de *erdem dostluğu* olmak üzere üç tür dostluk vardır. Bunlar arasında gerçek ve kalıcı olan üçüncüsüdür. Çünkü sırf kendileri oldukları ve erdemli yaşadıkları için iki taraf birbirini sever ve birbirinin iyiliğini ister. *Denemeler*'iyle ünlü büyük Fransız düşünür Montaigne'in, *Gönüllü Kulluk Üstüne Söylev*'iyle ünlü bir başka büyük Fransız düşünür Etienne de La Boétie ile olan dostluğu için söylediği gibi: "Biri, onu sevmemin nedenini ille de açıklamamı isterse, bu soruyu ancak şöyle yanıtlayabilirim: Çünkü o, oydu, ben de bendim."

Bu son cümle Aristoteles'in tanımına ne bakımdan uyuyor? Böyle bir dost "başka bir kendi" gibidir demek doğru olur mu? Başka türlü dostluklar da var mıdır? Eşit olmayan insanlar arasında dostluk mümkün müdür? Ya da iki sevgili arasındaki ilişki aynı zamanda dostluk olarak adlandırılabilir mi? Sürekli hatalar yapan biriyle arkadaş olunabilir mi? Kötü insanlar birbirleriyle dost olmuyorlar mı? İnsanın çok fazla dostu olabilir mi? Bu çerçevede, kendi başına insanları anlatan, Daniel Defoe'nin Robinson Crusoe adlı romanı ya da İbn-i Sina ve İbn-i Tufeyl'in Hay Bin Yakzan başlıklı alegorik romanı toplumsallık ve ahlaklılık konusunda bize ne söyleyebilir?

Kitap

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, VIII. Kitap, Çev. Saffet Babür, Bilgesu Yayıncılık.

Öneri Kitaplar

Cicero, *Dostluk Üzerine*, Çev. Çiğdem Dürüşken, Alfa Yayınları.
Svendsen, Lars, *Yalnızlığın Felsefesi*, Çev. Murat Erşen, Redingot Yayınları.

Film

Good Will Hunting (*Can Dostum*), Yön. Gus Van Sant, 1997.



III
NICCOLÒ MACHIAVELLI
1496 - 1527

Fortuna ve Virtù

Devlet yönetiminde erdem, iyilik ve adalet ölçütünü izlemek midir? Yönetimin amacı halkın esenliği midir, devletin istikrarı mı? Dış zorunluluklar ve tesadüfler ile insanın özgür iradesi ve prensin mahareti arasındaki ilişkisi siyaset sanatını nasıl bir çerçeveye oturtur?

Machiavelli'nin siyaset felsefesinin dönüm noktalarından birini temsil eden *Prens* başlıklı eseri, prensliklerin doğasını, ne tür prenslikler olduğunu, bir prensliğin nasıl ele geçirildiğini ve nasıl elde tutulacağını irdeler. Prenslikten (monarşi) ya da cumhuriyetten anladığı şey de, insanlar üzerinde siyasal egemenliği olan bütün devletler ve yönetimlerdir. Bu yüzden prens kelimesinin yerine iktidar kelimesini koysak çok da yanlış olmaz. Böylece siyaset, iktidarın kazanılması ve korunmasıyla ilgilidir. Bu hacmi küçük, etkisi büyük kitabın temel amacı siyaseti yeni, gerçekçi bir temele oturtmak ve prenslere nasıl iyi bir yönetici olacaklarına dair tavsiyelerde bulunmaktır.

Öncelikle belirtilmelidir ki Machiavelli, eylemi her türlü ahlaki ve dini referanstan bağımsız düşünmesiyle kendisinden önceki klasik siyasal düşünce geleneğinden kopmuştur. Onun amacı, mümkün en mükemmel devlette iyinin hayata geçirilmesi değil, ülkenin özgürlüğünün korunması ve bekasıdır. Öyleyse olması gerekenden değil, olandan, mevcut olgulardan yola çıkılmalı, bu tasarıya uygun olarak da insan doğası olduğu gibi kabul edilmelidir. "İnsanlar, genellikle nankör, kaypak, iki yüzlü, tehlikeler karşısında ürkek ve kazanç düşkünü yaratıklardır... Kötü olan ve verdikleri sözlerde durmayan insanlar... ancak zorunlu oldukları zaman iyi davranırlar. Her zaman ve her yerde elde etme tutkusuyla davranmış"lardır. Tutkular, hırslar ve çatışan arzular ve çıkarlar sürekli bir iktidar savaşının sahnelenmesine sebep olur. Bu savaştan sağ ve güçlü çıkabilmek, değer yargılarına, ahlaki iyiye ve dini günaha göre düşünmeyi bir kenara bırakmayı zorunlu kılar. Çünkü insan tutkuları her yerde ve her zaman aynı olduğu için sürekli tekrarlanan tarihten çıkarılan gerçek ders buna işaret eder. Kısacası siyaset alanı her türlü normatif yaklaşımdan arındırılıp özerk bir alan olarak tesis edilmelidir. Başka bir ifadeyle, artık siyaseti belirleyen din ve ahlak olmaz, onlar ancak siyasetin araçları olarak iş görebilirler. Bu yüzden Machiavelli'nin verdiği tavsiyeler bir yöneticinin ahlaki eğitimine yönelik değildir. O, bir devleti yönetmeye layık erdemli bir kral ütopyası peşinde koşmaz. Zira iyi (adalet, nezaket, övgü) ve kötü (adaletsizlik, zorbalık, kınama) iktidar sahibinin elindekini korumasını sağlamaz. Hayatın gerçekliği içinde, olması gerekenle olan birbirine çok uzak

düşebilir ve iyi olmaya çalışmak iktidarın prensin ellerinden kayıp gitmesine yol açabilir; dolayısıyla iyi bir yönetici yasayı, ahlakı ve kamuoyunu yeri geldiğinde bir kenara bırakmayı bilmelidir. Mesele erdemli (merhametli, iyi niyetli, insancıl, dürüst, dindar, sözünün eri vs.) olmak değil, erdemli görünmektir. Devletin güvenliği söz konusu olduğunda bütün bu erdemleri ihlal etmekte hiçbir sakınca yoktur. Bu çerçeve içinde bakıldığında, siyaset amacı çok basitçe iktidara gelmek ve onu korumak olan stratejik ve teknik beceridir. İktidar ona layık olanın değil, onu ele geçirmeyi ve korumayı bilenindir. Demek ki iktidarın meşruiyetinin kaynağı da teorik iyi değil, pratikte başarıdır. İktidarı elde etmeyi ve korumayı başaran her eylem meşrudur. Böylece sadece ahlak değil, dinin devlet yönetimi üzerindeki sultası da sahnenin dışına atılmış olur. İktidarın meşruiyetinin temelinde ne Orta Çağ Hıristiyan düşüncesinde olduğu gibi tanrısal, aşkın bir güç vardır, ne de siyasal eyleme Antik Çağ felsefesine hâkim olan geleneksel ahlaki değer yargıları rehberlik etmektedir. Yeni siyaset felsefesinin püf noktası da burasıdır. Devlet yönetiminde iyinin ve kötünün, günahın ve sevabın yerini *Fortuna* ve *Virtù* almıştır. Bu ikisini dengelemeyi bilen prens gemisini karaya oturtmadan güvenle dümende oturabilir. Devlet yönetiminin reçetesi, başarıya götüren anahtar budur.

Öyleyse Machiavelli'nin bu iki kavramla ne anladığına daha yakından bakalım. Öncelikle Latince "virtù" kelimesini alışılageldiği gibi "erdem" diye karşılamak yanlış anlamaya sebep olabilir. Bu kelimenin Yunanca kaynağı "ἀρετή" (*arete*), bir şey söz konusu olduğunda onun

işlevini yerine getirmesi (örneğin gözün görmesi) ve insanlar söz konusu olduğunda da insanın toplumsal olarak payına düşeni yapması, kendi rolünü oynaması anlamına gelir. Öyleyse şeylerin ve insanların tikel ve özgül işlevlerine göre *arete*'leri de değişiklik gösterir. Bir savaşçının erdemi cesarette yatarken, prensinki emretme yeterliliğinde ortaya çıkar. Fakat ahlaki düşüncede *arete* iyi insanın sahip olduğu ve uyguladığı şeyi ifade ederken, Machiavelli'nin siyaset anlayışında bu ahlaki taraf bir kenara bırakılmıştır. Erdem iyi insanın becerisi değil, insanın becerisi, maharetidir. Prens söz konusu olduğunda da *virtù* onun başarısında en önemli faktör olan yönetme kapasitesini, onun yeteneklerini, becerilerini, güçlerini, bir amaca ulaşmak için uygun araçları kullanma yetisini belirtir. Ama bu kavramı doğru yerine oturtmak için devlet gemisinin yüzdüğü denizin kayalıklarını ve sert rüzgârlarını oluşturan diğer kavrama, *Fortuna*'ya bakmak gerekir.

Dilimizde talih, şans ya da yazgı diye karşılanabilecek *Fortuna*[1] her şeyden önce insanların denetleyemediği bütün koşulları, özellikle de prensin başarısını ya da başarısızlığını doğrudan etkileyen zamanın niteliğini gösterir. Bu kavram siyaset sahnesinin daima öngörülemez durumlarla, dış zorunluluklarla karşı karşıya olduğunu anlatır. Adını Roma mitolojisindeki talih tanrıçası *Fortuna*'dan alan ve Yunan mitolojisinde genellikle kör olarak temsil edilen mit kökenli bu kavram, coşup çağlayan, önüne çıkanı yıkıp geçen taşkın nehirlere benzer. İnsani

1. *Latince* fors: şans ve ferrer: getirmek kelimelerinden oluşur.

olmadığı halde, onun işlerine iyi ya da kötü yönde etki eden bir güçtür. Fakat onun etkisi mutlak olsaydı, karşısında durmak mümkün olmazdı ve prens devleti yönetemezdi. Oysa sellerin önüne setler çekmek, akışını başka yönlere kanalize etmek insanın gücü dahilindedir. Talih bütün gücünü insanın öngörüsüzlüğünden ve tedbirsizliğinden alır. Oysa örneğin dış bir gücün saldırısı karşısında gerekli önlemleri almış bir prens dış koşullar karşısında tamamen aciz değildir. Prens *Fortuna*'ya *virtù*'sü ile cevap verir. Bu da talihin kara bulutları göğü kapladığında karamsarlığa kapılık yelkenleri indirmemeyi, rüzgâr prensten yana estiğinde de tedbiri elden bırakmamayı gerektirir. Bu yönüyle siyaset, zorunlu dış koşulları ifade eden *Fortuna*'ya uygun yanıtları verme sanatıdır. Ama prens talihe ne kadar az yaslanırsa kendisi için o kadar hayırlı olur. Talihe değil de kendi gücüne ve becerilerine güvenmek en iyisidir, ama elverişli koşulu gereğince kullanmak da onun maharetidir. Prensin talihe tek borcu onun getirdiği fırsat olmalıdır. Kısacası talih, kader gibi mutlak bir güç olmayıp özgür iradeye yer bırakan, eylemlerimizin yarısının hakemidir.

Machiavelli ayrıca *fortuna* ile *virtù* arasındaki ilişkiyi günümüzde cinsiyetçi olarak değerlendirilebilecek bir ilişki içinde iç içe geçirir. *Fortuna*'yı, erkeği cezbetmek için bekleyen bir kadın gibi tasavvur eder. ("Talihin cilvesi" ifadesi de bu anlayışla bağlantılıdır). Zira *virtù* tam da "erkeklik", "erkeksilik" anlamındaki Latince "virtus" kelimesinden türemiştir. Öyle görünüyor ki sert Romalılar "erdem" kavramını "onur", "cesaret" ve "erkeklik"le açıklamış, onun temsilini askeri güç tanrısı Virtus'ta bul-

muşlardır. Dahası Türkçede de "erdem" kelimesi "er"den, yani "erkek"ten gelir. Machiavelli böylece hoppalıkla, kaypaklıkla, mızmızlık ve kararsızlıkla (yine merhamet ve cömertlik gibi "yumuşak" erdemlerle) nitelendirdiği kadınsı özelliklerin karşısına, mertlik, cesaret ve atılganlıkla kendini gösteren erkeksi özellikleri koyar.

Öyleyse iyi bir prensin kendinde barındırması gereken erdemlerden biri, direnç göstermek zorunda olduğu güçleri cisimleştiren *Fortuna*'nın yapısını iyi bilmek, onun yıkıcılığı karşısında hazırlıklı olmak, gerektiğinde onunla mücadele etmektir. Değişken talihin etkilerini bütünüyle silmek olanaksız olabilir ama kararlı eylemle, talihsizliklerin önünü almayı sağlayacak tedbirleri oluşturmak ve ani değişikliklerin olumsuz etkilerini azaltmak olanaklıdır. Bu anlamda, Prens'in *virtù*'sü, talihle iş birliği yaparak onur, şan ve ihtişama ulaşmasını sağlayan bütün nitelikleri, onun gücünü ve enerjisini belirtir. Onun erdemi veya mahareti, iktidarını kullanırken karşısına çıkacak çeşitli durumlarda en gerekli araçları seçmek, en uygun tutum ve davranışları sergilemektir. Bu açından da *virtù* ahlaki bir nitelik olmaktan ziyade, prensin tesadüflerin getirdiği yeni gelişmelerle yüzleşip onlarla kararlılık ve iradeyle mücadele etmesidir. O, talihle yüz yüze gelir, çatışır, onu iradesi altına sokar ya da onu uyum sağlar, yani "onun ördüğü ağları izler". Yeter ki fırsatları kaçırmasın ve kötü talihin baskınına hazırlıksız yakalanmasın. Böylece erdem ve fırsat, *virtù* ve *fortuna* iş birliğine sokulmuş olur. Prens'in başarısını belirleyen de bu ikisi arasında dengedir.

"Ve bu yüzden, prensin, talihin rüzgârlarının ve olayların seyrindeki değişimin ona dikte ettirdiğine göre yön

değiştirmeye hazır bir zihin yapısına sahip olması ve ... elinden geliyorsa iyilikten uzaklaşmaması, ama gerektiğinde kötülükten içeri adımını atabilmesi gerekir." Demek ki prens gerektiğinde ahlak dışı şeyler de yapabilir. Otoritesinin gücünü göstermek ve saf ve çabuk kanan zihinleri etkilemek için kıyıcı olabilir, merhametsiz davranabilir, yalan söyleyebilir, hileye başvurabilir. Fakat önemli olan tek başına şiddet değil, onu yerinde ve doğru kullanmaktır. Gerektiğinde kötüyü sahaya sürmek, kaçınılmaz olduğunda iyiliğe başvurmak, prensin siyasetin gergin ipinde bir cambaz gibi dengede kalarak cesaretle yürüyebilmesi, bir dansçının esnek adımlarıyla raks edebilmesi için zorunludur.

Machiavelli'nin prensi "tuzakları tanımak için tilki, kurtları korkutmak için aslan olmalıdır."

Siyasetten ahlakı ve ütopyayı dışlamanın ne gibi sonuçları olabilir? İnsan gerçekten doğası itibariyle kötü müdür? Günümüzde siyaset Makyavelizme benzemekte midir?

Kitaplar

Ağaoğulları, Mehmet Ali, Levent Köker, *Tanrı Devletinden Kral Devlete*, İmge Kitabevi.

Machiavelli, *Prens*, Çev. Kemal Atakay, Can Yayınları.

Machiavelli, *Prens*, Çev. Rekin Teksoy, Oğlak Yayınları.

Özmakas, Utku, *Prens: Machiavelli'nin Muazzam Muamması*, İletişim Yayınları.

Skinner, Quentin, *Machiavelli*, Çev. Nursu Örge, Dost.



IV
ÉTIENNE DE LA BOÉTIE
1530 - 1563

Gönüllü Kulluk

Birçok kişinin hükmü mü (oligarşi)[2] daha iyidir, tek bir kişinin efendi ya da kral olması mı (monarşi)? Yoksa üçüncü yol, yani hiç kimsenin efendi olmaması mıdır doğru olan?

Eğer iktidar halka rağmen zorla (örneğin silah zoruyla) gasp edildiyse o zaman bu memlekette "despotluk" vardır. Yok bu kişiler gücü kendi rızalarıyla (örneğin seçimle) verdilerse, ama iktidar artık yasaları boş vererek hükmetmeye başladığında bu duruma itiraz etmedikleri gibi bir de hallerinden hoşnutlarsa, burada bir "gönüllü kul-

2. Oligarşi, küçük ve ayrıcalıklı bir grubun iktidarda olduğu yönetim şeklidir. Aristokrasi iktidarın imtiyazlı ve genellikle soya bağlı bir toplumsal sınıfın elinde bulunduğu siyasi hükûmet şeklidir. Plütokrasi, yönetme erkinin maddi açıdan üstün kişilerce paylaşılmasını öngören oligarşik bir yönetim biçimidir. Monarşi, bir hükümdarın devlet başkanı olduğu bir yönetim biçimidir. Saltanatın bir başka adıdır. Seçim dışı yöntemler kullanılır. Bu hükümdar, Türkçede kral, imparator, şah, padişah, prens, emir, kağan, hakan gibi çeşitli adlar alabilir.

luk" söz konusudur. Oysa özgür bir insan ya da özgürlüğe alışmış bir halk despota ya da hukukun bağlamadığı bir tirana tahammül edemez, zira bu özgürlüğün ruhuna aykırıdır. "Ama bir milyon insanın kendinden daha üstün bir gücün zorlamasıyla değil, sanki tek bir kişinin adıyla büyülenerek sefilce hizmet etmesini görmek öylesine olağan bir şey ki buna şaşırmaktan çok üzülmek gerekir." (s. 20) Demek ki insan doğası itibariyle özgür kabul edilse de, tarihte gönüllü kulluk sık sık görülen bir olgu.

O zaman soru şudur: Bu kadar insan veya ulus nasıl oluyor da iktidarını, onların verdiği güçten alan birine boyun eğiyor? Hatta itaat etmekle kalmayıp boyun eğmeyi, kulluk etmeyi arzuluyor?

Acaba tek bir insana sorgusuz sualsiz itaat etmek herkesin yararına mı? Düşünelim, bugüne kadar hep iyilik yaptığı görülen birine (ki böyle bir insan bulunmaz) bile bütün ipleri teslim etmek onun güçle sarhoş olup kötülüğe kendini kaptırmasına yol açmaz mı? Tek bir kişinin iktidara sahip olması, hem egemenin kötü olmasına kapı aralar, hem de iyi davranmasını onun keyfine bırakır, zira hüküm sadece onunsa, onu iyi olmaya kim zorlayabilir? Adeta tanrısal güçlerle donatılmış bir insanın adaletle davranması beklenebilir mi? Hele bu kişi hırsızlık yapmaya, hazineyi yağmalamaya, halka gaddar davranmaya başladığında ahlanıp vahlanmak için artık çok geç olmaz mı? Bu kişi bütün yanlışlarına rağmen bu kadar yüceltildiğini görünce halkın kendisine teslim ettiği iktidarı çocuklarına aktarmak istemez mi? Yeni gelenler de uyruklarına özgürlüğün tüm anısını unutturmak için ellerinden geleni yapmaz mı?

Peki efendisi olan bir insan özgür ve mutlu olabilir mi? Her şeyin tek bir kişinin dudaklarından çıkacak sözlere bağlı olduğu yerde bir kamudan bahsedilebilir mi?

Aklı başında birinin bu sorulara ne cevap vereceği bellidir.

Öyleyse kulluk edenler sadece alçak, zayıf ve korkak olanlar mıdır? İnsanın insana kul olması hangi erdemsizliğin sonucudur? Bu öyle bir erdemsizliktir bağımsızlıklarından vazgeçenler sadece boyunduruğu kabul etmekle kalmazlar, onu arzularlar da. "Rahat" yaşamak için özgürlükten vazgeçmektir bu erdemsizlik. Ya kendi rahatı için tiranla suç ortaklığı yapıp diğer insanların ezilmesine göz yummak, hatta buna fiilen katılmak ya da yarım yamalak bir yaşama razı olmak.

Oysa tiranlar aldıkça daha çok isterler, yağmaladıkça daha çok hak iddia ederler, güçlendikçe daha çok ezerler. Sonunda öyle bir noktaya gelinir ki, bu halk çocuklarını, tiranın uşakları, savaşlarının askeri, intikamlarının uygulayıcısı olsun diye yetiştirir. Özgürlüğünden vazgeçmiş halk, tek tek bütün erdemlerini yitirmiş, artık ölümcül hastalığının farkına varamaz hale gelir.

Öyleyse, bu ısrarla hizmet etme isteğinin kökeni nedir? Özgürlüğü savunmak için önce şunu kabul etmek gerekir ki insanlar arasında fiziksel ve zihinsel çeşitli farklar olsa da bu farklar birileri diğerlerine sürekli ihtiyaç duysun, onların kulu kölesi olsun diye değil, insanlar dayanışarak birbirlerini tamamlasınlar, birbirlerine yoldaş olsunlar diye vardır. Aksi bir düşünce özgürlüğün doğal ya da doğuştan olmadığını iddia etmektir ki bu da köle-

liğin gerekçesi olur. Demek ki insanlar özgürlüklerinden vazgeçiyorsa, bunun sebebi özgürlüğün doğal olmaması değil, onların bukağı takmaya razı olacak denli yozlaşmış olmasıdır. Hele bir kuşak belki zorla yaptığı şeye bir kere alıştı mı sonraki nesiller artık özgürlüğü hiç tanımaz, seve seve kulluk eder. Boyunduruk altında doğup kölece yetiştirilince bunu adeta doğal bir durum olarak görürler.

"Doğal olan ne kadar iyi olursa olsun, bakımı yapılmazsa yok olur gider." (s. 37) İktidarını her şeye rağmen sürdürmenin yolu, insanların içindeki iyilik tohumlarını beşiğinde boğmaktır. Deyim yerindeyse kölelik aşısı yapılmış ağaçlar, göğe yükselip meyveler, çiçekler vermek yerine, doğalarına yabancı hastalıklı meyvelerin ağırlığı altında yerlere kadar eğilirler. Aydınlığı bilmeyen, karanlıkta yaşamaya alışmış çirkin mahluklara dönerler. Demek ki gönüllü kulluğun ilk nedeni eğitim ve alışkınlıklar ya da göreneklerdir. Özgürlük duygusu elinden alınan insanların doğası bozulur, akılları kötürümleşir. Artık kendi kendilerine düşünemez, akıllarını kullanamaz hale gelirler, ağızlarından çıkan sözler kendilerine ait değildir. İpleri başkasının elinde kuklalardır. Dahası, özgürlük kaybedilince cesaret de kaybedilir, kötülük ve adalet karşısında gitgide dilsizleşilir. Aynı şekilde kötülük arttıkça tiran da herkesten korkmaya, kimseye güvenmemeye, herkesi tehdit olarak görmeye başlar, ülkenin iyiliğine de olsa her muhalif sesi bastırmaya çalışır. Tiranın kendi istikbalinden başka değerli hiçbir şey kalmaz geriye. Artık onların rüyalarını tiranın rüyaları süsler.

Bunu gerçekleştirebilmek için tiranlar bazen halkı pohpohlayıp, kimi küçük yardımlarla ağzına bir parmak çalarlar ki halk uykusundan uyanmasın. Propagandaya başvurarak, haber ve iletişim kanallarını ele geçirip kendi lehlerine haberlerle yalanı besleyerek bu uykuyu iyice derinleştirirler. Tabii kötülüklerini aklamak için dini kullanmaktan da çekinmezler. Yalanın, aldatmanın ve karanlığın hâkimiyeti altında tiran onların gözünde adeta ilahlaşır. İradesini kaybedip sefilleşen halk dürüstçe bir şekilde haz alamaz olur. Buna karşı çıkanlar da en adaletsiz şekilde cezalandırılır. Düzenin devamı için, tiranlar kötülüklerinde yardımcı olsunlar diye para hırsı olan bir grup insanı parayla ve toplumsal konumlarını yükselterek yanlarına çekerler. Bunlar zenginliğin kölesi, lütuf dilenen alçaklardır. Hastalığın bütün vücuda yayılması gibi tiranlaşmayla beraber toplumun bütün çürümüş kısımları pastadan pay almak için tiranın altında küçük tirancıklar olmak için harekete geçerler. Oysa tiranın suç ortaklarını da aynı son bekler: Bir gün tehdit haline gelip yok edilmek. Zira iyiler arasında dayanışma ve dostluk, kötüler arasında ise sadece suç ortaklığı bulunur; zalimliğin, namussuzluğun ve adaletsizliğin olduğu yerde dostluk, yoldaşlık, dayanışma yeşermez. En kötüsü de adaletsizlik arttıkça, bölünme de artar, uyruklar birbirine düşman kesilir.

Tiranın yok olup gitmesinin yolu çok basittir: Ülkenin ona kulluk etmeyi bırakmasıdır.

Peki, akıl bize rahatımız için köleliği mi salık verir, yoksa ne pahasına olursa özgürlüğümüzü savunmamızı mı?

Özgürlük olmadan herhangi bir erdem mümkün müdür? İyi iktidar diye bir şey var mıdır? Siyasetle iktidarın ilişkisi nedir? Hayvanları ve insanları bu bakımdan ayıran şey nedir?

Kitaptan Parça

Fakat tiran, kendine yakın olan diğer kişilerin alçaklaştıklarını ve kendinden lütuf dilendiklerini görür. Bu kişilerin tiranın söylediklerini yapmaları yeterli değildir; onun ne istediğini düşünmeleri ve hatta onu memnun edebilmek için düşüncelerini öngörmeleri *gerekir. Tirana yalnız itaat etmekle kalmayacaklar, onu hoşnut da edecekler, işlerini yapmak için uğraşacaklar, didinecekler, onun keyifli olmasından haz duyacaklar ve kendi kişisel beğenileri yerine onunkileri benimseyerek mizaçlarını, doğal yapılarını değişmeye zorlayacaklardır. Tiranın söylediklerine, sesine, işaretlerine, gözlerine dikkat etmeleri gerekecek ve de arzularını bilebilmek ve düşüncelerini seçebilmek için sürekli olarak tetikte bulunacaklardır. Bu mutlu bir biçimde yaşamak mıdır? Buna yaşamak denebilir mi? Bunları iyi doğmuş bir insana değil, fakat yalnızca sağduyuya sahip bir kişiye ya da hiç olmazsa bir insan* çehresi *olan kişiye söylüyorum. Kendine ait hiçbir şeye sahip olmayarak ve rahatını,* özgürlüğünü, *bedenini ve yaşamını başkasının ellerine vererek yaşamaktan daha sefil bir durum olabilir mi?* (s. 61)

Kitap

Boétie, Étienne de la, *Gönüllü Kulluk Üstüne Söylev*, Çev. Mehmet Ali Ağaoğulları, İmge Kitabevi, 1995.



V

THOMAS HOBBES

1588 - 1679

Doğa Durumu

İnsanların iyi ve kötü diye ayırdığı değerler Tanrı tarafından belirlenmiş ezeli ve ebedi değerler midir, yoksa tarihsel olarak insanlar tarafından mı oluşturulmuşlardır? Hayvanların dünyasında kötü diye bir şey var mıdır? İnsanlar neden bir arada, toplum halinde yaşarlar? Devlet neden ve ne amaçla kurulmuştur?

Eski Yunan'da, insanın doğası itibarıyla toplumsal bir varlık olduğu ve kendisini, potansiyellerini ancak bir sitenin (şehrin) yurttaşı olarak gerçekleştirebileceği düşünülürdü. Kendi kendisine yeten, başkalarına ihtiyaç duymayan bir varlık ancak ya Tanrı ya da başının çaresine bakabilen bir hayvan olabilirdi. Klasik siyaset felsefesi de temelde insanın doğal olarak politik ve toplumsal bir varlık olduğu kabulüne dayanıyordu. Peki ya insan doğası gereği politik ve toplumsal bir hayvan değilse? Böyle bir varsayım doğruysa, o zaman insanlar nasıl toplum

halinde yaşamaya başlamıştır? Dahası, bu varsayım doğru değilse bile, onu siyaset felsefesinin temeline koymak ne gibi sonuçlar doğurur?

Hayvanların dünyasına baktığımızda, güçsüzlerin güçlülere yem olduğu, her hayvanın kendini korumak ve türünü devam ettirmek için besin ve korunaklı bir yer/bölge peşinde diğer hayvanlarla sürekli ölümcül bir mücadele sürdürdüğü bir manzara çıkar karşımıza. Bu kanlı savaşta ahlaki değerler, iyi ve kötü yoktur, hakkı belirleyen şey güçtür, güçlü olan deyim yerindeyse parsayı toplar. Eğer illa bir adaletten bahsedilecekse, bu sadece, her hayvanın başka hayvan ya da hayvanların kurbanı olabilmesinden, dolayısıyla aynı tehlikeli dünya içinde yaşıyor olmalarından ibarettir. Eğer Hobbes'un düşündüğü gibi medeni dünyadan önce bir doğa durumu varsa insan da yaklaşık olarak böyle hayvani bir dünyada ömür sürmektedir. Güçlü olanın haklı olduğu bu hikâyede haz veren şey iyidir. Dahası ahlaki ilke koyacak bir Tanrı'nın yerinin olmadığı bu evren/doğa cisimlerin amaçsız ve zorunlu hareketinden oluşur. Demek ki modern siyaset felsefesi tam da böyle bir maddeci (matematiksel) ve hazcı bir doğa felsefesi anlayışından köklenecektir. Bir filozofun "yeni bir dünya yaratması" için ne uygun bir ham madde! Zira bu hipotezin tarihsel doğruluğu olmasa bile yeni kurulan dünyaya, yeni siyaset felsefesi anlayışına sağlam bir gerekçe sağlayacaktır.

Ahlaki duyguların, ilahi yasaların hükmetmediği bir durumda doğal yasaya insanın içindeki en güçlü tutku kaynaklık etmelidir. Bu tutku, ölüm korkusudur, daha kesin bir deyişle, şiddetli biçimde öldürülme korkusu. Öy-

leyse amaç varlığını korumak ve böyle bir ölümden kaçınmak için bütün yetenekleri ve araçları seferber etmek olacaktır. İnsanın tek ödevi budur. Sadece kendi varlığını koruma hakkı mutlaktır. Tek doğal ödev olan bu hakka dayanacak bir siyasi oluşumun hedefi de erdemli bir yaşamın koşullarını oluşturmak değil, herkesin bu doğal hakkını korumaktır. Buradan önemli bir sonuç ve tayin edici bir soru ortaya çıkar. Herkes kendi varlığını korumak için gerekli araçları kullanma hakkına da sahiptir. Peki hangi araçların gerekli olduğuna ya da adil ve yerinde olduğuna kim karar verecektir? Önceden belirlenmiş ahlaki kurallar, insanların yaşamına yön veren bir bilgelik olmadığına göre tabii ki bu karar her bireyin kendisine düşer. Öyleyse yasayı belirleyen doğruluk değil, hâkimiyet kurmayı sağlayan güçtür (otorite).

Şimdi bu anahtar saptamalara dayanarak Hobbes'un gözünden genel manzaraya ve doğa durumundan medeni duruma nasıl geçildiğine bakabiliriz.

Yukarıdan anlatılanlardan çıkan ilk sonuç doğa durumunda bütün insanların eşit olduğudur. Zira daha akıllı ya da hilekâr olanlar kaba kuvvetine güvenenleri alt edebileceği gibi, sayıca çokluk da kuvvetli ama yalnız olanı yenilgiye uğratabilir. Ama herkes eşitse, o zaman herkesin amaçlarına ulaşmak için de eşit umudu vardır. Fakat birden fazla kişi aynı şeyi arzularsa ve bu şeye hepsi aynı anda sahip olamıyorsa, aralarında husumet ve dolayısıyla güvensizlik baş gösterir, çünkü her biri artık diğerinin hazzının önünde bir engelden başka bir şey değildir. Ayrıca olası bir kavgada varlığından olma tehdidi kapıda beklemektedir. Bu sefer, adeta atomları andıran bu birey-

ler birbirini yok etmeye ya da birbirleri üzerinde tahakküm kurmaya girişir. Ama bu nereye kadar devam edecektir? Zor kullanarak ya da hilelere başvurarak bütün tehditleri ortadan kaldırmak, herkesi egemenlik altına almak mümkün müdür? Muhtemelen değildir ama herkes bunu yapmaya kalkarsa herkesin herkese karşı mücadele ettiği bir savaş halinin ortama egemen olacağı açıktır. Kısacası eşitliğin getirdiği güvensizlikten savaş doğar.

Bu nasıl bir haldir peki? Bir kere birbirine güvenmeyen insanlar arkadaş olmazlar. Toprağı ekip biçmezler, çünkü onca emek verdikten sonra başkaları gelip ürünlerine ve hatta topraklarına el koyabilir. Öyleyse çalışmanın anlamı yoktur. Çalışma yoksa, haliyle hiçbir zanaat ve sanat gelişemez. Ayrıca insanlar bir araya gelemediği için birden fazla insanın zekâsını ve gücünü gerektiren hiçbir iş yapılamaz. Kısacası toplumun olmadığı yerde bilgiyi artırmanın, hesap kullanmanın, yazıyı bulmanın vs. olanağı yoktur. Daha da kötüsü herkes korku içinde, şiddetli ölüm korkusu içinde yaşar. Tıpkı hayvanlar gibi. "İnsan insan kurdudur" (*Homo homini lupus*) ifadesi işte böyle bir hali tarif eder. "İnsan hayatı yalnız, yoksul, vahşi ve kısadır". (Zaten insan doğasında üç tane temel kavga nedeni bulunur: Rekabet, güvensizlik ve şan, şeref veya şöhret. Üçünün sonu da bir şekilde şiddete varır. Zira medeni bir toplumda bile insan kendisini aşağılayan ya da güvenliğine saldıran birine iyi duygular besleyemez.) Böyle bir dünya adeta cehennemi andırır.

Oysa kendi varlığını korumanın vazgeçilmez şartı barışçıl bir ortamdır, yoksa en güçlü olanlar için bile ölüm tehlikesini tamamen bertaraf etmek mümkün değildir.

Peki bu eşitlik şiddete varmadan nasıl korunacak? Daha doğrusu savaş hali nasıl sona erdirilebilir? Birinin herkesi hâkimiyeti altına almaya girişmesi hem imkânsız bir hedeftir, hem de savaşı uzatıp durmaktan başka bir işe yaramaz. Ama paradoksal gibi görünse de bunun bir çözümü vardır. Herkesin birbirinden korkmasındansa, hepsini korku altında tutacak bir gücün ortaya çıkması bir deva olabilir. Tabii herkesin buna rıza göstermesi gerekir, aksi halde başa döneriz. Bunun paradoksal olmasının diğer bir sebebi de şudur. Doğa sanki insanlar bir araya gelebilsin diye onları ayırmıştır. Öyleyse insan doğasını suçlamanın da alemi yoktur. İnsanların bu yüzden yaptıklarına kötü ya da günah demenin de bir temeli bulunmaz. Çünkü böyle bir savaşta hiçbir davranış adalete aykırı değildir.

İşte böylece devlet, güvensizliği ortadan kaldırmak ve savaş haline son vermek için bir nevi toplumsal sözleşmeyle kurulur. Ölüm korkusu, rahat ve güvenli bir hayat sürme arzusu ve çalışarak bunları sağlama umudu insanları barışa yöneltmiştir. İnsanlar varlıklarını koruma ve güvenliklerini sağlama karşılığında diğer bütün haklarından vazgeçerler. Daha doğrusu karşılığında güvenlik ve rahatlık elde etmek için karşılıklı olarak bir kısım özgürlüklerinden feragat ederek haklarını tek bir güce devrederler. Fakat burada asla atlanmaması gereken bir husus vardır. O da *Leviathan* denen bu gücün sözleşmenin tarafı olmamasıdır. O da taraf olsa sözleşmeyi kim güvence altına alabilir? Böyle tarafların olduğu bir durumun savaş halinden ne farkı olurdu? Artık herkes devletin kılıcının altında kendisini bu sözleşmeyle bağlamış-

tır. Bundan sonra iyinin ve kötünün ne olduğunu belirleyecek, buna göre adaleti sağlayacak ve mülkiyeti koruyacak olan Devlet'tir. Daha sonraları Max Weber adlı bir düşünürün de ortaya koyacağı gibi şiddet kullanma tekeli de sadece ona aittir.



Bu akla yatkın bir açıklama gibi görünüyor, ama devletin olması insanlar arasındaki şiddeti tamamen bitirir mi? Devletler arasındaki savaşların burada tasvir edilen doğa durumundan ne gibi farkları vardır? Peki yurttaşlarının güvenliğinden sorumlu devlet insanların varlığına tehdit oluşturmaya başladığında ne yapılmalıdır? İnsanlar gerçekten sadece korku yüzünden mi bir araya gelirler? Sevgi, merhamet, sempati ya da başka duygular üzerine inşa edilen bir toplum hayal edilemez mi? Doğa durumu diye resmedilen manzara gerçekten doğanın, insanların doğal tutkularının eseri midir, yoksa tersine tam da medeni durumdan mı kaynaklanmaktadır? Öyleyse devletsiz bir ya-

şam ütopyasına kafa yormak daha anlamlı ve daha insanca olmaz mı? Bütün açıklamalar ışığında, Hobbes'un kitabının kapağına bakarak Leviahtan *denen bu adeta yapay insan hakkında ne gibi yorumlar yapabilirsiniz?*

Kitap

Hobbes, Thomas, *Leviathan,* Çev. Semih Lim, YKY.

VI
RENÉ DESCARTES
1596 - 1650

Cogito

Varolduğumun kanıtı nedir? Şüphe nereye kadar götürülebilir?

Belki de felsefe tarihinin en ünlü cümlesi olan, "Cogito, ergo sum", yani "düşünüyorum öyleyse varım" aynı zamanda modern felsefenin kuruluşunu haber veren bir mottodur adeta. Felsefenin seyrine yeni bir yön veren bu saptama karşımıza ilk kez Descartes'ın ünlü eseri *Yöntem Üzerine Konuşma*'nın (*Discours de la méthode*, 1637) dördüncü bölümünde Fransızca[3] olarak çıkar.

Çevremizi saran dünyanın ve bizzat kendimizin varoluşundan şüphe etmekle başlayıp rüyaları ve deliliği gerçeklikten ayırma, matematiksel kesinliklerde bir sığınak arama ve aldatıcı sonsuz güçte bir cinin saldırılarına göğüs germe aşamalarını kat eden Descartes'ın şüphe yöntemi, en aşırı, abartılı hipotez karşısında bile ayağını yere sapasağlam basmasını sağlayan bu önermeyi bulur. Her şeyden şüphe edebilirim ama şüphe eden varlığımdan,

3. "Je pense, donc je suis." Bu önerme başka şekillerde de ifade edilebilir aslında: "Dubito, ego sum" – "Şüphe ediyorum, öyleyse varım" ya da yine büyük bir teolog ve filozof olan Aziz Augustinus'un söylediği gibi "fallori ergo sum" – "yanıltıldım, öyleyse varım."

kendi varlığımdan şüphe edemem. Ama ne süre? "Bunu düşündüğüm ve dile getirdiğim sürece." Eğer düşünmeyi bir an için bıraksaydım var olmayı da bırakırdım. Öyleyse bu önerme "hakiki felsefe"nin ilk ilkesini ifade eder.

Kendim ve içinde yaşadığım dünya bir rüyadan ibaret olabilir, bunun yanı sıra bir üçgenin iç açılarının toplamı rüyada da 180 derece olsa bile bütün gücünü beni aldatmaya adamış kötü bir varlık en kesin hesaplarda bile beni aldatabilir, ama iyi diye düşünülen Tanrı'nın tersi olan bu varsayımsal varlık beni aldatıyorsa, aldatılan benim var olmam gerekir. Bu öyle apaçık bir hakikattir ki bunun apaçıklığını model olarak alıp diğer hakikatlere ulaşılabilir. İşte böylesine yoksul, hatta yavan içeriğiyle (şüphe etmekten var olduğunu çıkarmak) tezat oluşturan büyük işlevselliğiyle (apaçıklığı bütün diğer hakikatlere temel oluşturan ilk ilke) bu önerme Kartezyen (Descartesçı) felsefenin amblemi, modern felsefenin kurucu jestidir.

Bu önermenin en önemli tarafı bir çıkarsama olmamasıdır. Yani kendinden önce başka bir varlığın ya da önermenin varlığını kabul etmemesidir. Bu bakımdan mantıkta öncül ve sonuç arasında kurulan dedüksiyon hareketini izlemez. Şüphe ettiğimiz ya da düşündüğümüz an varoluşumuzla birebir örtüşür: *Benim, varım*. Adeta şüphe etmek beni, bir başka deyişle varlığımı, bana vermiştir. Bu benim diğer varlıklardan, hatta Tanrı'dan önce var olduğum anlamına gelmez. Varlık düzeni bakımından düşünürsek elbette Tanrı ya da annemiz babamız vs. bizden önce var olur. Ama bilme, anlama düzeninde karşılaşacağımız ilk varlık benimdir. Öyleyse "ben" dediğimiz şey daha bedensel varoluşundan emin olamadan önce düşünen bir şey olduğunu anlar. Onu kuran şey, onun özü diyebileceğimiz şey, düşünmektir. Bunun dışında henüz başka bir belirlenimi yoktur. O düşüncenin biçimleri olan şeyleri yapar: şüphe eder, anlar, ister, istemez, onaylar, reddeder, hayal kurar vs.

Bu bilgiler ışığında iki önemli saptamada bulunabiliriz: Şüphe yöntemi her şeyin doğruluğunu, hatta dahası varlığını paranteze almak demektir, ama geçici olarak, ta ki doğruluğundan ya da varlığından şüphe edilemeyecek bir varlık ya da apaçık doğruluğuyla tüm diğer doğrulara zemin olacak bir ilke buluncaya kadar. Kısacası paranteze almak, yargıyı askıya almak, bir şeyin doğruluğundan kesinlikle emin olmadan onu kabul etmemek, onu onaylamamak, şüphe durumunda kalmak demektir. Buradan da ikinci önemli saptamamız çıkıyor. İnsanın varlığını korumasının ilk yolu, onu hakiki anlamda kuracak, varlığına anlam verecek tutum, aldatmalar karşısında onay vermemesidir, her türlü aldatmaya direnmesidir. Demek ki bu tutum ona sadece varlığını vermez, onu aynı zamanda etik ve politik bir özne olarak kuracak şeydir. Kendi varlığını başkalarından hareketle oluşturmamak, başkalarıyla özdeşleşerek, başkalarını taklit ederek yaşamamak ve de adaletsizlikler, haksızlıklar karşısında direnmek.

Buna göre Descartes'ın beni, var olmak ve yaşamını sürdürmek için başkalarına ihtiyaç duymaz mı? Ben kendini adeta kendine verdiğine göre bu sistemde Tanrı'nın varlığı gereksiz midir? Bu düşünen benin bedenle ilişkisi ne olacaktır? Düşünce bedenden ayrı mıdır? Ağaçlar düşünmediklerine göre yok mudurlar? Ya da yürüyorum, öyleyse varım diyebilir miyiz? Düşünmek ve özgürlük arasında ne gibi bir ilişki vardır?

Kitaplar

Descartes, René, *Felsefenin İlkeleri*, Çev. Mesut Akın, Say Yayınları.
Descartes, René, *Yöntem Üzerine Konuşma*, Çev. Murat Erşen, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

VII
BLAISE PASCAL
1623 - 1662

Oyalanma

"İnsanların türlü maceralarını, saraylarda, savaşlarda atıldıkları tehlikeleri, girdikleri zahmetleri ve bunların yol açtığı onca kavgayı, ihtirası, gözü pek ve çoğu zaman sonu kötü biten girişimleri vs. düşündüğümde, şunu fark ettim: İnsanların bütün mutsuzluğu tek bir şeyden kaynaklanır: Bir odada sessiz sakin durmayı becerememelerinden. Geçinip gidecek kadar serveti olan bir insan, keyifle evinde kalmayı bilse denizlere açılmaz, kuşatmalara gitmezdi. Onca para verip orduda görev almak, ancak memlekette durmaya tahammül edilemiyorsa olabilecek bir iştir. Oyun eğlencesi ve muhabbet peşinde koşmak ancak keyifle evde oturulamadığı içindir.

Ama daha yakından bakıp bütün mutsuzluklarımızın nedenini bulduktan sonra, bunun zemininde aslında ne olduğunu keşfetmek istedim. Gerçekten de güçlü bir saik buldum, o da fani ve âciz insanlık durumunun doğal mutsuzluğudur: Üzerine kafa yorulduğunda görülür ki hiçbir şey bu mutsuzluğu teselli edemez.

Hangi şartlarda, ne kadar zengin olduğumuzu tasavvur edersek edelim, dünyadaki en iyi mevki krallıktır. Fakat gelin, mertebesinin sağladığı bütün nimetlerle birlikte bir kralın durumunu hayal edelim. Kendisini eğlendirip oyalayacak şeylerden yoksun kalmışsa, kim olduğunu düşünmek, sorgulamak durumunda kalıyorsa, bu durgun saadet ona yeterli gelmeyecektir. Çaresiz, varlığını tehdit eden kem gözleri, çıkabilecek isyanları ve nihayet kaçınılmaz ölümü ve hastalıkları düşünecektir. Sonuç olarak, eğlenme ve oyalanma denilen şey olmayınca, oyunlar oynayıp kendilerini eğlendirebilen tebaasından bile mutsuz olacaktır.

Kumar, kadın, savaş ve yüksek mevki peşinde koşturmasının sebebi budur. Gerçekten mutluluk getirdikleri için değil, gerçek saadetin, kumarda kazanılan parada veya kovalanan tavşanda olduğunu sandığımızdan da değil; bize sunulsa bunları kabul etmeyebiliriz. Bizi insanlık durumumuzun mutsuzluğuyla yüz yüze getirecek kolay ve sakin bir hayat değildir peşinde koştuğumuz; savaşın tehlikeleri, vazifenin zorlukları da değildir. Asıl aradığımız, bizi halimizi düşünmekten alıkoyacak ve oyalayacak bir koşuşturmadır. Avı yakalamaktan çok avlanmayı sevmenin sebepleri.

* * *

İnsanın gürültüyü ve hareketi bu kadar sevmesi buradan gelir. Hapishanenin bu kadar korkunç bir ceza olması da bundandır. Yalnızlık keyfinin anlaşılmaz bir şey oluşu da. Zaten kral olmanın en büyük saadeti insanların

sürekli onu eğlendirmeye ve her türden keyif almasını sağlamaya çalışmalarından kaynaklanır.

Kralın etrafı onu eğlendirmekten ve kendisini düşünmesini engellemekten başka işi olmayan insanlarla doludur. Çünkü her ne kadar kral da olsa, kendi kendisini düşünen kişi mutsuzdur.

İşte insanların kendilerini mutlu etmek için icat ettikleri şeyler bundan ibarettir. Bu konuda felsefe yapanlar ve satın almayacakları bir tavşanın peşinde bütün gününü geçirenlerin makul olmadığını düşünenler, insan doğasını tanımıyorlar. Etrafımızdaki sefaleti ve ölümü düşünmekten bizi alıkoyan tavşan değil, avlanmanın kendisidir."

Kitap

Pascal, Blaise, *Düşünceler*, (139), Çev. Devrim Çetinkasap, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017, s. 64-65.

VIII
BARUCH SPINOZA
1632 - 1677

Arzu

İnsan doğada "krallık içinde bir krallık" mıdır? İnsan, ruhun iradesi ile bedenin arzuları ve duygulanımları arasındaki bir çatışma alanı mıdır? Özgürlük arzulara hâkim olup, aklın egemenliğini kurmaktan mı oluşur?

Felsefenin temel amacı mutluluğa ya da ebedi saadete, Spinoza'nın deyişiyle *beatitude*'a ulaşmaktır. *Beatitude* ise aslında insanın özgürlüğünden başka bir şey değildir. Öyleyse insanın esaretten nasıl kurtulacağını araştırmak, özgürlüğün özünün ne olduğunu anlamak asıl görevdir. Özgürlük, zorunluluğun olmaması ya da eğer böyle bir şey mümkünse, zorunluluktan kurtulmak mıdır?

Geleneksel anlayışa göre, insanı insan yapan şey, yani insanı (Tanrı hariç) diğer var olanlardan ayıran şey, onun iradeye (*voluntas*) sahip olması itibarıyla istediğini yapabilmesi anlamında özgür olmasıdır. Başka bir deyişle, düşünerek karar vermesi, dolayısıyla verdiği kararın sonuç-

larından sorumlu olmasıdır. Bu, insanın ahlaki ve politik bir özne olarak kuruluşunun ön koşuludur. Bu etkin özgürlük hali insanın bazı eylemleri yapabilmesine, bazı eylemlerden de geri durabilmesine imkân tanırken, içsel (duygulanımlar, iştahlar, arzular, tutkular vs.) ya da dışsal (doğa, politik düzen vs.) zorlamalar karşında irade koyabilmesinde ve hatta isyan edebilmesinde ifade bulur. Tek cümleyle insan eyleyerek, hareket ederek doğanın determinizmine ve siyasi zorlamalara ve baskılara karşı çıkar, dolayısıyla hareket özgür değilse, aslında özgürlük de inkâr edilecektir.

Bu sav uyarınca özgürlük determinizm ile irade arasındaki gerilime dayanıyormuş gibi görünmektedir. Bu meseleyi çözüme kavuşturmak için Spinoza ana eseri *Ethica*'nın başında, 7. önermede özgürlüğün ve dolayısıyla zorunluluğun tanımını yapar. Buna göre, "Salt kendi doğasının zorunluluğu sonucunda var olan ve eylemini sadece kendisi belirleyene *özgür* denir; başka bir şey tarafından var olmaya ve kesin olarak şu ya da bu şekilde bir şey yapmaya zorlanana ise *zorunlu* ya da daha doğrusu *kısıtlanmış/zorlanmış* denir." Kısacası varlığının ve eylemlerinin nedeni olana *özgür* (*liber*), kendisinden başka bir şey tarafından var olmaya ya da eylemeye zorlanana ise *zorlanmış* (*coactus*) denir. Dolayısıyla Spinoza özgürlüğün karşısına zorunluluğu değil zorlanmışlığı koyar. Bu anlayış deyim yerindeyse "özgür zorunluluk"u akla getirmektedir. Böylece mutlak ussalcılık olarak Spinoza felsefesi bir zorunluluk felsefesidir. Bu yaklaşım elbette geleneksel özgürlük anlayışına ters düşer. Çünkü Spinoza'nın verdiği tanımlar göz önünde tutulduğunda, yani

özgürlük "eylemini kendi kendine belirlemek" olarak tanımlandığında, bundan anlaşılan "istediğini yapabilmek" değil, "kendi doğasının zorunluluğuna uymak"tır. Başka bir ifadeyle Spinoza'ya göre özgürlük, alışıldık özgürlük tanımının aksine, zorunluluktan kaçmak değil, dışsal zorunluluk olarak zorlamanın aksine içsel zorunluluktur, kendi doğasının içsel zorunluluğuyla uyumlu olmaktır.

Bu çerçevede, her varlığın ilk, etkin ve tözel nedeni olan Tanrı, sadece kendi doğasının yasalarına göre etki ettiği için mutlak olarak özgür tek varlıktır. Diğer bir ifadeyle, Tanrı salt doğasının zorunluluğundan ötürü vardır ve etki eder, bu nedenle biricik özgür nedendir. Fakat onun özgür neden olması, adeta bir despot gibi istediğini yapabilmesinden, canının istediğini seçmesinden kaynaklanmaz, zira nedensiz seçim yapılabileceğine inanmak saçmadır, bu yanlış anlamanın sebebi onu belirleyen nedenlerin bilinmemesidir. Bu bakımdan, Tanrı her türlü belirlenimden azade olan özgür iradesiyle etki eden bir varlık değildir, o sadece zorunlu nedendir.

Öyleyse her şey tanrısal doğanın zorunluluğu sonucunda, belli bir şekilde var olmaya ve bir eyleme belirlenmiştir. Gelgelelim insanlar kendi seçimlerinin ve arzularının farkında oldukları halde kendilerini bunu seçmeye veya arzulamaya sevk eden nedenleri bilmediklerinden özgür iradeleriyle hareket ettikleri yanılsaması içinde yaşarlar. Öyleyse özgürlük aslında kendi belirlenimlerinin tam bir bilgisine kavuşmak ve bununla uyumlu biçimde davranmak olacaktır. Bu yolda bilginin üç seviyesi vardır: duyusallık ve hayal gücü, akıl ve son olarak sezgi. İlki duyulardan (ve bir ölçüde okuduklarımızdan vs.) gelen

karışık, düzensiz deneysel bilgidir ve aslında bilgiden ziyade kanaat oluşturur, dolayısıyla özgürlüğe götüren tam bilgiyi sağlamaz. İkinci tür bilgi rasyonel bilgidir. Şeylerin ilkelerini anlamak ve şeylerin özelliklerine dair ortak kavramlar üretmek için tümdengelimi ve muhakemeyi kullanır. Doğru bilgiler ve bilimsel bilgi böyle ortaya çıkar. Üçüncü türdeki bilgi olan sezgi, her şeyin nedeni olan Tanrı'nın özüyle ilgili olduğundan upuygun fikirler üretir. Böylece artık adeta gözle değil, zihinle görülür. İşte bu bilgi, şeylerin zorunlu doğal şemasının bütününe Tanrı'nın gözüyle bakmayı, yani onları sonsuzluğun bakış açısından görmeyi sağladığı için, ona ne kadar çok sahip olursak kendimizin ve Tanrı'nın da o kadar farkında oluruz. Zaten mutluluk ve esenlik de bundan başka bir şey değildir.

Fakat göz ve zihin ayrımı insanın beden ve zihin gibi iki töz ya da cevherden oluşan bir varlık olduğunu düşündürmemelidir. Tanrı kendini doğa yasalarında gösteren adeta sonsuz bir madde olduğuna göre, ilahi doğanın parçası olan insan da aynı cevherin kendini farklı biçimlerde ifade etmesinden başka bir şey olmayan ruh ve bedenin birliğidir. İnsanın özü Tanrı'nın uğradığı kimi değişikliklerden oluşur. Diğer bir deyişle, Tanrı'nın doğasının özel ve belirlenmiş anlatımı olan bir haldir. Yani dünyadaki her şey gibi insan öncelikle maddedir, bedendir. Biz bedeni hissederiz, algılarız, demek ki aslında beden ruhun nesnesidir, tersten söylersek, zihin de aslında basitçe insan bedeninin ideasıdır. Böylece Spinoza felsefe tarihi boyunca ikinci plana atılan, hatta insanın hapishanesi, günahın kaynağı olarak görülen bedene itibarını iade eder.

Beden bir anlamda arzulayan bir makinedir, öyleyse insanın özü de arzudur. Bu durumda ahlakı yüceltmek için artık akıl ve iradenin karşısına çıkarılan, insanı hataya ve güçsüzlüğe mahkûm ettiği iddia edilen arzuları kötülemek anlamsızlaşır. İnsana düşen görev, olması gerekene kafa yorup arzulardan dolayı insana acımak, onunla alay etmek, hatta onu lanetlemek değil; fiilen olanı, insanın gerçek doğasını anlayıp, onunla uyumlu bir şekilde hareket ederek özgürlüğün kapısını aralamaktır.

Her varlık gibi insan da varlığını devam ettirmeye çabalar. Kendi varlığında kalmak için gösterilen bu çaba, doğal gerçekliğin dinamik gücüdür. Fakat insan bunun farkında olmasıyla diğer şeylerden ayrılır. Arzu da işte bu dürtünün bilincidir. İnsanın yapı taşı olan bu arzuya, bu varlığında sürme çabasına *conatus* denir. Fakat tamamen rasyonel bir sistemin merkezine yerleştirilen arzuyu doğru anlamak gerekir. Genel anlayışın aksine, arzu telafi edilmesi gereken bir eksiklik, bir olumsuzluk değil, tam tersine var olma gücünün ortaya koyulmasıdır. Öyleyse bu dürtü serbestçe işlerse haz duyar, neşeleniriz; aksine engellenirse, hüzünlenir, elem ve keder hissederiz. İşte insanın bütün karmaşık duyguları bu ikili oyundan, kuvvetler ilişkisinden kaynaklanır. İyi ve kötü hakkındaki yargılarımız da arzunun bu yapısına göre temellenir. Bize haz veren şeyler iyidir, bu yüzden onlara yöneliriz, bize hüzün veren şeylerse kötüdür, onları itici bulur, onlardan kaçınırız. Demek ki arzularımızın nedenlerini, tutkularımızı akılla anlayabilirsek esaretten kurtulmak mümkün hale gelir. Çünkü arzu hem ontolojinin, fizyolojinin ve psikolojinin, hem de fiziğin ve politikanın alanına girer. Kapının kili-

dini açacak anahtar öyleyse etkin ve edilgin duygular arasındaki ayrımda saklıdır. Korku ve öfke gibi edilgin duygular dış etkiler tarafından üretilirken, etkin duygular insanın durumuna dair zihnin kendi kavrayışından gelir. Kısacası özgürlüğe giden yol, etkin duyguların edilgin duyguların yerini almasıdır. Edilgin bir duygunun altında yatan nedeni anlayıp, ona dair açık ve belirgin fikre sahip olduğumuz zaman, o etkin bir duyguya dönüşür. Çünkü ahlaki özgürleşme, hem tüm şeylerdeki zorunluluğu idrak etmeyi, hem de bu durumdan haz almayı gerektirir. Kendi doğasıyla uyumlu davranmak bu demektir, zira doğal bir zorunluluktan ileri gelen bir şey hakkında olumsuz hislere sahip olmak, değiştirilemeyecek bir şeyi değiştirmeye çalışıp gücü boşa harcamak ve mutsuz olmak anlamına gelir. Mesele enerjiyi doğru kullanmak, onu doğru kanalize etmektir. Çünkü akıntıya karşı yüzmeye, enerjiyi bastırmaya çalışmak mutsuzluktan başka bir sonuç vermez. Böylece sevgi, güvenlik, hayranlık, umut, memnuniyet, şaka yapma isteği neşenin çeşitli biçimleriyken, nefret, kin, öfke, tiksinti, umutsuzluk, zalimlik, kıskançlık, küçümseme, pişmanlık hüznün farklı biçimleridir. İlk gruptakiler var olma gücümüzü artırıp bize yaşam sevinci verirken; kederli duygular var olma gücümüzü sakatlayıp düşürerek varlığımızda sürme çabamızı zayıflatır. Var olma gücü ne kadar artarsa, insan mutluluğa o kadar yaklaşır. Bir şeyi arzuluyor, peşinden gidiyor, ona ulaşmak için çabalıyorsak onun iyi olduğuna dair bir yargımız var demektir. Öyleyse neyin iyi olduğunu önceden belirleyen bir ahlakın tersine, arzu temelli ahlak kendi başına yol haritası çıkartan, dinamik, değer koyucu bir ahlaktır.

Acaba böyle bir ahlak ölümün kaçınılmazlığın doğuracağı korku ve öte dünyanın olmamasının yaratacağı umutsuzluk için bir panzehir olabilir mi? Özgürlüğü içsel zorunlulukla uyuşmak olarak tanımlayan bir anlayış bazı paradokslar yaratır mı? Bütün her şey önceden belirlendiyse yine de özgürlükten bahsedilebilir mi? Kadercilik ile determinizm arasında nasıl bir fark vardır?

Spinoza'nın LVIII Numaralı Mektubundan Bir Parça

Bir taşın, hareket halindeyken, elinden geldiğince hareketini sürdürme çabası içinde olduğunu düşünme ve bilme yetisine sahip olmasını dilerdim. Şimdi bu taş sadece çabasının bilincinde olduğu ve katiyen kayıtsız olmadığı için, kuşkusuz, tamamen özgür olduğunu ve başka herhangi bir nedenden ötürü değil, yalnız kendisi öyle istiyor diye hareketini sürdürdüğünü düşünecektir. İşte insanların sahip olmakla böbürlendikleri insani özgürlük de böyledir ve sadece arzularının bilincinde oldukları ancak onları belirleyen nedenlerden habersiz olmalarına dayanır."

Kitaplar

Spinoza, Baruch, *Ethica*, Çev. Çiğdem Dürüşken, Alfa.
Spinoza, Baruch, *Törebilim*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea.



IX

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ

1646 - 1716

Zorunsuzluk[4]

İçinde yaşadığımız dünya mümkün dünyaların en iyisi midir? Tercihlerimizin sebepleri zorunlu mudur? Her şey önceden belirlendiyse özgürlük mümkün müdür? Tanrı iyiyse neden kötülük vardır?

Dünyanın en eski problemlerinden biri hiç kuşkusuz zorunluluk ve özgürlük ilişkisine dairdir. Bu mesele fizikten ahlaka, mantık ve metafizikten politikaya, felsefinin ilgilendiği tüm alanları kat eder.

Önce "nedensel belirlenimcilik"e (*casual determinism*) bakalım. Bu anlayışa göre, evrendeki olaylar nedensel olarak birbirine bağlıdır. Öyle ki eğer bütün olaylar bir-

4. "Contingency" kavramı Türkçede "olumsallık" ve "muhtemellik" diye de karşılanmaktadır.

birinin zorunlu nedeni ve zorunlu sonucuysa; yani şimdiki an, geçmişin etkisi ve geleceğin nedeniyse, doğa yasalarını, onun kuvvetlerini ve onu oluşturan varlıkların karşılıklı konumunu bilecek kadar güçlü bir zekânın gözünün önünde, en küçük olaylardan en büyüklerine, sadece şu an değil, geçmiş ve gelecek de kesin olarak belirir. Her şeyin nedensel olarak sıkı sıkıya belirlenmiş olduğu bir dünyada özgürlüğe yer bulmak kolay değildir. Çünkü her durumda davranışımızı belirleyen şey niyetimiz değil, zorunluluk olacaktır, o zaman yaptığımız kötülüklerden de sorumlu olamayız, zira başka şekilde davranmak elimizden gelmez.

O zaman özgürlüğe yer açabilmek için gelecekteki olayların zorunlu olarak belirlenmediği bir evren olması gerekir. Ama bu dünya hiçbir belirlenmenin olmadığı bir kaos da olmamalıdır. Eğer Tanrı evreni hiçbir sebebe dayanmaksızın canının istediği gibi yaratsaydı, hiçbir kural ve düzen olmasaydı, hem Tanrı'nın iyiliği konusunda soru işareti oluşur, hem de Tanrı her şeyi sürekli mucizeler yaratarak idare ediyormuş gibi bir manzara ortaya çıkardı. Oysa Leibniz'e göre mucize denen şey bile dünyanın olağan düzenini kesintiye uğratmaz. Düzene uymuyormuş gibi görünen şey sadece bizim perspektifimizdeki kusurdan ve eksiklikten kaynaklanır.

Öyleyse neyin zorunlu, neyin zorunsuz ya da olumsal (*contingent*) olduğunu belirlemek gerekir. Bir kere şunu söyleyelim: Zorunsuz her anlamda zorunluya karşıttır ve varoluşla ilgilidir. Şimdi de ikisini bir tanımlayalım:

"Zorunlu" olmaması imkânsız olandır; yani zorunlunun zıddı, bir çelişkidir.

"Zorunsuz" ise zorunlu olmayandır, yani olmayabilendir ya da zıddı çelişki yaratmayandır.

Ama hiçbir zorunlu varlık olmasaydı, hiçbir zorunsuz varlık da olmazdı, çünkü o zaman zorunsuzların neden yok değil de var olduğunu izah edemezdik.

Böylece tek zorunlu varlık Tanrı'dır, çünkü özü varlığı içerir, var olmak Tanrı'nın özüne aittir. Başka bir deyişle, eğer Tanrı mümkünse, zorunlu olarak vardır, çünkü özü varoluşunun sebebini içerir. Fakat onun dışında kalan hiçbir varlık kendi içinde var olma sebebini taşımaz. Öte yandan hiçbir şey sebepsiz var olmaz.

Fakat "mümkün" ile zorunsuz arasında da bir fark olmalıdır. "Mümkün" de hem çelişkili değildir hem de zorunlu değildir. O, Tanrı'nın iradesinin hükmünden önce sadece Tanrı'nın anlayışında fikir olarak bulunur. Zorunsuz ise, tıpkı mümkün gibi, çelişkili ve zorunlu olmadığı halde fiili olarak vardır. Başka bir deyişle şeylerin imkânı (ya da özleri), o şeyler var olmasa bile, ilahi varoluşta belli bir gerçekliğe sahiptir, aksi takdirde hiçbir şey mümkün olmazdı. Gelgelelim var olan her şey zorunlu olsaydı, başka şeylerin onların yerine var olması imkânsız olurdu ve hiçbir varoluş asla imkânsız olmazdı. Diğer bir deyişle, fiilen varoluşa gelenler dışında başka hiçbir mümkün olmazdı. Kısacası, evren tek bir biçimde mümkün olsaydı ya da bütün mümkünler meydana gelseydi, o zaman evren zorunlu olurdu. Oysa var olmayan, var olmamış ve var olmayacak mümkünler vardır. Yoksa, bütün romanlar birer yaşantıya dönüşür ve dünyanın gerçek tarihine katılırdı. İşte bu yüzden, bütün evren ve onun içindeki her şey zorunsuzdur, hiçbir zorunluluk taşımaz ve

başka türlü olabilirdi. Böylece bütün yaratıklar da zorunsuzdur, zira özlerinde varoluş yoktur.

Bu durumda geriye Tanrı'nın neden bu evreni seçtiğini gerekçelendirmek kalır. Özgürlüğü ve gücü sonsuz olan Tanrı, kendi anlayışında bulunan bütün mümkünler arasında nasıl seçim yapar?

Dünyanın zorunsuz olarak var olduğunu söyledik, çünkü Tanrı onu yaratmayabilirdi. Dünya ya da evren sonsuz çeşitlilikte de yaratılabilirdi. Tanrı anlayışındaki herhangi bir mümkünü seçebilirdi. Fakat mümkün zorunsuzluğu temellendirmez, sadece ona katkıda bulunur. Zorunsuzluğun kökeni mümkün değil, mümküne "en iyi"nin hesaba katılmasını ekleyen "birlikte-mümkün"dür.

Peki birlikte-mümkün ne demektir? Bir mümkün ancak birlikte mümkün bir dünyayı oluşturduğu diğer mümkünlerle uyumluysa varoluşa gelebilir. Bu yüzden bir şeyin var olması Tanrı tarafından ahenkli olarak tasavvur edilmesi demektir. Tanrı her şeyi bilgeliğin hakiki sebeplerine göre en iyi şekilde yapar. Tam da bu yüzden, örneğin romanlar fiilen seçilmiş dünyayla birlikte mümkün olmayan mümkün dünyalardır. Aynı şekilde, bir mucize de imkânsız ya da çelişkili değildir, sadece seçilmiş dünyanın yasalarıyla birlikte mümkün değildir. Oysa, maddenin sırayla bütün biçimleri alabileceğini ya da Tanrı'nın daha mükemmel bir dünya yaratabileceğini düşünmek, evrenin güzelliğini ve şeylerin en iyi olana göre seçildiğini inkâr etmektir.

Netice itibariyle Leibniz şu sonuca varır: Tanrı daima mükemmelliğe göre hareket eder, buna göre hiçbir şey nedensiz var olmaz ve karşıtlar arasında daima daha çok

varoluş sebebi barındıran vuku bulur, dolayısıyla da fiilen seçilmiş evren sonsuz mümkün dünyalar arasında en iyi olandır. Tanrı anlayışında var olan bütün mümkünler arasında en mantıklı ve en iyi birleşimi veren dünyayı seçer. Demek ki Tanrı'nın özgürlüğü zorunsuzluğa dayanmadığı halde keyfi, sebepsiz, mantıksız da değildir.

Zorunsuzluk da hakikatin doğasına dayanır. Sonsuzu matematiksel olarak düşünmek zorunsuz hakikatin/doğrunun doğasını açığa vurur.

Hakikatler/doğrular yüklemi öznede içerilen önermelerdir. Ve her hakikat ya kökenseldir ya da türemiş. "Kökensel hakikatler" aynı olan hakikatlerdir: örneğin A = A ya da A, A olmayan değildir gibi. Buna karşılık iki tür türemiş hakikat vardır: Birinci türdekiler kökensel hakikatler içinde çözünebilir, ikinci türdekiler ise sonsuza doğru giden bir ilerlemedir. İlk türdekiler zorunlu, ikinci türdekiler ise zorunsuzdur. Başka bir deyişle, zorunlu hakikatler çelişki ilkesine dayanır. Geometrinin ya da aklın ilkelerinin doğruluğu, ebedi hakikatler ya da özün hakikatleridir. Sonlu bir dizi işlem sonucunda aynı önermelere varırlar. Buna da doğruluğu geometrik kesinlikle ispat etmek denir. Oysa "zorunsuz önermeler" ya da "varoluşsal hakikatler" fiili sonsuz kapsadıklarından, analizin ilerleyişi sonsuza kadar gider, sebepten sebebe geçerler ama asla bir aynılığa varamazlar, yani çelişmezlik ilkesine götürülemezler. Bu yüzden de tamamlanmış bir ispatları yoktur. Çünkü bunlar yeri doldurulamaz, biricik olarak yaratılmış bireysel varlıklarla ilişkilidir. Bu yüzden, Leibniz'de her varlık bireyselleşmiştir, yani biricik bir öze sahiptir. Bu da evrende tamamen aynı iki bireyin

bulunmadığı anlamına gelir. Birbirinin aynısı olan iki yaprak bile yoktur. Bireysel özler ise onların tam kavramına karşılık gelir. Her bireysel töz (Tanrı'nın anlayışında var olduğu haliyle) kendi tam mefhumunda bütün evreni, olmuş ve olacak her şeyi kapsar. Örneğin eğer Tanrı, Büyük İskender'in bireysel kavramını biliyorsa, aynı zamanda ona dair bütün yüklemleri de bilir: Yani bizim ancak tarihten öğrenebileceğimiz, onun hangi savaşları kazanacağı, nasıl öleceği gibi şeyleri daha olmadan bilir. Çünkü bunların hepsi İskender'in ruhunda ezelden beri yazılıdır ve bunu bilmek bizi aşar. Ama onun başına geleceklerle birlikte bütün evrende meydana gelecekleri Tanrı bilir.

Başka bir deyişle, Leibniz'in "Monad" adını verdiği tözlerin her biri "kendi yoluyla evreni açıklar", adeta makrokozmosu (büyük evreni) bire bir yansıtan bir mikrokozmosdur (küçük evren) monadlar ve bu dünyayı bireysel bir bakış açısından kendi içinde özetlerler. Her biri bunu birbirine doğrudan etki etmeden yapar, Tanrı olayları öyle düzenlemiştir ki, bir töze olan şeyler diğer tüm tözlere olan şeylere tekabül eder. Yani bir bireysel tözü tam mefhumunu bilen bir varlık (ki bunu sadece Tanrı bilebilir) o bireyin başına geleceklerle birlikte tüm evrende olacakları da bilir. Çünkü olacakların hepsi onunla ahenk içinde baştan kurulmuş bir düzenle bağlantılı olduğu ve bu monad evreni yansıttığı için, onu bilen, aynı zamanda bütünü de bilir. İşte insanlar bu tür tözlerdir; onların fiilleri zorunlu değil, mümkündür ve özgür iradeye dayanır. Tercihlerimizin sebepleri vardır fakat bu durum, sebeplerin varlığını zorunlu kılmaz. Diğer bir ifa-

deyle her kapalı monad dünya onun içinde yansıdığı için değil (bu olamaz, çünkü hiç penceresi, dolayısıyla diğer monadlarla doğrudan ilişkisi yoktur), Tanrı onu dünya ile eş zamanlı olarak değişmeye programladığı için evreni yansıtır. Tanrı tıpkı bir saatçi gibi, sonsuza dek aynı anda aynı vakti gösteren bu mükemmel zamanı muhafaza edecek birçok saat inşa etmiştir. O, evrenin ahengini şeylerin başlangıcında kurmuştur.

Öyleyse fiili sonsuzu ve yüklemin öznede içerilişini gören ve böylece zorunsuzluğun nedenini mükemmelen anlayan sadece Tanrı'dır. Böylece, zorunsuz bir önermeyi ispat etmek, onun "yeterli sebebi"ni göstermektir. Bu yüzden de zorunsuz hakikatler Tanrı'nın biliminin ya da bilgisinin konusudur, onlar sayesinde Tanrı yanılmaz bir görüş ile hepsini bilir, ama ispat yoluyla değil, çünkü bu saçma olur, zira çözümleri sonsuza gider. Zihninin bir bakışıyla gördüğü şey, çözümün sonucu değil –çünkü böyle bir şey yoktur– terimlerin sonsuza uzanan ilişkisidir. Böylece zihninde bulunan mümkün şeyler arasında, en mükemmel ve en üstün sebebe sahip olanlardan en iyi dünyayı yaratır. Ama öngörüsü varoluşun zorunluluğunu üretmez. İşte "kesin" ile "zorunlu" arasındaki fark da burada yatar.

Burada ayrımı temellendiren şey sonucun zorunluluğu ile öncülün zorunsuzluğu arasındaki farktır. Bir "hipotetik zorunluluk" söz konusudur. Zorunsuz bir kararın sonucunun zorunlu olması gibi. Adem elmayı yerse cennetten kovulacağı kesindir, ama elmayı yemesi zorunlu değildir. Ayrıca Tanrı'nın Adem'in elma yiyip günah işleyeceği bir dünya yaratması da zorunlu değildir. Çünkü

başka bir Adem'in yaratılması her zaman mümkündür ve çelişkili değildir (Başka bir örnek, öleceğimiz kesindir ama ölme şeklimiz zorunlu değildir, araba kazası da olabilir, zehirlenme de vs.). Sonuç olarak Adem'in elmayı yemesi hipotetik olarak zorunludur. Böylece insanın özgürlüğü, zorunsuzluk ve hakikatin kesinliği aynı anda korunmuş olur. Peki bu durumda dünyada neden kötülük var? Her şeyin ilk nedeni olan tek zorunlu varlık Tanrı, kötülüğün tek sorumlusu mudur? Tanrı özü itibarıyla iyi olmalıdır. Öyleyse Tanrı, yaratılması mantıksal olarak mümkün, yeterli sebep ilkesine dayanan, en mükemmel ve en iyi olan ölçütüne göre dünyayı yarattığı için, yani var olan kötülük dünyanın ahengiyle uyumlu olduğu için kötülük vardır. Bir anlamda kötülüğün var olmasının sebebi insanları uyarmaktır. Çünkü kendi başına kötü olarak görünen şey, aslında evrenin bütünsel ahengi için düşünüldüğünde kötü değildir. Eylemlerimiz kötüye meylettiğinde bile kötülük yapmaya zorunlu değiliz. Kısaca günah işleyen Adem'in bulunduğu dünya mümkün dünyaların en iyisi, iyiyi en üste taşıyan dünyadır. Mükemmel bir müzik parçasında tek başına bozuk gibi görünen bir nota nasıl melodinin mükemmelliği için vazgeçilmezse, harika bir resimde kendi başına kusur gibi görünen bir leke, resmin tamamını nasıl mükemmel biçimde tamamlıyorsa, kötülük de dünyaya öyle ahenk kazandırır ve onu mükemmel, iyi ve güzel kılar.

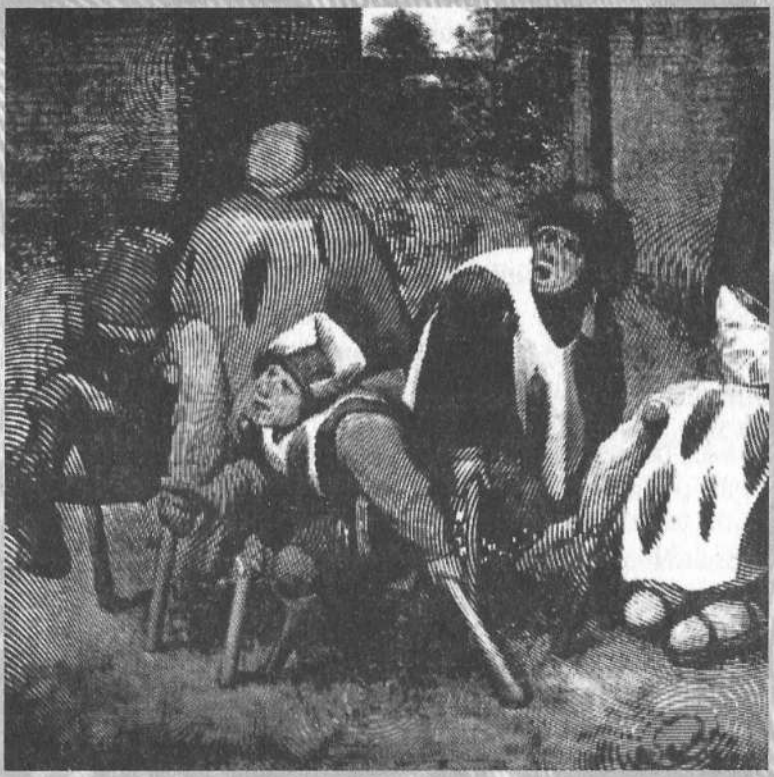
Eğer Tanrı hiçbir ölçüte uymadan keyfince bir dünya yaratsaydı, o zaman daha özgür olmaz mıydı? Yoksa bir tiran gibi mi davranmış olurdu? Bu durumda içinde yaşa-

dığımız dünya en mükemmel dünya olur muydu? Böyle bir yaratım incelendiğinde hayranlık verici bir düzene ve güzelliğe sahip olduğu söylenebilir miydi? Bu Tanrı'nın iyiliğine karşıt olmaz mıydı? Ve aynı zamanda kötülüğün sebepsizliğine yol açmaz mıydı? Bu bakımdan özgürlükle belli tipte bir belirlenimin bağdaştığı düşünülebilir mi? İnsanların seçimlerinin özgür olması için onların da olabildiğince şeylerin bilgisine sahip olması ve kararlarını bu bilgi doğrultusunda en iyiden ve en güçlü sebepten yana vermesi gerekmez mi? İki seçenek arasında bizi birinden ziyade diğerine iten bir sebep yoksa, bu özgürlükten ziyade özgürlüğün en düşük seviyesi olan kayıtsızlık olmaz mı? Eğer Tanrı yoksa, kötülüğü nasıl yorumlayabiliriz?

Kitaplar

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Monadoloji*, Çev. Devrim Çetinkasap, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Monadoloji-Metafizik Üzerine Konuşma*, Çev. Atakan Altınörs, Doğu Batı Yayınları.



X

JEAN-JACQUES ROUSSEAU
1712 - 1778

Merhamet

Doğa durumu ve medeni durum birbirlerinden aynı zamanda bazı duygularla ayrılır mı? Başkalarının acı çektiğini gördüğümüzde hoşnutsuzluk duymamıza sebep olan ya da bizi hiç düşünmeden zor durumdaki birinin yardımına koşmaya iten duygu nedir? Yalnız insanın hissettiği duygularla toplum içinde başkalarıyla yaşarken hissettiğimiz duygular arasında fark var mıdır?

Kelimelerin kökenlerine baktığımızda çoğu kez bizim için daha anlaşılır hale gelirler. Örneğin merhamet Yunancada "sympatheia" (sempati) ve Latincede "compassio" kelimelerine yakındır. Bu iki kelime de, "birlikte" (sym-, com-) ve "[acı] çekmek" (-pati, passion) anlamlarına gelen bir ön ek ve bir kelimeden oluşur. Demek ki merhamette duyguları paylaşmak, aynı acıyı hissetmek, duygudaşlık, ortaklık kurmak anlamları vardır. Eğer insanlarda merhamet olmasaydı sadece kendilerini düşünen, kendileri için yaşayan vahşilere dönüşürlerdi. En etkileyici düşünürlerden biri olan Rousseau bu konuya açıklık getirirken iki sevgi türünü birbirinden ayırır. "Özsevgi" ve "kendini sevme". Ama bunu yapmasının sebebi Rousseau'nun aynı zamanda insanlık tarihini varsayımsal olarak ikiye ayırmasından dolayıdır. Ona göre in-

sanlar önceden toplum halinde değil yalnız başlarına yaşıyorlardı ve varlıklarından mutluydular, çünkü kendilerini kimseyle kıyaslamak zorunda değillerdir. Ama sonra bir şekilde ihtiyaçlar öyle arttı ki insanların toplu halde yaşaması gerekti. Böylece doğa durumundan çıkıp, toplumu kurdular ve kültürü, bilimleri, sanatları yarattılar. Hatta bir"toplum sözleşmesi"yle devleti kurdular.

Şimdi, yukarıda sözünü ettiğimiz bu iki duygu işte bu iki döneme denk düşer diyebiliriz. O yüzden ikisinin nitelikleri ve sonuçları bambaşkadır. İnsanın temel amacı varlığını korumaktır. İşte kendini sevme de kendini korumaya yönelik "doğal" bir duygu olup sadece insanlarda değil, bütün hayvanlarda bulunur. Ama insanlarda akıl tarafından yönetildiğinde ve acıma duygusuyla yumuşatıldığında insanlığın ve erdemin yolunu açar. Toplumun olmadığı bir durumda herkes kendini dünyadaki biricik varlık olarak görür ve bütün ilgisi kendi üzerindedir. Hiçbir kıyaslamaya ihtiyaç duymadığından "bugün güzel olmuş muyum?" diye aynaya bakmaya ya da "elalem ne der?" diye sürekli davranışlarına dikkat etmeye gerek duymaz. Kıyaslama veya kendini başkasıyla karşılaştırma olmayınca kibir, küçümseme ve hakaret gibi çirkin duygular da yeşermez. Bunlar öyle berbat özelliklerdir ki insanın içinde kin, nefret, hınç ve intikam tutkularının uyanmasına sebep olur. Böylece doğada insanlar ve hayvanlar birbirlerine zarar verdiklerinde bile bunu herhangi çirkin bir amaçla değil, sadece varlıklarını korumak ve devam ettirmek için doğal hayatın zorunluluklarından dolayı yaparlar. Biri diğerinin avını kaptığında bile bundan dolayı övünmez kendini değerli görmez ya da karşısındakini küçümsemez. Bütün bu doğallık içinde sadece bazen acı, bazen de sevinç hissederler. Başka bir sebeple birbirlerine zarar vermek istemedikleri gibi, acı çeken birilerini görmekten de doğal olarak hiç hoşlanmazlar.

Oysa toplumla, yani başkalarının sahneye çıkmasıyla birlikte doğan özsevgi her insanı kendisini başka her insandan üstün görmeye, kendini sürekli başkalarıyla karşılaştırmaya götüren "yapay" bir duygudur ve bütün kötülüklerin kaynağıdır. Kıskançlık, imrenme, kendini yetersiz görme, rekabet, gurur hep özsevgiyle birlikte boy atar. Bu iç çatışmalar insanı sürekli rahatsız eder, mutluluğunun önüne geçer. Bu bazen nezaket adı altında yapmacık davranışlarla, bazen de karşısındakinin kuyusunu kazmak için hile ve dolaplarla gösterir kendini.

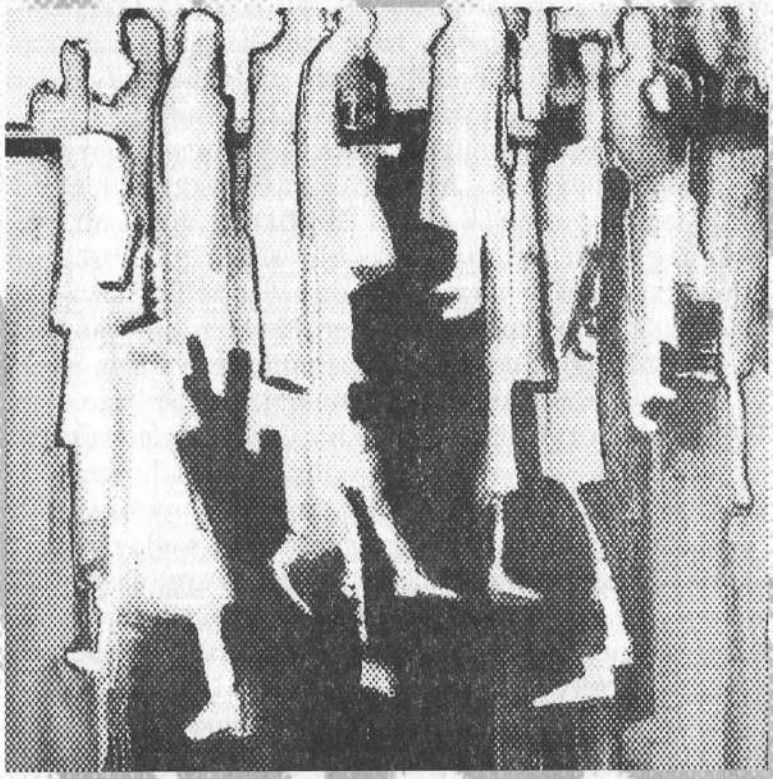
Ama her iki durumda da insan türünün ortadan kalkmasını engelleyen şey merhamet ya da acımadır. O doğanın tatlı ve yumuşak sesidir. Merhamet, güçlü bir vahşiyi, eğer kendi geçimini başka bir yerden bulabileceğini umuyorsa, zayıf bir çocuğun ya da sakat bir ihtiyarın güçlükle kazanılmış geçimini elinden almaktan alıkoyar. Bizi, acı çektiğini gördüklerimize düşünmeden yardım etmeye koşturan, kötülükten nefret etmemize neden olan odur. Boğulan birini gördüğümüzde hiç düşünmeden suya atlamamızın sebebi işte bu duygudur. Toplum durumunda ise kanunların, törelerin, erdemin şekillenmesini, kısacası insanların bir arada yaşayabilmesini sağlar.

Bu yüzden Rousseau "Sana nasıl davranılmasını istiyorsan, sen de öyle davran" özdeyişinin yerine başka bir kural geçirir: "Yapacağın iyiliği başkalarına olabildiğince az zarar vererek yap."

Buna göre insanların varlıklarını sürdürebilmesi için sadece akıllarını kullanmaları yeter mi, yoksa ahlakın ve adaletin temelinde merhamet gibi bir duygu mu bulunur? Kötülüğün sebebi gerçekten de toplum ya da başkaları mıdır?

Kitap

Rousseau, J. J., *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, Çev. Rasih Nuri İleri, Say Yayınları.



XI

IMMANUEL KANT

1724 - 1804

Toplumsal Olmayan Toplumsallaşabilirlik

İnsanlar tamamen özgür iradeyle hareket etselerdi ortaya çıkan manzarada bir filozof ya da tarihçi bir düzen veya amaç bulabilir miydi?

Kabul etmek gerekir ki insanlar amaçlarını ne hayvanlar gibi sırf içgüdüyle ne de tamamen aklı kılavuz edinen dünya yurttaşları gibi önceden çizilen bir plana göre belirlemediklerinden düşünür için tek çıkış yolu, insani olayların bu anlamsız seyrinin altında doğada bir amaç bulmaya girişmektir. Buna göre insan eylemleri metafizik irade özgürlüğü kavramına rağmen her doğa olayı gibi doğa yasalarınca belirlenir. Bu karmaşık olguların altında yatan sebeplerle ilgilenen tarih de böylece insanın kendine has yeteneklerinin yavaş ama sürekli gelişimini anlama umudu doğurur. Örneğin insan iradesine bağlı görünen doğum, evlilik, ölüm gibi olaylara baktığımızda, büyük ülkelerin yıllık istatistikleri bunların da tıpkı hava değişmeleri gibi sabit doğa yasalarına bağlı olduklarını gösterir. Öyle ki bireyler, hatta uluslar, her biri kendi yolunda ve çoğunlukla karşıt amaçlar güderlerken, sanki farkında olmadan doğanın seçtiği bir yöne doğru gitmektedirler.

Bu sadece insan için geçerli değildir aslında. Bir yaratığın bütün doğal yetenekleri kendi amaçlarına er geç uy-

gun gelecek tarzda gelişmeleri yönünde belirlenmiştir. Anatomik bir inceleme bile bunu kanıtlar. Bir amaçlılık (teleoloji) uyarınca kullanılmayacak bir organ bulamayız örneğin. Fakat yeryüzünde tek akıl sahibi mahluk olan insanda aklın kullanılmasına yönelen doğal yetenekler, tam olarak bireyde değil, ancak türde gelişebilir. Çünkü bütün doğal yeteneklerini tam anlamıyla nasıl kullanacağını öğrenmeye yetecek kadar uzun yaşamaz insan. Öyleyse doğanın ektiği tohumlar ancak aydınlanmalarını birbirine devreden sayısız kuşak boyunca serpilip ona has eğilime uyacak ölçüde gelişebilir. Demek ki insanın aklında en azından bir fikir (idea) olarak çabalarının hedefi olmalıdır. Yoksa yeteneklerinin büyük kısmı beyhude ya da amaçsız görünür. Buna ilaveten, doğa insanı diğer hayvanlara göre çok daha tasarruflu yaratırken, adeta ilkellikten bu dünyanın izin verdiği becerikliliğe doğru giden yolu sadece kendi çabasıyla kat etsin, elde ettiği düşünme yetkinliği ve mutluluk sadece kendine ait olsun istemiştir. Sanki doğa insanın iyi bir durumda olmasından çok onun her şeyi aklı ile ölçüp biçmesini istemiştir. Çünkü insani işler zahmetli ve eziyetlidir. Önceki kuşaklar bu zahmete katlanıp basamakları hazırlamazlarsa, gelişme olmaz, her kuşakta her şey baştan başlardı. İşte böylece doğanın insanın yeteneklerini gerçekleştirmek için kullandığı araç, sonunda yasaya uygun bir düzene sebep olacak toplumdaki antagonizmdir. Bu çatışma insanda bir yanda toplum içinde yaşama eğiliminin bulunması, öte yandan bencilliğinin yarattığı dirençle toplumun her an parçalanma tehdidiyle karşı karşıya olmasıdır. İnsanda toplumlaşma eğilimi vardır, çünkü toplumsal durumda kendisinin insan olduğunu, yani doğal yeteneklerini geliştirebileceğini daha çok hisseder. Ama onda birey olarak yaşamak, kendisini başkalarından ayrı tutmak için de güçlü bir eğilim vardır; çünkü o kendisinde toplum dışı bir özellik, her şeyi kendi düşünceleri-

ne göre yönlendirme isteği bulur. Kendi her şeye direnç göstereceğinden, her taraftan da direnç bekler. İşte bu direnç insanın bütün gücünü uyandırır ve tembellik eğilimini aşmasını sağlar. Şeref, güçlülük ve mülkiyet isteği de eklenince bu direnç, insanı tahammül edemediği ama vazgeçemediği diğer insanlar arasında bir mevki elde etmeye yöneltir. O zaman barbarlıktan insanın asıl toplumsal değerini oluşturan kültüre doğru ilk gerçek adımlar atılmış olur. Artık insanın bütün becerileri yavaş yavaş gelişir, beğenisi biçimlenir ve ahlaki ayrımlar yapan ilkel-doğal yeteneğini zamanla belli pratik ilkelere dönüştürebilecek bir düşünce tarzının yerleşmesine doğru sürekli aydınlanma sayesinde bir başlangıç yapar. Patolojik biçimde zorlanmış olan toplumsal birlik böylece ahlaki bir bütünselliğe dönüşür. Bu çatışma ve direnç olmasaydı, insan uyumlu, azla yetinen bir varlık olarak kalır, yetenek tohumları filizlenmeden ölürdü. O yüzden insan uyum, rahat ve hoşnut yaşamak isterken, insan türü için neyin daha iyi olduğunu bilen doğa uyumsuzluk ister. İnsanın başıboşluktan, eylemsiz yetinme durumundan çıkmasını, çalışmaya ve zorluklara atılmasını ve yine kendi kıvrak zekâsıyla çalışmaktan ve zorluklardan kurtulma yolları bulmasını ister.

Sizce de Kant'ın iddia ettiği gibi insan doğaya, kendisinde, bir uyumsuzluk, kıskançça ve boşuna da olsa rekabet ve mülkiyet isteği, hatta iktidar sahibi olmaya eğilimli doymak bilmeyen arzular yarattığı için şükran duymalı mıdır? İnsanlar arasında adalet bu şekilde sağlanabilir mi? Bu yolla evrensel adalete dayalı bir yurttaşlar toplumu oluşturmak daha mı kolaydır?

Kitap

Kant, Immanuel, *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi*, Çev. Uluğ Nutku (Bu çeviri internette bulunmaktadır).



XII
G. W. F. HEGEL
1770 - 1831

Özbilinç
(Efendi - Köle Diyalektiği)

Gerçeklik bireysel zihinler tarafından mı şekillendirilir? Özbilinç kendi başımıza ulaştığımız bir hal midir? Tarih ve kültür nasıl oluşur? Çalışmanın özbilinçle bağlantısı var mıdır?

Gerçeklik Hegel'in "Tin" (*Geist*) dediği tek bir Kozmik Zihin ile şekillenir. Hepimizin bir parçası olduğu bu tek, bütün ve bilinçli Tin'i, tarih içinde kendisini açan ve anlayan bir zihin olarak düşünebiliriz. Bilinç ne bireyleri diğerlerinden ayıran bir özelliktir ne de içimizde yer alan bir benlik. Bilinç ile dünya bütünleşmiştir. Tüm insanlık tarihi kendisini gerçeklik olarak anlamaya başlayan Tin'dir. Başka bir biçimde söylersek, tarihsel süreç Mutlak Bilme'ye doğru ilerleyen Tin'in kendisinin bilincine varma sürecidir. Bu bakımdan Hegel'in başyapıtı *Tinin Fenomenolojisi*, Tin'in tarih içindeki seyrinin insanlara göründüğü haliyle betimlenmesidir. Bu süreçte Tin ya da diğer adıy-

la Mutlak belli aşamalardan geçer, kitap da bu evrimin tarih içinde aldığı biçimleri gözler önüne serer. İşte Efendi-Köle ilişkisi de bu sürecin bir basamağıdır.

Efendi-Köle diyalektiği, Hegel'in bilinci ve özbilinçliliğin doğuşunu açıklamak için anlattığı, bir bakıma ünlü *Robinson Crusoe* romanındaki Robinson ve Cuma'yı akla getirebilecek bir "hikâye"dir. Bu yönüyle de, örneğin Descartes'ın şüphe kararıyla başlayan kendinin bilincine ulaşma bireysel serüveninden farklıdır; zira onun otobiyografik anlatısı adeta sadece Robinson'dan ibaretken, burada özbilincin ancak başka bir özbilinçle birlikte mümkün olduğu bir manzara çıkar karşımıza. Böylelikle bu yeni hikâye bilince, tarihsel, toplumsal, kültürel ve politik bir boyut katar. Kendilik bilinci, efendi ve köleye ait, karşıt kendilik bilinçlerinin mücadelesiyle oluşur. Bu etkileşimi hem bütün insan medeniyetinin kökeninde buluruz, hem de bunun bütün insanlık tarihinde farklı biçimlerde tekrar tekrar ortaya çıktığını görürüz.

Şimdi, kendilik bilincinin ya da özbilincin hareketine daha yakından bakalım. Özbilincin nereden kaynaklandığına bakıldığında, özbilincin özerkliği ve bağımlılığı meselesi ortaya çıkar. Bu anlamda hikâye bir tanınma ve özgürlük mücadelesini anlatır. Başka sözcüklerle bu, ölüm ile çalışma arasında arzunun tarihidir.

İnsani gerçeklik biyolojik bir gerçekliktir. Bu yüzden de ancak hayvani bir yaşam içinde meydana gelir ve varlığını sürdürür. İnsanın önce hayvani istekleri, arzuları vardır ve bunları gidermeye yönelir. En basit örneğiyle karnı acıktığında bir şeyler yer. Bu da besini tüketmesini, yani onu tahrip etmesini ya da dönüştürmesini gerektirir, do-

layısıyla eylemi "olumsuzlayıcı"dır. Doğadaki, yani ben-olmayan, yabancı ve dışarıdaki bir gerçekliği özümseyerek kendi öznel gerçekliğini yaratıp sürdürür. Tam da isteği doğal bir ben-olmayana yöneldiği için o ancak doğal, hayvani bir "Ben" olacaktır. Bunun hayvanların yaptığından bir farkı yoktur. Bu eylem kendilik bilinci değil, kendinin duygusunu yaratır sadece. Arzu olarak özbilinç ise kendi hakikatine ancak kendisi gibi bir başka özbilinç bulduğunda ulaşır. Bu yüzden hayvani arzu özbilinç için zorunlu olsa da yeterli koşul değildir. İnsani arzunun var olabilmesi demek ki başka hayvani arzuların olmasına, bu isteklerin çoğulluğuna bağlıdır. İnsanın dünyada bir "sürü" olarak çıkmasının sebebi de budur. Fakat toplumu sürüden ayıran çok önemli bir fark vardır. İlki için arzuların çok olması yeterliyken, ikincisi içinse bu arzuların birbirine yönelmesi gerekir. Kısacası insani gerçeklik olarak toplumsal gerçeklik, birbirini arzulayan arzuların topluluğudur. Kadın erkek ilişkisini düşünelim, burada her iki taraf sadece birbirinin bedenini arzulamaz, bunun ötesinde diğeri tarafından da arzulanmayı arzular. Diğer bir ifadeye, sadece karşısındakinin bedenini elde etmek, onu nesne gibi tüketmek değil, onun tarafından istenmek, sevilmek, bilinip tanınmaktır gerçek arzusu. Bu açıdan baktığımızda, insanın doğal bir nesneye yönelmiş arzusunun, ancak başkasının da o nesneye arzu duyması dolayımından geçtiğinde insani olduğunu tespit ederiz.

Bu noktada hayvanla insanı, doğal gerçeklikle insani gerçekliği ayıran bir diğer çok önemli özellik de ortaya çıkmış olur. Hayvan sadece kendini, yaşamını korumaya yönelik istekler duyarken insan, ancak arzusu nedeniyle ha-

yatını tehlikeye atmayı göze aldığında kendisini yaratır ve açığa vurur. Burada arzunun bahse koyduğu şey, kendi değerimin başkası tarafından tanınması, onun tarafından da istenen bir değer olmasıdır. Benim değerimin özerk bir değer olarak tanınması da ölümüne bir mücadeleye sahne olur. Yeryüzünde insani bir gerçeklik olmasının kaynağı işte "saygınlık için girişilen bu ölümcül mücadeledir". Bunun için de en az iki arzu karşı karşıya gelmelidir: Kendi arzusu için sonuna kadar gitmeye hazır iki varlık. Fakat bunlardan her biri kendini özerk bir değer olarak görürken, diğerini özbilince sahip bir varlık olarak değil de yok edilmesi gereken bir düşman, bir hayvan olarak algılar. Kendi öz bilincinden emindir ama ona göre karşısındaki için böyle bir durumun söz konusu olduğu kesin değildir. Fakat kendine dair kesinliğinin yanlış ve delice bir fikir olmadığının garantisi var mıdır? Bu fikrin hakikat olması, kendi öznelliğiyle sınırlı kalmaması, kendi gibi özbilinç sahibi biri tarafından tanınarak nesnel bir bilgiye dönüşmesi şarttır. Öyleyse kendini başkasına bir değer olarak kabul ettirmek, hem kendi hayatını tehlikeye atmayı, hem de rakibini öldürmeyi göze almaktır. Ama ölümle sona eren bir mücadele, mücadelenin sonunda elde edilmek istenen şeyi imkânsız kılar. Çünkü ölürsem de tanınamam, bir ölü tarafından da. O zaman bu ölümle mücadelenin sonunda iki taraf da hayatta kalmalıdır. İşte toplum birbirinde öz itibariyle farklı iki insani ya da "insan oluşturucu" davranış üzerine temellenir. Başka bir deyişle, ancak iki düşman farklı davranırsa, yani biri ölmekten korkarak boyun eğerse bu mücadele hedefine ulaşır (ya da öyleymiş gibi görünür). Mücadelenin sonunda tanınmanın gerçek-

leşebilmesi için eşit olmayan kişiler ortaya çıkmalıdır: Mücadeleyi kazanıp tanınma arzusunu gerçekleştiren EFENDİ ve korkup ona boyun eğen, kendi isteğinden vazgeçip ötekinin arzusunu doyuma ulaştırmak zorunda kalan KÖLE. Demek ki ortaya çıkış halinde insan zorunlu olarak ya efendidir ya da köle. İşte bu nedenle en başta sorunu ortaya koyarken özerk ve bağımlı bilinçlerden söz etmiştik. Kendinin bilincinin özerkliğinden bahsetmek demek ki efendiden ve köleden bahsetmektir. Ve tarih de insansal gerçekliğin zaman ve mekân içinde açığa vurulması olarak anlaşıldığında, işte efendi ile köle arasındaki bu ilişkinin ve etkileşimin tarihidir.

Böylece artık kölesi tarafından tanınmış bir efendi ve efendisinin isteklerini yerine getirmek, arzularını doyurmak için çalışan köle vardır. Köle, efendi için doğal olanı, ham maddeyi çalışarak dönüştürür ve efendisinin tüketimine, zevkine sunar. Efendinin ise kölenin kendisi için hazır ettiğini tüketmekten, ondan keyif almaktan başka yapacak işi yoktur. Efendi kölenin çalışması sayesinde, şey ile kendisi arasına köleyi koyup doğadan özgürleşmiştir ve hayatından memnundur.

Fakat bu durumda gerçek bir tanınma gerçekleşmemiştir aslında. Efendi kendisini efendi olarak görür ve ayrıca köle tarafından da efendi olarak tanınır, evet. Ama kendi eşiti biri tarafından, yani onun da tanındığı biri tarafından tanınmamıştır, zira efendi köleyi tanımaz. Burada tek yanlı bir tanıma vardır ve bu yetersizlik efendinin trajedisidir. Hayatını o kadar tehlikeye attığı halde eline geçen tek şey, kendisi için hiçbir değeri olmayan birinin, kölenin tanıması olmuştur. Efendinin tutumu bir doyumsuzluğa

varmıştır sadece. Neticede arzusu insani arzuya değil, şeye yönelmiştir. Onun tek hakikati köle ve kölenin çalışmasıdır. Üstelik hayatta kalmak için kölenin çalışmasının ürünlerine muhtaç ve mahkûmdur. Özerk bilinç gibi görünen şey kölece bilinçten başka bir yere çıkmamıştır.

Aylak efendi tam bir çıkmaza girmişken, kölenin tarafındaysa hikâye bambaşka seyreder. Köle efendiyi tanımakla kalmaz, o da özbilince sahiptir. Efendiyi tanıması, onun özerkliğinin değerini bildiğinin göstergesidir. Özgürlüğün de, kendisinin özgür olmadığının da farkındadır. Fakat onu kendisinde gerçekleşmiş olarak bulmaz, sadece başkasında bulur. Öyleyse insana tam bir tatmin sağlayacak tek şey karşılıklı tanınmanın tesis edilmesidir. Bunun için onun da efendisi tarafından tanınması gerekmektedir. Bunun yolu ise açıktır: kendini aşıp kölelikten kurtulmalıdır. Efendinin ise kendini efendi olarak ortadan kaldırma imkânı ve arzusu yoktur, böyle bir şey onu köleleştirir, diğer şık ise ölmesidir. Onun için değişme, ilerleme durmuştur. Köle bu bakımdan ona göre daha elverişli durumdadır, zira o köle olmak istediği için değil, ölümden kurtulmak için bu duruma düşmüştür. Bu yüzden de köle efendi gibi durmuş oturmuş bir halde bulunmadığından onun önünde aşma, dönüşme, ilerleme yolu açıktır. Efendisine hizmet için çalışırken tarihsel dönüşüm yolunda adımlar atmaya başlar. Hizmet ve çalışma onu doğayla dayanışmaya itmiştir. Böylece süreç tersine döner. Doğanın kölesi olduğu için efendinin kölesi olmuşken, artık çalışma sayesinde doğanın efendisi haline gelir. Çalışma onu doğadan özgürleştirir. Bu şekilde kendisinden ve kölelik doğasından kurtulan köle, efendisinden de kurtulur. Verili doğayı işlerken yarattığı tekniğin dünyasının şimdi ya

da gelecekte mutlak efendisidir. Demek ki gelecek ve tarih, ölmek ve kimliği içinde donmak seçenekleri arasından sıkışmış efendiden ziyade, emekçi köleye aittir. Köleyi (insanı) özgürleştiren ya da insanlaştıran çalışma, doğal-olmayan, kültürel, tarihsel ve insansal bir dünya yaratır. Ve insan işte bu dünyada hayvandan özü itibarıyla farklı bir hayat yaşar. Çalışmasıyla yarattığı eseri bilir ve tanır, onunla birlikte kendisini de tanır.

"Kendi gerçek insansal gerçekliğini bu dünyada görür; başlangıçta, kendisi hakkında oluşturduğu soyut ve katıksız öznel fikri, yani insanlığının nesnel gerçekliğini bu dünyada keşfeder ve başkalarına açığa vurur. Ölüm korkusu yüzünden reddettiği tanıma uğruna girişilen özgürleştirici Mücadeleye yeniden girişmesini sağlayan yeni ve nesnel koşulları yaratır. Ve böylece, her kölece çalışma, Efendinin iradesini değil, ama –sonunda– Efendinin –zorunlu olarak– başarısız olduğu yerde başarıya ulaşan Kölenin –başlangıçta bilinçsiz olan– iradesini gerçekleştirir. Demek ki, en sonunda, özerk Kendinin-bilincinin idealini gerçekleştirir." (Kojève)

Köle ve efendi diyalektiği bir sınıf savaşı olarak okunabilir mi? Bu çerçevede çalışma/emek ve devrim ilişkisi nasıl yorumlanabilir? Bu arzu hikâyesi Don Kişot romanıyla birlikte okunabilir mi?

Kitaplar

Alexandre, Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, Çev. Selahattin Hilav, YKY.
Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea.



XIII

ARTHUR SCHOPENHAUER

1788 - 1860

Kirpi İkilemi

"Soğuk bir kış sabahı çok sayıda oklu kirpi, donmamak için birbirine bir hayli yaklaştı. Az sonra, oklarının farkına vardılar ve ayrıldılar. Üşüyünce, birbirlerine tekrar yaklaştılar. Oklar rahatsız edince yine uzaklaştılar. Soğuktan donmakla, batan okların acısı arasında gidip gelerek yaşadıkları ikilemi, aralarındaki uzaklık, her iki acıya da tahammül edebilecekleri bir noktaya ulaşıncaya kadar sürdü. İnsanları bir araya getiren, iç dünyalarının boşluk ve tekdüzeliğidir. Ters gelen özellikler ve tahammül edemedikleri hatalar onları birbirinden uzaklaştırır. Sonunda, bir arada var olabilecekleri, nezaket ve görgünün belirlediği ortak noktada buluşurlar. Bu uzaklıkta duramayanlara, İngiltere'de "keep your distance!/mesafeni koru!" denir. Bu noktada, çevrenin sıcaklığını hissetme arzusu kısmen karşılanır ama, buna karşılık okların acısı hissedilmez. Ken-

di iç sıcaklığı çok yüksek olanlar ise ne sıkıntı vermek, ne de sıkıntı çekmek için, topluluklardan uzak durmayı tercih ederler."

Toplumun sağlıklı bir şekilde varlığını devam ettirebilmesi için insanlar arasındaki ilişkiler nasıl olmalıdır, uygun mesafe nedir? Özel alan ve kamusal yaşam nasıl ayrılmalıdır? Sosyal medya ile birlikte mahremiyet nasıl bir dönüşüme uğramıştır?

Arthur Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, (cilt II, Bölüm XXXI, kısım 396[5]), Ötüken Neşriyat, Çev. Murat Kaymaz, Gürkan Başay

Ek Parça: Mahremiyetin Despotlukları

"Mahrem despotluklarla ilintili olarak ilk akla gelen iki imge vardır. Çocuklar, evin banka borçları, eş ile münakaşalar, veterinere, diş hekimine gitmeler, her sabah aynı saatte kalkıp aynı trene yetişmeler, eve dönüşler, günde iki tek martini ile sekiz sigara sınırını aşmamakla ve faturalar için duyulan kaygılarla sınırlı bir yaşam bunların ilkidir. Ev içindeki rutinlerin listesi çok geçmeden mahrem despotluğun bir imgesini üretir; bu klostrofobidir. Mahrem despotluk, kişinin tüm etkinliklerinin, arkadaşlarının ve düşüncelerinin hükümet denetiminden geçirildiği bir tür politik felaket anlamına

5. Schopenhauer'in yazdığı bu bölümün bir kısmı, daha sonra Sigmund Freud'un 1921'de yayınladığı *Grup Psikolojisi ve Ego'nun Analizi* adlı eserinde dipnot olarak yer bulur.

da gelir. Bu mahrem baskı, hemen hapse girmesine yol açabilecek görüşlerine ihanet etmesine, çocuklarının okulda boşboğazlık edebileceklerine ve devletin devamlı listesini kabarttığı devlete karşı suçlardan birini farkında olmadan işleyebileceğine ilişkin korkuları kapsar (...)

Bu imgelerin her ikisi de aslında yetersiz kalıyor. Ev içi yükümlülükler, günümüzde çok sayıda insanı canından bezdiren klostrofobinin tanımlanmasında eksik kalıyor. Faşist gözetleme de yanlış yorumlanmaya açıktır; faşizm yokken mahrem politik denetimlerin hafifletildiğini düşünmek kolay görünür, oysa gerçekte biçim değiştirirler. İmgelerin her ikisinin de yetersiz kalmalarının nedeni ikisinin de zorbalığa dayanan despotluklar oluşundandır. Fakat despotluğun kendisi, kendini belli etmeyecek incelikte olabilir. (...)

Tüm meselelerde bir tek ortak ve egemen ilkeye ya da kişiye gönderme yapılıyorsa, toplum yaşamında o ilke ya da kişinin despotluğu söz konusudur. Alışkanlıkların ve eylemlerin tek bir egemen otorite kaynağından yönetiminin mutlaka zorba bir baskı rejiminden doğması gerekmez; bir ayartmayla da gerçekleşebilir, böylece insanlar kendilerinin üstünde olan tek bir otorite tarafından yönetilmeyi isteyebilirler. Bu ayartmanın bir tek despot kişiyle olması da şart değildir. Herhangi bir kurum tek başına bir otorite olarak yönetebilir; bir inanç da gerçekliğin tek standardı olabilir.

Mahremiyet bu sonuncu türün gündelik hayattaki despotluğudur. Zorlama olmaksızın, karmaşık toplum-

sal gerçekliği ölçmede tek bir doğruluk standardına inanılmasıdır. Yani toplumun psikolojik terimlerle ölçülmesidir. Bu ayartıcı despotluk ne ölçüde başarılı olursa, toplumun kendisi de o ölçüde bozulur. (...)

Mahremiyet bir görüş biçimi ve insan ilişkilerinde bir beklentidir. İnsani deneyimin yerelleştirilmesidir; öyle ki, yaşamın dolaysız şartlarına yakın olan, en yüce olandır. Bu yerelleşme ne denli hüküm sürerse, insanlar da içtenliğin ve karşılıklı açıklığın karşısına çıkan görenek, tavır, jest engellerini yıkmak için o kadar çok çalışır, birbirlerine o denli çok baskı yaparlar. Beklentileri, ilişkilerin yakınlaştıkça sıcaklaşmasıdır; insanların mahrem bağların önüne çıkan engellerden kurtulma çabalarıyla bulmak istedikleri yoğun bir sosyalliktir. Ne var ki, bu beklenti eylem tarafından yenilgiye uğratılmaktadır. İnsanlar birbirlerine yakınlaştıkça sosyalliklerini yitiriyorlar, ilişkilerinde de daha sancılı ve kardeş katline daha eğilimli oluyorlar. (...)

Bu tarih, toplumu ayakta tutan nazik bir dengenin seküler ve kapitalist varoluşun ilk dalgalarında yitirilişinin tarihidir. Bu denge, kamusal yaşam ile özel yaşam arasındaki dengeydi; insanların tutkunun bir türünü besledikleri kişidışı bir alan ile, tutkunun başka bir türünü besledikleri kişisel bir alan arasındaki dengeydi."

Kitap

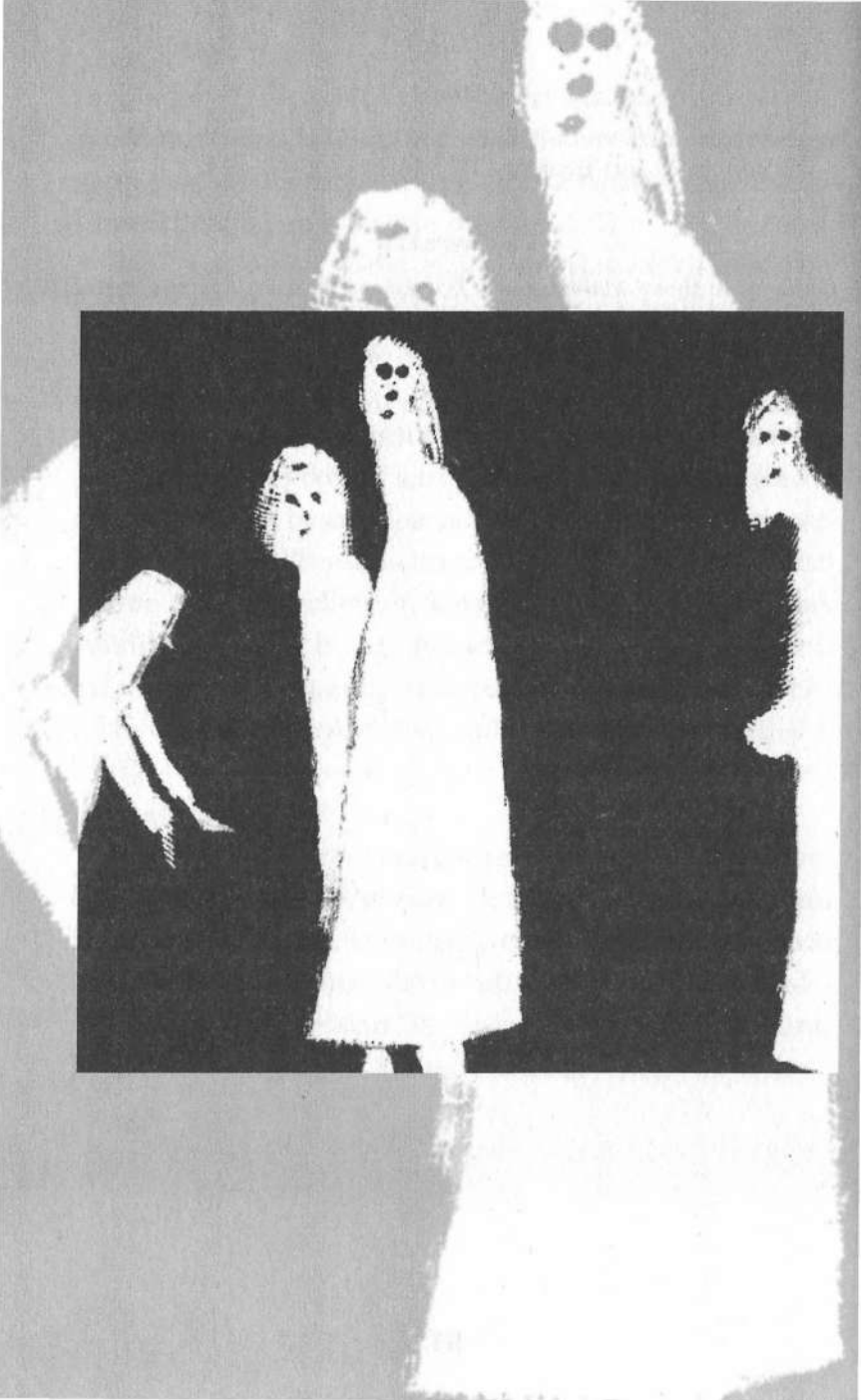
Sennett, Richard, *Kamusal İnsanın Çöküşü*, Çev. Serpil Durak-Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, 2013 (4. bas.), s. 432-434.

Ek Kaynaklar

Giddens, Anthony, *Mahremiyetin Dönüşümü*, Çev. İdris Şahin, Ayrıntı Yayınları.

Guess, Raymond, *Kamusal Şeyler, Özel Şeyler*, Çev. Gülayşe Koçak, YKY.

Simmel, Georg, "Metropol ve Zihinsel Hayat", *Bireysellik ve Kültür* içinde, Çev. Tuncay Birkan, Metis Kitap.



XIV

SØREN KIERKEGAARD

1813 - 18557

Kaygı

Varoluşun çeşitli aşamalarından bahsedilebilir mi? Bu aşamalar arasındaki seyir nasıl gerçekleşir? Çeşitli duygulanımlar kişiyi eyleme ve karara kışkırtır mı? Bu bağlamda kaygı hangi tarz eylemlerin başlatıcısı kabul edilebilir? Kaygı ile korku birbirinden nasıl ayrılır? Kaygının itici gücü olan bir bilgiden söz edilebilir mi?

Felsefede Varoluşçuluk (Egzistansiyalizm) diye adlandırılan akımın babası sayılan Kierkegaard felsefenin merkezine geneli veya bütünü değil, tekili, bireysel insanın varoluşunu koyar. *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk* adlı meşhur eserinde şu tanımı yapar: "İnsan sonluyla sonsuzun, zamansalla öncesiz-sonrasızın, özgürlükle zorunluluğun bir sentezidir. Sentez iki şey arasında bir ilişkidir. Böyle bakıldığında o hâlâ bir kendi değildir." Demek ki ben, bizzat kendisiyle ilişkilenen ilişkidir ve zıt eğilimlerin bir sentezidir. İşte bu sentezin uyumlu olmaması kaygının kaynağıdır.

Kendimizle bağlantı kuruyor oluşumuz kendimizi doğrudan bildiğimiz anlamına gelmez. Bu anlama ve kendi bilincine varma süreci zaman gerektirir ve çoğu kez kesintiye ve başarısızlığa uğrar. Öyleyse bu sadece bir bilme ilişkisi değil, bir isteme ilişkisidir.

Bir yanlış anlamanın önünü almak için Kierkegaard kaygıyı (*angst*) korkudan ayırır. Korkunun belli bir nesnesi varken, kaygının nesnesi hiçliktir. Örneğin insan zehirli bir yılanla karşılaşırsa korkar. Kaygıyı anlamak içinse Adem'in işlediği günah düşünülebilir. Adem cennette bir cehalet durumundadır, özgürlüğü bilmediği için elmanın yasaklanmasını aslında onun anlayamaması gerekir. İyi ve kötü arasındaki ayrımı henüz bilmediği için eylemini yasağı çiğnemenin hazzıyla açıklamak da mümkün değildir. Ama Adem yine de yasağın cazibesine kapılmıştır. Bilmediği, anlamadığı bir durum onda kaygı yaratmıştır. İşte Adem'de özgürlüğün olanağını ortaya çıkaran yasak, onu kaygılandırır. Demek ki kaygıda iten ve çeken taraflar vardır. Yani kaygı bir yandan bizi ele geçiren yabancı ve ürkütücü bir güçken, diğer yandan da onu garip bir şekilde arzularız. Bu bakımdan kaygı insanın varoluşsal koşuludur, kaynağı kendisinde olmadığı için insan onu ortadan kaldıramaz, içeriği olmadığı için de onu yok edemez. Başka bir deyişle kaygı insanın kusuru olarak değil, mükemmelliğinin imkânı olarak düşünülmelidir. Kendisiyle mücadele eden bir özgürleşme olanağıdır. Bu bakımdan da özgürlük haz ve dinginlik dolu bir halde olmaktan ziyade, adeta başa bela bir yazgıdır. Öyleyse mesele bu hayatta bu yazgıyla mutlu olma meselesidir.

Bu durumda iki şık ortaya çıkar: Özgürlüğün imkânı olan bunaltıcı kaygıdan kaçmak ya da onun sunduğu hakiki olanakları kabul buyurmak, onlarla yüzleşerek kendini olumlamak. Özgürlük ve hakikat her zaman olduğu gibi burada da cesaret gerektirir. Fakat çoğunluk bu mücadeleden hoşlanmaz ve onunla yüzleşmekten kaçmayı tercih eder. Çünkü yüzleşmek, seçimler yapmak ve bu seçimleri üstlenmek anlamına gelir. İşte çoğunluk bunun yerine kalabalıkla birlikte sürüklenmenin kolaycılığında rahatlık arar. Dolayısıyla böyle insanlar, belli bir amaca doğru kararlılıkla çabalayan, dolayısıyla sürekli bir oluş du-

rumunda olan, art arda yaptığı seçimlerle kendini oluşturan birey gibi var değildir. Nitekim sahici bir varoluş oyuncu olmayı gerektirir, seyirci olmak yetmez. Bu yüzleşmeye talip olanlar ise kendini aşmak ister, korkusuz, özgür ve yaratıcı bir hayat arzular.

Kaygıdan kaçışın diğer adı umutsuzluktur. Fakat umutsuzluğu bir duygu ya da bilişsel bir hal gibi düşünmemek gerekir. O insan olmanın koşuludur. Başka bir ifadeyle, umutsuzluk kendiyle kurulan yanlış ilişkidir. Öldürmeyen, insanı insanlaştıran bir hastalıktır. Tedavisi için fark edilmesi ve mücadele edilmesi gerekir.

Ben'in hastalığı olan umutsuzluk böylece üç biçime bürünür: "Bir ben'i olduğunun bilincinde olmayan umutsuz kişi; kendisi olmak istemeyen umutsuz kişi ve kendisi olmak isteyen umutsuz kişi." Sahici varoluş kendisi olmak isteyen umutsuzluğu kendi lehine çevirmekte, kendini güçlendiren bir unsur haline getirmekte yatar.

Sonuçta kaygı, nedenlerini saptayıp yok edebileceğimiz bir şey değil, varoluşumuzun temel koşuludur. Onunla yüzleşirsek, kendimizi daha iyi anlar, daha özgür ve yaratıcı bir benliğe kavuşmanın olanağını sahipleniriz. Bu yazgıyla mutlu olmanın yolunu buluruz.

Peki ölüm karşısında insan korku mu duyar, kaygı mı? İbrahim oğlu İshak'ı kurban edip etmeme ikileminde kaldığında içinde çarpışan duygular, düşünceler nelerdir ve sonuçta ne olmuştur?

Kitaplar

Kierkegaard, Søren, *Kaygı Kavramı*, Çev. Türker Armaner, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Kirkegaard, Søren, *Korku ve Titreme*, Çev. N. Ekrem Düzen, Pharmakon Kitap.

Kierkegaard, Søren, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, Çev. Mukadder Yakupoğlu, Doğu Batı Yayınları.

XV
KARL MARX
1818 - 1883

Yabancılaşma

Üretim sürecinde, öznenin nesneyle ve diğer öznelerle hatta kendisinin bu özneler arasındaki haliyle etkileşimi nasıl tarif edilebilir? Yabancılaşma, bu etkileşimi, bir tanıma ya da aşinalığın yitirilişi olarak mı tanımlar? Emeğine, benliğine ve bulunduğu topluluğa yabancılaştıran bir düzenin, insandışılaştırıcı stratejilere sahip olduğunu vurgulamak gerekmez mi?

Marx'ın sosyolojik düşüncesinde toplumlar, sınıflı toplumlar ve sınıfsız toplumlar olarak tasnif edilmektedir. Sınıfsız bir toplum olan ilkel komünal toplum yerini sınıflı toplumlara bırakmıştır. Bu yer değiştirme, üretim güçleri ve üretim ilişkileri arasındaki ontolojik çelişkiden kaynaklanmaktadır. Bu yer değiştirme nedeniyle ve ilkel komünal toplumun tarih sahnesinden kaybolmasından sonra toplumlar "ezen ve ezilenler" biçiminde iki sınıflı olarak ayrılmıştır. Örneğin kapitalist modern toplumda

ezilenler "emeklerinden başka satacak hiçbir şeyi olmayanlar," yani proleterlerdir. Ezenler ise, üretim araçlarını kontrol eden, ezilen sınıf olarak proleterlerin ürettiği artı değere el koyan "burjuvalardır." Bu karşıtlığa dayalı çelişki, modernlik koşullarında sürekli biçimde yeniden üretilmekte, yoğunlaşmakta ve keskinleşmektedir. Marx'ın ifadeleriyle aktaracak olursak: "Bütün bir toplum iki büyük düşman kampa, birbiriyle doğrudan doğruya karşı karşıya gelen iki büyük sınıfa, yani burjuvazi ve proletaryaya her geçen gün bölünmektedir" (Marx & Engels, 2015: 22).

Marx için kapitalist üretim koşullarının belirlediği toplumsal yapıda insanın karşı karşıya olduğu en büyük problem, yabancılaşmadır. Zira kapitalist toplumsal varoluşta yabancılaşmış emek vasıtasıyla insan, hem kendisiyle başka insanlar arasındaki ilişkileri hem de başka insanlar arasındaki ilişkileri üretmektedir (Marx, 2005). Bu nedenle Marx'ın sosyolojik pratiğinin esas araştırma çekirdeği, modern kapitalist toplumlardaki yabancılaşma olgusu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Karl Marx'ın sosyolojik düşüncesinin asıl araştırma odağı, modern kapitalist toplumlardaki yabancılaşma sürecidir. Marx'ın sosyolojisinde, modern kapitalist toplum, yerini aldığı önceki tüm toplumlar gibi sınıflı bir toplumdur. Tarihteki tüm sınıflı toplumlar, "ezen ve ezilen" biçiminde ontolojik bir yarılmanın hüküm sürdüğü toplumlardır. Fakat modern ve kapitalist toplumdaki "ezen ve ezilen" ilişkisi özgün bir nitelik taşımaktadır. Bu bağlamda, kapitalist toplumdaki ezen ve ezilen ilişkisi "işçi ve burjuva" arasındaki ilişkide somutlaşmaktadır. Sınıf-

lı toplumun bu özgün biçiminde, yani modern kapitalist topluma özgü olan bir olgu vardır ki o da, ezilenlerin deneyimlediği yabancılaşma olgusudur. Bu bağlamda yabancılaşma olgusu tarihsel bir nitelik taşımaktadır. Modern üretim şartlarında toplumun büyük bir çoğunluğunu oluşturan işçiler, kendi emeklerine, emeklerinin ürünü olan nesnelere, diğer işçilere ve "insani varoluşun" kendisine yabancılaşmaktadır.

Marx'ın sosyolojisinin asıl hedefi, insanı yabancılaştıran toplumsal süreçlerdir. Kapitalist toplumdaki toplumsal ilişkileri belirleyen ana unsur; ürün, nesne ya da malların metalaşmasıdır. Kapitalist topluma has bir olgu olan meta, genel toplumsal kullanım için üretilen her türlü nesne, ürün ya da maldır. Bir metayı meta yapan asıl nitelik, onun genel toplumsal tüketim için üretilmesi ve bir değişim değerine sahip olmasıdır. Değişim değerine sahip olmayan ve bireysel tüketim için üretilen her nesne ürün ya da mal, meta-olmayandır. Dolayısıyla değişim değeri ile birlikte meta, soyut bir değere indirgenmektedir. Metaların arkasında emek görünmezleşir ve metalar kendi başlarına özerk, insana dışsal varlıklara dönüşürler. Böylelikle metalar, kapitalist sistemde toplumsal ilişkileri belirleyen ana unsura dönüşmektedir. İnsanlar arasındaki ilişkiler, nesneler arasındaki ilişkilerin belirlenimine girer. Metalar, piyasada özerk, insana dışsal ve bağımsız bir varlığa sahip gizemli varlıklar haline gelirler ki, Marx bu olguyu meta fetişizmi olarak kavramsallaştırır. Meta fetişizmi, yabancılaşma olgusunu ortaya çıkaran en önemli neden olarak karşımıza çıkmaktadır.

Marx, kapitalist toplumsal yapıdaki yabancılaşma olgusunu analiz ederken aynı zamanda verili toplumsal gerçeklikte gömülü olan alternatifler üzerinde durmakta ve bunun imkânlarını araştırmaktadır. Bu bağlamda Marx, verili toplumsal gerçekliği analiz eden ve eleştiren, fakat bu analiz ve eleştiriyi daha özgür bir toplum adına ortaya koyan bir sosyoloji pratiği icra etmektedir. Yabancılaşma, onun sosyolojik perspektifinde, toplumsal hayatta kaçınılmaz bir olgudur fakat modern insanın kaderi değildir. Marx'a göre bize ezeli ve ebedi gibi görünen bütün toplumsal süreçler, insani varoluşa dair sayısız olasılık barındırmaktadır. Bu olasılıklardan en insani olanı ise, Marx için, komünist toplumdur. Komünist toplum, sınıfların, sömürünün ve yabancılaşmanın olmadığı bir toplumdur.

Yabancılaşmanın sona erişinden bahsedilemeyen durumlarda, süreklilik arz etmese de, yabancılaşmadan kopuşun gerçekleştiği tarihsel anlardan söz edilebilir mi? Bu tarihsel anların hafızası ezilen sınıfların geleneğini olarak okunabilir mi?

> *"Yabancılaşmış emek, doğayı, kendi kendini, kendi öz etkin işlevini, kendi öz dirimsel etkinliğini insana yabancılaştırırken, türü de yabancılaştırır ona: türsel yaşamı, onun için bireysel yaşam aracı durumuna getirir. İlkin türsel yaşam ile bireysel yaşamı yabancılaştırır ve ikinci olarak da soyutlanmaya indirgenmiş bireysel yaşamı gene soyut ve yabancılaşmış biçimi altında alınmış bulunan türsel yaşamın ereği durumuna getirir."*

Kitaplar

Marx, Karl, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, Çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, 1997.
Marx, Karl, *Toplumbilimsel Yazılar: Seçme Metinler,* Çev. Özer Ozankaya, Cem Yayınları, 2005.
Marx, Karl, *1844 El Yazmaları*, Çev. Murat Belge, İletişim Yayınları, 2006.
Marx, Karl, *Felsefenin Sefaleti*, Çev. Ahmet Kardam, Sol Yayınları, 2007a.
Marx, Karl, *Yabancılaşma*, Çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, 2007b.
Marx, Karl, *Kapital* 1. Cilt, Çev. Mehmet Selik, Yordam Kitap, 2011.
Marx, Karl, *Alman İdeolojisi*, Çev. Tonguç Ok-Olcay Geridönmez, Birikim Yayınları, 2013.
Marx, Karl-Engels, Friedrich, *Komünist Manifesto ve Hakkında Yazılanlar*, Çev. Olcay Göçmen-Nail Satlıgan-Şükrü Alpagut, Yordam Kitap, 2015.

Filmler

Chelovek s kino-apparatom (Kameralı Adam), Yön. Dziga Vertov, 1929.
Der Siebente Kontinent (Yedinci Kıta), Yön. Michael Haneke, 1989.
Metropolis, Yön. Fritz Lang, 1927.
Modern Times (Modern Zamanlar), Yön. Charlie Chaplin, 1936.

7 6 5

XVI
FRIEDRICH NIETZSCHE
1844 - 1900

Ebedi Tekerrür

Evren anlamdan ve amaçtan yoksunsa insan bu hiçlikle nasıl baş edebilir? Yaşam olduğu haliyle sonsuzca tekrar etseydi kaderin nasıl ahlaki bir anlamı olabilirdi?

"Eğer bir gün, eğer bir gece, bir iblis senin en koyu inzivadaki yalnızlığına sızar da sana, 'şimdi gördüğün ve yaşadığın bu yaşamı bu haliyle bir kez daha ve sayısız defa yaşamak zorunda kalacaksın; ve o yaşamda yeni hiçbir şey olmayacak, her acı ve her zevk, her düşünce ve her inilti ve senin yaşamında dile getirilemeyecek kadar küçük ve büyük olan her şey senin için geri gelmek zorunda ve hepsi de aynı düzen ve aynı ardışıklık içinde geri gelecek – bu örümcek de, bu an da ve ben kendim bile. Varlığın ezeli kum saati yeniden ters dönmeye devam edecek ve sen de onunla birlikte döneceksin, ey tozun toz zerreciği!' derse, sen ne diyeceksin? dişlerini gıcırdatarak, seninle bu şekilde konuşan iblise lanet yağdırarak yere atmaz mısın ken-

dini? yoksa, ona 'sen bir Tanrısın, bu sözlerden daha Tanrısal bir şey asla işitmedim,' diyebileceğin akıl almaz bir ânı mı yaşamış olacaksın?"

Nietzsche *Şen Bilim*'de, bir aydınlanma anında aklına düşen "Ebedi Tekerrür"[6] ya da "Sonsuz Dönüş" düşüncesini bu sözlerle ifade eder. Bu haliyle Ebedi Tekerrür her şeyden önce bir kozmolojik öğreti, bir fizik teorisi gibi görünür. Nitekim Nietzsche onu "hipotezlerin en bilimseli" diye değerlendirip ispatlamaya çalışsa da böyle bir şey bilimsel olarak mümkün olmadığı için başarısızlığa uğrar. Her halükârda bu kurgu, evrendeki atomların sayısı ve uzay sınırlıyken zamanın sonsuz olduğunu, dolayısıyla mümkün sınırlı sayıda bileşimden ötürü her şeyin döngüsel olarak tekrar edeceğini anlatır. Başka bir deyişle, evrende zaten olup bitmiş olanın, tam şu anda gerçekleşmekte olanın ve gelecekte gerçekleşecek olanın çoktan gerçekleşmiş olduğunu ve tamamen aynı düzende ve sonsuz kere tekrar gerçekleşeceğini iddia eder. Bu yüzden de bir kaderciliğe benzer. Hayat sonsuz bir döngüyse, insan bu hayatı tüm ayrıntılarıyla ve tabii bütün zorluklarıyla tekrar tekrar yaşayacaktır. Fakat eğer bu sonsuz dönüş mekanik bir zorunluluktan, nedensel bir determinizmden ibaret olsaydı insanın istemesine, dolayısıyla kendisini aşmasına hiç yer kalmazdı. Dahası, sadece mekanikçi bir anlayış söz konusu olsaydı, sonsuz bir tekerrür değil, nihai bir denge durumu vuku bulurdu. Tam da bu yüzden Nietzsche istikrarlı ve sabit bir varlık anlayışının karşısına baş-

6. *Alm.* "Ewige Wiederkunft", *İng.* "Eternal Return" düşüncesiyle *Şen Bilim*'in 341. pasajı dışında *İşte Böyle Dedi Zerdüşt* eserinin bazı bölümlerinde, *Güç İstenci*'nin 1053-1066 arası pasajlarda ve *Ecce Homo*'da karşılaşırız.

langıcı ve bitiş noktası olmayan oluşun sürekliliğini koyar. Bu süreklilikteki zorunluluk amaçlar dünyasına tabi değildir, dolayısıyla böyle bir evren hem rastlantıyı dışlar hem de iyi ve kötü bakımından nötrdür. Kötü kabul edilen olayların suçlusu ve kurbanı bulunmaz. Hedefi ve ereği olmayan bu kozmos tarafsızdır.

Bu nedenle söz konusu hipotezi yine Nietzsche'ye ait "Tanrı öldü" sözüyle birlikte düşünmek yerinde olur. Ona göre, Platon'dan beri Batı metafiziği, dinler ve de ideolojiler bu dünyayı ve bedeni aşağılayarak, şimdiyi gelecek uğruna feda ederek idealar, hakikat, mutlak gibi kavramlar uydurmuş, öte dünya gibi sahte kurtuluşlar vaat etmiş, aslında anlamsız ve amaçsız olan dünyada insanlara umut aşılamış, acılarından kaçabilmeleri için onlara yalancı reçeteler sunmuştur. Ebedi Tekerrür ve Tanrı'nın Ölümü düşüncesi ise insanı metafiziğin, dinlerin, ideolojilerin duyularüstü ideallerini reddedip yüzünü bu dünyaya dönmeye çağırır. Burada Nietzsche ahlakın kökenine dikkat çeker. Anlamsız yere acı çekmek insana kabul edilebilir gelmediğinden, ona özgür olduğu söylenmiş, böylece suç ve ceza kavramları icat edilmiştir. Oysa anlamsız ıstırap varoluşun özüdür, bu gerçek değiştirilemez ancak gelecekteki mükemmel bir evren tasarımıyla gizlenebilir veya bastırılabilir. Örneğin dindar biri günahkâr olduğu için acı çektiğini düşünerek ya da iyi eylemlerinin onu cennete götüreceğini ümit ederek acılarına ve korkularına bir anlam kılıfı uydurup yaşamını kendisi için katlanabilir kılar. Böylece öte dünya ve cennet için bu dünya, ruh adına beden hor görülür. Evet, dinler ve ideolojiler insanda her şeyin ardında bir sebep, bir akıl, bir amaç arama ihtiyacına ce-

vap verir belki ama onu aynı zamanda köleleştirir, umudun yol açtığı beklenti de acıya yol açar. Oysa "umut tatmin etmeyen cazip bir meyvedir" (Kierkegaard, *Tekerrür*). Bu bakımdan Ebedi Tekerrür düşüncesinin başka bir dünyaya ve insanın dışındaki ulvi ideallere başvurmayan bir kurtuluş önerisi olduğu söylenebilir.

Eğer bütün yüce değerlerin simgesi olan Tanrı öldüyse insan varoluşun tekrar eden çıplak anlamsızlığıyla, kaba amaçsızlığıyla, hedefsizliğiyle, kısacası çok ağır bir yük olan mutlak hiçlikle yüz yüze kalır. İşte tam da bu yüzden Ebedi Tekerrür bir nihilizm krizidir. İnsan hem hiçliğin dehşetiyle karşılaşır hem de çağlar boyu hüküm sürmüş ideallere bağlı boğuntudan, hınçtan, yanılsamalardan kurtulmanın bir vesilesini bulur. Öyleyse bu dünyayı olumlayan özgürleştirici bir alternatifle karşı karşıya olduğumuz düşünülebilir. O halde görev, insanın hiçliğe doğru sonsuzca tekrarlanan en derin yalnızlığında, dünyayla ve yaşamıyla ilgili bir değerlendirme yapması, değerleri yeniden değerlendirmesidir.

Tam bu noktada Ebedi Tekerrür, Nietzsche'nin *Amor Fati* (kaderi sevme) düşüncesine bağlanır: "Böyle bir hayatı tekrar tekrar yaşamak ister misin?" sorusunda hayatın sonsuz bir döngü olduğunu kabullenip kendi kaderini yaratmak için bir teklif vardır. Bu bakımdan da bir fizik teorisinden ziyade psikolojik bir sınamayı veya deneyi ve ahlaki tarafı güçlü bir kurtuluş öğretisini andırır. Öte dünyadan yüz çevirip bu dünyadaki yaşamı, kaderi olumlamak, iyisiyle kötüsüyle yaşama "evet" diyebilmektir söz konusu olan. Hayatın anlamı ve güzelliği bu döngüye sadece katlanmakta değil, onu arzulamakta yatar.

Bu durumda sonsuz yinelemeden oluştuğu kabul edilen yaşam, estetik bir esere, bir inşa çalışmasına dönüşerek olgunlaşmanın kapısını açar. Bu sınama insanın tek başına oynayacağı bir kendini gerçekleştirme oyunudur, bu oyunun temel kuralı da yazgıyı sevmektir. Olmuş olan aynı zamanda olacak olandır, bu kaderden kaçış yoktur. Böylece, bu amaçsız dünyada eylemlerimiz suçtan ve cezadan kurtularak masumiyetine kavuşur. Her şeyin birbirine bağlı olduğu bu dünyada acılar ve zorluklar hayatın ayrılmaz bir parçasıdır. "Ebediyetin resmini yaşamımıza basalım!" ünlemi acısız olgunlaşmanın mümkün olmadığını anlayarak ıstıraplardan kaçmak yerine yaşamın her ânına cesaretle "evet" demek anlamına gelir. Olacak olan şeyi meydana getiren özgürlük ile olan şeyi tekrarlayan döngü bir aradadır. Kendiliğimizi oluşturacak parçaları seçmekte bizi özgür bırakan bu halde, geçmişin kabulü, meydana gelecek olanın tekrarını arzulatır. Onaylayan özgürlük ben'i tekrar yaratmak için zorunluluğu ister. Her eylemde kendini gösteren ebediyet, yaşanan her anı kendiliğin bir parçası olarak eşit derecede kıymetli kılar. Böyle bir yineleme ancak insanın eylemlerinin, niyetlerinin onları sonsuza kadar istemesini sağlayacak bir soyluluğa ve büyüklüğe sahip olması durumunda memnuniyet verici olabilir. Bunun yolu, tercihini sayısız kez tekrarlanacak eylemlerden yana yapmak, olanı olduğu gibi olumlamaktır. Aksi halde insan çektiği ıstıraplar yüzünden kendi hayatının mağduru olur ve bu dünyadan, kendinden ve kaderinden kaçıp sahte kurtuluşlarda aldatıcı devalar arar. Kaderini sevmek ise kararı dine, ahlaka, geleneklere, hukuka bırakan köle ahlakı-

nı, bu ahlakın yarattığı hınç duygusunu ve acınasılığı reddederek yaratma oyununu başlatmaktır.

Bu düşüncenin etik bir anlamı olduğu açıktır ama bu etik kesinlikle Kant'ın koşulsuz buyruğuyla aynı şey değildir. Kant'ta bir hipotetik (koşullu) buyruk vardır, örneğin "Hapishaneye girmek istemiyorsan, hiç kimseyi öldürmemelisin", bir de kategorik (koşulsuz, kesin) buyruk (imperatif), örneğin "asla hiç kimseyi öldürmemelisin." Bu mutlak ve koşulsuz ödev ya da görev, eylemleri yerine getirmenin sonuçları ne olursa olsun akıl sahibi herkes için her zaman evrensel olarak geçerli ve zorunludur: "Öyle hareket et ki eyleminin maksiminin (düsturunun) aynı zamanda evrensel bir yasa olmasını isteyebilesin." Demek ki koşulsuz buyruğu reddetmek insan onurunu da reddetmektir. Ama bu bireysel yaşama dair bir teori değildir. Oysa Nietzsche'nin Ebedi Tekerrür düşüncesi bireysel bir ölçüt verir, önemli olan herkesin uyduğu bir yasaya boyun eğmek değil, kişinin eylemlerinin sevip sevmemesidir. Bireysel yaşamı teşkil eden anların döngüsü ahlaki yasayı, ödev ahlakını ihlal edebilir. Bu açıdan gözlerini iyinin ve kötünün ötesine diken Nietzsche'nin düşüncesinde *Amor fati*, kendi arzusunu sonsuzca tekrar etmeye muktedir olan, ebedi tekerrüre "bir daha, en baştan!" diyebilecek "Üstinsan"ın (*Übermench*) formülüdür. Böyle bir insan başka bir türlü eylemek istemez. Bir seçimi onu sonsuz kez yapacak şekilde seçer. Böylece onda "Yapmalısın!" buyruğu "İstiyorum"a dönüşür. Önemli olan hayatını gözden geçirdiğinde bütününü (oyunda sergilediği bütün performansı) hiç pişmanlık duymadan olumlamak, sevmek ve arzulamaktır.

Ama "Korkunçtur insanın kendi yasasının yargıcıyla ve intikamcısıyla yalnız kalması." Demek ki Üstinsan değerleri altüst eden, en yüksek yaşama gücünü hayata geçirerek insanı aşan bir soylu bir sanatçıdır. Etik anlamda oluştaki yaratıcılığı olumlayan ve meydana getiren bir aristokrattır. Hiçlik karşısında insanı ezen kaygılardan ve korkulardan kurtulup, pişman, üzgün, yorgun ve bıkmış hissetmeden "yine olsa yine aynı şeyi yapardım" diyebilen kahramanın zafer portresini çizer. Bunun koşulu da, pişmanlık duyarak zaman harcamak yerine kendi durumunu dönüştürmektir.

Nietzsche Üstinsana giden üç dönüşümü, deve, aslan ve çocuk metaforlarına başvurarak açıklar. Deve evresi bizi kuşatan toplumsal ve tarihsel değerlerin yükünü taşıdığımız evredir. Aslan ise kendine özgü değerler yaratmak üzere, bütün değerleri sorguya çeker, geleneksel değerlerin ve kurumların "yapmalısın!" buyruğunu reddeder. Bu yüzden nihilist evredir bu. Sonunda çocuk belirsizliği ve yaşamın akışını onaylar, kutlu bir "evet"le hayatla oynamayı ve deyim yerindeyse dans etmeyi seçer.

Nietzsche'nin Ebedi Tekerrür düşüncesi bir tür reenkarnasyonu akla getirebilir. Aslında sınırsız ve sonsuz bir varoluşu, doğumun başlangıç ve ölümün de son olmamasını kabul etmesi bakımından belli bir benzerlik taşısa da, ruh karşısında bedeni alçaltmaya şiddetle karşı çıkar; kurtuluşa kadar iyi ve kötü eylemlere göre farklı biçimlerde dünyaya yeniden doğmak düşüncesinden ayrılır. Dünyanın amacı olabilecek bir denge durumunu kabul etmediği gibi, farklı hayatları değil aynı hayatı sonsuza dek tekrar tekrar yaşama fikrini savunur.

Bu dönüşüm sayesinde duyuüstü tüm ideal dünyalar yerlerini, bu dünyada yaşamı temsil eden bereketli ve diri güç istencine bırakır. Peki güç istenci ya da iyi hayat nedir? İki tip gücün azami ahengidir. Bunlardan biri klasik felsefeyi ve bilimi teşvik eden; düşünsel boyutta hataları, sanıları, yanlış düşünceleri reddeden hakikat istencini model alan tepkisel güçlerdir. Bunlar ancak başka güçleri sakatlayarak, bastırarak ya da yıkarak etkide bulunabilir, yani duyulur dünyayı olumsuzlar. Etkin güçler ise yapıları bakımından aristokratik olan, sanat alanında geçerli güçlerdir. Öyleyse ahenk, yaşamsal güçlerin çatışmadan, birbirlerini engelleyip zayıflatmadan ittifak kurmalarıdır. İnsan pişmanlıkların, üzüntünün, öfkenin yarattığı bu iç çatışmalara söz geçirebildiğinde kendine has zarafet dolu bir yaşama üslubu geliştirir. Akılla tutkuların uyuma kavuştuğu bu *Grand style*'ı örneğin sanatçıların veya sporcuların su gibi akan hareketlerinde gözlemleyebiliriz. Bu görev hiç kuşkusuz, insanın sınırlılıkları içindeki tüm olasılıkları görüp, tüm potansiyellerini keşfederek istediği gibi yaşamasıdır. Böylece insan içindeki kaosu biçimlendirir ve kendi yasası haline gelir. (bkz. Luc Ferry)

Sonuç itibarıyla metafiziğin ve dinin yerine önerilen Ebedi Tekerrür teorisi bir yetiştirme ve seçme aracı, hayat üzerine meditasyondur bir bakıma. Kişinin kendini ve hayatı onaylaması, kendisiyle yaptığı gerçek bir hesaplaşmayı gerektirir ve bu hesaplaşma da yalnızlığı. Kurtuluşun anahtarı sonsuz kere yaşanmasını isteyeceğimiz anlarda saklıdır. Bu inşa sürecinde kişi, oluşun çemberinde hareket eder ve kendine sonsuzca yaşamayı arzulayacağı kusursuz bir hikâye ve ideal bir öykü yazabil-

mek için gerçeği olduğu gibi kabullenme ve kendiyle yüzleşme ve hesaplaşma cesareti gösterir.

Ebedi Tekrar düşüncesi dindarların, liberallerin, sosyalistlerin vaat ettiği tarzda toplumsal bir kurtuluş ya da dönüşümü nasıl sağlayabilir? Ebedi tekerrür aynının, özdeş olanın tekrarı mıdır, yoksa kendini çeşitlilikte, farklılıkta ifade eden bir oluş mu? (bkz. Deleuze)

Kitaplar

Ferry, Luc, *Gençler için Batı Felsefesi*, Çev. Devrim Çetinkasap, Türkiye İş Kültür Yayınları.

Granier, Jean, *Nietzsche*, Çev. Işık Ergüden, Dost Yayınevi.

Nehamas, Alexander, *Edebiyat Olarak Hayat*, Çev. Cem Soydemir, Ayrıntı Yayınları.

Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo*, Çev. Can Alkor, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Nietzsche, Friedrich, *İşte Böyle Dedi Zerdüşt*, Çev. Ahmet Cemal, Pinhan Yayınları.

Nietzsche, Friedrich, *Şen Bilim*, Çev. Levent Özşar, Asa Kitabevi.

Yardımcı Kaynaklar

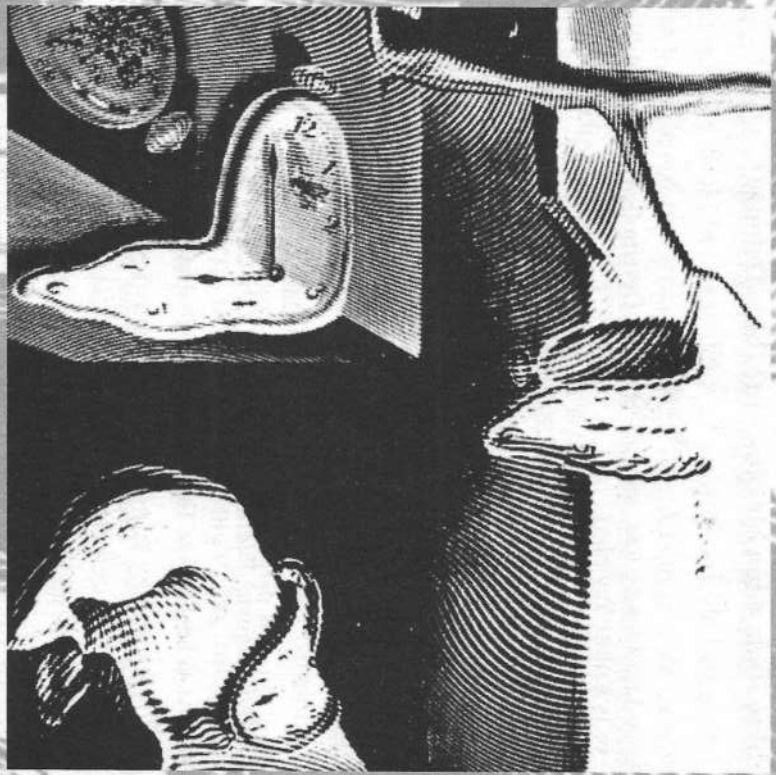
Blanqui, Auguste, *Yıldızlardan Ebediyete*, Çev. Cemal Yardımcı, Metis Kitap.

Deleuze, Gilles, *Fark ve Tekrar*, Çev. Burcu Yalım, Emre Koyuncu, Norgunk.

Kierkegaard, Søren, *Tekerrür*, Çev. Nur Beler, Alfa.

Film

Groundhog Day (Bugün Aslında Dündü), Yön. Harold Ramis, 1993.



XVII
HENRI BERGSON
1859 - 1941

Süre

Zaman ve süre aynı şey midir? Ardışıklık veya süreklilik nasıl mümkündür? Geçmiş nasıl arkadan gelip şimdinin içine nüfuz edebilir? Zaman insandan bağımsız bir gerçeklik midir? Sürenin bellekle/hafızayla ve özgürlükle bir ilişkisi var mıdır?

Bergson'a göre zamanın doğal yeri bilinçtir, yani zaman psikolojik bir deneyimdir. Eğer onu bilinçten koparıp mekâna yansıtırsak hata ederiz. Aşil'in kaplumbağayı geçememesinin sebebi budur. Aşil her seferinde kat etmesi gereken mesafenin yarısını giderse asla kaplumbağaya yetişemez, çünkü özdeş parçalardan oluşan mekân sonsuzca bölünebilir. Oysa süreyi yaratan saf bilinçtir, eğer saf süreyi zihnimizde özellikle bölmezsek, yani "kendimizi yaşamaya bırakırsak", o zaman süre "bilinç hallerimizin ardışıklığının aldığı biçim" olur. Böylece bilince yerleştirilen saf süre saatin gösterdiği, maddi dünyadaki, fiziksel evrendeki dışsal veya nesnel zamandan ayrılır.

Bunu anlamayı kolaylaştırmak için sayı ile zamanı karşılaştırabiliriz. Sayı, hepsi birbirinin aynı ama birbirinden ayrık bir çokluklar birliğidir. Örneğin bir sürü oluşturmak için her koyunun mekânda ayrı yer kaplaması gerekir. Elli sayısını elde etmek için ardışık imgeleri tutmak ve onları yeni birliklerin yanına koymak zorunludur. Ancak bu yan yana koyma sürede değil mekânda gerçekleşir. Demek ki sayma da zamanda değil mekânda mümkündür. İşte sayıyı zamana sokarsak, duvardaki saati birbirinin aynısı eşit dilimlere bölen, eşit homojen zaman anlayışı ortaya çıkar. Çünkü sayı ancak önce mekânda sembolik olarak temsil edildikten sonra süre ile ilişkilendirilebilir. Bu bakımdan zaman niteliksel olmayan bir ayrım ilkesidir. Farklı parçalar birbirinin içine girmeden yan yana dururlar, bu yüzden eşzamanlıdırlar. Hakiki süreden farklı olarak homojen zamandan, saf süreye ait olamayacak nicelik, büyüklük, çokluk, ölçülebilirlik gibi diğer özellikler türer.

Buna karşı süre, heterojen parçaların ayrımsız ve bölünemez bir çokluğudur, anlar yan yana durmaz, birbirinin içinde erir. Şimdinin geçmişin ardından gelmeyip şimdinin içine katılır, şimdinin içinde barınır gider. Bu nedenle süreğen bir hareket, bir akış yaratan niteliksel bir bütündür.

Görüldüğü gibi, Bergson böylece iki zıt ve farklı doğaya sahip ortamı, yani içsellik (bilinç) ile dışsallığı (madde) birbirinden ayırmış olur. Sürenin özü durmadan akıştır (*écoulement*). Fakat bu, öznenin seyirci gibi dışarıdan izlediği ya da maruz kaldığı dışsal bir akış değil. Zaman bilince verilen bir nesne olmadığı gibi onun tarafından

da inşa edilmez. Bilince dışarıdan verilmediği için de ancak bir bilinç ve bellek için var olabilir, dolayısıyla süre bilinci gerektirir. Ama bilinç de kendi doğrudan verileri tarafından öncelenir. Onu bir süre haline getiren zamansal bilincin içsel yapısıdır. Kısacası, bilinç kendine özgü etkinliği ile sürenin mümkün olmasının fiili koşuludur. Deyim yerindeyse süre bilinç *olarak* var olur. Zamanın akışı bir bilinç gerektiriyorsa, bilinç de yapısını bu akıştan alır. Aksi takdirde, yani zaman dışarıdan verilseydi, süre, aynı fiziki zaman gibi, içinde ardışıklığın yer aldığı boş bir biçim olacaktı ve özne tarafından bu ardışıklıkların öznenin edimi ile bir araya getirilmesi, sentezlenmesi gerekecekti.

Oysa başta da söylediğimiz gibi süre, özne yaşayıp giderken bilinç hallerinin ardışıklığının aldığı biçim olarak görülmelidir ve dolayısıyla öznenin süreğen bir etkinliğini gerektirir. Bu bakımdan ardışıklık hep bir deneyimdir, bir şeyin ardışıklığı hep birinin yaşamıdır. Yani bir anlamda yaşanan zamanın edilgenliği aynı zamanda yaşayan bir öznenin etkinliğidir.

Burada önemli olan, belki sürüp gidişi bilinçli bir çabayla sonradan anlara bölebilmek olanaklı olsa da, bilincin anlardan süre oluşturduğunu düşünmemektir. Bu durum aynı bir melodinin notaları içinde erimeye benzer: Biz melodiyi tek tek notaları birleştirerek oluşturmayız. Aynı şekilde süreyi de ayrı anları toplayarak oluşturamayız. Bilinç anları yan yana, üst üste koymaz, onlarla birlikte organize olur. Yoksa tıpkı sayma işleminde olduğu gibi –sayarken sayıları bir ekleme, toplama işlemiyle yan yana koymak– süreyi mekânsallaştırmak, yani anları bir-

birinden ayrı ve türdeş düşünmek hatasına düşülür. Oysa süreyi, benzersizce niteliksel olan bir bütünü oluşturan heterojen parçaların ayrımsız ve bölünemez bir çokluğu olarak tarif ettik. Onun özelliği, niteliksel, ardışık, yoğun (*intensive)* ve uzamsız, dolayısıyla bölünemez ve ölçülemez olmasıdır. Bu ölçülemezliğin örneği olarak neşeyi verebiliriz: Örneğin düne göre iki kat fazla neşeden bahsedilemez. Yani bilince ait her şey saf niteliktir ve bilinç hallerine nicelik yüklemek hatadır. Sadece bazı bilinç hallerine fiziksel fenomenler eşlik ettiği için (örneğin korkuyla bayılma vs.) bilinç dışı olarak zihin bunları birbirine bağlar.

Peki öyleyse, yalıtılmış anların bir toplamı söz konusu değilse, içsel yaşantımızın sürekliliği ne anlama gelir? Nasıl bir muhafaza ediş bu sürekliliği sağlar? Ardışıklık nasıl mümkündür? Bergson'a göre böyle bir muhafaza ancak geçen anlar birbirlerinin içinde geçiyorsa, birbirine nüfuz ediyorsa mümkündür. Söz konusu olan kendi kendine yeten bir akış ve geçiştir. Bu muhafaza edişi ise bellek sağlar, haller arasındaki devamlılığı ve geçişi sağlayan bellektir. Ama bu, tuttuğu şeye dışsal, muhafaza etmekle görevli olduğu bir geçmişten ayrı kişisel bir bellek değil, değişimin kendisine içsel bir bellektir. Ve bu bellek önceyi sonrada uzatarak, yayarak bu ikisinin durmadan yeniden doğan bir şimdide saf anların görünüp kaybolması olmalarını engeller (*Duré et simultanéité,* 1922, 97-98). Öyle ki sanki bunlar ayrıymış da bir muhafaza ediş bu ayrılığı telafi edecekmiş gibi bir durum söz konusu değildir, aksine ardışıklık zaten kendinde bir kaynaşmadır, arada bir boşluk, bir kesinti yoktur. Dolayısıyla anla-

rın birbirine nüfuz etmesi etkilerinin doğrudan tesiridir. Ve bu etki onların ardışıklığına içkindir. Zaman safha ya da aşamaların soyut bir şekilde art arda gelmesi değil, sürekli değişen içerik olarak tecrübe edilmesidir. İçeriğinin sürekliliği ona sürekli yeni bir biçim, yani onu yaşayan için sürekli yeni bir anlam verir. Örneğin bir çanın vuruşları ben onları saymadan salt zihnimdeki ardışıklıklarıyla bütünsel olarak üzerimde tesirde bulunur. Böylece, geçmiş, şimdi ve gelecek sadece sürenin sürekliliğinde birleşmekle kalmaz, ama orada ayrı bir anlamı muhafaza eder ve bir kişinin geçmiş, şimdi ve geleceğini oluştururlar. Bu yüzden zamanın gerçekliği, zamansal bir hayat yaşayan ya da bir hikâyesi olan bireyden ayrılmaz.

Demek ki Bergson bir yandan süre ile bilinç arasında çok kuvvetli bir ilişki kurarken, bellek ile bilinci de çoğu kez aynı anlamda kullanır. Zira geçmişin biriktiği yer bellektir. Sürmeyi mümkün kılan, hiçbir şeyin kaybolmamasını sağlayan bu bilinç-bellek yapısıdır. Geçmiş eğer şimdide yaşamasaydı, bellek tarafından muhafaza edilmeseydi geriye sadece anlık oluşlar kalır ve süre de ortadan kalkardı. Bellek ise işte bu birikim, büyüyüp gelişme ve sürüşü sağlar. Bellek sayesinde, yani hatırlama ile, geçmiş yaşantılar şimdide yaşar ve varlığını devam ettirir: Zaten kendi geçmişini sürekli unutan, bu geçmişin üzerinde hiç etkisi olmayan bir bilinç nasıl var olabilir?

Geçmiş bilinç sayesinde bizi takip eder, Bergson'un kullandığı bir benzetmeyle ifade edersek, süre tıpkı bir kar topu gibi yolu üzerindekileri toplayan, yuvarlanarak büyüyen daimi bir ilerlemedir. Bergson'da bellek bu an-

lamda bir anımsamadan önce bir edimselleşmedir. Bireyin geçmişi doğrudan bilince kaydolarak bu bilince bir kişisel tarih derinliği ve özgürlük verir. Sürekli kendi üzerine yığılarak kendini koruyan geçmiş şimdide belirerek geleceği inşa eder. Zira geçmiş şimdide yaşamayı sürdürmeseydi, sadece anlık oluşlar ve süre ortadan kalkardı. Ancak geçmiş şimdide aynen tekrar etmez. Zaman içinde olan her şey içten içe değişir. Zamanın geçtiğini görmek tekrardan dolayı bir sıkılma değil, zamansal bir geçme karşısında hep yenilenen bir sürprizdir. Öyle ki bellek bu ilerlemede "kar topuna" sürekli bir şeyler katar. Bu yüzden ruh halleri birbirinin aynı değildir, hatta aynı duygu, aynı algı bile salt tekrarlanmakla yeni bir hal alır, sürekli bir değişme vuku bulur. Zaten eğer zamanda tekrar olanaklı olsa, geçmiş şimdide aynen gerçekleşse süre ortadan kalkardı. Ruh halleri değişmeseydi, ruhun süresi de akmayı keserdi. Yani dış olaylarda gördüğümüz determinizm, aynı sebeplerin aynı sonuçları doğurması durumu, iç olgular evreninde geçerli değildir.

Kısacası derin bir ruhi sebebin sonucu ancak bir defa görülebilir, bu sebep aynı sonucu bir daha asla vermez. Bu bakımdan süre geçmişle bağlantısını kesmeden sürekli bir değişme, sürekli bir yaratıştır. Yeni olmasının yanı sıra, bu yaratışın önceden keşfedilmesi de mümkün değildir. Tıpkı bir portre için modeli, sanatçıyı ve renkleri bilsek bile ortaya çıkacak eseri bilemediğimiz gibi. Bu anlamda biz de bu hayatın sanatkârıyızdır. "Süre geleceği kemiren ve ilerledikçe büyüyen geçmişin daimi ilerlemesidir." (*Yaratıcı Tekamül*, 1986, s. 16). O gelecekten önce var değildir, özgür edim süreyi edimselleştirir.

Sadece özgür edim bir gelecek açar, ama tam cereyan ettiği anda, önceden değil. Özgür ben edimlerine dışsal değildir ve ondan kopartılamaz. Burada aktif ve pasifin paradoksu bulunur, ne zaman-dışı, ne anlık bir edim söz konusudur, ama etkinlik fiziksel bir güç ve ahlaki bir çaba olan bir özgürlük kurar. Gelecek Bergson için kendisine doğru meylettiğimiz şeydir, belirsizdir. Biz geçmişten geleceğe yöneliriz, bu belirsizlik içinde özgür edimimizle geleceğimizi yaratırız.

Diyelim ki bir sürahi limonata yapacaksınız. Bunun için suyun içine attığınız şekerin erimesini beklemeniz lazım, bu da belli bir zamanın geçmesini gerektirir. Aslında suyun sıcaklığını, attığınız şekerin miktarını ve karıştırma hızınızı biliyorsanız şekerin ne zaman erimiş olacağını önceden bilebilirsiniz. Ama bu arada bekleyerek geçireceğiniz bir zaman vardır. Diyelim o sırada çok susamışsınız, canınız da çok fena limonata çekiyor. Bu etkenler içinizde belli beklentiler, heyecanlar, duygular uyandırır ve hepsi beklemekte olan sizi etkisi altına alacaktır. Şekerin erimesi için sizden bağımsız olarak geçen, akrep ile yelkovanın hareketinin eşlik ettiği matematiksel zaman ile sizin psikolojinizle, yaşadığınız somut deneyimle ilgili olan, iç dünyanızda geçen süre aynı mıdır?

Kitaplar

Bergson, Henri, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, Çev. Mustafa Şekip Tunç, Dergâh Yayınları, 2017.

Bergson, Henri, *Yaratıcı Tekamül*, Çev. Mustafa Şekip Tunç, Dergâh Yayınları, 2018.



XVIII
MAX SCHELER
1874 - 1928

Hınç ve Sempati

Adalet ezilenlerin talebi midir? "Ezilen" kavramı bir sınıf ya da topluluğu homojenleştirir mi; buradaki iç hiyerarşileri görünmez kılar mı? Bu bastırma, "köle ile efendi" karşılaşmasından hiza alan bir çatışmada, köle imgesinde köklerini bulan varoluşu, salt tepkisel bir tutuma mı indirger? Politik bir öfke ile nesnesini yitirmiş hınç ya da varoluşsal bir haset arasında ne gibi ayrımlardan bahsedilebilir? Ve bu kötücüllük atfedilen duyguya karşıt olarak sempatide ben'in başka ile ilişkisi nasıldır?

Bütün asli duyguların ahlaki, sosyal ve politik bir anlamı vardır, bunlar hem bireyi hem de insan gruplarını etkiler. Bu bakımdan psikolojik oldukları kadar değerler teorisi açısından da önemlidirler. Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* başlıklı kitabında Fransızca *ressentiment* diye bırakarak teknik bir terim ve felsefi bir tema haline getirdiği "hınç" da bunların başında gelir. Alman

düşünür özellikle Hıristiyanlığa karşı sürdürdüğü polemikte hıncın değer yargılarının kaynağı olabileceğini keşfetmiştir. Öyle ki hınç, sevgi ve ahlâkın gölgesine saklanıp eşi benzeri görülmedik bir nefretle, idealler yaratacak, değerleri ters yüz edecek bir hal yaratır. Bunu takip etmenin yolu, köle ile efendi arasındaki ilişkiye bakmaktır. Efendinin ahlakı, yani soylu ahlak ile köle ahlakı arasındaki temel fark şudur: İlki olumlu ve etkindir, kendine güvenen, muzafferane bir kendini onaylamadan doğar; ikincisi ise olumsuz ve tepkiseldir, güçsüzlüğünden dolayı kendi tutkuları ve duyguları doğrultusunda hareket edemez; dışarıda, farklı ya da başka olanı reddeder, onun yaratıcılığı bu düşmanlık, bu yadsımadır. Var olabilmek için hep düşmanca bir dünyaya, bir dış uyarıcıya ihtiyaç duyar. Bastırılmış bir gazap, kızgınlık, haset duygusudur. Aslında *ressentiment*'ının kökeninde kölenin korkusu yatar, zira kölenin negatif duygularını hınca dönüştüren şey, korkusundan dolayı duygularını ifade etmesini engelleyen bir iktidarsızlık ve tıkanma halidir. *Ressentiment*'da zihin bastırmadan dolayı kendini zehirler, hissettiği aşağılanma yüzünden, intikama susamışlık, nefret, kötü niyetlilik, haset, kara çalma dürtüsü ve değersizleştirici kin bütün benliğini ele geçirir ve buna uygun değer yargıları üretir. Kendinde misilleme yapma gücü bulamayan acziyet, alçakgönüllülük zırhına bürünür, nefret ettiklerinin boyunduruğunda yaşamayı kabul eder korkakça ve sinsice, zira zayıf olan kurnaz olmak, kendini saklamak zorundadır; o susar ama unutmaz ve bekler. Ezikliğinden dolayı gösterdiği sabrı, erdem diye; intikam almaya gücünün yetmemesini bağışlayıcılık diye

satar. Örneğin Nietzsche'ye göre tokat atana diğer yanağını uzatmayı salık veren Hıristiyan ahlakının "düşmanını sev" düsturu bunun en güzel örneğidir. Duygularını doğrudan ifade edemeyen zayıf kişi, böylece çilecilik idealini, sadaka ahlakını, merhameti, vicdanı vs. yüceltir. Bu yüzden kölelerin başkaldırısı, sinsi sinsi pusuda bekleyen, uzun süre kendini hayali intikamla avutan, şiddetli bir intikam hırsının yeni değerler yaratan bir cisimleşmesidir. Bunun da tarihsel, toplumsal, sınıfsal koşulları vardır. Hukuki eşitlikle maddi eşitsizliğin veya maddi zenginlikle politik güçsüzlüğün bir arada bulunduğu toplumlar bu olumsuz duygu için verimli topraklardır. Köle ahlakına sahip olanlar tarihsel süreç içinde güçlüler için "iyi" olan şeyleri değerden düşürüp aristokratik değerler yerine kendi "iyi"lerini koymaya, bunu soylulara kabul ettirip değerleri yüzünden kendilerinden nefret etmeye götürmeyi başardıklarında değerler tersine dönmüş olur. Örneğin eşitlik talebi soyluluğa, farklılığa tahammül edemeyen kölece bir talep olduğunda "iyi" değerler arasında yer alır. Eşitlik isteyen herkesin kendisine benzemesini ister. Bütün asil üstünlükler yok edildiğinde, soylular köle ahlakının değerleriyle tahakküm altına alındığında, zayıf olan sonunda kurnazca bir zaferle öcünü almış olur.

Scheler'e göre de *ressentiment*'ın en güçlü kaynaklarından biri, en iktidarsız, varoluşsal hasettir. Burada kötü duygu bizzat başkasının doğasına yönelir. "Her şeyi bağışlayabilirim ama seni –seni sen yapan şeyi-sende olanın bende olmamasını– aslında sen olmamamı asla." Yani bu kıskançlık doğuran rekabet ilişkisinden kişi aslında

onu o yapan şeyden, kendisinden rahatsızdır ve başkası olmak istemektedir. Soyluca bir farkındalıktan ve kendine güvenden mahrumdur. Kendi değerini ancak başkalarıyla ilişkisinde kurabilir ve istediğini elde edemediğinde aşağılık duygusu hisseder ve intikam ister. Fakat Nietzsche'nin Hıristiyan sevgi ve ahlakını "en narin *ressentiment* çiçeği" olarak nitelemesine karşı çıkar. Dini alma-verme hesabına indirgemek, en büyük manevi köprü sevgiyi bir maske olarak nitelemek, bağışlayıcılık ve tevazu gibi erdemleri hıncın kaynağı olarak görmek Scheler için birer hatadır. Ona göre Hıristiyanlığın temelinde sevgi yatar ama Nietzsche bunu yanlış yorumlamıştır. Çünkü sevgi hınca yer bırakmayan bir taşma, bir bolluktur. (Bkz. aşağıda okuma parçası)

Yaşamsal ortaklık ve toplumsal bir aradalık açısından başkasının beniyle ilişkimizi belirleyen diğer önemli bir duygu sempatidir. Scheler'e göre her sempati biçimi sevgiye dayanır. Ama bunun tersi doğru değildir. Asıl mesele bir "başka beni" sevmek değil, "benden başka"yı sevmek anlamına gelir. Sempatiyi anlamak için üç duygu arasında ayrım yapılmalıdır: 1) Beni kendimden çıkıp başkasına doğru dönmeye yatkın kılan "merhamet" ya da "ortak-duygu" (*Mitgefühl, compassion, fellow-feeling*) 2) Beni duygusal bir ilişki kurmadan başkasının ne hissettiğini anlamaya yatkın kılan, duygunun bilişsel olarak yeniden üretilmesi (örneğin romancıların ve tarihçilerin yaptığı genelde budur ve bazen hatırlama da böyledir) ve 3) Bir duygunun tüm bireyselliğin kaybolacağı şekilde kolektif genişlemesi olarak "duygusal bulaşma". Bu daha çok sürücül toplaşmada ve kitlelerde görülür. Burada ilk

önce bir ifadenin taklidi söz konusudur. Ancak daha sonra bu taklit, benzer duygular, eğilimler ve niyetler doğurur. Örneğin hayvanlar, liderlerinde bir tehlike alarmını işaret eden bir tavır görünce sürünün tamamı korkup kaçmaya başlar. İnsanlar arasında da aynısı olur ama durumun karakteristiği karşılıklı "anlamanın" olamamasıdır. Taklitçi taklit ettiğini kendi deneyimi sanar. Ama bu örneğin bir emre itaat etmekten farklıdır, çünkü emrin dış bir iradeden geldiğini biliriz, oysa kişi burada kendi şahsi iradesine uyduğunu zanneder, yani posthipnotik bir eylem söz konusudur. Demek ki günlük yaşamda bile başkasını anlamakla onu taklit etmek, sempatiyle bir güruhla kaynaşmak farklı şeylerdir.

Buna göre başkasının duygularını yeniden yaşama konusunda sahip olduğum duygu "duygusal yeniden üretim"dir. Bu durumda başkası için hiçbir şey duymaksızın onun acısını kafamda canlandırabilirim. Oysa sempatide söz konusu olan sadece başkasının başına geleni anlamak değil, ama duygusunu paylaşmaktır. Demek ki bu paylaşım bilgiden çıkarılan bir benzerlikle açıklanamaz. Öyleyse sempati, bilmeden ve özdeşleşmeden özenle ayırılmalıdır. Ayrıca, sempati benim duygumla başkasının duygusu arasındaki farkı iptal eden doğrudan bir kaynaşma da değildir. Birine sempati duymak elbette onun ne hissettiğini duymak, deneyimlemektir ama bunu benden başkasının duygusu olarak hissetmek, deneyimlemektir. Ne ben, ne de öteki ortadan kalkmalıdır. Yansıtma ve taklit anlamaya yardımcı olmak şöyle dursun yanılgı kaynağıdır. Öyleyse sempatinin kurucu ilk bileşeni duygusal idraktir.

Demek ki sempati şu ya da bu gerçek karşılaşmadan doğmaz, o beni kuran duygusal paylaşım yatkınlığıdır. Bu, başkada onu benden ayıran şeyle ilişkilenme edimi yoluyla bir kendinden çıkma yatkınlığıdır. Bu yönelimde başkasının hissettiği benim için bir anlam kazanır. Yani onun hissettiği şey benim kendi kendime hissedebileceğim şeyle eşit öneme bürünür. Ben olmayan bir varlıkla ilişki olarak sempati, benim kendimi merkez almayı kesmemi, varlıklar arasında bir varlık olduğumu kabul etmeyi, yüzümü başkasına dönmemi sağlayan duygusal yönelimdir. Bu duygusal yönelim beni kendimden çıkıp başkasına yaklaştırır. Ama başkasının bana dokunabilmesi, beni etkileyebilmesi için onunla karışıp, kaynaşıp, bir olmamalıyım. Bu hareketin koşulu mesafenin kaybolması değil, yüce gönüllü bir eylemle onun aşılmasıdır. Aramızda bir mesafe kalmalıdır. Ancak o zaman kelimenin gerçek anlamında bir paylaşım, paylaşılan bir ortaklık ve ortak bir dünya mümkün hale gelebilir.

Sınıflar, cinsiyetler ve kuşaklar arası farklılıklarla hınç duygusunun bir ilgisi var mıdır? Sevgi, hınç ve sempati duyguları arasında nasıl bir ilişki vardır? Sempati doğal ahlakın temeli olabilir mi? Tüm ahlaki davranışlar sempatiye dayandırılabilir mi? Örneğin gaddarlık başkasının duygusunu anlamamak mıdır? Doğru siyaset doğru duyguya dayanan siyaset midir? İlişkilerde mesafe ve yakınlık nasıl olmalıdır?

"Hınç" Metninden Bir Parça

Güçlünün zayıfa eğilmesi, zenginin yoksula yardım etmesi ve daha mükemmel hayatın "daha az mükemmel" olana yardım etmesi için birbirinden tamamen farklı iki yol vardır. Bu eylem, güçlü bir güvenlik, kuvvet, iç huzuru ve kişinin kendi hayatı ve varoluşuna ilişkin yılmaz bir doygunluk duygusu tarafından motive edilebilir. Bütün bunlar birleşerek, kişinin varlığını ve sahip olduğu şeyleri paylaşacak kadar zengin olduğunu fark etmesine yol açar. Sevgi, fedakârlık, yardım, küçük ve zayıfa tenezzül burada, derin bir iç huzuru ve güzellik eşliğinde, gücün kendiliğinden taşmasından gelir. Sevgi ve fedakârlık için bu doğal hazır oluşla kıyaslandığında, bütün o "bencillik" kendi canını ve çıkarını *düşünme ve hatta "kendini koruma" içgüdüsü tıkız ve cılız bir hayatın işaretleridir. Hayat* öz *olarak yayılma, gelişme, bolluk içinde büyümedir, yanlış bir* öğretinin öne *sürdüğü gibi "kendini koruma" değil. Gelişme, yayılma ve büyüme salt korumacı güçlerin gölge-olguları değildir ve "daha iyi uyum sağlamış olanın" hayatta kalmasına indirgenemez. Biz hayatın hayattan daha yüce değerler için feda edilebileceğine inanırız ama bu demek değildir ki, her fedakârlık hayata ve onun gelişmesine karşıdır. (s. 92-93)*

Kitaplar

Nietzsche, Friedrich, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, Çev. Ahmet İnam, Say Yayınları.

Scheler, Max, *Hınç (Ressentiment)*, Çev. Abdullah Yılmaz, Alfa Yayınları.

Scheler, Max, *Wesen und Formen der Sympathie*, İngilizcesi: *The Nature of Sympathy*, Routledge.



XIX

SIGMUND FREUD

1856 - 1939

Eros ve Thanatos

Binlerce yıllık kültür ve uygarlık tarihi sürekli bir gelişme çizgisi izliyorsa savaşlar, şiddet, cinayetler neden son bulmuyor? Hatta tam da aklın dinin yerini aldığı, teknolojik gelişmenin cennetsi bir bolluğun kapılarını açtığı Aydınlanma'nın Altın Çağ vaadinden sonra tarihin gördüğü en büyük kıyımların yaşandığı iki dünya savaşının gelmesi nasıl açıklanabilir? Olağanüstü entelektüel, bilimsel ve sanatsal başarılara neden ahlaki bir bilinçlenme eşlik etmiyor? İnsanlık onca yıkım, acı, felaket yaşadığı halde neden bunlardan ders çıkarıp bu dünyayı bir ütopyaya çevirmeyi tercih etmiyor? Kötülük ve şiddet bilinçli bir seçim mi, yoksa insanın direnemeyeceği kadar kuvvetli iç dinamiklerin neticesi mi? İnsan özgür, bilinçli, aklıyla hareket eden bir varlık mı, yoksa bilmediği, farkında olmadığı, kurnaz, içgüsüdüsel, kamufle olmuş güçlerin oyuncağı olan, belirlenmiş, irrasyonel bir canlı mı?

Eğer insanın bir zamanlar doğal sınırlardan başka bir sınır tanımadığı bir doğa durumunda yaşadığı farz edilirse, uygarlık veya kültür, doğaya hakim olma sürecini ve insanlar arasındaki ilişkileri düzenleyen belli kuralların, yasakların ortaya çıktığı, devletin, hukukun, ahlakın, dinin, sanatın ve bilimin gelişip kurumsallaştığı medeni bir durumu tanımlar. Tarihte gerçekten böyle net bir bölünmenin gerçekleşip gerçekleşmediğini bir kenara bıraksak bile insanın bir kültürün içine doğduğu, bir kültür içinde yaşadığı muhakkaktır. O halde bireyi ele alan bir teori de insanı kültürel bir varlık olarak göz önünde bulundurmalıdır. Bu bakımdan "bilinç dışının kaşifi" olarak anılan Freud da psikanalizi sadece bireyin ruhsal durumlarıyla ilgili bir teori ve tedavi yöntemi olarak düşünmekle kalmamış, onun toplumsal hayatın, uygarlığın temel dinamiklerini oluşturan dil, din, sanat, bilim gibi alanlardaki yansımalarını incelemiştir.

Bu çerçevede bireysel gelişim aşamaları ile toplumsal oluşum süreci bir bakıma paralellik gösterir. İnsan doğumundan itibaren kendine haz veren şeylere duyarlıdır, onlara meyleder, yasak nedir bilmez ve hemen tatmin arar. Kısacası eylemlerini belirleyen şey "haz ilkesi"dir. Ta ki istediği her şeyi hemen elde edemeyeceğini, bazı kısıtlamaların, rollerin, sorumlulukların olduğunu anlayıncaya, yani gerçeklikle karşılaşıncaya kadar. O zaman haz ilkesi yerini "gerçeklik ilkesine" bırakır. Çocuk, yasaklarla karşılaştığı, –oğlan ve kız çocuğunda bazı farklılıklarla tezahür etse de– "Oidipus Karmaşası" diye adlandırılan süreci "uygun biçimde" çözüme kavuşturduğunda kültüre girer. Bu karmaşanın bir ayağında, küçük oğlan

çocuğu annesiyle birlikte olmak istemekte, babasını da rakibi gibi görerek ondan nefret etmektedir. Fakat babasının, "cinsel organını" kesme (kastrasyon) tehdidi karşısında bundan vazgeçer, babanın otoritesini ve toplumsal rolleri tanır. Demek ki kültür yasakla birlikte başlar. Ama burada önemli olan nokta bunların bilinçli kararlar değil, bilinç dışı süreçler olmasıdır.

Freud'un "ilkel kabilenin babası" hikâyesi de toplumsal ölçekte aslında aynı ortak temele oturur, bir nevi Oidipus karmaşının yansımasıdır. Bu efsanevi antropolojik anlatıya göre, çok eskiden insanlar sürüler ya da kabileler halinde yaşarken, oğlanlar bütün kadınlara sahip olan bir babanın hâkimiyeti altında yaşamaktadırlar. Neticede bir şekilde onu öldürüp yerler. Böylelikle hem ona duydukları öfkenin boşalacağı bir yol bulurlar, hem de onu gövdeye indirerek gücünü kendi içlerine alırlar. Ama sonra erkekler arasında ata mirası için kavga başlar. Nihayet bundan sonra hiç kimsenin kabiledeki bütün kadınlara sahip olamayacağı ve babayı öldüremeyeceği kuralı çerçevesinde bir tür toplumsal sözleşme imzalayarak kardeşlik bağlarıyla bir araya gelirler. Kutsal ilan edilen atanın bir hayvanda temsil edilmesiyle "totemcilik" böyle doğar. Ayrıca ensest yasağı ve dış evlilik sayesinde ahlakın/dinin ve hukukun temelleri atılmış olur. Kısacası hem bireysel hem toplumsal düzeyde içgüdülerden vazgeçişle kültürel kodların benimsenmesi el ele gider. Özgürlük, adalet talebi ve güvenlikle takas edilir.

Demek ki insanın içgüdüsel arzuları ve bunların doyumunun düzenlenmesinin sahnelendiği ruhsal yapısını kuran bazı merciiler vardır. Buna göre ben; id, ego ve sü-

perego (üstben) diye adlandırılan üç parçadan oluşur. Hemen doyum isteyen kör arzuları temsil eden id ile hazzın ertelenmesini, beklemeyi, kurallara uyulmasını talep eden üstben arasında bir çatışma vardır. Üstbeni kuran şey toplumsal değerlerdir. Toplumsal buyruk ve yasaklamaların içselleştirilmesi, yani dış kontrolün içsel denetime dönüşmesidir üstben diye adlandırılan psişik mercii. Kültürel ve toplumsal ölçülere göre hareket eden üstben benliğin dizginleyici, yargılayıcı ve cezalandırıcı bölümüdür. Ego aklı ve sağduyuyu temsil eder, gerçeklik ilkesine bağlıdır. Ruhun duyularla algılanan dış dünyayla en çok bağlantısı olan kısmıdır. Bir benzetmeyle, id at ise, ego jokeydir, ama gücü ve yetkisi mutlak değildir. Ayrıca uyumu sağlamak için üstbeni ideal olarak alır ve onun dayatmalarına uymaya, ona benzemeye eğilim gösterir. Eğer bu çekim ve direnmenin yarattığı çatışma barış içinde çözüme ulaşmazsa üç parçanın çeşitli ilişkilerine göre nevroz, melankoli, depresyon, psikoz gibi ruhsal hastalıklar baş gösterir.

Başka bir deyişle yaşam dürtüler ve engellemeler arasındaki süreğen bir çatışma ve pazarlık süreci olarak tarif edilebilir. İnsanın doğuştan getirdiği iki temel eğilim vardır: libido (hayat enerjisi) ve destrüdo (saldırganlık, yıkıcılık). İnsan bir yandan yaşamını korumak, çoğalmak (türünü devam ettirmek), güven içinde olmak ister. Bireyin ve soyun yaşamının devamının temelinde yatan bu itkiye Eros denir. Aşk, iş birliği, dayanışma Eros'un meyveleridir. Bir de kendine ve/veya başkalarına zarar vermeye yönelen bir içgüdü vardır ki Freud yine mitolojik bir figüre başvurarak bunu *thanatos* adlandırmasıyla vaf-

tiz eder. Diğer adıyla "ölüm içgüdüsü"nün dışavurumları da korku, öfke, nefret, yıkıcılık, şiddettir.

"Dünyayı döndüren açlık ve sevgidir" der Schiller. Açlık, bireyin varlığını korumayı amaçlayan içgüdülerin temsilcisi olarak kabul edilebilir, sevginin asıl işlevi de türün varlığının korunmasıdır. Toplum üyelerinin hayatta kalabilmeleri, daha büyük birimler halinde bir araya gelebilmeleri ve cinsel enerjilerini kontrol altına alabilmeleri için çalışmaları gerekir. Aileyi kurmuş olan sevgi de çok sayıda insanı birbirine bağlama işlevini sürdürür. Kısacası uygarlık Eros'un hizmetinde insanları birleştirir. Bu insan yığınlarının birbirlerine libido temelinde bağlanmaları gereklidir; zira yalnızca zorunluluk ya da ortak çalışmanın yararları insanları bir arada tutamaz.

Öte yandan birey canı istediğince davranmak, arzularını hemen doyurmak, sadece kendi yararına hareket etmek istediğinde, başkaları ve toplum onu engeller, kısıtlar, hazzı ertelemesini, bütünün bekası için fedakârlıkta bulunmasını ister. Fakat bu dürtülerini bastırma, arzularından vazgeçme işlemi her zaman sağlıklı bir şekilde başarılamaz. O zaman bastırılan, patolojik biçimlerde geri dönüp patlak verir. İnsanın yaşam serüveni bu açıdan acılarla, hayal kırıklıklarıyla, travmalarla, rahatsız edici anılarla, yasaklanmış arzularla baş etme mücadelesidir. Zihinde hiçbir şey kaybolmaz, istenmeyen yaşantılar, arzular bilinçaltına kaydedilir. Ama bilinçaltı artıkların toplandığı bir çöp kutusu ya da durgun bir bataklık değildir. Simgeselleştirilmiş içeriklerin sürekli yer değiştiren oyunudur. Kendini üç farklı yolla gösterir. Edim hataları, rüyalar, nevroz belirtileri. Bu şablonun

anahtarı başta açıkladığımız iki süreçte de gördüğümüz gibi cinsel gelişimdir. Gün içinde yaptığımız hataların çoğu rastlantısal değil, daha ziyade gizli dürtülerin açığa vurulmasıdır. Örneğin dilimiz sürçtüğünde gizlemek istediğimiz, bastırdığımız, bilinç dışından çıkacak bir çatlak arayan bir şeyi istemeden açık ederiz. Yine rüyalar bastırılmış isteklerin, bilinç dışı arzuların yerine geldiği senaryolardır. Rüyalar tatmin duygusu vermiyormuş gibi görünseler de (kabuslar!) bunun sebebi rüya gören kişinin, rüyanın asıl içeriğini simgesel hale getirmesidir. Psikanalitik yöntem bu bakımdan rüyaların şifresini çözme çalışması olarak görülebilir, bu işlem elbette hazır bir rüya tabirleri kitabına bakılarak yapılmaz. Önce kişinin nesneyle bağlantısını bulmak gerekir. Bireyin kişisel yaşamında kuytulara gizlenen unsurlar serbest çağrışımla, hastanın konuşmasıyla ortaya çıkarılmaya çalışılır. Ancak bundan sonra, örneğin rüyada gerçekleşmesi arzulanan bilinç dışı isteğin doğası anlaşılabilir. Bastırmaya en çok konu olan şey elbette cinsel içeriklidir, zira insanoğlunu bunca meşgul eden seks aynı zamanda en gizlilik içinde, katı kurallar dahilinde yürütülmesi istenen bir eylemdir.

Freud'a göre yaşam içgüdüsünün karşısında, insanın oluşturduğu daha büyük birimleri çözmeye, adeta başlangıçtaki inorganik duruma geri götürmeye çabalayan karşıt bir içgüdü, ölüm içgüdüsü vardır. Yani insan içinde kötülüğe, saldırganlığa, yıkıma ve dolayısıyla vahşete yönelik doğuştan gelen bir eğilim taşır. Buna göre organizma kendisi dışındaki cansız ya da canlı şeyleri yok etmeye eğilim duyar (sadizm) ve dışa yönelik bu saldırgan-

lık kısıtlanırsa, zaten süregitmekte olan özyıkım süreci (mazoşizm) hızlanır. Bu kökensel ve bağımsız içgüdü uygarlığın önündeki en güçlü engeldir. Öyleyse uygarlığın evrimi, Eros ve Ölüm, yaşam içgüdüsü ile yıkım içgüdüsü arasındaki bir "Devler Savaşı"nın çatışma alanıdır. Uygarlık, kendisine karşı duran bireyin saldırganlığına ket vurmak, onu zararsız kılmak, belki de ortadan kaldırmak için çeşitli araçlara başvurur.

Dinin ve ahlakın yarattığı "vicdan", suçluluk duygusu, bireyin bir iç mercii tarafından gözetlenmesini sağlayarak onun saldırganlığının süngüsünü düşürmeye çalışır. Suçluluk duygusu, sevgi yitiminden ve otoritenin cezalandırma tehdidinden (ve daha sonra ortaya çıkan, üstbene karşı duyulan) korkudur. Bu korkuların ilki içgüdülerin tatmininden vazgeçmeyi, diğeri ise, yasak arzuların varlığı üstbenden gizlenemeyeceği için, ayrıca cezalandırmayı gerektirir. İnsan başına bir terslik geldiğinde ya içine dönüp günahkârlığını fark eder, bunun sonucunda zevklerden feragat eder, kefaret ödeyerek kendisini cezalandırır ya da suçu kendisinde değil üzerine düşeni yapmamış olan başkasında bularak ona saldırır. Üstbenden korku durumunda, dış otoritenin sevgisini kaybetme ve cezadan kaynaklanan dış mutsuzluk yerini iç mutsuzluğa, suçluluk duygusunun yarattığı gerilime bırakır.

Böylece ne zamanlar insanlar birlikte yaşama görevi ile yüz yüze gelse çatışma alevlenir, zira uygarlık insan içgüdülerine sürekli boyun eğdirilişe dayanır. İnsanların uygarlık içinde kendilerini mutsuz hissetmelerinin temel nedeni uygarlığın (başta cinsel hayat üzerindeki) bireysel özgürlüğe getirdiği kısıtlama, toplumsal ahlak kural-

ları ile tezahür eden kültürel yasaklamalardır. Din suçluluk duygusunu ve vicdanı harekete geçirir, öte dünya vaadiyle teselli sağlar. Sanat, etkisini hâlâ hissettiren en eski vazgeçişlerin yerine, bastırılmış arzuların yüceltilmiş biçimde ifade bulduğu bir doyum verir.

Yine de insanların bastırdığı dürtüler her zaman kaybolup gitmez, bazen daha tehlikeli bir şekilde geri dönerler. Bastırılmış olan arzu ve isteklerin geri dönüşü bireyin saldırganlık dürtüsünü harekete geçirir. Bu eğilim, başkalarıyla ilişkimizi bozar ve uygarlığı tehdit eder. Kültür de devlet ve yasalar aracılığıyla cezalandırma, ordu ve polis vasıtasıyla şiddet tekeline sahip çıkarak kaba kuvvete, şiddete, suçlulara, canilere karşı kendini korumayı umar. Buna rağmen ne şiddet ne de savaşlar sona ermektedir!

Kitleler özveriyi sevmedikleri ve çalışmaya hevesli olmadıkları için hep baskı altında tutularak, küçük bir azınlık tarafından mı yönetilmelidir? Özgürlük, ben ve öteki, birey ve toplum, bireyin ruhsal aygıtını oluşturan merciler arasında bir denge meselesi midir? İnsan bir topluluk içindeyken tek başına olduğunda davrandığı gibi mi hareket eder? İnsanlar otoritenin kendilerini yakalayamayacağını ya da cezalandıramayacağını bilseler zevk vaat eden bir kötülüğü yapmaktan çekinmezler mi? Yasaksız toplum özgür toplum mudur? İnsanın bütün istekleri ve arzuları tatmin bulursa nihayet tam bir mutluluğa ulaşır mı?

Kitaplar

Freud, Sigmund, *Uygarlığın Huzursuzluğu*, Çev. Haluk Barışçan, Metis Kitap.

Freud, Sigmund *Uygarlık, Toplum ve Din*, Çev. Selçuk Budak, Emre Kapkın, Öteki Yayınevi ve Payel Yayınevi.



XX
MARTIN HEIDEGGER
1889 - 1976

Dasein

İnsan varolanlar arasında herhangi bir varolan mıdır? Gündelik hayatında sahiden kendisi midir? İnsanı özne olarak tanımlamak ona dair hakikati gizler mi? İnsanın mevcut haliyle modern bilim arasında bir ilişki var mıdır? İnsan dünyada önceden verili özünü mü gerçekleştirir?

Günümüzde insan "yeryüzünün mutlak efendisi" olarak doğa üzerinde büyük bir tahakküm kurmuştur. Dünyayı adeta bir malzeme deposu olarak kullanır ve bunu yapabilmek için de her şeyi bilimin nesnesi olarak görerek tanımlar. Bu da Heidegger'e göre bir metazifik anlayışın, onun "özne metafiziği" dediği bir anlayışın ürünüdür. Bu fetihçi öznenin kaynağını da Descartes'ın *cogito*'sunda bulur. Modern deneysel bilim her şeyi bir plan dahilinde matematiksel olarak hesap eder, ölçer. Elde ettiği kesinlik ve öngörü kapasitesi, insanı, gerçekliği nesneleştirip sabitleyerek onu manipüle etme gücüyle donatır. Bilim disiplin disiplin ayrılmıştır; sanayiden, eğitime, siyasetten ticare-

te her şey bilimin bir alanına denk düşer, buna uzmanlaşma denir. Her disiplin bir nesneyi incelerken, varlığın anlamıyla ve bütünüyle ilgilenmez. Örneğin fizik rüzgârın hızını ölçer fakat doğanın ne olduğu hakkında bir şey söylemez. "Nedir?" sorusu bir kenara bırakılmıştır. Dünya, dışarıdan bakan ve dönüştüren özne ile bilginin konusuna indirgenen nesne arasında bölünmüştür. Hâkim bilimin nesneleştirme anlayışına, teknolojinin easına Heidegger "çerçeveleme" (*Gestell*) der. Çerçeveleme dünyayı bir insanın önünde asılı bir resme dönüştürür. Varolanlar bu çerçeve içinde kendilerini açığa koyar, ama hükmeden, müdahale eden ve diğer varoluş imkânlarını kapatan bir açığa koyuştur bu. Yani bilim onları oldukları gibi, kendi başına bırakmaz. Her şey insanın emrine amade olarak egemenlik altına alınır. İşte insana egemen ve fetihçi payesini kazandıran bu yeni öznelik anlayışıdır.

Özne Yunanca "*hupokeimenon*" ve Latince "*subjectum*" sözcüklerinin karşılığıdır. Yani alta-fırlatılan (*sub-jectum*), başka bir ifadeyle "temel olarak her şeyi üzerinde toplayan". Böylece Heidegger'in deyişiyle "İnsan diğer tüm varolanların, Varlığı ve hakikati bakımından üzerinde temellendiği varolan haline gelmiştir." Her şeyi onun gözünün önünde, elinin altında ve emrine amade bekler görmektedir. Ama böyle yaptığında kendisinin de o çerçevenin içinde olduğunu, dünyaya fırlatılmış olduğunu unutur ve bu özne-nesne ilişkisine, ikisini çerçeveleyen yapıya hapsolur. Bunların hepsi Heidegger'i "kim?" sorusuna götürür.

Şimdi, Heidegger'e göre insanı, Descartes'ın "*ego cogito*" (düşünüyorum) ifadesindeki ego'ya (ben'e) indirgersek üç sorunla karşı karşıya kalırız: Birincisi, böyle bir varolan için dünya ve başkası yoktur; o, mutlak bir yal-

nızlığa hapsolmuştur. İkincisi, o bir töz ya da özne –varlığında süregiden– olarak anlaşılırsa, onun "olma tarzı" konusunda yanılırız. Üçüncüsü bu varolan "ben" dediğinde onun has haliyle kendi olduğunu düşünürsek otantik (sahici) varoluşunun imkânını yok ederiz.

Peki insanı ego ya da özne diye tanımlamak yanıltıcıysa, onu nasıl anlamalı? İnsanın dünyada olması, zaman ve mekân içinde sonlu bir varlık olması, yaşayan bir beden olması, onun zamansallığı, tarihselliği hep Varlık sorusuyla ilişkilidir. Zaten felsefe tarihinin en önemli eserlerinden olan Heidegger'in başyapıtı "Varlık ve Zaman" da şu cümleyle açılır: "Varlık unutmaya düşmüştür." Batı felsefesi de Varlık'ın bu unutuluşuna dayanmaktadır. Oysa insanı diğer varolanlardan ayıran şey, onun varlık sorusunu sorabilen tek varolan olmasıdır. İnsan diğer varolanlar içinde herhangi bir varolan değildir, herhangi bir nesne gibi dünyanın içinde bulunmaz. Yine de diğer insanlarla ve diğer varolanlarla birlikte bir dünya içinde yaşar, bu bakımdan "dünya içinde varlık"tır. Dünyada yalnız başına değildir, ancak ötekilerle birlikte var olur. Dünya ile ilişkisinde diğer varolanlarla doğrudan ilişki kurar, dünyayı onlarla paylaşır. Onun dünyası birlikte olunan bir dünyadır.

Varoluşunun yapısı gereği ilgi ve merak duyar, sever, nefret eder, dertlenir, korkar, kaygılanır, duygulanır. Bu yüzden onu dünyadan soyutlayan, tek yanlı ve tek boyutlu biçimde sunan "özne", bilinç", "bilinç dışı", "zihin", "ruh" gibi tanımlamalar onun hakikatini anlamıza engel olur. Onu belli kuramların, kavramların ve kategorilerin kalıpları içine sıkıştırır, dondurur. Heidegger ise bunların yerine başka bir kavram önerir: DASEIN, yani kelimesi kelimesine "orada-olan". Bu tarif şu kararı belirtir. Heidegger,

"ego sum" (benim, ben varım) ifadesini "ben"den (ego) hareketle değil, Varlık'tan (sum) hareketle düşünecektir. İkincisi de, Dasein'ın varlığını, "orada" oluşu temelinde inceleyecektir. Başka bir deyişle, dünya varoluşun zemini ve zamanıdır. Varolanlar Dasein'dan bağımsız olarak düşünülebilir belki, ama Varlığı anlayan varolan olarak Dasein olmasaydı, varolanlar açığa çıkamaz, anlam ve hakikat ifade etmezlerdi. Anlam ve hakikat ancak karşılıklı aidiyetin alanı dünyada, dünyasal çerçeve içinde mümkündür.

Heidegger Dasein'ı şöyle tanımlar: "Her seferinde ben kendim olan varolan." Demek ki Dasein, ne "ben", "özne" gibi boş, soyut bir kategori, ne de "halk", "ulus" gibi anonim bir varlıktır. Onun kendine özgü bir tekil olma tarzı vardır.

Ama biz Dasein'la ilk olarak nerede karşılaşırız? Gündelik yaşamda. O gündelik yaşamda herkes gibidir. Herkesin herkes gibi olduğu bir "hep-beraber-olmak" içinde kaybolmuştur. "Biri"dir, "onlar"dır (das Man). Bu her günkülük içinde sıradanlaşmış, vasatlaşmıştır. Herkes gibi düşünür, onlar gibi konuşur, onlar gibi eyler, onlar gibi eğlenir vs. Kısacası gündelik yaşamında Dasein'ın varlığı başkaları tarafından belirlenir. Bütün farklar ortadan kalkmıştır. Bütün var olma olasılıkları eşitlenmiştir. Bu nedenle bu gürültü içinde ne zaman "ben" dese kendisi değildir. Kalabalıkta herkes başkasıdır. Demek ki Dasein gündelik yaşam içinde sahici kendi değildir, otantik varoluşundan uzak düşmüştür. Başkalarıyla özdeşleşmek, onları model almak, kendi sahipliğini kaybetmesine, yabancılaşmasına, tekilliğinin silinmesine sebep olmuştur. Fakat onun sahici varoluşa ulaşmasının imkânı da yine "herkesleştiği" bu gündelik dünyada mümkündür. Başka bir deyişle, Da-

sein'ın sahici varoluşu sahici olmayan varoluşuna dayanır. Herkesin içinde kendini kaybetmekten oluşan "düşüş"ü otantik varoluşuna giden yolun ilk adımıdır. Kendine geri dönme imkânı Dasein'de mevcuttur. O ancak dünya zemininde ve zamanında otantik olmanın varlık yolunu bulabilir. Zira Dasein'ın bir özü, belirlenmiş kesin bir yapısı yoktur; hep bir potansiyeldir; kendi varoluşunun gerçekliğiyle yüzleşirken her zaman bir tamamlanmamışlıktır; 'henüz değil'dir. Bu yüzden ona var demekten ziyade varoluşta demek daha doğrudur. Dasein kendini dünyaya ve bizzat kendine açarak varolur.

Şimdi, sahici bir varoluş imkânı bir hakikat kararını gerektirir. Fakat Dasein orada olduğu için hakikat vardır demek, Dasein'ın hakikat olduğu anlamına gelmez. O hakikatinin koşulu ve muhatabadır. Başka bir deyişle, hakikat ona ve onun yoluyla açığa çıkar. Her seferinde hakikat-olmayanın üzerindeki örtüyü kaldırmak gerekir. Bu yüzden Heidegger hakikat için Yunanca *aletheia* (örtüsünü-kaldırma) sözcüğünü tercih eder. Demek ki Dasein'ın en derininde hakikat ve hakikat-olmayan mücadele eder. Peki Dasein gündelik hayatın anonimliğinde kaybolduğuna, kendiyle ilgili bir yanılsama içinde yaşadığına göre, yeniden kendine gelmesini sağlayacak bu hakikat kararı nasıl bir şeydir? Bu onun kurtuluşunun mümkün olduğunu söyleyen bir "çağrı"dır. Bu çağrı birisinin hiç susmayan mırıltısını susturarak onu kendisine davet eder. Fakat söz konusu çağrı bir bilgi ya da ahlaki, siyasi, dini bir mesaj değildir. Aslında hiçbir şey söylemez. Adeta "Hiç" onu bağırarak, bu "kabahatli Varlığa" borcunu hatırlatır. Evrensel ahlaki bir buyruk olmayan bu çağrı hangi borçtan bahsetmektedir? Bu borç nasıl ödenebilir? Dışarıdan sesleni-

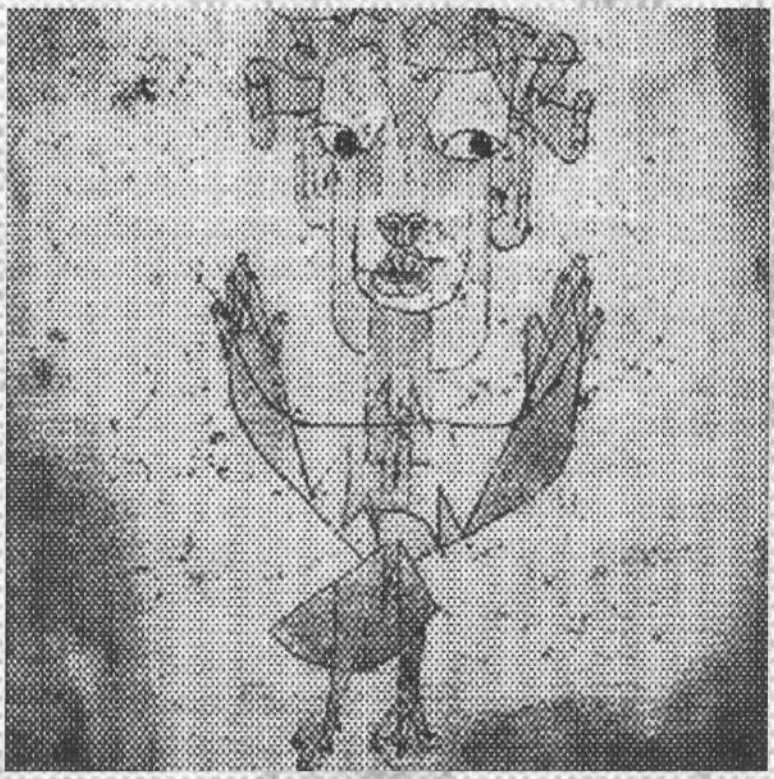
yormuş gibi görünen bu ses aslında bir yabancıya ait değildir. Dasein kendi kendini çağırır. Bu, vicdanda kaygının çağrısıdır. "Vicdan oradaki-Varlığın 'Kendi'sini İnsan'da yitmişlikten çağırır." Bu ses nihayet kendimi bulmama imkân tanımak için beni kendime çağırır. Çağrıyı yapan da çağrıya muhatap olan da birdir. Sadece çağrıyı alan bir pasiflik değildir bu, böylece kendini kendine vererek, kendine dönüşün yolunu açandır. Çağrıda, anlamada ve kararda kendine bir var olma imkânı bahşeder. Borç içinde olduğunu keşfetmesi, gerçekten kendisi olmadığını, imkânların arkasında kaldığını anlamasını sağlar. Öyleyse çağrıya yanıt vermek, kendi olmaya karar vermektir. Peki bu seçim neden oluşur? Heidegger bunu bir "kararlılık", bir "kurtulma" ya da "açılma" olarak adlandırır. Bu çağrıya yanıt verirken alabileceği bütün kararlar eşdeğerli midir? Hayır: Kararlılık "herhangi bir olasılığa doğru değil [...] ama ölme potansiyeli olan o aşırı olasılığa doğru yansıtıldığında" sahici hale gelir. Kararlılığa anlamını veren şey, ölümün her an kapımı çalma ihtimalinin verdiği kaygıda, onun kendi ölümünü "öne alma" kapasitesidir. Başka bir deyişle, Dasein'ın zamansal ve sonlu olması ve ölümüne, yok oluşa doğru gitmesi, hem Varlık ile Hiçlik'in hep bir arada olduğu, hem de Dasein'ın sahici varoluşunun "sonuna-yönelik varlık" olmasında yattığı anlamına gelir. İmkânlar çokluğu olarak Dasein'ın ölüme yönelik varlık olması, onun öleceğinin fakında olan tek varolan olduğunu, ölümünün önünde durduğunu belirtir. Peki ölüm hangi anlamda öne alınabilir? Başkalarının ölümüne tanık olarak değil, zira ölüm en tekil, en şahsi deneyimdir; Dasein'ın en has olanağıdır, kimse benim yerime ölemez. Herkes sonunda ölecek sözündeki gibi evrensel, çok ileri-

deki bir olay değildir. Dasein'a tekilliğini veren ve onun hakikatini kuran, ölümün hep eli kulağında olmasını belirten "ölüme-doğru-varlık" (*Sein-zum-Todes*) olmasıdır. Fakat Heidegger Varlık ve Zaman'da en sahici seçimi yapma konusunda doyurucu bir cevap vermeyi başaramadığını itiraf eder. Ölümün öne alınması somut bir varoluş imkânı tanımakta yetersiz kalır. Ölümü öne-almayı somutlaştırmak için "kurban" ya da "fedakârlık" kavramlarını işin içine sokar. Böylece kararlı seçim "kurban/fedakârlık için özgürlük" olarak tanımlanır. Fakat hakiki kurban intihardan ayrılır, ölümü öne almak kesinlikle intihar etmek gibi bir şey değildir. Kendinden başka bir şey için ölmektir. Böylece Dasein kendi içine kapanmaktan kurtulur. Kendini Başka'ya vermek, kendini ölüme verebilmek için daima canlı kalarak ölümle sahici bir ilişki kurmayı gerektirir. Böylece o şimdide değil geleceğin ufkunda zamansallaşmış olur. Bu sayede de hem geçmişi ve geleceği hem de şimdinin imkânlarını taşır.

Heidegger Descartes'ın "ben"inin kendi içine kapanmış olduğunu söylerken doğru bir yorum mu yapmaktadır? Başkası benim sorumluluğumu yerine getiremezken ya da örneğin benim yerime âşık olamazken, ölümün insana tekilliğini veren tek olay olması kabul edilebilir mi? Bu has varoluş sonuçta anlamını başkaları için ölmekte buluyorsa bundan, başkaları için öldürmek gibi tehlikeli bir sonuç da çıkmaz mı?

Kitaplar

Heidegger, Martin, *Patikalar; Heidegger ve Modern Çağ*, İmge.
Heidegger, Martin, *Varlık ve Zaman*, Çev. Kaan Ökten, Alfa.
Rogozinski, Jacob, *Ben ve Ten*, Çev. Melis Aktaş, Pinhan Yay.



XXI

WALTER BENJAMIN

1892 - 1940

Tarih Meleği (Angelus Novus)

Tarih kavramını, sonunda büyük felaketi, ilahi adaletin sağlanacağı bir mahşer gününü, kurtuluşu ya da ebedi istirahati getirecek bir çizgisellik içinde mi düşünmeliyiz? Ama tam da tarihi kendi sonuna doğru ilerleten bu süreklilik düşüncesi, bizzat tarihin içindeki büyük isyanların, devrimci kalkışmaların ya da zulümlerin biricikliğini yok sayan bir handikap değil mi? Bu tuzağa düşmek, dünyadaki deneyimlerimizi anlamsız kılmaz mı? Oysa tarihi, kopuşlar, anlık kurtuluşlar, egemenlerin sürekliliğinin kesintiye uğradığı zamanlar şeklinde tahayyül edersek politik özne olma imkânını da açık tutmuş oluruz. Mesihçi marksist düşünür Walter Benjamin de, II. Dünya Savaşı'nın başladığı zamanlarda benzer gerekçelerle, tarih nosyonunu, ilerlemecilerin, pozitivistlerin ve hatta Nasyonal Sosyalizm sempatizanı teorisyenlerin tekeline terk etmek istemez. Sınıfsız toplum idealini, eşitsizlikten arınmış bir yaşam umudunu belirsiz

bir geleceğe öteleyen eğilimlere mesafelenir. Fakat aynı oranda köken fikrine de uzaktır. Geçmişi ancak altın çağ mitleri eşliğinde hayal eden nostaljik düşünüş de tıpkı çizgisel tarih anlayışında olduğu gibi, tarihin tehditkâr içeriğini yatıştırır. Öyleyse tarih teorisi, süreklilik içinde bir doğrusallıkla ileri ya da geri hareket etmeyen ama geçmişe de geleceğe de erişimini yitirmemiş bir şimdiki zaman fikrini gerektirir. Kronolojik zamansallıkta, şimdiki zaman ancak geçmişin baskın kültürel kodlar için işlevsel olan anlarının temellük edilmesinden oluşur ve bu içerikler adeta mutlak bir geleceğe yansıtılır. Benjamin hem geleceğin bu mutlak ufkunu sönümlemek hem de şimdiki zaman iktidarlarının ehlileştirerek muğlak kıldığı geçmişin öğelerini şimdiki zamana kalıntı halinde de olsa eklemlemeyi düşünür. Ezilenler geleneğine ait hafıza gibi, resmi tarih anlatısından dışlanan, tarih-yazımlarında yer verilmeyen saklı ya da bastırılmış içeriği tarih nosyonuna geri çağırmak politik olduğu kadar mistik de bir hamledir. Ne de olsa kayıp bir geçmişi şimdiki zamanda diriltme girişimi mesiyanik bir kefaret deneyimi içinden de okunabilir. Böylece Benjamin, takımyıldızı epistemolojisiyle, kesintili zamanları birbiriyle kümeleyen bir teoriye yönelir. Bu zamansal ağın kavramsal alana tercümesini ise, kümedeki öğelerin diyalektik gerilimini koruyan bir alegoriyle gerçekleştirir. Tarih Meleği (*Angelus Novus*) de tüm sanatsal, teolojik, politik imalarıyla bu gerilimi gövdesinde taşıma kudretine sahip bir alegoridir; Tanrı'ya ilahilerini sunmak üzere bir anlığına yaratılan ve bu iman gösterisinden sonra yok olması beklenen Talmudik meleklerden biri olan Tarih

Meleği önce Paul Klee'nin resmine, ardından Benjamin'in teorisine hapsedilmiş bir figür olarak yorumlanmıştır. Benjamin'in "Tarih Kavramı Üzerine" başlıklı yazısının IX. tezi şöyledir:

Hazırım kanat çırpmaya
"Dönsem," derim, "dönsem geriye"
Bir an daha kalırsam burada
Korkarım hiç dönemem diye.

Gerhard Scholem, "Meleğin Selamı"

Klee'nin 'Angelus Novus' adlı bir tablosu var. Bakışlarını ayıramadığı bir şeyden sanki uzaklaşıp gitmek üzere olan bir meleği tasvir ediyor: Gözleri faltaşı gibi, ağzı açık, kanatları gerilmiş. Tarih meleğinin görünüşü de ancak böyle olabilir, yüzü geçmişe çevrilmiş. Bize bir olaylar zinciri gibi görünenleri, o tek bir felaket olarak görür, yıkıntıları durmadan üst üste yığıp ayaklarının önüne fırlatan bir felaket. Biraz daha kalmak isterdi melek, ölüleri hayata döndürmek, kırık parçaları yeniden birleştirmek... Ama Cennet'ten kopup gelen bir fırtına kanatlarını öyle şiddetle yakalamıştır ki, bir daha kapayamaz onları. Yıkıntılar gözlerinin önünde göğe doğru yükselirken, fırtınayla birlikte çaresiz, sırtını döndüğü geleceğe sürüklenir, işte ilerleme dediğimiz şey, bu fırtınadır."

Görüldüğü üzere melek hem bu tarihsel enkaz yığınının en güçlü tanığı hem de bu enkazın habercisi olarak betimlenmektedir. Meleğin bu çifte misyonu, onu melek-

liği düşürülmüş bir şeytan imgesi altında da alımlanabilir kılmıştır. Benjamin bu tarih tezinden önce, 1933'te kaleme aldığı "Agesilaus Santander" başlıklı ezoterik metninde de Tarih Meleği'ne atıfta bulunur. O dönem Kabala üzerine incelemeler yaptığı bilinen Benjamin'in, melek sözcüğünün İbranicedeki karşılığı olan "malakh" yani "haberci" tanımını da, bu alegorinin felsefi kapsamına eklediği açıktır. Sadece metafizik anlamda bir öte dünyadan değil, politik anlamda da "başka bir dünya"dan haber getiren bir melek olarak kavramsallaştırılır Angelus Novus. Melek hem tarihe anlamını verecek hem de kendi adına da dünya tarihi içindeki bu hareketi aracılığıyla kavuşacaktır. Çizgisel zamanı reddeden bu hareket, meleğin gayri-insani bedeninde cisimleşerek Benjamin'in tarih kavramını açığa çıkarır.

Peki, Tarih Meleği, farklı inanç biçimlerinde sözü edilen meleklere mi benziyor, yoksa estetiği siyasallaştıran bir alegori mi yalnızca? Diğer bir deyişle, burada seküler, marksist bir içerik, metafizik-teolojik bir anlatıyı mı naklediyor yoksa aksine, ancak teolojik öğelerle işleyebilen bir seküler çözümleme mi söz konusu? Meleğin tanıklığı olarak tarihten mi bahsediliyor, yoksa tarihin tanığı olan bir haberci melekten mi?

Kitaplar

Benjamin, Walter, "Tarih Kavramı Üzerine", *Pasajlar* içinde, Çev. Ahmet Cemal, YKY.

Benjamin, Walter, "Tarih Kavramı Üzerine", *Son Bakışta Aşk* içinde, Çev. Nurdan Gürbilek, Metis Kitap.

Löwy, Micheal, *Walter Benjamin:Yangın Alarmı - Tarih Kavramı Üzerine Tezlerin Bir Okuması*, Çev. U. Uraz Aydın, Versus.

Film

Local Angel, Yön. Udi Aloni, 2002.



XXII
LUDWIG WITTGENSTEIN
1889 - 1951

Anlamın Resim Teorisi

Düşüncenin sınırları var mıdır? Tanrı, ruh, ölümsüzlük, ebediyet gibi kavramların oluşturduğu dünya, düşüncenin yanlışa düşmeden, yolunu kaybetmeden içinde dolanabileceği bir alan mıdır? Düşünceye bir sınır çekmek dilimizin sınırlarını belirlemek midir? Ağzımızdan çıkan bir cümleyi, bir önermeyi doğru veya anlamlı yapan ölçü nedir? Açıklanamayan, ifade edilemeyen şeyler var mıdır?

Dile bir sınır çekmek –ki bu ancak dilin içinde yapılabilir– dilin sınırları dışında kalan düşünceleri saçma diye bir kenara bırakmak demektir. Dile sınır çekmek, sadece doğrunun alanını sınırlamak değil, dilin bir anlama sahip olduğu sınırları, yani anlamlının sınırlarını belirlemektir. Öyleyse yapılması gereken ilk şey, bir önermenin hangi koşullarda anlamlı olduğunu tespit etmektir. Bir

önerme nedir? Önermeler veya cümleler halinde ifade edilen düşünce nedir? Düşüncenin yansıttığı dünya nedir? Düşünce yansıttığı dünyayla birebir örtüşür mü? İşte genç yaşta yazdığı ve bütün felsefi problemlere çözüm getirdiğini iddia ettiği *Tractatus Logico-Philosophicus* (Mantıksal-Felsefe İnceleme) başlıklı eserinde Avusturya doğumlu filozof işe böyle başlar.

Gerçeklik hakkında nasıl konuşabiliyoruz? Eğer dil bir şekilde gerçekliği yansıtmıyorsa önermelerin, cümlelerin bir anlam ifade etmesi mümkün değildir. Ama bunu sağlayan, şeyleri temsil eden sözcükler kullanmamız mı? Düşünce şeyleri ya da isimleri temsil eden bir dizi sözcükten oluştuğuna göre, anlamın temel birimi sözcük müdür? Oysa daha dikkatli bakarsak, sözcüklerin ancak cümle içinde, bir bağlamında işlev gördüğünü, isimlerin ancak cümle bağlamında anlam ifade ettiğini görürüz. Başka bir ifadeyle, bir önermenin anlam ifade etmesinin sebebi tek tek şeyleri temsil eden sözcükler kullanmamız değil, sözcüklerin cümle içindeki ilişkisinin dünyadaki şeyler arasındaki ilişkiye benzemesidir. Bunların yapısı birbirine karşılık düşer. Öyle ki dünya ile önermeler, "mantıksal yapı" denen bir yapıya ortaklaşa sahiptir. Başka bir şekilde ifade edersek, dil gerçekliği, önermeler de şeylerin mevcut halini temsil edecekse, o zaman önerme ile şeylerin hali arasında ortak bir şey olmalıdır; yani fiziksel evren ile dil arasında bir özdeşlik, mantıki-fiziksel bir paralellik bulunmalıdır. Tek cümleyle, gerçekliğin yapısı dilin yapısından hareketle okunmalıdır ya da gerçekliğin yapısı dilin yapısını belirlemelidir.

Şimdi, dilimizin yapısını analiz edersek dilin *ve, ya da, eğer gibi* mantıksal sabit denilen sözcüklerle, bağlaçlarla, özel işlemcilerle birbirine bağlanan önermelerden oluştuğunu fark ederiz. Bu önermeler her biri anlam birliğine sahip isimlere, fiillere ayrıştırılabilir, zaten bağlaçlar da bunları bir araya getirmeyi, onları dizmeyi veya düzenlemeyi sağlar. Bu çerçeveden bakarsak, az önce sözünü ettiğimiz paralellik şu şekilde kendini gösterir: Sıradan cümleleri alıp bunların nasıl olup da anlam ifade ettiğinin analizini yaparsak, temel cümleler diye adlandırılan cümlelere varırız. Yine dünya da aynı şekilde basit olgulara ayrıştırılabilir. Her basit olgu nesneler arası bir ilişkidir. Kısacası dil önermeler bütünü, dünya da basit olgular bütünü olarak görünür. Böylece karşımıza bir denklik çıkar: İsim-nesne, basit/temel önermeler-basit olgular, karmaşık önermeler-karmaşık olgular. Öyleyse dünya şeylerden ziyade olgulardan oluşur, fiilen vuku bulan şeylerin, yani o anki durumların toplamıdır. Bu durumda karşımızda adeta iki uzay var: Biri olguların meydana geldiği fiziksel uzay, diğeri önermelerin yer aldığı mantıksal uzay ve bu ikisi birbirine tekabül ediyor. O zaman buna göre, anlamlı bir önerme olguların mantıksal imgesi ya da resmi olmalıdır. Tam da bu yüzden Wittgenstein şunları söyler: "Önermelerin toplamı dili oluşturur", "Düşünce anlamlı önermeden başka bir şey değildir", "Olguların mantıksal imgesi düşüncedir". Demek ki bir önermeyi doğru anlamak demek, neyin vuku bulduğunu anlamak demektir, çünkü olguların mantıksal tablosu düşünceyi oluşturur. Yine

başka bir ifadeyle, bir önermenin anlamı bir durumun ya da halin temsilidir.

Bunu anlatmak için, resimlerin şeylerin mevcut halini temsil etme şekliyle bir benzerlik kurulabilir. Nasıl ki düşünce şeyleri ya da isimleri temsil eden bir dizi sözcükten oluşuyorsa, sözcüklerin önermede düzenlenişi de nesnelerin olguda düzenlenişini yansıtır, yani resmeder. İşte buna "anlamın resim teorisi" denir. Bu şu anlama gelir: Önermenin ya da cümlenin yapısı ile olgunun yapısı arasında sıkı sıkıya resimsel bir ilişki vardır. Fakat bağlaçlar dünyayı fiilen resmetmez, bunlar resmin parçası değillerdir. Bunlar resimleri oluşturmanın yollarıdır.

Bu yaklaşım doğruysa, felsefi problemlerin çoğu dil içinde çözülebilir. Çünkü bunların büyük bölümü filozofların dilin mantığını bilmedikleri ya da bu mantığı ihlal ettikleri için yanlış sorular sormasından ve anlamsız önermeler ortaya atmasından kaynaklanır. Eğer bu dil istismarına karşı uyanık olursak, anlamsız önermeleri bir kenara bırakıp felsefe toprağını ayrık otlardan –yalancı problemlerden, yalancı önermelerden– temizleyebiliriz. Bunlar yanlış değil, anlamsızdır, öyleyse cevaplanamazlar. Bu dil hastalığından kurtulmak, düşüncemizi açıklığa kavuşturmak felsefenin görevidir. Mümkün tek felsefe de düşünülebilir olana, yani ifade edilebilir, dile getirilebilir olana sınır çizmekten ibaret olacaktır. Hatta felsefe dile getirilebileni açıkça ortaya koyunca dile getirilemeyeni de açıklamış olacaktır. Bütün iş, bir dil eleştirisi yoluyla, doğruyu söyleyen mümkün bir dilin koşulla-

rını bulmaktır. Böylece dilin hatalı kullanımının insanı dünyadan ayırmasına son verilir. Çünkü "Dilimin sınırları evrenimin sınırlarını gösterir." Peki anlatılamayan, dile getirilemeyen şeyler yok mudur? Elbette vardır, o kendini gösterir. Ona "mistik" denir. Dilin sınırlarını aşandır. Bu noktada yapılacak şeyse, konuşulamayan konusunda susmaktır.

Felsefe bir dil hastalığıysa, en azından insan dünyadaki yerini düşünmeye başladığından beri kendilerini sürekli bize dayatan metafizik sorular birer zırvalıktan mı ibarettir? İnsanın günlük dilsel etkinliğinden ayrı bir dil, bundan bağımsız bir anlam olabilir mi? Günlük konuşmamızda neler yaptığımıza bir bakalım: Emirler veririz, nesneleri betimleriz, bir olayı açıklarız, varsayımlar oluştururuz. Roman yazar, tiyatro oynar, şarkı söyleriz. Matematik problemi çözeriz. Dilleri birbirine tercüme ederiz. Soru sorarız, selamlaşırız, dua ederiz, teşekkür ederiz, küfür ederiz. Yani inanılmaz bir sözcük ve önerme çeşitliliği vardır. Öyleyse dili anlamak onu bir yaşam biçimi, özel bir davranış içinde anlamaktır. İşte bu da Wittgenstein'in ikinci dönemi olarak adlandırılan *Felsefi Soruşturmalar* kitabında açıklamaya girişeceği bir meseledir. Dili bir oyuna benzetirsek, her oyun gibi dilin de kendine has kuralları vardır. Eğer dil dinamik değil de sabit bir şey olsaydı, bir önermeyi anlamak, önceden var olan ve düşünce tarafından doğrudan bilinen bir anlama referans yapmaktan ibaret olurdu. Oysa dil sadece bir sözlük değildir. Öyle olsaydı sadece bir dilin sözlüğünü ezberlemiş biri o dili konuşabilirdi. Oysa bir sözcüğün an-

lamını ancak onun nasıl kullanıldığını biliyorsak biliriz. Bu da bir toplumun ortak yaşamının bir parçası olmayı gerektirir.

Örneğin duyumlarımızı, duygularımızı, ruh hallerimizi kendimize özel bir dille mi ifade ederiz, yoksa halkın, toplumun bunları ifade etmek için kullandığı dili mi kullanırız? Esasında dil bir sosyal oyuna katılmaktır. İfadenin nasıl kullanıldığını keşfetmek aynı zamanda onun anlamını keşfetmektir. Bir ifadenin kullanıldığı dil oyunu içinde hangi rolü oynadığını anlamaktır.

Özetlersek, *Tractatus*'a göre, felsefenin hatası mantığın ötesine gitmek istemesiydi, *Felsefi Soruşturmalar*'a göreyse, felsefenin hatası gündelik dilin ötesine gitmek istemesidir. Oysa gündelik dil aşılamaz, anlamlı konuşmak istiyorsak günlük seviyesinde kalmalıyız ve dil içinde (hatta dil oyunu içinde) felsefe yaptığımızı asla unutmamalıyız.

Bir metaforu, bir şakayı, bir el işaretini bağlamını bilmeden anlayabilir miyiz? Sıfırdan bir dil oluşturabilir miyiz? Böyle bir dil oluşturursak başkaları bunu anlayabilir mi? Hangi bakımdan dilin satrancı ya da bir melodiyi andırdığı söylenebilir? Sözcükler 'bir alet kutusundaki aletler'e benzetilebilir mi? Bir sözcüğün ya da bir aletin ne işe yaradığını nasıl ya da ne zaman anlarız? Bir sözcüğe ilişkin tüm kullanımları kapsayan sabit bir anlam olabilir mi?

Kitaplar

Hadot, Pierre, *Wittgenstein ve Dilin Sınırları*, Çev. Murat Erşen, Doğu Batı Yayınları.

Wittgenstein, Ludwig, *Tractaus Logico-Philosophicus*, Çev. Oruç Aruoba, Metis Kitap.



XXIII

THEODOR W. ADORNO

1903 - 1969

Kültür Endüstrisi

Kültür ürünlerine atfedilen aydınlatma misyonu bu eserlere içkin başka bir gerçekliği saklıyor olabilir mi? Siyasal alandaki tahakküm estetize edildiğinde daha kolay benimsenebilir hale mi gelir? Kültür, kitlelerin manipülasyonu için kullanılabilir mi?

Kültür endüstrisi kavramının literatüre ilk girişi *Aydınlanmanın Diyalektiği* (felsefi parçalar 1944'te, eser 1947'de yayınlanmıştır) eseriyle olur; ki bu dönem İkinci Dünya Savaşı'nın, III. Reich'ın ve Nasyonal Sosyalistlerin iktidarının sonuna denk gelir. Yine de kavramın içeriğinin taşıdığı eleştiri, Adorno'nun 1930'lar boyunca benimsediği düşüncelerde de mevcuttur. Henüz o dönemlerde bile, Walter Benjamin'e yazdığı bir mektupta sanat tüketicisinin de sınai olarak üretilmiş bir figür olduğuna, yüksek sanatın da, tüketicisi gibi, kapitalizmin damgasını taşıdığına değinir. Aslında bu bakış açısı genel ola-

rak Frankfurt Okulu'nun ya da diğer adıyla Eleştirel Teori'nin, kültürü, tarihi ve kapsadıklarını alımlama tarzıdır. Yine de ilk taslaklarda "kitle kültürü" olarak anılan kavram zamanla yadırganır. Zira Adorno da, Horkheimer da, kültürü, kitleler tarafından üretilen bir nosyon olarak değil de bilakis kitleleri belirleyen, egemen yapılar tarafından üretilen bir nosyon olarak öne sürer. Hatta kitlelerin karşısında bir tür özgürlük yanılsamasına kapıldığı aldatıcı bir dinamiktir kültür, bir endüstri olarak anılmasının temel sebebi de budur.

Metalaşan kültür ürünleri, bu ürünlerin dağıtım mekanizmaları kendi iç standartlarını türeterek, adeta yaşamın kendisini bir ekonomi terimine indirgemiştir. Öyle ki bu endüstrinin ötesine uzanmaya talip her jest, yine kültür endüstrinin sınırlarını genişletme hamlesine dönüşmektedir. Ana akım ile ona karşıt olarak beliren alternatifler de belirli bir sanat akımıyla onun karşıtı olarak üretilen akımlar da, birbirlerine eleştirel pozisyon aldığı düşünülebilecek uyuşmaz içerik ve eserler de az sonra aynı endüstriyel standartlarla damgalanmakta ve birbirlerinin benzerlerine dönüşmektedir. Bu gitgide genişleyen benzerlikler kümesi estetik ifadelerin birbirlerinin siyasal karşıtları olarak bulunmasına da izin vermemektedir. Her endüstriyel faaliyet gibi kültür endüstrisi de iç çelişkilerden yoksun bir seri üretim içindedir.

Metaların, kültürel içerikler olarak üretilmesinin bir tehlikesi de tüketicinin ihtiyaçlarını esas aldığına ilişkin yanılsamayı da yine kültür endüstrisinin temel eğilimi olarak sunmasıdır; böylece hiçbir girişim ciddi bir dirençle karşılaşmamaktadır. Kitlelerin manipülasyonunu

bilimsellik atfedilen reçetelerle, teknolojinin terimleriyle yönetir kültür endüstrisi. Tekniğin hâkimiyeti, sanki üst sınıfların/yönetici sınıfın çıkarını merkezde tutan bir işleyiş değilmiş gibi doğallaştırılır. Adorno'nun yan yana getirdiği ifadeler bile bu seri üretimin kuşatıcılığını ve tehdidini gösterir niteliktedir: "otomobiller, bombalar ve filmler", "binalar, radyo kanalları ve dergiler" diye yazar, hepsi "bütünü bir arada tutar." Telefonun yaygınlaşması sonrası liberal politikalar için adeta "kutlu" bir bireyselleşme sürecine kışkırtılan kitleler, radyonun icadının dinlemeyi demokratikleştirmesi türünden bir yanılsamaya kapılmış durumdadır. Oysa Adorno kültür endüstrisinin daima otoriter bir stratejiyle yaygınlaştığına işaret ederek farklı radyo kanallarında aynı buyruğu alacak kitlelere dikkat çeker. Tüm bu kitle iletişim araçları, kültür ürünlerini gasp etmekte ve mekanik çoğaltma teknikleriyle bu ürünleri, tekil halde bulunurlarkenki tehditkâr çağrıdan arındırıp ehlileştirerek metalaştırmaktadır.

Hem sonsuz bir benzerlik ve tekdüzelik hem de özgür seçimin imkânı yanılsaması kültür endüstrisinin ürünlerine içkin haldedir artık. Bu endüstriyi yöneten bir tin varsa bile onun da nesnelleşmiş olduğundan yakınır Adorno. Böylece aslında metalar, kitlelerin kendilerine duyduğu ihtiyacı bir zorunluluk olarak benimseten ahlak ilkeleri de türetirler. Durmaksızın kendi zorunlu mevcudiyetini ve biricikliğini onaylayan bu mekanizma adeta dinsel bir buyruk olarak duyulur ve arzulanır.

"Kültür Endüstrisi" denemesinin alt başlığı için seçilen "Kitlelerin Aldatılışı Olarak Aydınlanma" ifadesi de kültür endüstrisinin şablonunun, Aydınlanma aklının so-

nuçlarından biri olarak kavrandığını gösterir. Aydınlanmanın araçsal aklı, yaşamı da insanların kendilerini de sonsuzca genişleyen bir piyasa biçiminde modelleyerek 20. yüzyılın felaketlerinde ve nihayet kapitalizmin hükümlerinde pay sahibi olmuştur. Burada artık bir bakıma kurban-fail ikiliği bile ortadan kalmış durumdadır; mahremiyetin kamuya sızdığı, fakat kamusal alanın bir pazara dönüşerek siyasal ve eleştirel dinamiklerini yitirdiği, kişilerin bu akınlardan kendi benlik sunumlarını türettiği bir dünya kabulünü tarif eder Adorno.

Her tekil an, icracısına bir başarı ya da itibar sağlamak üzere kendi farklılıklarından kurtulmayı hedefler. Tüm bu şeyleşen benlikler, kültür endüstrinin kodlarına uyarlanırken kendine özgülük bile dışarıda bırakılan bir fazlalık halinde kalamaz. Şeyleşme, daima bir "içe" katma vurgusu taşır. Öyle ki tanınırlığın anlamı bile artık yalnızca başka şeyleşmişlerin yanında bir şeyleşmişlikle mümkündür. Reklam da, bu sahteliğin radikal sunumlarından biridir; kendisini şeyleştiren mekanizmanın bilgisine sahip kitlelerin arzusunu dahi üzerine çekebilir, zira artık bir "dışarı" yoktur.

Öyleyse, ticaret ile eğlenceyi aynı metafizik kökene bağlı kılan kültür endüstrisinin kitlelere dönük şiddetinden bahsedilebilir mi? Buradaki otoriterlik eğilimlerinin dikey bir ufku var mıdır yoksa denetim kültür endüstrisinde daima bastırılmış bir içerik olarak mı üretilir? Süreklilik arz etmese de kültür endüstrisinin yayılımını kesintiye uğratan dinamiklerden söz edilebilir mi?

Kitaplar

Adorno, Theodor, W., *Kültür Endüstrisi*, İletişim Yayınları, 2007.

Adorno, Theodor, W., "Kültür Endüstrisini Yeniden Düşünürken", Cogito Dergisi, Çev. Bülent O. Doğan, İlkbahar-Yaz, Sayı:36, 2003, s.12.

Adorno, Theodor, W., *Minima Moralia*, Çev. Orhan Koçak, Ahmet Doğukan, Metis Kitap, 2005.

Adorno, Theodor, W., *Toplum Üzerine Yazılar*, Çev. Yılmaz Öner, Belge Yayınları, 1990.

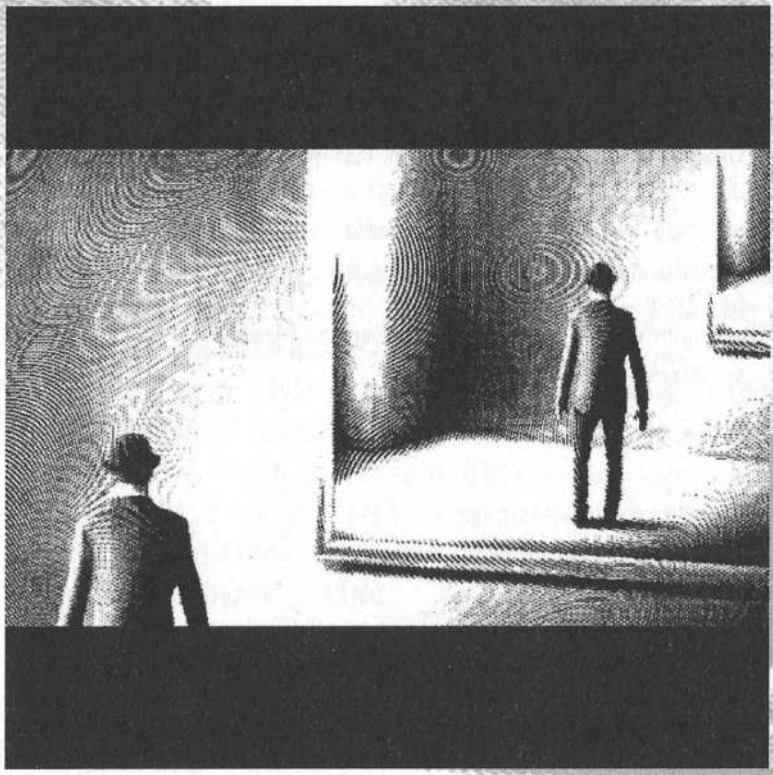
Horkheimer, Max, *Akıl tutulması*, Çev. Orhan Koçak, Metis Kitap, 1996.

Horkheimer, Max, T. Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, Çev. Nihat Ülner, Elif Öztarhan Karadoğan, Kabalcı, 1995.

Filmler

Fight Club (Dövüş Kulübü), Yaz. Chuck Palahniuk, Yön. David Fincher, 1999.

The Pervert's Guide to Ideology (Bir Sapığın İdeoloji Rehberi), Yaz. Slavoj Zizek, Yön. Sophie Fiennes.



XXIV
JEAN PAUL SARTRE
1905 - 1980

Kötü Niyet[7] (Kendini Kandırma)

Bilinçli eylemler üzerinde etkin olan fakat bilince dahil olmayan bir dışarıdan söz etmek mümkün müdür? Bilinç dışı terimi kötü niyeti (kendini kandırmayı) saklayan bir savunma mekanizması mıdır? Unutulan deneyimlerin bastırılmış anılar olarak tarif edilmesi insanı daima belirli bir patolojikleştirmeye mi tabi tutar? Karar almak ve eylemde bulunmak salt iradeyle açıklanabilir mi?

Sartre "kötü niyeti" düşünüm öncesi bir olgu olarak ortaya koyar. Tüm davranışlara, eylem, karar ve etkinliklere eşlik eden bir olgudur bu. Sartre'ın ifadesini *Varlık ve Hiçlik'te bulan ontolojisi, bilincin saydamlığını savunarak bilinci kendisinin bilincine sahip bir yapı olarak* öne sürer. Bu saydamlık, belirli travmaların, ketlenme momentlerinin, birtakım kompleks ya da semptomları tetik-

7. *Fr.* Mauvaise Foi; *İng.* Bad Faith.

leyen anıların saklandığı bir iç bilinci yok sayar; bu anlamda Sartre için id, ego, süperego gibi unsurları barındıran böylesi bir iç bilinç söz konusu olmadığı gibi Freud'daki anlamıyla bilinci belirleyen bir bilinç dışı da söz konusu değildir. Böylece benlik ya da egonun ya da şahsi hakikatlerin gizlendiği bir bilinç içeriğini reddeder Sartre; benlik ya da kendilik biçiminde bir nosyondan söz edilecekse bile bunun tek yolu düşünümsel bilinçtir. Düşünümselliğin ötesinde bir kendilik ya da aşkın bir ego yoktur Sartre ontolojisinde. Kimi Sartre okumaları da düşünürün bu kötü niyet kavramını Freudcu bilinç dışının reddine bağlar. Oysa kötü niyet, temelde, iç daralmasından kaçan ve kendini kaçışta deneyimleyen insanın bahane arayışında temellenen bir durumdur. Diğer bir deyişle, insanın varlığını, ona benlik ya da ego gibi değişmezler ya da sabitler atayarak anlaması mümkün değildir ama sabitlerden yoksun, mutlak özgürlük kapsamındaki bir anlama da ıstırap dolu olacaktır; böylece kötü niyet, ıstırabı bastıran bir anlama kabiliyeti olarak belirir.

Örneğin, yalancının niyeti aldatmak olarak düşünülebilir. Yalancı, ne bu niyetini saklamaya ne de bilincin yarı saydamlığını örtmeye çalışır. Tersine, ikincil davranışlara karar verme durumunda bu niyete başvurur. Bu niyet, bütün tutumlar üzerinde açıkça düzenleyici bir denetlemeyi sağlar. Gerçeği söyler gibi gösterilen (yemin ederim ki sizi aldatmak istemezdim vb.) şeklindeki niyet ise kuşkusuz içten bir yadsımanın nesnesidir. Fakat aynı zamanda da yalancı tarafından kendi niyeti olarak kabul edilir. Bu niyet taklit edilmiş, oynanmıştır. Kişinin karşısında-

kini aldattığı bir niyettir. Fakat kişi aslında belirli olarak niyet değil, aşkın bir şeydir. Böylece yalan, bilincin alt yapısını (enfrastrüktür) işe karıştırmaz. Yalanı meydana getiren tüm yadsımalar bilinçten atılmış nesneler üzerine dayanır. O halde, özel ontolojik temel gerekmez. Yadsıma varlığının gerektirdiği açıklamalar, genellikle aldatma durumunda bir değişikliğe gerek duymadan geçerlidirler. İdeal yalanı tanımladık. Yalancı sık sık yalanının kurbanıdır. Ve yarı yarıya da ona inanır. Fakat bu söylediklerimiz bayağı ve günlük şekiller, yozlaştırılmış görünüşlerdir. Yalan ile kötü niyet arasında geçiş sağlarlar. Yalan bir aşkınlık davranışıdır. Bu yalan Heidegger'in "Mit-sein" dediği şeyin normal bir fenomenidir. Yalan, benim varlığımı, başkasının varlığını, başkası için benim varlığımı ve benim için başkasının varlığını içerir. Böylece, yalancının açık görürlükle yalan taslağı düzenlemesi, değiştirdiği gerçek ve yalan hakkında geniş bir kavrayışa sahip olması gerektiği düşünülebilir. Oysa bir eylemin ilkesinin kristalize edilişi ya da diğer bir deyişle yalancının niyetlerini başkasından gizlemesi yeterlidir. Başkasının da yalana gerçek diye inanması yeterlidir. Bilinç, yalan ile, doğal biçimde başkasında gizli olarak var olduğunu doğrular. Kendi yararına "Benim" ve "Başkasının beni"nin ontolojik ikiliğini kullanır.

Öyleyse, kendiyle çelişmeyen, mutlak bir istikrara sahip bir benlikten söz etmek anlamlı mıdır? Kişinin benlik imgesi ile pratik hayattaki benlik sunumu özdeş midir; yoksa benlik tam da eylem ile karar arasındaki mesafede beliren öz aldanışla mı tanımlanmalıdır? Kötü niyet, gündelik yaşam performansını askıya alan benliğin istisna hali midir?

Okuma Parçası

"Eğer insanın ne ise o olduğunu söylersek, kendini aldatma ebediyyen imkânsız olur ve dürüstlük de onun ideali olmaktan çıkıp onun varlığı haline gelir; ama insan ne ise o mudur ve, genel olarak düşünüldüğünde, bir yandan varlık bilinci olarak olurken, öte yandan ne ise o olmak nasıl mümkün olabilir? … Kafedeki şu garsonu ele alalım. Jestleri canlı ve ısrarlı, biraz fazla kesin, biraz fazla çabuk, müşterilere biraz fazla canlı adımlarla yaklaşıyor, biraz fazla candan bir tavırla eğiliyor, sesi ve gözleri müşterinin siparişi için biraz fazla dikkatli bir ilgiyi yansıtıyor, nihayet, bir yandan ip cambazına özgü bir cüretkarlıkla durmadan çarpılıp bozulan dengeyi kolunun ve elinin hafif bir hareketiyle durmadan düzelterek tepsisini taşırken, hareketlerinde kimbilir nasıl bir otomatın şaşmaz kesinliğini taklit etmeye çalışarak yine geliyor işte. Onun her davranışı bize bir oyunmuş gibi gelir. Hareketlerini sanki birbirlerini yöneten mekanizmalarmış gibi birbirine bağlamaya gayret ediyor, mimikleri ve sesi bile mekanizmaları andırıyor; kendi kendisine şeylerin acımasız çevikliğini ve hızını veriyor. Oynuyor, eğleniyor. Peki neyi *oynuyor*? Bunu anlamak için onu uzun süre gözlemlemek gerekmez: kafe garsonu *olma*'yı oynamaktadır. Burada bizi şaşırtabilecek bir şey yok: oyun bir tür düzenleme ve sorgulamadır. Çocuk, keşfetmek için, bir dökümünü çıkarmak için bedeniyle oynar, kafedeki garson, kendi durumunu *gerçekleştirmek* üzere kendi durumuyla oynar. Bu mecburiyetin her türden esnafa kendini dayatan mecburiyetten farkı yoktur; onların toplumsal durumu da bütünüyle bir törendir, müşteriler onlar-

dan bu durumu bir tören olarak gerçekleştirmelerini bekler, bakkalın, terzinin, simsarın oynadıkları bir oyun vardır ve bu oyun aracılığıyla müşterilerini bir bakkaldan, bir simsardan, bir terziden başka bir şey olmadıklarına inandırmaya çalışırlar. Hayal kuran bir bakkal, müşteri açısından rahatsız edicidir, çünkü o durumda artık tümüyle bakkal değildir...." (*Varlık ve Hiçlik*, s. 114-115)

Kitaplar

Sartre, Jean-Paul, *Duvar*, Çev. Eray Canberk, Can Yayınları.

Sartre, Jean-Paul, "Şeytan ve Yüce Tanrı", *Toplu Oyunlar* içinde, Çev. Işık M. Noyan, İthaki Yayınları.

Sartre, Jean-Paul, *Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, Çev. Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya Eksen, İthaki Yayınları, 2011 (4. bas.).

Filmler

Kış Uykusu, Yön. Nuri Bilge Ceylan, 2014.

No Exit, Yön. Tad Danielewski, Orson Welles, 1962.



XXV

HANNAH ARENDT

1906 - 1975

Kötülüğün Sıradanlığı[8]

Kötülüğün sıradan olması kötülüğün yaygınlaşması anlamına mı gelir? Yasalara ya da emirlere uymuş olmamız yaptığımız kötülükleri, işlediğimiz suçları aklar mı?

"Bu iddianame bakımından suçsuzum." Yahudi halkına ve insanlığa karşı işlediği suçlarla ilgili olarak 1950 tarihli Nazi ve Nazi iş birlikçileri ceza yasasına göre yargılanan ve nihayetinde hakkında idam kararı verilen Adolf Eichmann'a ait bu beyanı, İsrail'de davayı takip eden Hannah Arendt aktarır. Arendt'in, *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te* başlıklı eseri bu mahkemenin kuruluş süreci, tutanakları, suçlama/suçlandırma ve yargılama mekanizmalarıyla ilgilenir.

Üçüncü Reich ya da Nazi Almanyası olarak anılan dönemde, önce Nasyonal Sosyalistlerin "güvenlik merkez

8. *Alm.* der Banalität des Bösen; *İng.* the Banality of Evil.

bürosu"nda, ardından Gestapo'nun "Yahudi Sorunu" biriminde yönetici kadrosunda görev yapan Eichmann'a, Yahudilerin öldürülmesini içeren on beş ayrı iddiayla suç isnat edilmiştir. Eichmann davası hem İsrail hem Yahudi halkı, hem de uluslararası kamuoyu için pek çok sembolik anlam barındırır. Dava süresince bir anlamda İsrail Devleti'nin –bir hukuk devleti olarak– meşruiyeti de sınanmıştır. Eichmann'ın mahkeme kararı olmaksızın öldürülmesini savunan radikallere ve soykırım tanıklarına ya da savunma avukatlarının ücretinin İkinci Dünya Savaşı'nı kazanan ülke mahkemelerince ödenmesi ilkesine karşı çıkanlara, hatta Martin Buber ve Gershom Scholem gibi devlet hukukunun ölüm cezası içermemesi gerektiğine işaret ederek bu sembolik ölümün Alman gençliğince bir kefaret biçiminde tanınabileceği kaygısıyla Eichmann'ın affını talep eden siyonizm yanlısı entelektüellere rağmen Nürnberg Duruşmalarındaki esas ve emsallere uygun yürütülür dava. Arendt'in mahkemeye yönelik eleştirisi de bu hukuksal alandaki icraatle ilgilidir. Bir yandan Başsavcı Gideon Hausner'ın İsrail hükümeti adına söz alışı, iddianamelerin Soykırım'a ilişkin tanık beyanlarının bir dökümüne dönüşmesi gibi kitlesel bir suçun tekilleştirildiği ithamların yanı sıra bir yandan da Eichmann'ın Macaristan'da Yahudi bir genci öldürmesi gibi kitlesel suçu tali kılan (ve nihayetinde kanıtlanamayan) iddialar söz konusu olmuştur.

Arendt'e göre mahkemenin "başarılı" bir sonuca ulaştığı çok tartışmalı anlardan biri de bizzat Eichman'ın ölüm emri verdiğine ilişkin bir nottur. Savcının iddiasına göre, dönemin Dışişleri Bakanlığı'nda "Yahudi uzma-

nı" olarak görev yapan Franz Rademacher, Yugoslavya'yla ilgili bir belgenin üzerine "Eichmann vurun diyor" şeklinde bir not düşmüştür. Arendt yargıçların hiç sorgulamaksızın bu bilgiyi kanıt olarak kabul ettiğini yazar. Söz konusu "kanıt" Arendt'in kitaptaki temel tezlerinden birine işaret etmesi bakımından da mühimdir. Zira Eichmann, kendisine yöneltilen her suç iddiasını "ben sadece, yasalara uyarak görevimi yerine getirdim" şeklinde yanıtlamıştır. Savunmasını, bir tür yurttaşlık teması etrafında şekillendirir: üslerine itaat eden, emirleri uygulayan, görevini icra eden ve bunları yaparken de dönemin hukukuna uygun davranan bir yurttaş. Dolayısıyla Eichmann'ın verdiği bir ölüm emrine ilişkin kanıt bulmak, savunmasını çürütmek için de işlevseldir Arendt'e göre. Fakat Eichmann gerek çapraz sorgulamalarda gerekse dava sürecinde bu gibi sıkıştırılma anlarını genellikle inandırıcılıktan uzak yalanlar söyleyerek geçiştirir ve Yahudi "katliamı"yla ilgili olarak, yalnızca yardım ve yataklıkla suçlanabileceğini belirtir.

Eichmann'ın avukatı Robert Servatius bir söyleşi sırasında Eichmann'ın hukuka karşı değil Tanrı'ya karşı suçluluk duyduğundan bahsetse de Arendt, Eichmann'ın ifadelerinde bu ve benzeri bir teolojik referansa hiç rastlamadığını yazar ve onun tam da hukuksal bir alana yerleşerek savunmasını gerçekleştirdiğini öne sürer. Böylece, bir dönemin yasasına, demokrasiyle yönetime gelen idareciye, savaşın istisnai sanılan zamansallığına itaatin, hatta kitlesel bir itaatin niteliğini sorgulamaya girişir. Bir kalabalığın belirli bir halka (Yahudilere, Çingenelere) olan düşmanlığındaki yaygınlığı, bu yönelimin alışıla-

maz, kabul edilemez, uzlaşılamaz sıradanlığını düşünür. Öyle karmaşık bir yapı içinde saklıdır, öyle çetrefil stratejilerle bezenmiştir ki bu sıradanlık, teşhisi ve tanınması dolayısıyla da çözülüp ayırt edilmesi oldukça zordur. Burada kendini iyiliğe aykırılık olarak görünüşe çıkaran bir kötülük değildir söz konusu olan, metafizik bir kaynağı yoktur bilakis normlarla türetilir. Yöneten yönetilen ayrımına itaatle, lidere sadakatle, yasalara bağlılıkla, uysal bir karakterde vücut bulur kötülüğün sıradanlığı; kişi, politik özneliğinden kaçarak sorumluluklarını savuşturur ve benzerlerinden kurulu bir cemaatin, kitleselliğin, tebaanın, sürünün içine yerleşir. Bu eğilimin kitleselleşmesi politik denetim mekanizmalarını, diğer bir deyişle sivil toplum ya da medya gibi kamusal denetim organlarını da vasıfsızlaştırıp değersizleştirir. Kategorik ayrımlar yapma kabiliyetinin yitirildiği, yargı yoksunluğundan muzdarip olunan bir durumdur bu; iletişime kapalı bir şekilde sadece egemen şebekenin beyanlarını tekrar etmeye yönelir; yalnızca liderin ve egemen çoğunluğun klişeleriyle konuşabilir, sesi bu yığının yankısından ibarettir. Arendt'in Eichmann'da tespit ettiği de budur: avukatının beyanlarının aksine hiç de güçlü bir retoriğe sahip değildir, mahkeme boyunca en klişe kabulleri, en rastlandık yalanları, etkisiz zayıf jestlerle sıralamıştır. Güçlü sözlerden olduğu gibi, güçlü fikirlerden de yoksundur. Hayat hikâyesi, onu bir vahşetin failine dönüştürmesi beklenen dramatik öğelerle örülü değildir, hatta pekâlâ kuşağının çoğunluğuyla örtüşen bir geçmişe sahiptir.

Ardından Arendt, Eichmann'ın bir de fiziksel özelliklerini betimlemeye girişir: "Orta boylu, narin, orta yaşlı,

tepesi iyice açılmış, çarpık dişli, miyop" diye yazar onun için. Arendt'in tüm bu nitelikleri sayıp dökmesinin temel sebebi, aklın sınırlarını aştığı için Tanrı ile, teolojiyle, varoluşla, doğayla vs. açıklanmaya kalkışılan soykırım dehşetini ait olduğu politik zeminde tutmaktır. Eichmann'ın farklı fiziksel özellikleri, ruh durumunu etkileyebilecek istisnai bir geçmişi ya da onu içinde yaşadığı topluma kıyasla benzersiz kılan fikir ve becerileri yoktur; "sıradan" biridir o. Arendt bu kötülüğün ardında canavarsı bir yaratık aramaktansa, bundan çok daha girift bir yapısı olan insani sıradanlığı, kötülüğün sıradanlığını aramak gerektiğini düşünür. Benzerleri kolayca tespit edilebilecek, basitçe tanınabilecek, varlığına hazır olunabilecek, adı bir anda konulabilecek, en önemlisi de alışılamaz bir durumdur bu; öyle ki şiddeti, telafi edilemez, anlamlandırılamaz, geri döndürülemez bir eksilti, bir boşluk yaratır.

Arendt ilk şok deneyimini Nasyonal Sosyalistlerin iktidara geldiği 1933'te ya da sürgün olmak zorunda kaldıkları dönemde değil, 1943'te *Auschwitz*'i –toplama kamplarındaki Yahudilerin gaz odalarında sistematik olarak öldürüldüğünü– öğrendiklerinde yaşadığını söyler. Kendi tabiriyle, "her şeyi yapmaya hazır" gördüğü Nazilerin "askeri gerekliliği olmayan" böylesi bir vahşeti gerçekleştirdiklerine başta inanmaz, ta ki kanıtlar gelene kadar. İşte Eichmann'da bedenini bulan kötülüğün sıradanlığının olağanüstü karmaşıklığı da bu kabul edilemezlikte gizlidir. Bu uygulamalar, bir düşmanlık politikasının yöntemi olmanın çok ötesine uzanmış, toplama kampları ve gaz odaları gibi sistematik işkence mekânlarında sürdürülen ceset imalatıyla muhatabı düşmanlık hukukunun

dışında bırakarak gayri-insanileştirmiştir. Bu "kötülük", sıradan nitelemesinin bir yönünü de sınandığı hiçbir durumda kesintiye uğramamışlığından alır. Farklı askeri birimler ya da emir komuta zincirlerinin, asker (SS) yakınlarının ve kampların bulunduğu bölgelerde yaşayanların tanıklıklarının, kamplara malzeme sağlayan firmaların, sızıntı bilgi ya da haberlerin, hatta –Arendt'in Yahudi cemaati içinde çokça eleştirilmesine neden olan– Yahudilerin fişlenmesinde rol sahibi Yahudi getto polislerinin (*Judenrat)* ve kampların idaresinden sorumlu "tutuklu" Yahudi grupların, (*Sonderkommando)*, hiçbirinin, varlığı suçu kesintiye uğratmamıştır. Hatta aksine kötülük, tüm bu bedenleri katederek sürekliliğini korumuş ve sıradan nitelemesine kavuşmuştur. Şöyle yazar Arendt: "Bu normallik, yapılan bütün kötülüklerin toplamından daha dehşet vericiydi."

Arendt'in "kötülüğün sıradanlığı" kavramına dönük en güçlü eleştirilerden birini, kendisi de Auschwitz, Buchenwald, Bergen-Belsen kamplarında tutsak edilen bir Yahudi yazar olan Jean Améry yapar. Améry savaştan on beş yıl sonra kaleme aldığı *Suçun ve Kefaretin Ötesinde* eserinde şunları yazar:

"Gestapo yüzleri... Sıradan yüzler. Ve daha sonraki aşamada, soyutlamacı her tasavvuru bir kez daha yerle bir eden korkunç idrak, en nihayetinde bu sıradan yüzlerin yine de nasıl Gestapo yüzlerine dönüştüğünü ve kötülüğün sıradanlığını nasıl örttüğünü ve çarpıtarak tırmandırdığını açıkça gösterir. Yani kötülüğün sıradanlığı diye bir şey yoktur ve *Eichmann* kitabında bunu yazan Hannah Arendt, o insanlık düşmanını sadece kulaktan

dolma bilgilerle tanımış; onu yalnızca cam kafesin ardında görmüştür."

Öyleyse, her tekrarda aynı dehşeti uyandıran, ayrı kurbanlaştırma mekanizmasını harekete geçiren ve şiddetini hiç azaltmayan bir yasa sebebiyet veren bir kötülüğün sıradanlaşmasından söz edilebilir mi? Asla alışılamaz olanın sıradanlığı bir çelişki midir? Yasal olan ile meşru olan arasındaki ayrımlar nelerdir? Kişi, yasaya uygun emirlere itaat yoluyla suç ve kötülük üretimine nasıl ortak olur?

Kitaplar

Arendt, Hannah, *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te*, Çev. Özge Çelik, Metis Kitap, 2009.

Bernstein, Richard, *Radikal Kötülük*, Çev. Nil Erdoğan, Filiz Deniztekin, Varlık Yayınları.

Coşkun, Berrak, *Hannah Arendt'te "Radikal Kötülük" Problemi*, Ayrıntı Yayınları.

Neiman, Susan, *Modern Düşüncede Kötülük*, Çev. Ayhan Sargüney, Ayrıntı Yayınları.

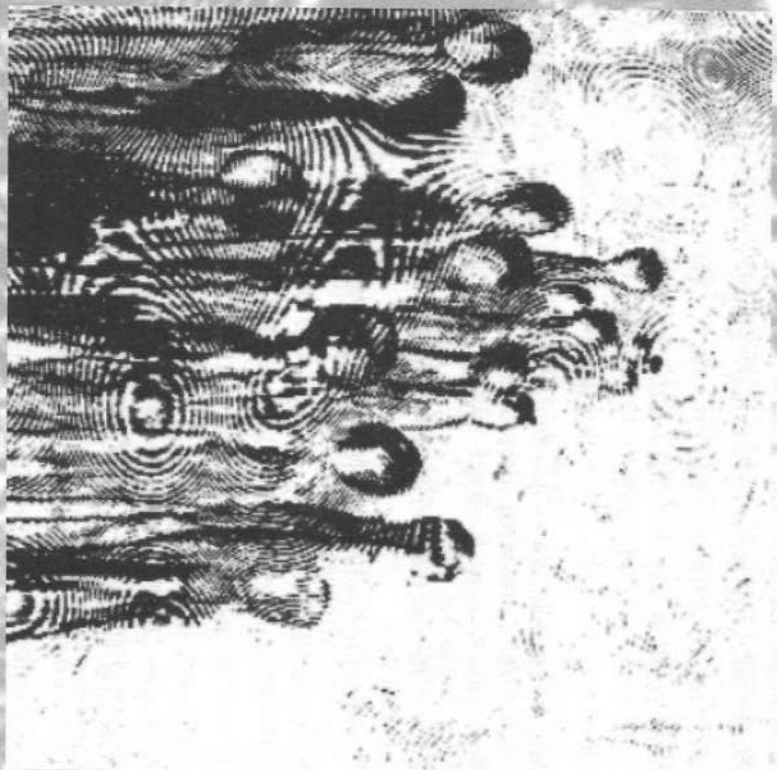
Svendsen, Lars, *Kötülüğün Felsefesi*, Çev. Murat Erşen, Redingot Yayınları.

Filmler

Eichmann (2007), Yön. Robert Young.

Hannah Arendt (2012), Yön. Margarethe von Trotta.

Operation Eichmann (1961), Yön. R.G. Springsteen.



XXVI
EMMANUEL LÉVINAS
1906 - 1995

Başka/Öteki

Başkası bizim için öncelikle bir bilgi nesnesi midir? Ötekiyi neden ve ne zaman düşmanımız olarak algılarız? İnsanın dışarı serilmişliğinin ve kırılganlığının göstergesi olan yüzün etik bir anlamı var mıdır? Bizi özne kılan sorumluluğun başkasıyla ilişkimizeki yeri nedir?

İnsanın en çok korktuğu şey başka, farklı olandır, yabancıdır, tanımadığı bilmediğidir. İnsan hemen aynılık, benzerlik, kaynaşma arar, kafasında bir yere yerleştirmeye, başkayı "biz"de eritmeye çalışır. Bir doğa bilimci gibi karşısındakini bir bilgi nesnesine indirgeyerek onu tanımlamaya, sınıflandırmaya, bir kategori altına yerleştirmeye girişir. Öyle ya, insanların yeni karşılaştıkları birine nereli olduğunu, ne iş yaptığını vs. sorması boşuna değildir! İşte insan bunların hiçbirini yapamadı-

ğında başkaya düşman kesilir, onu ya kendisine benzemeye zorlar, ona kendini dayatır ya da aşağılar ve dışlar, daha da kötüsü onu yok eder. Her türlü ayrımcılığın, faşizmin, ırkçılığın ve imha kamplarının sebebidir bu. Tam da bu yüzden "aynı" cehennemdir. İçe kapanmaya, rekabete ve düşmanlığa yol açarak başka imkânların, farklı olana açıklığın önünde engel oluşturur. Oysa etik ilişki başkasına anlaşılabilecek ve sahiplenilebilecek bir nesne gibi yönelmemeyi gerektirir. Ötekine, onun hakkında oluşturduğum imgenin ötesinde bir yer açmayı, başkanın mutlak başkalığını tanımayı zorunlu kılar. O bir başka ben değil, ben ne değilsem odur. Öteki doğduğu memleketin, ten renginin, giydiği kıyafetlerin, mesleğinin, pasaportunun dışında bir anlam ifade etmelidir. Levinas bu anlamı "yüz"de ve onun buyurduğu sorumlulukta bulur. Böylece onun felsefesi Platon'dan beri gelenekselleşen Aynı ile Başka zıtlığının eleştirisi ve yeniden ele alınışıdır. Ona göre etik, felsefe ağacının bir dalı değil, Batı felsefesine hakim olan benin kendiliğinden egoizminin gölgelediği bir tecrübedir. "Başkasının mevcudiyeti tarafından benim kendiliğindenliğimin sorgulanışı, etiktir."

Yüzde, başka insan kendisini savunmasız bir şekilde, en çıplak haliyle sergiler. Adeta beni bir şiddet eylemine çağırır. Zayıftır, yoksuldur, dul ve yetimdir, tehdit altında olandır. Yine de başkasının yüzünün bu soyunmuşluğunda, adeta efendi benimle konuşuyormuşçasına bir buyruk vardır. Bana karşıdan yaklaşan kişi bana daima yukarıdan gelir, beni kuşatır, bana musallat olur, bana

hükmeden onun tepeden bakması değil, sefaletidir. Bu yüzden yüzün ilk sözü "asla öldürmeyeceksin" olur. Savunmasızlığı öldürmeyi yasaklar. Ayrıca yoksul olduğundan onun için her şeyi yapabilirim, ona daha baştan borçluyumdur. Kim olursam olayım ve o kim olursa olsun, "birinci muhatap" olarak onun çağrısına kulak vermek zorundayımdır. Yüzün anlamlandırdığı ya da bildirdiği, bir emirdir. Sorumluluk bana yüklenen ve *insan olarak* benim reddedemeyeceğim bir şeydir.

Bu nedenle sorumluluk başkaları için sorumluluktur, benimle ilgili olmayan için bile bir sorumluluk. Levinas'ın deyişiyle, bir "rehinenin sorumluluğu". Ama bu özneler-arası ilişkinin temel özelliği simetrik, yani karşılıklı olmamasıdır. Etiği sonsuz bir sorumluluk olarak üstlendiğimde karşılık talep edemem. Benim ondan sorumlu oluşum ona bana karşı bir sorumluluk yüklemez. Sorumluluğu alıp almamak ona kalmıştır. Bu anlamda başkasından hayatım pahasına ve karşılık beklemeksizin sorumluyumdur. Sadece faili olduğu eylemlerin sorumluluğunu değil, başkasının hatalarının ve ıstıraplarının sorumluluğunu da alırım. Her suçun ötesinde sanığımdır. Levinas bunu daha anlaşılır kılmak için Dostoyevski'nin şu cümlesine başvurur: *"Hepimiz herkes önünde her şeyden ve herkesten ötürü suçluyuz, ve ben daha fazla suçluyum."* Ben bütünüyle başkası içinimdir. Kendime rağmen, her bilinçten ve seçimden önce alırım sorumluluğu. Özgürlükten önce gelen ve onu aşan bir sorumluluktur bu, özgürlüğün sorumluluğa aktarılması söz konusudur.

Sorumluluğum devredilemez. Ben herkesin yerine geçebilirim, ama kimse benim yerime geçemez. Böylece kendilik bilincinde egemen olan ben konumundan feragat edilir. Bu yük biricik olanın en üst düzeydeki haysiyetidir.

Tam da ilişkinin benden ona doğru olması sayesinde ona tabi olur ve özne haline gelirim. Özne mutlak bir edilgenliği deneyimleyerek radikal biçimde kendileşir. Benin egoist iktidarının tahttan indirilmesi tecrübesi etik ilişkiyi ortaya çıkarır. Bu manada etik evrensel bir yasaya uyma ya da biçimsel kurallar manzumesi değil, yüzün ve sonsuzun deneyimlenmesidir. Böylece beni "öte"-ye açar.

Adalet de başka insan için sorumluluk fikrine can veren çıkar-gözetmezlik ruhunu muhafaza ettiği ölçüde anlamlıdır.

Fakat insan şunu sormadan edemiyor: Başkası söz aldığında o da "ben" diye konuştuğuna göre, neden bu ilişki karşılıklı değil? Başkası karşısında benin kendini düşmanca öne sürmesinin, onu reddetmesinin, kıskanmasının, suçlamasının sebebi benin egoizmi değil de, tam aksine kendini yeterince olumlayamaması olmasın? Bu noktada fazlasıyla ben olmaktan ziyade, yeterince ben olamamaktan bahsedebilir mi? Acaba başkayı tehditkâr rakibim, işkencecim olarak görmemek için ilk önce kendimi mi bulmalıyım?

Hiçbir kural koymayan bu sorumluluk etiği pratikte nasıl uygulanabilir? Son olarak farklı ötekiler –komşu/yabancı, baba, kadın vs.– arasında fark var mıdır?

Kitaplar

Calin, Rodolphe - Sebbah, François-David, *Levinas Sözlüğü*, Çev. Murat Erşen, Say Yayınları.

Levinas, Emmanuel, "Etik ve Sonsuz", *Sonsuza Tanıklık*, Çev. Özkan Gözel, Metis Kitap.

Rogozinski, Jacob, *Ben ve Ten*, Çev. Melis Aktaş, Pinhan Yayınları.


VOTES FOR WOMEN
VOTES

XXVII
SIMONE DE BEAUVOIR
1908 - 1986

İkinci Cinsiyet[9]

Erkek kadından üstün müdür? Kadınlık ve erkeklik diye özler var mıdır? Kadınlar özgürleşmeden toplum özgürleşebilir mi? Kadının özgürleşmesi ne zaman gerçekleşir?

Beauvoir 1949'da yayınlanan bir sosyoloji ve antropoloji çalışması olan *İkinci Cinsiyet* başlıklı kitabının sonuna doğru şöyle yazar: "Umarım bir gün bu kitabın modası geçecektir." Feminizmin kazanımlarıyla cinsiyetler arası eşitlik sağlandığında ve bu eşit konumlar içselleştirildiğinde, eserdeki somut önerilere de gerek kalmayacağına inanır Beauvoir. "İkinci cins" kılınmış kadını, erkeklerle eşit kılacak radikal bir özgürlük stratejisi olarak "emek", "iş", "çalışma" gibi unsurlara başvurur. Kadınların iş hayatında bir özne olarak mevcudiyeti; sosyal, ekonomik ve politik sorumluluklarını da erkeklerle eşitleye-

9. *Fr.* Le Deuxième Sexe; *İng.* Second Sex.

cektir ona göre. Burjuva demokrasisinin mevcut düzeni koruma içgüdüsü ise, kadınları birtakım baskın kültürel kodlarla ya da "anaçlık, evcimenlik, ailecilik" gibi burjuva sınıfı değerleriyle evde tutmayı amaçlar ve piyasa koşullarını, kadınları kamusal yaşamın dışında bırakacak biçimde oluşturur. Özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrası, iş gücüne kadınların da katılması gereğiyle ortaya çıkan bu eşitlik ve özgürleşme umudu, iş dağılımının eski koşullarına dönülünce gerileyip yitirilmiştir. Oysa kadının iş hayatına ya da diğer bir deyişle ekonominin alanına katılımının darbe alması, toplumun politizasyonuna da etki eder.

Ev içi çalışmanın koşulları, kadınlara özerkliğini sağlayacak biçimde düzenlenmemiştir. Varoluşunu evin kapalılığında tüketen kadınların politik alanla teması kesildiğinden bu durum tüm ev ahalisine yansır, eş ve çocukların meşguliyeti de evle sınırlanır. Bu durum aileyi, uzun vadede ise toplumu apolitikleştirir. Bu bağlamda Beauvoir, bir tür kadın doğasından bahsetmez, hatta aksine "kadın doğulmaz, kadın olunur" diyerek kadınlığı kültürel ve toplumsal mekanizmalarla inşa edilmesi bakımından ele alır. Bu inşanın kodları, oy hakkı, iş dağılımı, politik hareketler ve toplumsal değişimler, hatta aşk ve cinsellikteki mülkiyet biçimleri üzerinde etkilidir. Burjuvazinin kendi ahlaki değerlerinde bir süreklilik oluşturma talebi ise bu inşanın politik alandaki görünürlüğünü bastırır ve kadınlığa bir doğa atfeder. İnsan doğasına ilişkin bu kabul, toplumu da belirli bir yalıtılmışlık ve süreklilik içinde kurarak varoluşu tektipleştirir. Öyleyse kadınlık ya da erkekliğe ilişkin verili bir öz olduğu varsayımı

reddedilmeli ve özü önceleyen varoluşun anlam ufku belirginleştirilmelidir. Bu sosyolojik-antropolojik inceleme, kadınların en büyük talihsizliğine dönüşen, varoluşunu kendi elinde bulunduramama sorununun tespit edilmesini sağlar. Mevcut cinsiyet hiyerarşisiyle kadınlar, kendi özerk çalışma alanlarını, dolayısıyla ekonomik özgürlüklerini elde edemedikçe ikinci cinsiyet kümesine dâhil olur ve varoluşlarını bir erkeğin, "efendinin" –kocanın, babanın, vs.– insafına terk etmek zorunda kalırlar.

Beauvoir, *İkinci Cinsiyet*'te tüm bu kadınlık deneyimlerinin sosyolojik yapısını betimlemeye girişir. Kadının, bedeniyle, kamusal alanla, koca/ baba/ patron vs. olan erkeklerle, çocuklarla ve nihayetinde başka kadınlarla temasını inceler. Gerek biyolojinin verileriyle gerekse psikanalitik ya da tarihsel maddeci bakış açısıyla, hiyerarşik belirlenimlere sahip bir sahada dolaşıma sokulan "kadın/(lık)" nosyonunun alımlanış düzeylerini değerlendirir. Bununla birlikte Beauvoir'ın eserinin kültürel bir araştırmaya indirgenmesine izin vermeyen felsefi bir yönelimi mevcuttur. Bu yönelimin tarihsel önemi, bizzat felsefe tarihinin kadının kendi kimliğiyle ilişkisinde eril bir dolayıma dönüşmüşlüğünü ortaya çıkarmasıdır. Beauvoir'ın bu hamlesiyle birlikte ilk kez bir kadın, kimliğinin kurucu dinamikleri, bedeninin cinsiyetlendirilmesi ve ona atfedilen ikincil pozisyon üzerine kendi deneyimlerini eserleştirmiştir. Felsefenin "erkek" tarihini kat eden bu yazma deneyimi, okurluk ve yazarlığın da cinsiyetli bedenini görünür kılmıştır.

Her daim belirli bir teolojik anlamın, fıtratın, üreme misyonunun, anneliğin ve anaç rollerin içine sıkıştırılmış

kadın bedeni edebiyattaki, mitolojideki ve elbette olgusal gerçekler içindeki etkileriyle yansıtılmıştır. "Kadınlık efsanesini tahtından indirmek" der Beauvoir bu atılıma ve yazısının ilham kaynağına dönüşmüş kadın hareketlerini ve geleneksel kadınlık konumundan bağımsızlaşan figürleri vurgular. Artık "kadın" ve "kadınsı" terimleri, arketipleri, değişmez özleri, öncesiz ve sonrasız hakikatleri değil, belirli bir formasyonla ve törelerle inşa edilmişliğe işaret ederek bu inşadan kaçış yöntemlerini belirginleştirecektir. Bunun için *İkinci Cinsiyet*'te temelde kadınsı'nın oluşumu incelenir. Çocukluk ve genç kızlık dönemlerinin ardından cinselliğe giriş, evlilik, annelik, yetişkinlik ve yaşlılık dönemleri betimlenir ama Beauvoir kültürün dayattığı bu bedensel kronolojiye karşı baskın kodlarla benimsenen sürekliliği kesintiye uğratan oluşları da gündeme getirir: "Lezbiyen kadın", "fahişeler ve kibar fahişeler", "narsist kadın", "âşık kadın", "mistik kadın" ve nihayetinde "bağımsız kadın" ikinci cinsiyete atanmış zamanın dümenini "özgürleşmeye doğru" kırar. Böylece "ikinci cinsiyet" kavramı, değişmez bir öz olmaksızın da bir ortaklık yakalamak adına, kadınların her türden tekil varoluşlarını kapsayan bir kadınlık durumunu betimlemesi için tercih edilmiştir.

Öyleyse, Beauvoir'ın "ikinci cinsiyet" kavramını bugün hâlâ güncel kılan dinamikler nelerdir? Cinsiyetlerarası bir eşitlik talebi toplum düzenine nasıl yansır? Kadınlık ve erkekliğin bir öze ya da değişmez bir doğaya değil de tarihsel süreçlere bağlı inşa edilen kimlikler olması kamusal alanda ne gibi farklar yaratır?

Kitap

Beauvoir, Simone de, *İkinci Cinsiyet*, (cilt 1: Olgular ve Efsaneler; cilt 2: Yaşanmış Deneyim), Çev. Gülnur Savran, Koç Üniversitesi Yayınları, 2019.

Filmler

Les Amants du Flore, Yön. Ilan Duran Cohen, 2006.

The Hours (Saatler), Yön. Stephen Daldry, 2002.



XXVIII
LOUIS ALTHUSSER
1918 - 1990

Devletin İdeolojik Aygıtları

Devlet vatandaşları kontrol etmek için sadece baskı araçları mı kullanır? Kapitalizm insanlara sömürü düzenine boyun eğmeyi nasıl öğretir? İnsanın kimliği nasıl şekillenir? Okullarda sadece yansız, nesnel bilgiler mi öğretilir?

Milliyetçilik, liberalizm, sosyalizm, muhafazakârlık gibi ideolojileri analiz etmek yerine genel olarak ideolojinin doğası, yapısı ve işlevi incelenirse, ideolojinin gündelik yaşamın içine hangi biçimlerde sızıp toplumsal oluşumu nasıl şekillendirdiği daha iyi görülür.

Öyleyse öncelikle ideolojiyle ne anlaşıldığına bakmak gerekir. İdeoloji insanlar ile dünyaları arasındaki ilişkinin "ortamı"nı ifade eder. Nasıl ki balık denizde yaşadığının farkında değilse, insanların çoğu da bir ideoloji içinde yaşadıklarının, dünyayı ideoloji gözlüğü ardından gör-

düklerinin bilincinde değildir. Althusser'in tanımıyla ideoloji, "bireylerin gerçek varoluş koşullarıyla kurdukları hayali ilişkiyi gösterir." Diğer bir deyişle ideoloji, bir insanın ya da bir toplumsal grubun zihninde egemen olan fikirler, tasarımlar sistemidir. Bir yansıtma olarak ideoloji, her alana yayılmış pratikleri sayesinde insanların egemen değerleri içselleştirmesini, benimsemesini sağlayarak içinde yaşadıkları sisteme uyumlu birer birey hale getirir. Böylece ideoloji gerçek ilişkileri, sömürü düzenini gizler. Zaten onun en önemli özelliklerinden biri kültürel unsurla iç içe girerek, hayatın her alanına sızarak kendini fark edilmez kılmasıdır. Öyle ki dini, hukuki, ahlaki, siyasi ideolojiler daha anne karnından itibaren insanın hayatını şekillendirmeye başlar. En basitinden, içine doğduğu toplum ve aile dolayısıyla insan daha dünyaya ilk adım attığı andan itibaren bir etnik, dini, sınıfsal, cinsel vs. kimliğe sahip olur. Kültür ve ideoloji tarafından belli bir anlam ve değerle yüklenmiş olan ismi bile onun öznelliğini ve belli bakımlardan toplumsal konumunu belirler ve belirtir. Bu çerçevede düşünüldüğünde, öznenin kimliğinin önceden yapılandırılmış bir gerçeklik içinde biçimlendiği görülür.

Peki, ideoloji toplumsal oluşumun ve sistemin sürekliliğini nasıl sağlar? Hemen belirtmek gerekir ki her toplumsal formasyonun kaynağında egemen üretim tarzı ve üretim ilişkileri bulunur. Demek ki söz konusu sürekliliği sağlamanın yolu hem üretimin maddi koşulları hem de üretim ilişkilerini yeniden üretmektir. Öyleyse ideolojinin işleyişini ve sistemin nasıl devamlı kılındığını anla-

mak açısından yeniden-üretimin mantığını anlamak kilit önemdedir.

Bilindiği üzere, madde belirli bir üretim sürecinden geçerek ekonomik bir ürün haline gelir. Üretim süreci global ölçekte birbirine zincirleme bağlı bir mekanizmadır. Üretimin olabilmesi için üretim araçlarının ve koşullarının, yani üretimin maddi koşullarının (örneğin makinelerin) hep yeniden üretilmesi gerekir. Öte yandan üretim süreci belirli üretim ilişkilerinin hâkimiyeti altındadır. Ekonomik ve toplumsal yapının kendi varlığını ve üretimini sürdürebilmesi için üretim koşullarını, dolayısıyla üretim koşullarına bağlı toplumsal ilişkileri sürekli yeniden üretmesi gerekir. Hal buysa, aynı zamanda üretim ilişkileri de yeniden üretilmedikçe yalnızca üretimin maddi şartlarının yeniden üretilmesi çarkın işlemesi, sistemin devam etmesi için yeterli değildir. Çünkü bireylerin ve toplumsal sınıfların zihin dünyasını yöneten tasarımlar üretim ilişkilerinin yeniden üretilmesiyle mümkündür. Öncelikle üretimin maddi koşulları arasında yer alan emek gücünün (örneğin bir işçinin, bir mühendisin, bir yöneticinin) karmaşık üretim sürecinin işlemesini sağlayacak beceri ve yeteneklerle donatılmış olması gerekir. Başka bir deyişle, nitelikli iş gücü toplumsal ve teknik iş bölümü uyarınca farklı iş alanlarının ve mevkilerinin gereklerine uygun olarak yeniden üretilmelidir. Fakat emek gücünün niteliklerinin yeniden üretiminin yanı sıra mevcut sistemin kurallarına uyacak, egemen ideolojiye boyun eğecek bireylerin şekilleneceği ilişkilerin de yeniden üretilmesi hedeflenir. İşte burada aslında mev-

cut toplumsal yapının varlığını olduğu gibi sürdürebilmesi için yeniden üretilen şey ideolojidir. Fakat bu öyle görünmez hale getirilmiş bir işleyişle gerçekleştirilir ki bireyler kendi özgür seçimlerini yapan özneler olduklarına inançlarını koruyarak sisteme boyun eğerler (bu konuda ayrıca Tüketim Toplumu maddesine bakın). Bu da esas itibariyle işletmenin içinde verilen eğitimle değil, kapitalist eğitim sistemi içinde ve çeşitli kurumlarda sağlanır. Bu amaçla devlet hem baskı araçlarını hem de ideolojiyi kullanır.

Uygulamalarına bakıldığında devletin bir yanıyla bir baskı aygıtı olduğu açıktır. Hükümet, idare, ordu, polis, mahkemeler, hapishaneler onun baskı aygıtlarıdır. Peki bu baskının amacı nedir? Devletin ideolojisine uyacak ve kapitalist sömürüye boyun eğecek bireyler yetiştirilmesi. Devlet sömürüye karşı her türlü başkaldırıyı, sansürden şiddete kadar bütün araçları kullanarak bastırmak için iş başındadır. Bu bakımdan devlet egemen sınıfların hizmetindedir.

Ama bir de **d**evletin **i**deolojik **a**ygıtları vardır (baş harfleri kısaltıldığında DİA'lar): Dinsel DİA'lar (diyanet, camiler, kiliseler vs.), Öğrenimsel DİA (özel ve devlet okullarından oluşan sistem), Aile DİA'sı, Hukuki DİA, Siyasal DİA (çeşitli partilerden oluşan sistem), Sendikal DİA, Haberleşme DİA'sı (basın, radyo-televizyon, RTÜK), Kültürel DİA (edebiyat, güzel sanatlar, spor vs.).

Yine de Devletin Baskı Aygıtı ile DİA'lar arasında belli farklar vardır. Öncelikle devletin tek bir baskı aygıtı varken, bir birlik oluşturdukları düşünülse bile çok sayıda

DİA bulunur. İkinci olarak, devletin birleşik baskı aygıtı bütünüyle kamusal alanda yer alırken, DİA'lar büyük ölçüde, partiler, sendikalar, aileler, bazı okullar, gazete ve kültür kuruluşlarının yer aldığı özel alanda işler. Ama neticede önemli olan DİA'aları gerçekleştiren kurumların özel ya da kamusal olması değil, nasıl işledikleridir. Yönetici sınıfın devlet iktidarını elinde tuttuğu düşünülürse, bütün çeşitliliğine ve çelişkilerine karşın DİA'lar yönetici sınıfın ideolojisi altında, aslında her zaman birliğe sahiptir. Devletin Baskı Aygıtı zor kullanarak, DİA'lar ise ideolojiyle işlemesine rağmen aslında devletin her aygıtı hem baskı hem de ideolojiyle işler, ikisi iç içe geçmiştir, ilki ikincisinin koşullarını hazırlar. Çünkü sadece ve bütünüyle baskıya ya da sadece ve bütünüyle ideolojiye dayanan aygıt yoktur.

Peki baskıyla değil öncelikle ideolojiye göre işleyen bu DİA'ların "işlevi" nedir?

Tüm DİA'lar, hangisi olursa olsun, aynı hedefe yönelir: Üretim ilişkilerinin, yani kapitalist sömürü ilişkilerinin yeniden-üretimi. Her biri bu tek hedefe kendine özgü yoldan katkıda bulunur: Siyasal aygıt ya dolaylı, yani parlamenter ya da demokratik ideoloji ya da doğrudan, yani faşist ideolojiyle bireyleri devletin siyasal ideolojisine uydurur. Haber aygıtı, basın, radyo, televizyon kanallarını ve sansürü kullanarak vatandaşlara her gün belli dozlarda milliyetçilik, ahlakçılık, ırkçılık aşılar. Dini aygıt, diyanet ve camilerdeki hutbeler yoluyla, doğum, ölüm, evlilik törenleriyle hâkim devlet ideolojisini ve kültürel kodları hatırlatır. Aile, çocuğun bütün bunları ilk öğrendiği

aygıttır. Fakat burada bir DİA en öndedir ve en etkili aygıttır: Ögretimsel ideolojik aygıt olarak OKUL. Zira hiçbir DİA'nın elinde, daha anaokulundan başlayarak, yani her sınıftan çocuğun etkilere en açık olduğu çağdan başlayarak, yıllar boyu her hafta 5-6 gün, koca bir gün boyunca egemen devlet ideolojisini ve kapitalist toplumsal formasyonunu zorunlu ve bedava dinletme imkânına sahip değildir.

Okulda bir yandan okuma-yazma, matematik, yani sayma ve hesap, bilimler, edebiyat ve çeşitli teknik alanlar için beceriler öğretilir. Ama zaman ilerledikçe işçiler, teknisyenler, mühendisler için farklı bir öğretim uygulanır. Çünkü herkes teknik beceri ve bilgilerin yanı sıra, iş bölümü içerisinde kendine düşen yere göre belli bir terbiyeden geçirilmelidir. Ahlak ve din eğitimi, resmi tarih, yurttaşlık bilgisi ve bilinci, meslek ahlakı egemen ideolojiye uygun olarak yavaş yavaş, tekrar ede ede çocukların kafasına yerleştirilir. Lise çağında çocukların büyük kısmı işçi olup üretim sürecine katılır. Bir bölümü eğitimine devam eder ve teknisyen, memur, mühendis vs. olur. Bir bölümü de ideolojiyi yeniden üretecek konumları doldurma üzere işletmeci, asker, polis, siyasetçi, yönetici haline gelir. İlk kesim görevine uygun ideolojik pratiği çoktan kazanmıştır. Erkekler bir de askerde, kışlada bir kez daha bu ideolojik bombardımana maruz kalacaktır. Diğerleri ise sömürü görevlisi olarak, emretmeyi öğrenir ve tartışmaya mahal vermeden itaat ettirmeyi, insanları Ahlak, Fazilet, Millet, Vatan, Ülke demogojisiyle haksızlıklara karşısında boyun eğmeyi öğretmek üzere nöbeti devralır.

Demek ki emek-gücünün yeniden üretilmesi sadece niteliklerin yeniden üretilmesiyle kalmaz, aynı zamanda kurulu düzenin, yani egemen ideolojinin kurallarına uymak da öğretilir. Sömürü ve baskıyı devam ettireceklere bunların yolu; sömürüye ve baskıya boyun eğmesi beklenenlere de bunların yolu işlenir. DİA'lar da işte bu ideolojik aşılamayı sağlamak için vardır. DİA'lar sayesinde herkesi ideolojiyi içselleştirecek şekilde bir tornadan geçirmenin mekanizması oluşturulmuştur.

Okuma Parçası

Okulda öğrenmeyle birlikte toplumsal rollerin dağılımı da bir potada eritilir (...) Öğrencinin sınıfı geçmek için yerine getirmesi gereken koşullar programının çizilmesiyle roller belirlenir (...) Öğretim programı her zaman toplumsal hiyerarşiyi benimsetmek üzere kullanılır (...) Beceri öğreticisi, öğrenenin standart tepkiler geliştirmesine yarayan bir dizi koşulu düzenlemeye çalışır (...) Okulun içimize ektiği derin korku bizim kendi kendimize sansür koymamızı sağlar (...) Kurum mantığı çocuklar için okul gerek der. Kurum mantığı çocuk okulda öğrenir der. Ama bu kurum mantığının kendisi okulun ürünüdür (...) İnsanları çocuk diye ayrı bir kategori altında kümelendirmek onların illelebet bir okul hocasının otoritesine boyun eğmesini sağlamanın tek yoludur (...) Öğretmenin otoriter bakışı altında birçok değer, tek bir değer haline gelir. Ahlaka uygunluk, yasaya uygunluk ve kişisel değerler arasındaki ayrımlar silinir ve sonunda yok olur (...) Okul çağdaşlaşmış işçi sı-

nıfının dünya dini halini almıştır ve teknolojik çağın yoksullarına boş yere kurtuluş vaadinde bulunmaktadır (...) Şurası açık ki denk okullarda okusalar bile yoksul bir öğrencinin zengin öğrencilerle aynı düzeyi tutturabilmesi güçtür. Aynı okula gitseler, aynı yaşta başlasalar bile yoksul öğrenciler, orta sınıf çocuğuna sağlanmış olağan eğitsel olanakların çoğuna erişemez (...) Okullaşmanın gizli müfredatı (...) büyüme-yönelimli tüketici bir topluma ilk adımı atma töreni olarak iş görür (...) Her ülkede üniversite mezunlarının yaptıkları tüketim miktarı başkalarının standartlarını belirlemeye ölçü olur: eğer ötekiler iş başında ve iş dışında uygar insanlar olacaklarsa üniversite mezunlarının yaşam biçiminin peşinden koşmalıdır (...) Gerçekte, öğrenme başkalarının katkısına gerek bırakmayan bir insan etkinliğidir (...) İnsan bir kez okulun gerekliliğini benimsedi mi diğer kurumlar için de kolay bir av haline gelir (...) İnsanlar bir kez değerlerin üretilip ölçülebildiğine okullandırıldılar mı artık her rütbeyi, aşama düzeyini kabullenmeye hazırdırlar (...) Okul ne satar? Müfredat (...) Dağıtımcı-öğretmen biten ürünü tüketici-öğrenciye sunar. Onların tepkileri de gelecek modelin tasarımı için veri sağlar. (Okulsuz Toplum, s. 19, 27, 28, 41, 46, 17-18, 47, 54, 56)

Kitaplar

Althusser, Louis, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, Çev. Alp Tümertekin, İthaki Yayınları.

Illich, Ivan, *Okulsuz Toplum*, Çev. T. Bedirhan Üstün, Birey ve Toplum Yayınları, 1985, s. 19, 27, 28, 41, 46, 17-18, 47, 54, 56.

Film

The Pervert's Guide to Ideology (Bir Sapığın İdeoloji Rehberi), Yaz. Slavoj Zizek, Yön. Sophie Fiennes.



XXIX
RENÉ GIRARD
1923 - 2015

Günah Keçisi

Kutsala neden inanç duyulur? Tüm topluluklarda ritüellere ve yasaklara rastlanmasının sebebi nedir? Neden asla doğaüstü varlığın hâkimiyetinde olduğunu ileri sürmeyen bir toplumsal düzen ortaya çıkmamıştır?

Girard'ın mimetik teorisi ya da diğer adıyla üçgen arzu teorisi, "dünyanın kuruluşundan beri saklanan sırlar"-dan başlayan bu düşünce, nihayetinde gelip çağımızın karmaşasının teorik açıdan çözümlemesine varır. Mimetik düzenek, özne nesne etkileşiminin daima üçüncü bir dolayımlayıcıyla işlemesi anlamına gelir; ortaklığın ahengini de dışlayıcı mekanizmalarını da kuran temel unsur taklittir. Yalnızca doğa durumundaki açık şiddet döngülerini değil, örneğin, rekabete katılma güdüsünün bastırılmasıyla tanımlanan nezaket de yine taklidin doğasından, mimetik arzudan beslenir. Mimetik arzuyla tetiklenen rekabet, kurbansal bunalımla yükselir ve günah keçisi figürüyle bedensel deneyimine kavuşur.

Girard tüm kültürlerde şiddetin yasaklanışını mimetik arzuyla açıklayarak *Kutsal Kitap*'a referanslarla örer üçgen arzu teorisini. *Kitabı Mukaddes*'in Tekvin bölümünde Havva, Âdem ve yılan arasındaki elma yemeye kışkırtılma anlatısı açıkça bir öykünme teması etrafında gelişen durumlardan ibarettir. Yine Habil ile Kabil'in öldürmeyle sonlanan ilişkisi tamamen mimetik rekabete dayalıdır. Yine On Emir'in içeriğini çözümleyen Girard, orada da dolayımlayıcıların (iç ya da dış aracıların), topluluğu ikizlerarası öykünmeci çatışma birimlerine dönüştürdüğünü görür. "Öldürmeyeceksin", "zina yapmayacaksın", "hırsızlık yapmayacaksın", "iftira atmayacaksın" biçiminde sıralanan emirler aracılığıyla iman sahiplerini, eşlerine, komşularına, çocuklarına, anne ve babalarına karşı sorumlu kılan ve bu sorumluluğun koşullarını belirleyen şeriatın merkezinde mimetik arzu yasağını tespit eder Girard. Bu anlamda bir ortaklığın sahasında işlenen tüm suçlar ilkesel olarak rekabeti tetikleyen mimetik arzudan kaynaklanmaktadır.

Bir Katolik olan Girard'ın Tanrısal yasanın hem sebebi hem de sonucu olarak koyduğu mimetik arzudan kaynaklanan suçun ve şiddetin dolaşımını ve yaygınlığını yatıştırmak için önerdiği yöntem de yine teolojik bir argümana başvurur: Buna göre toplumları mimetik rekabet döngülerinden koruyarak onları iş birliğine yöneltecek olan başkalarına değil İsa'ya öykünülmesini buyuran Tanrısal emirdir. Nitekim farklı dinlerde yer alan put kırıcılıktan, Tanrı'nın özel ismini kullanma yasağına, oruç gibi ritüellerde rekabete müsait nesnelerin yasaklanışına, suret yasaklarına vs. değinerek dinsel-kültürel yapıların in-

şasındaki temel mimetik dinamiklerin benzerliklerine işaret eder Girard'ın eserleri.

Kültüre eklemlenmeyi mümkün kılan uyum sağlama yetisi de yine insanın arzu nesnesiyle değil, bu arzunun modelini dolayımlayıcı kılmasıyla ilgilidir. Bu anlamda doğal ve yapay arzu gibi, romantik perspektiften geliştirilen ayrımları reddeder Girard; ona göre arzu her zaman bulaşıcı aktarımlarla işler, hiçbir arzunun doğal, geçişsiz, dolayımsız bir bulunuşu yoktur. Kanonik edebiyat eserlerini iki ayrı kategoride incelediği *Romantik Yalan Romansal Hakikat: Edebi Yapıda Ben ve Öteki* eserinde de arzunun dolayımlanmışlığına işaret eden edebi metinlerle, bu dolayımı yok sayan ya da kapalı bırakan metinleri birbirinden ayırır. 1961 tarihli bu ilk çalışmasının ardından üçgen arzu teorisini ve mimetik rekabet kavrayışını antropolojik ve mitolojik araştırmaları kapsayan bir alana yönlendirmiştir; *Günah Keçisi* ya da *Şiddet ve Kutsal* eserleri bu ikinci aşamaya örnek teşkil eder.

Mimetik rekabet, arzu nesnesi merkezinde toplumsal çatışmanın yayılıp büyümesine neden olur. Öyle ki bu çatışmada arzu nesnesi etrafında oluşan katmanlaşma zamanla nesneyi silerek kökeni yitirilmiş bir çatışmayı kendi kendisinin taklidine, adeta yinelenmesi beklenen bir ritüele dönüştürür. Toplumsal düzende kaos ve kriz yaratan bu dinamiği yatıştıran unsurları inceler Girard. Günah keçisi de bu bağlamda, mimetik arzunun dolaşımda olduğu toplum düzeninin çatışma enerjisini yansıttığı figür olarak tanımlanır.

Girard'a göre, kültür içi değerler hiyerarşisi, şiddet karşısında gözetilen varlıklar yerine bu şiddetin yıkıcılığıyla

temas etmesinde sakınca görülmeyen, diğer bir deyişle, daha az değerli bulunan varlıkları yerleştirir. Bu yer değiştirme silsilesini Girard kurbansal mekanizma olarak adlandırır; günah keçisi, kurbansal mekanizmanın temelidir. Toplumu kendi şiddet döngüsünden koruyan günah keçisi figürünü tekil bir varlık olarak düşünmek de mümkündür, belirli bir kimliğe mensup başka bir topluluk olarak da; temelde, suçu üzerinde toplayabilecek kadar topluluğun üyelerine benzemeli ama dışlanıp yok edilerek ortaklığın arınmasını (toplumsal katharsisi) sağlayacak kadar da farklı olmalıdır. Günah keçisi, diğer kimselerden daha suçlu ya da daha günahkâr değildir Girard'a göre, ama topluluğun suçlu olduğuna ikna olduğu, mimetizmle rastgele belirlenmiş bir figürdür; önce tecrit edilir ardından da öldürülür. Böylece topluluk, bu saklı ilksel hatıranın suç ortaklığını paylaşır; çatışmadan doğan bunalım da bu kurucu cinayetle sona erer. Uzlaşımın gücünü ve potansiyellerinin deneyimlenmesine her ihtiyaç duyulduğunda bu kurucu cinayet ritüeline dönülür; Girard'ın bu dinamiği bir düzenek bir mekanizma –kurbansal mekanizma– olarak adlandırmasının da nedeni budur. Düşmanlığın tek bir hedefe yöneltilmesi bu hedefi, ironik olarak, topluluğun iyiliği için çalışan bir öğeye dönüştürür. Kötülüğü bedeninde toplayarak kendini öldürülebilir kılarken, bu işleyiş dolayısıyla da iyiliğin dağıtıcı gücü şeklinde belirir; Girard için kötülüğün ve iyiliğin bu radikal bileşimi günah keçisinin kutsallık statüsünden kaynaklanır.

Öyleyse şunlar sorulabilir: Günah keçisi figürünün cisimleştiği varlık ya da kümenin çözümlenmesi, onu suç-

landıran topluluğu ayrıcalıklı kılan ırksal, cinsel vs. sözleşmeleri de açık etme gücüne sahip midir? Günah keçisinin, modern devlet örgütlenmelerinde bir karşılığı var mıdır? Günah keçisinin estetik, ahlaki ya da politik suçluluk göstergeleri neler olabilir? Bu göstergeler kültürün baskın kodlarına göre mi atanır?

Kitaplar

Girard, René, *Günah Keçisi*, Çev. Işık Ergüden, Alfa Yayınları, 2018.

Girard, René, *Kültürün Kökenleri*, Çev. Mükremin Yaman, Dost Kitabevi, 2011.

Girard, René, *Romantik Yalan ve Romansal Hakikat*, Çev. Arzu Etensel İldem, Metis Kitap, 2020.

Girard, René, *Şiddet ve Kutsal*, Çev. Necmiye Alpay, Alfa Yayınları, 2018.

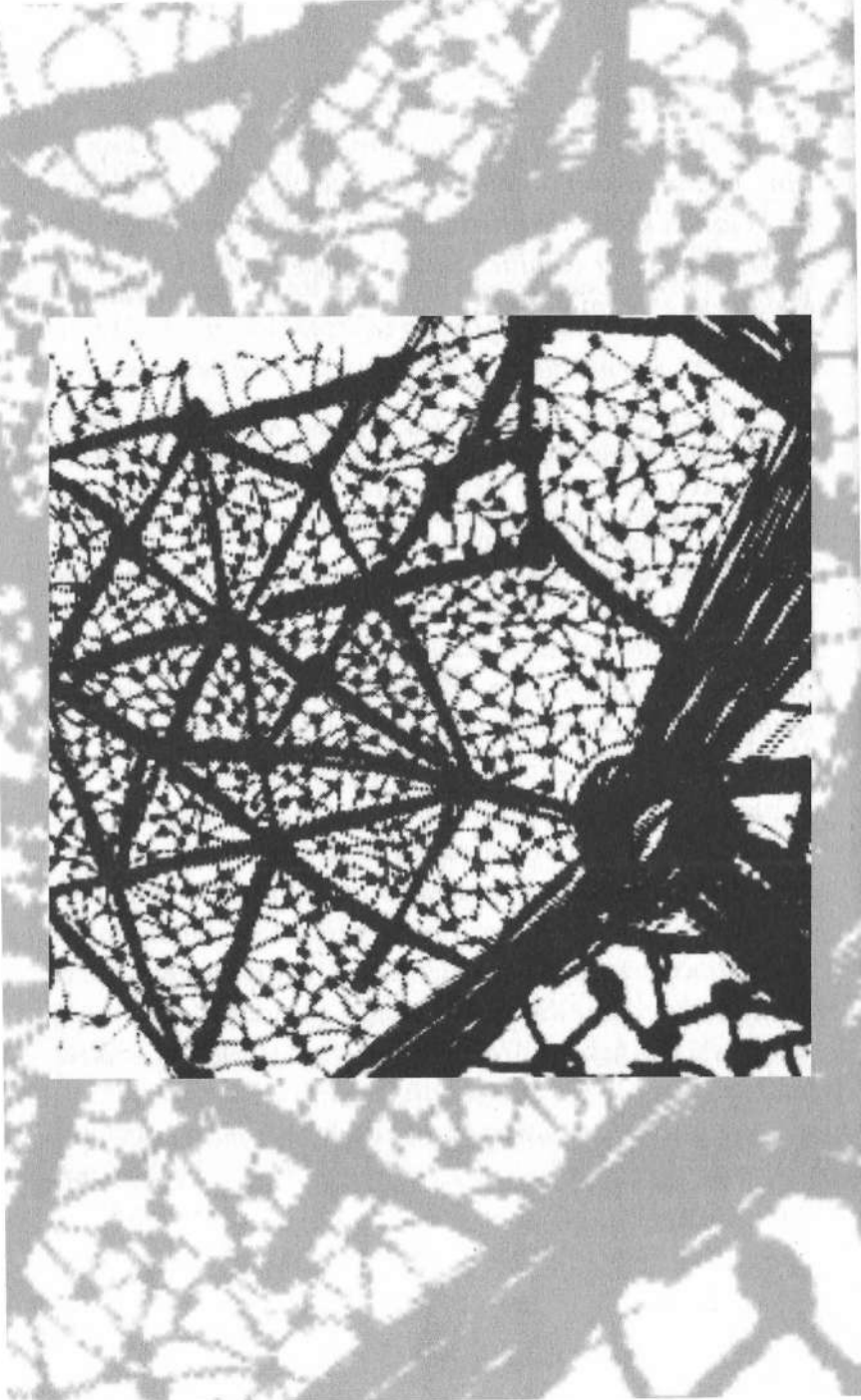
Filmler

Das weiße Band (Beyaz Bant), Yön. Michael Haneke, 2009.

Malèna, Yön. Giuseppe Tornatore, 2000.

The Passion of the Christ (Tutku), Yön. Mel Gibson, 2004.

The Painted Bird (Boyalı Kuş), Yön. Václav Marhoul, 2019.



XXX

GILLES DELEUZE
1925 - 1995

FELIX GUATTARI
1930 - 1992

Köksap (Rhizome)

Felsefenin amacı çeşitlilikleri genel bir ilkede ifade etmek, çokluğa temel olan birliği bulmak mıdır? Oluşun zemini varlık, farkın temeli aynılık mıdır? Düşünce nasıl hiyerarşik yapılar oluşturur?

Düşünmek aynı zamanda nasıl düşündüğümüzü sorunsallaştırmaktır. Deleuze ve Guattari'nin yaptığı şey de geleneksel felsefenin düşünüş biçimlerini radikal bir eleştiriye tabi tutmaktır. İki düşünüre göre, klasik ve modern felsefe geleneğinde, özdeşlik veya aynılık mantığı üzerine kurulu tahakkümcü düşünceler ön plandadır. Bunlar tüm varlık alanlarını kuşatan bütünsellik, evrensellik ve akılcılık adına farklılık ve ayrımları silmeye, te-

killik ve oluşu yok etmeye yönelirler. Zira bu kavrayışlar her türlü açıklamanın temeline, kendi içinde bütünlüğe sahip üstün, aşkın bir ilke koyarak kapalı bir sistem içinde bütün farklılıkların üzerinden merdane gibi geçerler. Zaten farklılık ve oluş kendi başlarına olumlu görülmeyip, varlık ve aynılıktan türetilir. Öyle ki önce bir varlık hayal edilir, bu varlık ancak sonradan oluşa geçer ve farklılaşır ve daha sonra bilinç tarafından ya da tarihsel hareketin bütünü içinde, daha yüksek bir birlikte tekrar aynılığın potasında eritilir (Bunun en iyi örneği Hegel'in diyalektiğidir). Özetle, bir yandan her gerçeklik, özdeşlik ilkesinden hareketle ve aşkın bir ilkeye referansla, zaman dışı biçimde temsil edilip sisteme katılırken, öte yandan da nötr ve nesnel bir dünyanın adeta bir aynadan bilen öznenin zihninde yansıtıldığı, özne-nesne ayrımından oluşan bir şema kurulur. Böylece, çeşitlilik, farklılık, çokluk zihinsel kategorilerle temsil edilerek genelleştirilir, birleştirilir ve yaşamdan kopartılarak teorileştirilir. Sonuçta oluşu dondurmaya meyleden, soyut, tarih dışı, ebedi ve ezeli bir hakikat iddiası ve buna göre işleyen, içi doldurulan kavramlar ortaya çıkar. İkili karşıtlıklara dayanan, ama her seferinde karşıtlıktan birini ayrıcalıklı ve üstün kılan (bir/çok, ruh/beden, erkek/kadın, öz/görünüş, beyaz/siyah, biz/onlar vs.), bir temelin ve bir amacın varsayıldığı bu anlayışta ontolojik (varlık) ve epistemolojik (bilgi) bir hiyerarşi söz konusudur. Nedenselliğin ana rolde olduğu bu modelde, var olanlar doğalarına ve ontolojik farklılıklarına göre değil, homojen mekâna indirgenen bir zaman anlayışı (bkz. Bergson bölümü) içerisinde sadece derece farklılıklarıyla tanımla-

nırlar. Ortaya çıkan bu manzarada, tohumun neden, ağacın sonuç olması anlamında ya da soyağacı örneğinde görüldüğü gibi kuşakları (yani neden olarak baba ile onun çocuklarını) birbirine bağlayan ilişkilere gönderme yapılması anlamında AĞAÇ Batı'nın hâkim nedensel ve hiyerarşik düşünme modelinin imgesidir. Öyle ki birçok insanın kafasında bulunan bu dikili bir ağaç imgesi, insanın kendi geçmişinde köklerini ve atalarını aramasına benzer şekilde hep bir çizgi üzerinde sonuca doğru gitmek için hamle etmesine, felsefenin de düşünceye hükmeden bir ilk ilke peşinde koşmasına sebep olur. Bu tek ağaç aynı zamanda tek hakikati de temsil eder. Bu temsilde öteki ya da başka da ancak, ağaç olmayandan, ağacın etrafındaki boşluktan türetilir. Böylece "Ağaç biçimli düşünce modeli" felsefeden ve teolojiden, botaniğe, bilimden enformasyona dek bütün Batı düşüncesine damgasını vuran epistemolojiyi tarif eder: Katı temellere oturtulmuş (kökler) sistematik ve hiyerarşik ilkeler (bilgi dalları) ve bu dallarda yapraklanan Biçim, Öz, Yasa, Hakikat, Adalet, Hak ve Cogito gibi kuşatıcı ve totalleştirici kavramlar. Ağacı andıran bu yapıda küçük dallar büyük dallardan çıkar ve hepsi sağlam merkeze, öze geri döner. Bu anlamda ağaç resmi bir iktidar imgesidir. Örneğin "ağaç biçimli bir kurum olan devlet, her türden akışı denetim altına almaya –nüfus, metalar, para vs.– ve göçebeliği mağlup etmeye çalışır" (*Postmodern Teori*, s. 131).

Oysa Deleuze ve Guattari'ye göre, bilgi için bir temel yoktur. Normatif ve standart bir deneyim modeli de yoktur. Bu yüzden en etkili eserlerinden biri olan *Bin Yayla,*

"ağaç biçimi" (*arborescent*) ile "köksap" (*rhizome*) arasında yapılan bir ayrım etrafında dallanır budaklanır. Ağaç biçimli düşünceden farklı olarak, köksap bilgisi, iki kutuplu karşıtlık mantığının yapısını bozmayı, ilk ilkeleri kökünden sökmeyi; varlığın tekilliğini koruyan, bu yüzden de mutlak kabul edilen istikrarlı şeyleri "yersiz yurtsuzlaştırmayı" hedefler. Bunun yolu da ikilikleri bozarak kökleri ve dalları dağıtmak, yeni bağlantılar kurarak çoğullaştırmak, böylece farklılıklar ve çokkatlılıklar üretmektir. Burada gözümüzün önüne hemen yatay olarak büyüyen, dallanarak köklenen ve yeni filizler veren bir bitki sapını, örneğin patatesi veya kuşkonmazı getirebiliriz: Köklerden dikey olarak büyüyen ağaç yerine sürekli çatallanan çok katlı, yanal, döngüsel toprakaltı kökler. Hiyerarşik bir ağaç benzeri yapıdansa, bir çalılık haline gelen bitkiler gibi yatay hareket eden güçler... Ama burada ağaçbiçimli yapı ile köksapsal çokkatlılık arasında katı bir ayrım da yoktur, ikincisi ilkinden daha iyi veya daha doğru olarak sunulmaz, aksi takdirde bilgi ve deneyim bir kez daha ikili karşıtlık mantığına tabi kılınmış ve doğru/yanlış ikililiğinde düşünme hevesi hortlamış olur. Bu iki yapıyı daha ziyade iç içe geçmiş olarak tasavvur etmek gerekir. İki düşünürün kastettiği daha ziyade, tek ağaç resminin manzaranın tümünü vermekte yetersiz ve başarısız olduğudur, zira nasıl ki ormanda tek bir kök, tek bir "hakiki" ağaç –hangi ağacın ilk olduğunu söyleyebilir miyiz?– bulunmaz, orman birçok ağaçtan oluşur, aynı şekilde evrende de tek bir hakikat yoktur. Kaldı ki ağaç varlığını tek bir nedene de borçlu değildir. O bir ortama, güneşe, suya, ışığa

ihtiyaç duyduğundan onu tek başına almak, tek bir nedene bağlamak yanıltıcı ve kısıtlayıcıdır.

Oysa köksap düşüncesiyle birlikte, gerçeklik heterojen olarak görülüp, dinamik biçimde yorumlanmaya başlayınca, Batı düşüncesinden dışlanan ilkelerin de onaylanmasının yolu açılır. Öyle ki bir çizgi yoluyla sürekli olarak biri başlangıcı ve kaynağı, diğeri sonu ve amacı temsil eden iki noktayı birbirine bağlayan kök-ağaç yapısından farklı olarak, süregiden noktaların oluşmasını engelleyen, hiyerarşik olmayan yersiz yurtsuzlaşmış çizgilerin diğer çizgilerle tesadüfi, düzensiz, çatallı yapısına göre düşünmek, istikrarlı özdeşlikleri reddedip farklılık, tesadüf, kaos ve oluşu onaylamak, yeni düşünce ve hayal etme imkânları yaratmaktır. Kökün ve kökçülüğün yerine, kökün olmayışı, temelin olmayışı ve merkezsizleşme mantığıyla düşününce, doğru-yanlış, neden-amaç kalıbına göre işleyen bir soyut hakikat sisteminin yerine oluşu ve farkı koyan yeni bir düşünce biçimi filizlenir. Böylece gerçeklik zihinsel bir temsil olmaktan çıkar, hakikatler, durumlardan, karşılaşmalardan, düşüncedeki bir şiddetten doğar; açık, canlı, dinamik, sürekli oluş halinde bir "fark felsefesi"nin yolu açılır. Birleştirici, indirgeyici, sentezleyici düşüncede kapana sıkışmış fark ve farklılık kendisi için teorileştirilir. Yaşamı sakatlayan, arzuları bastıran, çoku birde eriten, başkayı aynıda soğuran, bir kaynak, köken ve orijin fikrini temele koyan metafiziksel düşünceden kopunca düşünce de özgürleşir. Orijinin yokluğunda zincirlerinden kurtulan dinamik bir süreçte oluş çizgisi değişik öğeler arasındaki sayısız ilişkiyi kat ederek, orta yerde çıkıve-

rir, öncelikleri, imtiyazları, özdeşlikleri, hiyerarşiyi alt üst eder. Tıpkı Deleuze ve Guttari'nin *Bin Yayla*'da yazdıkları gibi "Köksap ne Bir'e indirgenebilir, ne de çok'a... Başı ve sonu yoktur, yalnızca ortası vardır, ortadan biter ve taşar. Çokluklar kurar." Köksap, çatallanmadır, öngörülemez karşılaşmadır, tikel bir ağ yapıdır, herhangi bir noktada yeni filiz veren, sıranın ve girişin olmadığı karmaşıklıktır. Gerçek başlangıç yalnızca ortadadır, doğuş köken değil oluştur. Bazı yolların diğer yollardan daha iyi olduğunu söyleyecek deneyimden bağımsız bir ilke yoktur, öyleyse her karşılaşma mümkündür. Ama bu gelişigüzel bir karşılaşma, kendi başına hareket bir fark oyunu olmayıp, düşünceyi düşünmeye zorlayan bir dış şiddettir, onu düşünmeye zorlayan işaretlerin peşine düşme çabasıdır.

Köksapı düşünürken bazı imgeleri aklımıza getirebiliriz: Kurt sürüleri ya da göçmen kuşlar gibi hareketli, hem bir, hem çok olan akışkan varlıklar ya da barınma, kaçma, yiyecek stoklama işlevi gören yeraltı tünelleri... Bu anlamda örneğin yeraltında örgütlenen siyasi bir oluşum da bir köksap örneği olarak düşünülebilir.

Amaç, temel, neden, ikili, karşıtlık çerçevesinde düşünmek düşüncenin kendine has yapısı olamaz mı? İmgesi, modeli, kopyası olmayan, ufuksuz bir ortamda her türlü kapatılmadan ve bütünleştirilmeden kaçarak sürekli yayılan, genişleyen, hareket eden, merkezsiz ve amaçsız bir düşünce nasıl bir ahlak ve politik örgütlenmeye imkân tanır?

Kitaplar

Best, Steven - Kellner, Douglas, *Postmodern Teori*, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, 1998.

Colebrook, Claire, *Gilles Deleuze*, Çev. Cem Soydemir, Doğu Batı Yayınları.

Küçükalp, Kasım, "Gilles Deleuze", *Çağdaş Fransız Düşüncesi* içinde, Phoenix Yayınevi.

Sutton, Damian - Jones, David Martin, *Yeni Bir Bakışla Deleuze*, Çev. Murat Özbank ve Yetkin Başkavak, Kolektif Kitap.

Zourabichvili, François, *Deleuze Sözlüğü*, Çev. Aziz Ufuk Kılıç, Say Yayınları.



XXXI
MICHEL FOUCAULT
1926 - 1984

Büyük Kapatılma

Özgür ve özerk bireyler var mıdır, yoksa özne, her yere yayılmış iktidar ve itaat ilişkilerinin ürünü olan toplumsal bir inşa mıdır? İktidar devlet iktidarından mı ibarettir? Bilgi ile iktidar arasında nasıl bir ilişki vardır?

Yalnızca Foucault'nun bir kısım eserinin başlığına baktığımızda bile hangi meseleyi odağına aldığını tahmin ederiz: *Hapishanenin Doğuşu* (Gözetleme ve Cezalandırma), *Deliliğin Tarihi*, *Cinselliğin Tarihi*, *Kliniğin Doğuşu* (Aklın ve bedenin nasıl denetim altına alındığının, nasıl disipline edildiğinin, nasıl belirlenip, üretildiğinin hikâyesi). İktidar, kapatma ve özne arasındaki ilişki.

Tarihin gidişatı, yaklaşık olarak 18. yüzyılın sonuyla 19. yüzyılın başında kapitalizmin geliştiği bir dönemde değişir. Bundan önce, suçluları, kabahatlileri, tahammül edilmez insanları hücrelere kapatmak yerine, toplumun

dışına atan "sürgün eden medeniyetler"den söz edilebilir. Bu dönemde iktidarı krallar, ruhban sınıfı ve soylular cisimleştiriyordu. Mutlak iktidarın göstergesi, günahkârın bedeni üzerinde tam hâkimiyeti ispat eden, halka açık, görkemli işkence ve idam sahneleriydi. Aslında Orta Çağ'da da hücreler vardır, ama bunlar kendi başlarına cezalandırma yerleri değil, ceza veya ölümden ya da bir fidye vererek canını kurtarmadan önceki bekleme odalarıydı. "Deliler" de diğer insanlarla birlikte dışarıda, hayatın içindeydiler. Henüz akıl hastaneleri yoktu. Olur da halk arasında bir huzursuzluk çıkar isyan baş gösterirse, olay yerine ordu gönderilir ve hem isyancılar hem de toprakları yok edilirdi. Bu şiddetli müdahale aynı zamanda ekonomik bir felakete yol açardı. Fakat kapitalizmin doğması ve kırsal kesimden şehirlere büyük bir nüfusun kaymasıyla birlikte pek çok sorun baş gösterdi. İşte o zaman büyük ekonomik zararlara yol açmadan nüfusun tehlikeli görülen bir bölümünü; kışkırtıcıları, suçluları tecrit etmenin çok "akıllıca" bir yolu bulundu: Onları hapishaneye kapatmak. Fakat ilk başta bir ayrım yoktu: Dilenciler, yeri yurdu olmayanlar, deliler, yaşlılar, sakatlar, eşcinseller, akıl hastaları hepsi mahkemesiz aynı yere kapatılıyordu. Yine de bunlar arasında ortak bir özellik de yok değildi: Hepsi ya bedensel ve zihinsel özürlerinden ya da başka sebeplerden dolayı çalışamayan ya da çalışmak istemeyen, sabit işi ve evi olmayan insanlardı. Nihayet Fransız devrimi sırasında bazı ayrımlar yapıldı: Akıl hastaları tımarhaneye, gençler ıslahevine, suçlular hapishaneye kapatıldı. İşte Foucault, ilk önem-

li eseri *Deliliğin Tarihi*'nde, Batı'nın yakın tarihinde nüfusun önemli kısmının sıkı bir denetim altında tutulan kurumlara kapatılması olayına "Büyük Kapatılma" adını verir. Kapatma ve cezalandırma yeri olarak hapishanenin temelinin atıldığı dönemdir bu. Kapatmanın ilk başta iki temel işlevi bulunuyordu: Ekonomik kriz ânlarında aç işsiz dolaşan aylak kesimin isyan etme tehdidini bertaraf etmek, dahası kriz atlatıldıktan sonra da bunları kolayca denetlenebilir iş gücü olarak kullanmak. Öyleyse bu aynı zamanda insan bedeni ve bu bedenin sahip olduğu üretim gücünün doğrudan doğruya ekonomik ve siyasi müdahalenin nesnesi haline gelmeye başladığı dönemdir.

Gelgelelim bu kurumlar zamanla masraflı ve verimsiz yerlere dönüştükleri halde sistem bu aygıtı devam ettirmekte fayda görmüştür. Demek ki kapatma teknikleri ve kurumları güçlü bir denetim sağlamak ve kapitalizme gereksinim duyduğu iş gücünü sağlamak dışında görünürdekinden çok daha ince ve etkili bir işlev yerine getiriyor olmalıdır. Asıl mesele kapitalist üretim biçiminin gerektirdiği disiplin ve uysallığın insanlar tarafından benimsenip içselleştirilmesi ve gönüllü olarak uygulanmasıdır. Bu da Foucault'nun "disiplinci iktidar" adını verdiği yepyeni bir iktidar biçiminin doğuşuna yol açar. Artık iktidar insanları uysallaştırmak ve verimli hale getirmek için şiddet ve bedensel zorlamaya başvurmak yerine, strateji değiştirip insanlara belli bir öznellik biçimi dayatmaya başlar. Bir nevi bütün bir toplumu hapishane modeline göre şekillendirme tasarısıdır bu. Başka

bir deyişle, mahkemeler ve hapishane yoluyla suç ve ceza akılsallaştırılır ve toplumun mantığının ayrılmaz bir parçası haline gelir. Bunun en iyi örneğini de Foucault, İngiliz filozof Jeremy Bentham'ın geliştirdiği hapishane modelinde bulur: PANOPTİKON (Bütünü gözetlemek). Gözünüzün önüne birkaç katlık, tek odalı hücrelerden oluşan bir halka getirin. Her hücre bu halkanın iç kısmına doğru açıktır ve halkanın dış cephesindeki duvarda birer pencere vardır. Halkanın ortasında da mahpuslardan tamamen saklanmış konumdaki gözlemcilerin kaldığı bir nöbet kulesi yer alır. Yani mahkûmun saklanabileceği hiçbir yer yokken, onun göremediği nöbetçi onun her hareketini izleyebilir. Daha da iyisi kulübede nöbetçi olmasa bile, hücrenin sakini hep izleniyormuş gibi hareket etmek zorundadır. Bu tam da bakışın oyununu kullanarak görünmezliği sayesinde işleyen, ama uygulandığı kişileri görünmeye zorlayan bir sistemdir. Bu mantık hapishanenin dışında bütün toplumsal kurumlara yayılarak uygulandığında bütün toplum adeta bir hapishanede yaşamaya başlar. Bu açıdan hapishane, toplumsal yaşamın sınırı değil, öznelliğimizin gündelik yönetiminin modeli olan merkezi bir kurumdur. Böylece eskiden beden ruhun hapishanesi olarak düşünülürken siyasi modernlik ve yeni iktidar anlayışıyla birlikte, bu deneyimle kurulan bilinç ilişkisi sayesinde, ruh büyük kapatılmanın gerçekleştiği asıl mekân haline gelir: bedenin ve bedenin güçlerinin terbiye edildiği, itaatkar kılındığı hapishane. İnsancıl olarak sunulan bütün kurumlar (hapishane, ıslahevi, akıl hastanesi, okul, kışla

vs.) normların dışına çıkanları ıslah ve terbiye etmekle kalmaz, onları bu normları içselleştiren öznelere dönüştürür. Nasıl ki mahkûm mahkûm olmayı hapishanede öğreniyorsa, birey de kapitalist sistem içinde aynı şekilde yoğrulur. Sistem hapishanenin normal gündelik yaşam rutinini paranoyaya çevirir. Amaç iyileştirme adına, bireylerin öznelliklerinin doğasını değiştirmektir. Sürekli görülebilir bir ortama yerleştirilen beden bir deney nesnesi haline gelir. Neyin yasa dışı ve kimin toplum dışı olduğu nesnellik iddiasındaki hâkim bilgi tarafından ölçülür, sıradan insan adeta mahkûmun öznelliğine göre modellenir.

Öyleyse özne denilen şey iktidardan önce gelen bir çekirdek değil, bilakis iktidarın etkisidir. İktidar bireyleri özneleştirerek nesneleştirir: Bireyselleştirir, normalleştirir, hiyerarşiye sokarak sınıflandırır: Tutumları, davranışları, bedenleri kuşatan zorlama teknikleri, yani "iktidarın bireyleştirme teknikleri", birini gözetlemek, onun tavırlarını kontrol etmek, verimliliğini artırmak, yeteneklerini çoğaltmak, onu daha yararlı olacağı bir yere yerleştirmeye yarar. Başka bir deyişle, bu "bölücü özneleştirme pratikleri"yle nesneleştirme, bazı var olma ve davranış biçimlerini sorunlu kabul ederek söylemsel ve kurumsal pratiklerin nesnesi haline getirir. Amaç bu sistem içinde üretilmiş hakikatler yoluyla normal olan-olmayan (deli-akıllı, hasta-sağlıklı, suçlu-uslu) ayrımı ve sınıflandırması yaparak toplum ya da yasa dışı insanları tayin etmektir. Bilgi, insanların bu hakikatlere inanması, onlar üzerinde tanımlanmış deneyim biçimlerinin öznesi

olmayı kabullenmeleri için iktidarla ele ele gider, hatta iktidarın ta kendisidir.

Hakikat iddiası taşıyan bilgi sistemleri bireyi analiz ederek, belli bir psikolojik ve sosyolojik tip, belli bir öznellik tarzı oluşturur. Psikiyatri, patoloji, psikopatoloji, pedagoji, kriminoloji gibi bilimsel araştırma alanları, kendi söylemsel pratikleriyle, akıl hastalığı, hastalık ya da suç gibi varlık biçimleri üzerine nesnel anlamda doğru olma, yani hakikat iddiası taşıyan önermeler üretir. Hastane, akıl hastanesi, hapishane, kışla, okul gibi tecrit kurumları da bu araştırma alanları için gereken ortamı sağlar. Bu söylemsel iktidarın tek yanlı, bilimsel doğruluklarla bezenmiş normatif monoloğu sonucu örneğin deliliğin akıl hastalığı olarak görülmesi, akıl ile akıl olmayan arasında aşılmaz bir uçurum açar. Hastanede neyin anatomik (sağlıklı, normal), neyin patolojk (hastalıklı) olduğu kimliklendirilir. Disiplin tekniğinin geliştirildiği ve suçlunun suçlu olmayı öğrendiği hapishanede, ceza ve ıslahtan ziyade, suç sorunsallaştırılır, suça eğimlilik diye "bilimsel" olarak tanımlanmış öznel bir deneyim kurulur ve uslu insan bu deneyimin gerektiği normlara göre koşullandırılır. Bu pratik ve kurumlar yoluyla içsel yaşamımıza kendi mantığını zerk eden iktidar, bireyleri kendisinin özgür bir taşıyıcısı olarak topluma sokar.

Böylece insanlar öznesi haline geldikleri deneyimlerin içerdiği ve gerektirdiği bilimsel, ahlaki, hukuki, siyasi normlara göre hareket eder ve kendilerini sınırlarlar. Zaten dikkat edilirse, panoptikon modelini işleten kışla-

lar, hastaneler, bankalar, okullar, üniversiteler, sosyal güvenlik, vergi daireleri ve nice kurum bizimle ilgili dosya tutan, bilgi tasnifleyen aygıtlardır. Biz bunları kurumların işleyişinin zorunlu bir parçası sayıp çok üstünde durmayız ama bu bilgiler hep değerlendirme ve öngörü için birer veri olarak kullanılır. Hepsinin elinde manipüle edilebilir hakikatler vardır ve her kurumun dayandığı hakikat sistemi her daim bizim üzerimizde çalışan iktidardır. Öyle ki disiplin, norm üzerine bir söylem üreterek, uysallık ile yararlılık arasında doğrudan bir ilişki olduğunu kabullendirir. Foucault'nun deyişiyle bu "anatomi politik", bireylerin yönetilmesine ve aynılaştırılmasına olanak veren her kapalı alanı –okul, imalathane, hastane vs.– kuşatır. Adeta insan bedenine ilişkin bir sanat icra eder. Tam olarak görülür olan, birlikler halindeki yığınların ayrıştırılması ve bu birliklerin sıkı bir hiyerarşiye göre bütünüyle yeniden düzenlenmesine dayanan bir iktidar ekonomisi dört bir yanı kuşatır. Yapılan tasnif ve kategori sayesinde marjinal varoluşlar gözetlenip sürgü altında tutulurken, diğerleri gönüllü itaatkârlığa dayalı uslu bir yaşam sürer. Belli bedenler, belli jestler, belli söylemler, belli arzular bireyler olarak inşa edilir. Disiplinci iktidarın gözetleme, normalleştirme ve sınamadan oluşan üç denetim tarzı böylece bireyi buharlaştırır, onu şeyleştirir ve tek boyutluluğu yaygınlaştırır, zira iktidarın oluşturduğu şey aynı zamanda onun taşıyıcısıdır, dolayısıyla bireyin iktidardan önce geldiğini kabul etmek, onun kendisini gizlemesine ve etkili biçimde işlemesine olanak tanır.

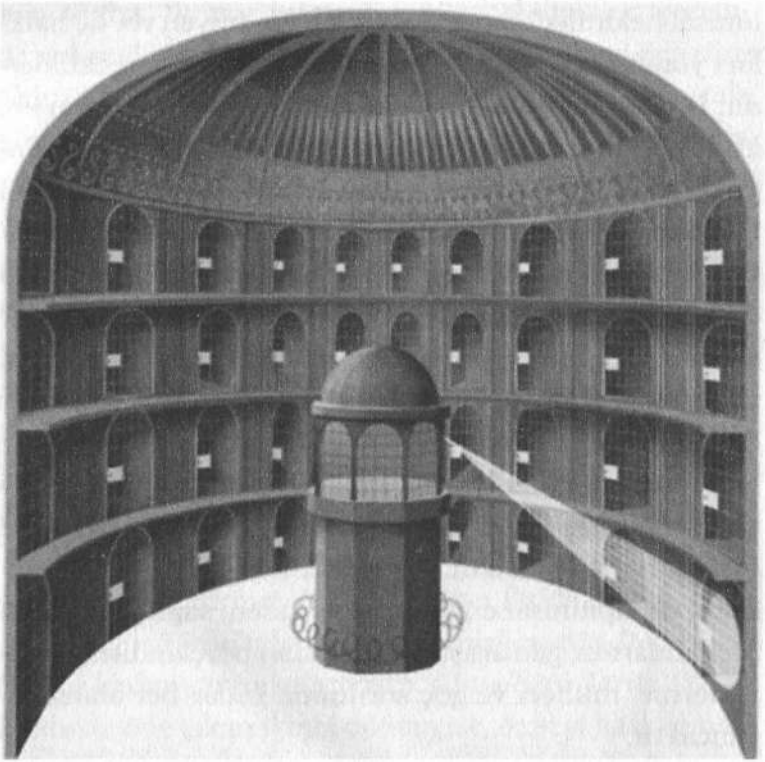
Öyleyse, sadece bastırma, sınırlama, yasaklama iktidarın doğasını anlamakta yetersiz kalır, iktidarın gerçekliğini anlamayı zorlaştırır ve çarpıtır. Sabit ve merkezi bir iktidar yerine, üreten bir mekanizma; sadece devlet değil, iktidar ilişkileri ve bir mikro iktidarlar alanı söz konusudur. İktidar yalnızca kurumsal ilişkiler içerisinde yukarıdan seyrederek bazı alanlarda özneyi denetimi altına alan yekpare bir yapı değildir. Bunun ötesinde, gündelik yaşama, öznenin zihnine, hareketlerine, bedenine sirayet eden bir kurumdur. Böylesi bir iktidar kavrayışı iktidarı yalnızca devlet tahakkümü olarak gören geleneksel iktidar anlayışının ötesine geçer; iktidar bireylerin gündelik davranışlarında, bedenlerine varıncaya kadar işleyen mikroskobik iktidarlar dizisidir ve öznelerin bedenlerinde sınırsız hareket kabiliyetine sahiptir. Yani iktidar devletten ibaret değildir, devlet onun nihai biçimidir. İktidar üç alanda cisimleşir: filoloji, iktisat, biyoloji.

Netice itibariyle Foucault'nun iktidar analizi iki evreye ayrılabilir. Birinci dönem baskıcı iktidarın öne çıktığı, *Deliliğin Tarihi*'nden (1961) *Hapishanenin Doğuşu*'na (1975) kadar süren kavrayıştır. *Cinselliğin Tarihi* (1976) kitabıyla öne çıkan ikinci dönem ise, özneyi baskılamakla kalmayıp onu üreten iktidara yoğunlaşır. Artık beden iktidarın temel nesnesi ve hedefi olarak belirir: klasik iktidarın öldürme ya da hayatta bırakma mutlak iktidarını cisimleştiren işkencenin ve cezaların bedeninden, biçimlendirilen ve düzeltilen bedene geçiş. Diğer bir ifadeyle, hayat üzerinde dolaylı bir iktidar. Böylece Fouca-

ult vurgusunu, daha ziyade bireylere uygulanan "anatomo-politik" iktidardan, bedenin ve hayatın politik yönetimin nesnesi haline gelmesine adlandıran "biyopolitika"ya kaydırır. Mesele sadece bedenleri gözetlemek ya da ideolojiyle bilinçleri şekillendirmek değil, bir "toplumsal hekimlik" çerçevesinde sağlık, hijyen vb. ile halkları yönetmektir. Tıp ve ilaçlar biyopolitik gerçekliklerdir. Duygu, sağlık, beslenme, cinsellik, doğum oranı vb. artık politik iktidarın beklentileri ölçüsünde onun odağındadır. Böylece yeni iktidar teknolojisi kendini yeni bir nesnede, "nüfus"ta gösterir. Foucault bu anlamda biyopolitikayı "bedenlerin boyun eğmesini ve nüfusların denetimini sağlamak üzere çeşitli ve çok sayıda teknik" olarak tanımlar. Doğum ve ölüm oranları, sağlık düzeyi, yaşam süresi ve bunları etkileyebilecek tüm koşullar bir dizi müdahalenin ve düzenleyici denetimin konusu olur. İşte bu da nüfusun biyo-politikasıdır. Biyopolitika ağlarını örerek, günümüzde ötenaziden, ırkçılığa, kürtaj ve öjeni tartışmalarından, güvenlik mekanizmalarına, cinsellik ve toplumsal cinsiyet rollerinden, sağlık ve eğitim politikalarına, gen araştırmalarından borçlandırma stratejilerine, mülteci ve göç sorununa kadar her alana yayılacaktır.

Belli bir merkezde değil de her yerde bulunan bir iktidarla nasıl mücadele edilebilir? Nazi toplama kampları kapatılma ya da biyopolitika çerçevesinde değerlendirilebilir mi? Toplumda hangi bedenler anormal ya da tehlikeli kabul edilmektedir? Kitlesel bir salgın durumunda iktidarın kapatma ve bedenleri yönetme strateji nasıl değer-

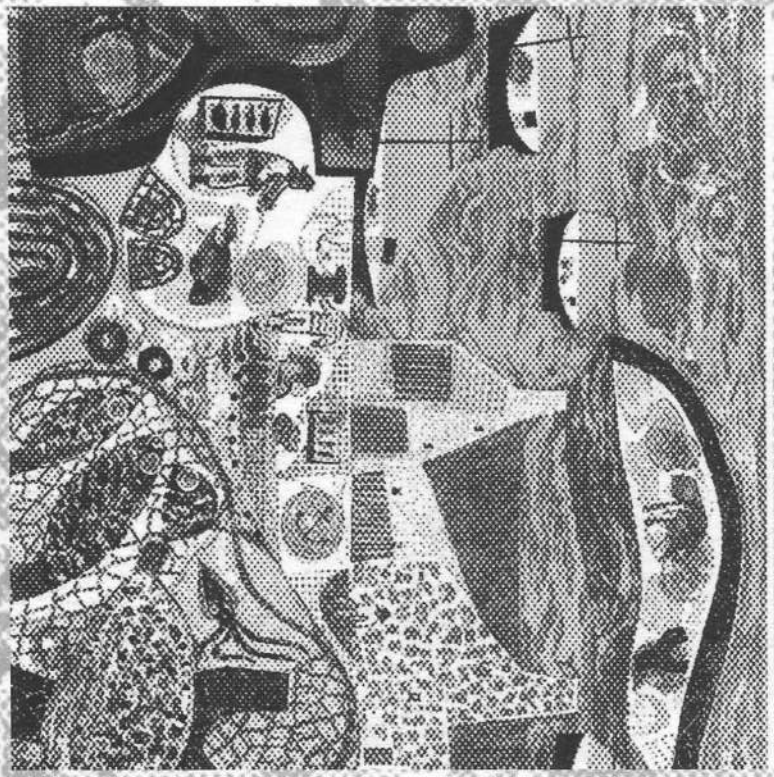
lendirilebilir? İktidarın her yerdeki gözleri olarak kameraların toplumsal yaşama etkisi nedir? Tıbbın hastalıkları belirlemesi ile ilaç şirketleri arasında nasıl bir ilişki vardır?



PANOPTİKON: Modern bir hapishane

Kitaplar

Foucault, Michel, *Cogito Dergisi*, Sayı 70-71, YKY, 2012.
Foucault, Michel, *Deliliğin Tarihi*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi.
Foucault, Michel, *Hapishanenin Doğuşu*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi.
Foucault, Michel, *Seçme Yazılar 3 - Büyük Kapatılma*, Çev. Ferda Keskin, Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları.



XXXII

PIERRE BOURDIEU

1930 - 2002

Habitus

Kültür, öznelliği ve davranışı hangi tarzda belirler? Nasıl oluyor da çeşitli toplumsal eşitsizlikler hiçbir güçlü direnişle karşılaşmadan varlıklarını sürdürebiliyorlar? Kültür, toplumsal pratik ve kurumlar eşitsizliği ortadan kaldırmak için mi vardır, yoksa bunları devam ettirme işlevi mi görürler? Eylemlerimizi belirleyen toplumsal kurallar ve normlar mıdır, yoksa eylemlerimiz bilinçli niyetlerimizin ve bilinçli kararlarımızın sonucu mudur?

İnsan eylemlerine bakıldığıda, davranışlarımızda sosyal bilimcilerin istatistiksek olarak saptayabileceği belli bir "düzenlilik" görülür. O zaman eylemlere düzenliliğini verenin ne olduğu sorusu ortaya çıkar. Davranışlarımız soyut dışsal bir yapının ürünü müdür, yoksa akıl sahibi, özgür öznenin niyetlerinin mi? Bir yanda belli düzenlilikler ortaya koyan bilimsel modeller, öte tarafta gündelik hayatında davranış yapılarının farkında olmadan, belli bir yatkınlıkla eylemde bulunan özneler varsa, bu iki unsuru birbirine indirgemeden ya da yansıtmadan bu düzenliliği na-

sıl açıklayabiliriz? İşte Bourdieu'nün nesnel yapı ile bireysel etkinlik arasında ilişki kurmak ve öznel/nesnel, birey/toplum ikiliklerini aşmak için başvurduğu önemli bir kavram vardır: Eğilim, yatkınlık, alışkanlık anlamına gelen *Habitus*.

Bu kavram onun, öznelcilik ve nesnelcilik kamplarından birinde saf tutmadan, toplumsal gerçekliğin iki boyutunu hesaba katmasını sağlar. Başka bir ifadeyle, Bourdieu, birey ve toplumu birbirine karşıt ve birbirini dışlayan iki varlık olarak görmediği gibi, toplumsal gerçekliğin hem bireylerin dışında, hem de zihninde olduğu görüşüne dayanır. Buna göre, hem nesnel yapılar öznel sonuçlar doğurur, hem de buna rağmen toplum fail bireylerden oluşur. Dahası, toplumu sadece yapılara göre analiz etmek, onu önceden belirlenmiş, esneklik göstermeyen, gayri şahsi pratiklere, daimi ve değişmez düzenlemelere indirgeme tehlikesi taşır. Bu aslında tam da Batılı aklın biçimsel anlayışına uygundur, çünkü bu akıl, toplumsal davranış ve ilişkileri öngörülebilir, sabit düzenleme ve yapılar olarak görür. Fakat eğer bir eylem önceden verili bir davranış modelinin pratiğe dökülmesinden başka bir şey değilse, hiçbir hareket alanına, doğaçlamaya, sürprize ve yeniliğe yer kalmaz. Bütün olası eylem yelpazesi tek bir pratiğe ya da tepkiye indirgenmiş olur. Ancak şunu da hemen belirtmek gerekir ki, eylemlerin tamamen katı yapılar tarafından belirlenmediğini savunurken, öte yandan özerk bireyciliği, açıklamanın ağırlık merkezine yerleştirmek de benzer sakıncalar taşır. Oysa asıl mesele, toplumsal hayatta cereyan eden çok yönlü ve karmaşık etkileşimin, katı kural ve normları cisimleştiren basmakalıp davranış biçimlerinden ibaret olmadığını göstermektir.

İşte bu noktada da Bourdieu, eylem modellerinin anlaşılmasında çok önemli bir unsur olan "zaman"ı açıklamaya dahil eden "strateji" anlayışına başvurur. Buna göre, gündelik hayat içinde, sosyoloğun ya da antropoluğun dışarıdan bakarak saptadığı sabit düzenlemeye direnen bir doğaçlama unsuru vardır. Bir benzetmeyle açıklarsak, hepimiz verili bir dil içinde konuşsak da, meramımızı hep aynı sözlerle anlatmayız. Dilin yapısı içinde söz bize bir çeşitlilik ve olasılık alanı açar. Aynı şekilde her tekil durumda failler de "tam kavrayamadıkları bir engeller ve fırsatlar labirenti" içinde yanıt ve tepki verir, uzlaşır, tereddüt eder, erteler vs. Öz bir ifadeyle, bireyler, bütünüyle mekanik ve edilgin robotlar gibi kurala uymak yerine, zaman içinde ve geçmiş deneyimlerin oluşturduğu repertuvar çerçevesinde belli stratejilere göre davranır. Demek ki toplumsal pratikler, dışarıdan bakıldığında bir düzenlilik gösterseler de sadece mevcut davranış kurallarına basitçe itaat etmekten, uyum göstermekten oluşmaz. Zaman unsuru, davranışlara belirsizliğin damgasını vurur. Fakat stratejiden kasıt yine de faydacı anlamda akılcı bir hesaplama değildir, zira eyleme çoğunlukla sonuçları tasarlama yetersizliği eşlik eder. Ayrıca, stratejilerin normatif kısıtlamalardan tamamen bağımsız olduğu da söylenemez. Burada akılda tutulması gereken, açıklamada eksik kalan faillik unsurunun tekrar oyuna sokulduğu ve aktörlerin sadece normlara itaat eden kişilerden ibaret olmadığıdır.

İçinde yaşadığımız bir tarihsel dönemde, kültürel ve toplumsal hayatı şekillendiren görüşlerin oluşturduğu bir olasılıklar evreninin barındırdığı stratejiler içinden bizim için mümkün olanları seçeriz. Bu stratejiler, kolektif ve dinamik bir mümkün davranışlar tarihinden, yani "kalıcı,

aktarılabilir huylara ya da mizaçlara ait bir sistemden doğar. İşte Bourdieu bu sisteme "habitus" adını verir. Böylece faillerin pratik stratejistler olduğu düşüncesi, habitus kavramı sayesinde toplumsal yapılara bağlanır.

Bourdieu'nün deyişiyle "toplumsal düzenlemeler erişilmez bir ideal ya da kısıtlayıcı bir buyruk olarak kavranma(z), her bireyin bilincinde mevcut(tur)". Toplumsal hayatta işleyen dışsallığı içselleştirme ve içselliği dışsallaştırma mekanizması, kısacası toplumsal davranış yine de çeşitli stratejik seçenekleri ortaya çıkaran bir alışkanlık, yatkınlık bağlamında ortaya çıkar.

Her toplumsal grup ya da sınıf, kendi maddi ve ekonomik koşulları uyarınca, kendi özgün alışkanlıklarını sergiler: Birincisi bunlar "Geçmiş deneyimleri bütünleştirerek, her an bir algılar, beğeniler, eylemler" şeması oluşturur, ikincisi bu şemalar aktarılır ve içselleştirilir böylece benzer sorunlar ortaya çıktığında çözümde kullanılacak bir "yatkınlık sistemi" oluşur. Bu bakımdan habitus kavramında söz konusu olan, "kültürel bilinç dışı", "alışkanlık oluşturan güç", "derinlenmesine içselleştirilmiş büyük örüntüler", "zihinsel alışkanlık", "zihinsel ve bedensel algı, beğeni ve eylem şemaları"dır. Alışkanlık haline gelmiş, aktarılan ve yeniden üretilen eylemlerin yanı sıra yaratıcı, uyarlanabilir eylemlere yer açan bu anlayış böylece bireysel eylem ile toplumsal yapı arasında ilişki kurar.

Habitus'un söylediği şudur: Eylemi üreten, derin biçimde içselleştirilmiş, "yapılanmış bir yapı" olan büyük bir yatkınlıklar kümesidir. Neden "yapılanmış yapı"? Çünkü eylem tarzı, başta aile olmak üzere, belli grup ve sınıflara özgü sosyalleşme deneyimlerine dayanır. Bu açıdan da habitus fikri hem yapıya hem de eğilime işaret eder.

Habitus dışsal yapıların içselleştirildiği ilk sosyalleşme deneyimlerinin ürünüdür. Farklı tabakalardan oluşan bir toplumda belli bir grup için neyin olanaklı olduğunu, yani eylemin sınırlarını sosyalleşme yoluyla aktaran, içselleştirilmiş bir yatkınlık söz konusudur. İşte o gruba mensup kişilerin benzer algılara, hayallere sahip olmasının, belli davranışlar göstermesinin sebebi budur. Öyle ki düşünce ve beden böyle şekillendiği için, eylem de mevcut yapıları devam ettirme eğilimi gösterir. Çünkü neyin başarılabilir neyin başarılamaz olduğunà, neyin akla yatkın neyin mantıksız olduğuna dair içselleştirilmiş kısıtlı bir olasılıklar evreni içinde hareket edilir, güzel bir ifadeyle beklentiler hayallere, hayaller de Habitus'a göre şekillenir, böylece olasılıkları sınırlayan nesnel yapı tekrar üretilmiş olur. Diğer bir deyişle, bireylerin ya da grupların hayalleri ve pratikleri, habituslarının oluşturucu koşullarına tekabül etme eğilimi gösterir. Bu perspektiften düşünüldüğünde, alt sınıflara mensup gençlerle, üst sınıflara mensup olanların hayallerinin, taleplerinin neden aynı olmadığı iki grubun "umutlanma ihtimalini"nin nasıl kendi koşulları tarafından tanımlandığı da daha iyi anlaşılır.

Öyleyse Habitus, kendisini de üreten koşullarla uyum içinde olan eylemleri, algıları ve tavırları yeniden üretme eğiliminde olduğu için adeta "erdeme dönüşmüş zorunluluk"tur. İşte eşitsizliğin ve adaletsizliğin hüküm sürdüğü toplumlarda, ezilen ve tahakküm altında bulunan birey ve grupların bu eşitsizliği neden karşı çıkılması gereken bir şey olarak görmediğinin makul bir açıklaması böylece Habitus kavramında bulunabilir. Yapısal dezavantajlar isyan olanaklarını çoğu kez baştan baltalayarak kuşaktan kuşağa aktarılır. Bu da eşitsizliğin devamlılığına payanda olan

kurbanı kolayca suçlamaktan başka bir yol bulmak gerektiğini gösterir. "Habitus, bireyleri 'düzene dolaysız itaat'e yönlendirerek toplumsal ve ekonomik "zorunluluğu" "erdem"e dönüştürür. Temel hayat koşullarının pratik düzey de sorgusuz sualsiz kabullenilmesini sağlayarak ekonomik ve toplumsal eşitsizliği meşrulaştırır." Çünkü bu yapıyı bozacak şey daha baştan mantıksız ya da tasavvur edilemez olarak içselleştirildiğinden (örneğin "bu bize uymaz" denir), yapı adeta doğal olarak görülür ve değişime karşı hayli dirençlidir (yeni bir durumla karşılaştığında değişim göstermek yerine, uyarlanma eğilimi gösterir). Adeta "şefsiz orkestra" gibi işleyen ve toplumsal dünyada kimin nereye ait olduğunu işaretleyen bu kolektif temel yüzünden, birbirine benzeyen yaşam olasılıklarını içselleştiren bireyler, aralarında bilinçli bir eşgüdüm olmadığı halde bir düzenlilik ve birlik gösteren eylemlerde bulunur, benzer algılara, benzer beğenilere, benzer akıl yürütme biçimlerine sahiptir. "Pratik bir uyarlama" olan Habitus'un nesnel yapılan içselleştirme sürecinin sadece zihinsel olmakla kalmadığının altını çizmek, bedensel yanına da dikkat çekmek için bir örnek verecek olursak rap müzik yapan ve dinleyen siyahların giyinme, konuşma, yürüme tarzları ve jestlerini düşünebiliriz. Çünkü bir sınıf için ortak olan bedende de "cisimleştirilir: Bir "üslup akrabalığı"nı dışa vuran bir fiziksel hal, tavır ve duruş söz konusudur (aile planlamasından tutun da giyim kuşama, spor tercihine, beslenmeye vesaireye kadar). Buna da nesnel sınırlara, insanın hayattaki yerine ilişkin bir duygu eşlik eder. Bu bakımdan bu yatkınlıklar sosyal mesafelerin işaretlerine de dönüşmüştür: Emsal grup içindeki kişinin "kendini, dışlandığı insanlardan, yerlerden vs. dışlamasına yol açа(r)".

Habitus kavramıyla açıklama "umutlanma ihtimalini" tamamen ortadan kaldırır mı? Stratejiler bazen hesapçı olamaz mı? Örneğin kriz durumlarında ve beklentileri yüksek olduğu hallerde habitus yapısı kırılmaz mı? Davranış Habitus'a hangi koşullarda daha az bağımlı olabilir? Örneğin kolektif hayal kırıklığının yaşandığı olaylarda "sıradışı mücadele, protesto ve kaçış biçimlerinin ifade bulması" nasıl açıklanabilir?

Okuma Parçası

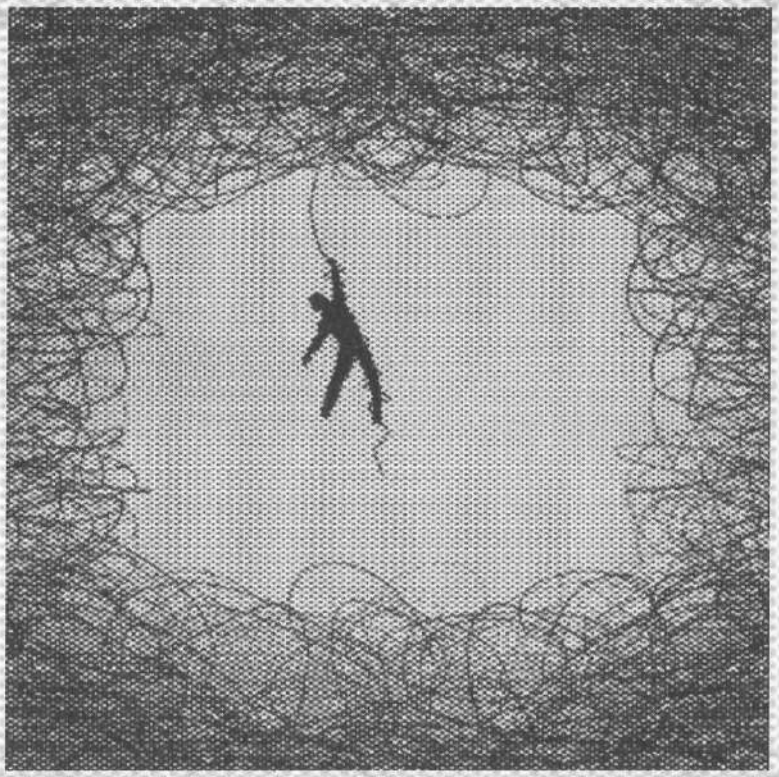
Fransa'da işçi sınıfı gençlerinin başarısız olmaktan korktukları için üniversiteye gitmediklerini söylemekle, yüksek eğitim almanın bu gençlerin dünya görüşüne ya da sınıf kültürüne ait bir unsur olmadığını söylemek arasında dağlar kadar fark vardır. İlkinde, bu gençlerin aslında yüksek öğrenime değer verdiklerini ve üniversiteye gitmeyi umduklarını, ama başarısız olacakları korkusuyla gitmemeyi tercih ettiklerini söylemiş olursunuz. İkincisindeyse, üniversiteye gitmek gibi bir istekleri, dolayısıyla beklentileri olmadığını söylersiniz. Bourdieu'nün, temel hayat koşullarına pratik uyarlanma olarak ele aldığı Habitus anlayışında, değerler ve beklentiler iç içe geçmiş gibi görünür." (Swartz, *Kültür ve İktidar*, s. 156)

Kitaplar

Mansfield, Nick, *Öznellik*, Çev. H. Çetinkaya - R. Durmaz, Aralık Yayınları.

Ocak ve Zanaat - Pierre Bourdieu Derlemesi, der. Güney Çeğin, Emrah Göker vd., İletişim Yayınları.

Swartz, David, *Kültür ve İktidar - Pierre Bourdieu'nün Sosyolojisi*, Çev. Elçin Gen, İletişim Yayınları, 2018 (4. bas)



XXXIII
JACQUES DERRIDA
1930 - 2004

Yapısöküm / Yapıbozum
(Déconstruction)

Ruh/beden, özne/nesne, kadın/erkek, söz/yazı, akıl/tutku, kültür/doğa benzeri ikili karşıt kavramlar arasında hiyerarşik bir ilişki var mıdır? Bu ikili yapılarda öncelikli ve ayrıcalıklı kılınan kavramların sebep olduğu güç ilişkisi nasıl ortadan kaldırılabilir?

Yapısöküm Derrida için yıkma ve kurmanın eşzamanlı işlediği bir düşünmedir. Yine de yapısökümün her daim tanıma direnen bir içeriği olduğu hatırlatılmalıdır, öyle ki bu "olduğu" biçimindeki ifadenin bile üzerini çizmeyi gerektirir yapısöküm. Zira her türden olan'ın olanaksızlığını, sökülebilirliğini, iç iktidarından soyunabilirliğini vurgular. Bir sisteme olan yatkınlığı ya da bir düşünceyi benimseme halini parçalara ayırarak bu parçalarda

saklı iç çelişkileri açığa çıkarma işlemidir. Fakat bu işlem bir tercih olarak belirmez, yapısöküm nesne ile kendisi arasında bir öncelik sonralık ilişkisi kurmaz. Yapısökümeye uğratılabilir bir nesne varsa zaten yapısökümeye uğratılmaktadır Derrida için.

Böylece, örneğin felsefe tarihi boyunca kavramlara içerik sağlayan ayrıcalıklar belirgin kılınacaktır. Bu bağlamda felsefe metinlerinden, edebiyata, hukuksal söylemlerden, anayasal belgelere dek her türden metni bu kurucu parçalama mantığına tabi tutmayı teklif eder Derrida. Burada devreye sokulan aslında okumanın temel mantığıdır. Fakat bu mantık, tarihte erilliğin dişilliğe, görme rejiminin dokunsal imgelere, söylemin yazara ve elbette aklın tutkuya yeğlendiği bir önceliklendirme modeliyle işlemektedir.

Öyleyse demek ki metinlerin anlamı okuyan bakışın müdahalelerinde belirmektedir; yapısöküm işte bu müdahalelerde öncelikler şablonunda yer almayan içerikleri parçalamayla bulup çıkarmayı ve bunların düşünsel denklemlerdeki varlıklarını hatırlatmayı hedefler. *Platon'un Eczanesi*'nde metni (*text*) dokunan bir ağ, bir tür tekstil (*textile*) ürünü olarak ele alır ve aslında buradaki parçalamayı ya da sökmeyi bir yeniden yazma, diğer bir deyişle, ağları teyelleyen bir dikim (sökümle eşitlenen bir dikiş) faaliyeti olarak düşünür. Derrida farklı eserlerinde faydacılık ya da fedakârlık, akıl ya da tutku, kadınlık ve erkeklik, yüksek kültür ve düşük kültür gibi pek çok iki-

liği yapısöküme uğratarak tarafların ayrıcalıklı ya da değersizleştirilmiş içeriklerinin düzensizliğini vurgulamıştır. Yine örneğin, kanıtlar ile örnekler, metin ile notlar, kavramlar ile kavramsal olmayan sözcükler ve yazı ile yazınsal düzenekten dışlanan söz gibi çatışma içindeki ikilikler arasındaki hiyerarşiyi inceler.

Öte yandan bu hiyerarşiyi aşmak gibi bir hedefi de yoktur, o, çatışma içi gerilimi zorunlu bir sonuç, hatta bir tür ortaklığın imkânı olarak okur. Fakat gerilim bir kez zorunluluk olarak düşünüldüğünde, ikiliklerin birbirlerini iten ve çeken dinamiklerinin de eşitliğin dağınıklığını düzenlemeyi, pratikteki bir eşitsizliğin anlamını açığa çıkarmayı sağladığını tespit eder. Bu anlamda tüm ideolojileri, siyasal karşıtlıkları, toplumsal figürleri ve edimleri de içeren dünyanın bir metin olarak yapısökümüne uğratılması gerektiğini savunur; hoca karşısında öğrencilerin konumu, ebeveynler karşısında çocukların konumu, ev sahibi ya da bir yerin yerlileri karşısında misafirin konumu da yine Derrida'nın iç hiyerarşileri ve çatışmalarıyla ilgilendiği figürlerdir. Bu figürlerin toplum içi jestlerini ya da gündelik hayata kayıtlanan pratiklerini de yine söz konusu çatışma ve imtiyazlar açısından yorumlar.

Derrida için şeylerin birbiri içindeki hiyerarşik bulunuşlarındaki çatışmayı takip etmek de aslında karşıtlığın olumlu bir çözüme ya da senteze kavuşacağı türündeki ayrıcalıklı düşünceyi yapısökümüne uğratır. Bu açıdan ya-

pısöküm, aslında kendisine de uygulanabilir bir düşünme pratiği olarak ortaya çıkar. Öyleyse bu çatışma gerçekliğin değişken doğasıyla ilgilidir; aklın buradaki gerilimi yatıştırma kaygısı ise aslında henüz yapısökümeuğratılmamamış bir düşünme alışkanlığından kaynaklanmaktadır. Öte yandan Derrida yapısökümün kesintisiz bir dikkat, adalet ve öteki'ni gözeten bir kaygıyla işleyebileceğini belirtir. Şeylerin çerçevelerinin ve birbirleriyle kesişen sınırlarının tekrar tekrar üzerinden geçmeye zorlar yapısökümün mantığı.

Öyleyse, insan aklının çatışma halindeki ikilikler karşısındaki değişken tutumu nasıl açıklanabilir? Tarihsel olarak ikiliklerin ayrıcalıklarının artıp azalmasından yapısökümün işleyişi nasıl etkilenir? Felsefe tarihindeki kabulleri ve bu tarihin bir süreklilik olarak okunmasını bozan, dağınık hale getiren bir yöntem midir yapısöküm? Söz konusu dağınıklık bir çıkışsızlığı ya da bir muammayı tetikler mi; verili pratikleri bu çelişkiler diyarında işletmek mümkün müdür?

Kitaplar

Derrida, J., *Platon'un Eczanesi*, Toplumbilim Dergisi: Derrida Özel sayısı, Çev. Zeynep Direk, s. 63-81, İstanbul, 1999.
Derrida, J., *Yazı ve Fark*, Çev. Burcu Yalım, Metis Kitap.
Lucy, Niall, *Derrida Sözlüğü*, Çev. Sabri Gürses, BilgeSu Yayınları.
Ramond, C., *Derrida Sözlüğü*, Çev. Ümit Edeş, Say Yayınları.

Filmler

Caché, Yön. Haneke, 2005.
Derrida (Belgesel), Yön. Kirby Dick, Amy Ziering Kofman, 2002.
Holy Motors, Yön. Leos Carax, 2012.
Rear Window, Yön. Alfred Hitchcock, 1954.



XXXIV
GUY DEBORD
1931 - 1994

Gösteri Toplumu

İnsanlar sadece ihtiyaçlarını karşılamak için mi tüketir, yoksa gösteriş yapmak için mi? Televizyon, reklamlar, sosyal medya ihtiyaçlarımızı ve tüketim alışkanlıklarımızı belirler mi? İnsan daha çok tüketerek hayatta bir anlam ve doyum bulabilir mi? Tüketim çılgınlığının ardında yatan sebepler nelerdir?

Sanayi devriminin gerçekleşmesiyle köylerde ve kırsal alanlarda yaşayan insanlar, şehirlere göç etmiş, fabrikalarda işçi olmuştur. O zamanlar işçilere sadece üretici olarak bakılıyordu. İşverenler adeta yük hayvanı olarak gördükleri işçileri fabrikada çalıştıkları 12-14 saatlik zaman diliminde sıkı sıkıya denetlerlerken, bu zaman dışında ne yaptıklarıyla ilgilenmiyorlardı. Sonra kapitalist-

ler işçilerin tüketici olarak da faydalı olacağını anladılar. Fakat işçileri tüketime yönlendirebilmek için önce onları daha yüksek zevklerle donatmak, adeta eğitmek, kültürlendirmek gerekiyordu. Böylece üretime dayalı bir kapitalist ekonomik örgütlenmenin yanı sıra tüketimin ve boş zamanın da düzenlendiği bir aşamaya geçildi. Çünkü giderek bollaşan kitlesel üretim, üretilen metaları tüketebilecek ölçüde kitlesel bir pazar talep ediyordu. Böylece yeni bir tüketim kültürü oluştu.

Sonuç itibarıyla birbirini tamamlayan iki yönlü bir değişim gerçekleşti. Önce malların kullanım değerinin yerini, malların alınıp satılmasıyla ortaya çıkan mübadele değeri aldı. Var olmaktan ziyade sahip olmak önemli hale geldi. Sonra bir malın saygınlık sağlama, yani birini zengin ve arzulanır gösterme gücü olan gösterge değeri değişim değerine göre ön plana çıktı. Bunun neticesinde "gibi görünmek" sahip olmaktan daha önemli oldu. Söz konusu gelişmelere paralel olarak reklamcılık doğdu. Üreticiler önce kitle iletişim araçlarıyla ürünlerinin üstünlüğünü vurgulayarak tüketicinin dikkatini çekmeye çalıştılar. Fakat artık reklamcılığın asıl amacı tüketicileri ihtiyaç duymadıkları malları almaya ikna etmektir. Şimdi insanlar bir malı ihtiyaç duydukları için değil, belli markayı tüketerek saygın "görünmek" için almaktadır. İşte reklamın hedefi de yeni bir ürün yaratmak olmuştur: Bu ürün, daima doyumsuz, kaygılı, huzursuz ve sıkılmış bir tüketicidir. Tükettikleriyle bir türlü doyum sağlayamayan birey, bir yandan yeni mallar

alarak tatmin olacağı yanılsamasını sürdürürken, öte yandan başka insanlara mutlu ve saygın görünme buyruğunu yerine getirmektedir. Kısacası kitleler yalnızca mallara değil, yeni deneyimlere ve kişisel doyuma tükenmez bir açlık duyacak şekilde eğitilmiştir. Yeni ürünler insanlara içlerinde bir yara gibi zonklayan boşluğu doldurma, iyileştirme vaadinde bulunur. Tıpkı kola gibi. Susuzluğu gidermesi beklenen bu ürün, aksine içtikçe susatır. Ayrıca böylelikle hayatlarından memnun olmayan insanlar eşitsizliklere, adaletsizliklere, yoksulluğa başkaldırmak yerine sistemin onlar için sunduğu yeni bir alternatifin peşinden koşarlar: Çalışmaktan yorgun düşmüş işçi yaşam koşullarını değiştirmek için isyan etmek yerine yaşadığı ortamı yeni mal ve hizmetlerle yenileyip, iyi hissetme yoluna gider ve sürekli borçlanarak iyice sistemin kölesi haline gelir. Çünkü kapitalizm sürekli şöyle soruları sormaktadır: Arabanız ya da telefonunuz başkalarından daha alt model mi? Çocuklarınız diğerlerinin çocukları kadar iyi eğitim alıyor mu? Böylece sistem insanlar arasında bitmek bilmez bir rekabet duygusu ve kıskançlık örgütler. Gereksinimlerini karşılayamayanlar kaygılanıp yeni mutsuzluklar içine düştükçe sistem onları güya mutlu edecek yeni uyuşturucular, yeni mallar sunar. Herkes tüketimin nimetlerinin payını almak için havucun peşinden koşan tavşanlar gibi delicesine çalışmaya mecburdur. Kimsenin hazzını ertelemesine izin verilmez. Bu şekilde belirlenen yeni dünyada herkes tamamen kişisel meşguliyetlere yöneldi. Hatta

yaşamlarını herhangi bir yönden geliştirmek konusunda umutsuz olanlar önemli olanın ruhsal bakımdan kendini geliştirmek olduğuna ikna oldu. Yaratılan çaresizlik duygusu kişisel gelişim kültürüne yol açtı. Duygularını hissetmek, sağlıklı yiyecekler yemek, dans dersleri almak, kendini doğu bilgeliğine kaptırmak, jogging yapmak, nasıl ilişki kurulacağını öğrenmek, haz korkusuyla başa çıkmayı öğrenmek vs. Esasında bütün bu etkinlikler kendi başlarına zararsız, hatta yararlı oldukları halde, bir programa bağlanınca, özgünlük ve farkındalık retoriğiyle süslenince geçmişi oluşturan tarihin ve gelecek umudunun yerine anı yaşama tutkusu geçti. Öyle ki artık yaşlanmak, sağlıksız olmak, "çirkin" görünmek adeta suçtur. Pazar bağımlılığının yarattığı hal insanları özerk biçimde hareket etme ve yaratıcı bir hayat sürme becerisinden ve gücünden mahrum etti. Bunun sonucu olan deneyim yoksulluğu aslında yeni bir yoksulluk biçimidir. Siyasetin işe yaramadığı duygusu yayıldı. Eğlence etiği, kaçış olarak boş zaman, yeni cehalet ve sersemlik yeri olarak okul hükümranlığını ilan etti. İnsanları en çok kaygılandıran şey olan statü endişesi tüketim köleliğini perçinledi.

Sonunda temel bir yarılma meydana geldi. Dünya gerçeklik ve imaj arasında bölündü. İnsanlar artık "tasviri nesneye, kopyayı aslına, temsili gerçekliğe, dış görünüşü öze tercih etmeye" (Feuerbach) başladılar. Bu sahtelik yaşamın inkâr edilmesinden başka bir şey değildir. "Gerçeklik, *ayrı* bir sahte-dünya olarak, salt seyrin nesnesi

olarak" hâkimiyet kurdu. Özerkleşmiş imaj âlemi kendi başına bir canlıymış gibi hareket etmeye başladı. Yalnız bu yeni durumu doğru anlamak gerekir: Gösteri "gerçek dünyaya bir eklenti, ona ilave edilen bir süs değildir. Gerek enformasyon ya da propaganda, gerekse reklam ya da doğrudan eğlence tüketimi biçiminde olsun bütün özel biçimleriyle gösteri, toplumsal olarak hâkim olan yaşamın mevcut *model*'ini oluşturmaktadır." Başka bir tanımla, "gösteri bir imajlar toplamı değil, kişiler arasında var olan ve imajların dolayımından geçen bir toplumsal ilişkidir." Artık tek bir parola vardır: "Görünen şey iyidir, iyi olan şey görünür". Sistem bu anlayışın itirazsız kabul edilmesini talep eder. "Bireysel gerçek, ancak *kendisi değilse,* ortaya çıkmasına izin verilir." Çünkü bireysel gerçeklikler toplumsal güç tarafından biçimlendirilmiştir. Bu da artık modern edilgenlik imparatorluğunda yaşadığımız anlamına gelir. Sistemin tek bir amacı vardır: İnsani tatmin üzerinde tekel kurarak ve onları her bakımdan yönlendirerek kendi sürekliliğini sağlamak. Fakat daha kötüsü bu artık zorla dayatılmaz. Herkes bundan zevk alır. Çünkü bu yanılsamadan çıkmak özgürleşmenin ve hakikatin aşırı şiddetiyle karşılaşmak demektir. Bu büyük çaba edilginleşmiş, kendine yabancılaşmış, haz içinde miskinleşmiş modern bireyin göze alamadığı bir acıyı göğüslemesini gerektirir. Kimse oyundan atılmaya, gösterinin dışında kalmaya cesaret edemez, hatta böyle bir şeye istek de duymaz. İsyanlar bile büyük ölçüde sistem tarafından kurgulanır ya da onun

esnek yapısına katılarak yeniden satılacak metalara dönüştürülür. Böylece devrimci Che'nin fotoğrafları tişörtlere basılır ve bir yandan bu ürün tükettirilirken, aynı anda alıcıda bir isyankârmış duygusu, yanılsaması yaratılır.

İnsanlar en büyük imaj tüketim makinesi olan televizyon tarafından pasifleştirilmiştir. Aile minyatür bir seyirciler topluluğu haline gelmiş, gerçeklikle görüntünün sistematik biçimde karıştırılmasıyla terbiye edilmiştir. Sürekli sahte olayların bombardımanı altındayken, olayları bizzat yaşayamazlar. Televizyon ve sosyal medya bütün bakışları ve bilinçleri bir araya getirmiş, dikkatleri dağıtmıştır. Dünya ile ilişkisi tek yönlü olan birer pasif dinleyiciye ve seyirciye indirgenmiştir. Dünyayı yaşayıp algılamak yerine herkes onun görüntüsüyle beslenmeye gönüllü makhûm olmuştur. Dikkatimiz dağıldığı ya da gösterinin seyirliğinde tek bir noktada esir edildiği için başka bir şeyi düşünmek aklımıza bile gelmez. Herkes en küçük bir sanal dünya kırpıntısını bile kaçırmamak ve kendini sergilemek peşindedir. Sürekli sistem tarafından yayılan uyarım modelleri belirli davranış kalıpları üretir, tepkileri belirler, herkesi hedeflenen yaşam tarzıyla uyumlu kılar. Bireyleşme özdeşleşmeyle gerçekleşir. Bunun için örnek alınacak ünlü kişiler seferber edilir. Ünlü kişiler, çeşitli yaşam tarzlarını ve toplumun kavrayış tarzlarını canlandırmak için vardırlar. Bunları taklit ederek varolan hiç kimsenin davranışları kendisine ait değildir. Boyunlarında sürekli haz alma ve tüketme buyruğunu seslendiren "akustik tas-

malar" taşıyan tüketiciler standart, tek tip bireylerden oluşan "yalnız kalabalıkların" sadık birer neferidir. İnsan artık sadece kendisine dayatılana ihtiyaç duyar, yalnızca kendine empoze edileni düşünebilir, sadece kendisine reva görülen şeyleri yapabilir, sadece kendisi için öngörülen ruh haline sahiptir. Böylece herkes kendinden ayrıldığı (kendine yabancılaştığı), birbirinden tecrit edildiği halde sahte bir kolektiviteyle tekrar bir araya getirilmiş olur. "Gösterinin ilan ettiği gerçekdışı birlik, kapitalist üretim tarzının gerçek birliğinin dayandığı sınıf ayrımını da gizler." Başka bir deyişle "toplu tüketim solo gerçekleşir." Tüm farklılıklar ve özgünlükler silinmiştir.

Sistem özgürlüğün temel dayanakları olan zamanı, mekânı ve kollektiviteyi ele geçirip gösteriye çevirmiştir. Öyle ki "zamanın gerçekliğinin yerini zamanın reklamı almıştır". Gösteri zamanı sahte döngüsel bir zamandır: "Hem dar anlamıyla imajların tüketim zamanı olarak hem de geniş anlamıyla zamanın tüketiminin imajı olarak."

Zaman için geçerli olan şey mekân için de geçerlidir. Sahte kolektivite kendini şehirleşme stratejisinde de gösterir. Toplu konutlar şehirleri durmadan dışarıya doğru genişleten banliyölerde birer birer yükselir. Şehrin, otoyolların, otoparkların örümcek ağı gibi etrafında biçimlendiği süpermarketler "çılgın tüketimin mabedleridir". Bu bakımdan şehircilik, kapitalizmin doğal ve insani çevreyi ele geçirmesidir.

Bütün bunlar sayesinde gösteri; bireysel ve kolektif tarihi ve belleği silmiş, öznelliği yok etmiş, bireyleri bir nar-

sisizm yanılsaması içinde yabancılaştırmış ve şeyleştirmiş, herkesi birer proleter haline getirmiş, yanlış bilince ve kendi ideolojisine hapsetmiş, adeta küresel bir matriks yaratmıştır.

Tüketen öznenin devası "düşünen ben" olabilir mi? Müzede ya da bir AVM'de gezerken farklı davranışlar mı gösteririz? Psikanalize giden insanlar zevk almaktan suçluluk duydukları için mi, yoksa yeterince zevk alamadıkları için mi şikâyet ederler? Sosyal medya yeni özgürlük alanı mıdır? Gösteri toplumundan çıkmak için nasıl bir siyasallık hayal edebiliriz? Felsefi düşünce ile kişisel gelişim arasında nasıl bir fark vardır?

"İnsanın Eskimişliği"nden Bir Masal

Oğlunun güzergâhtan çıkıp kırda bayırda dolaşarak dünyayı keşfetmesi kralın hoşuna gitmiyordu ona bir atlı araba armağan etti:

Verirken şu sözleri sarfetti: Artık yoldan çıkmana gerek yok.

Anlamı: Artık yoldan çıkmana izin vermiyorum.

Hüküm: Artık istesen de yoldan çıkamazsın.

Kitaplar

Anders, Günther, *İnsanın Eskimişliği*, Çev. Herdem Belen, Hüseyin Ertürk, İthaki Yayınları, 2017.

Baudrillard, Jean, *Tüketim Toplumu*, Çev. Ferda Keskin, Hazal Deliceçaylı, Ayrıntı Yayınları.

Debord, Guy, *Gösteri Toplumu*, Çev. Ayşen Ekmekçi, Okşan Taşkent, Ayrıntı Yayınları.

Lasch, Christopher, *Narsisizm Kültürü*, Çev. Ümit Hüsev Yolsal, Suzan Öztürk, Bilim ve Sanat Yayınları, 2006.



XXXV
ALAIN BADIOU
1937

Olay

Felsefe kendi başına hakikat üretebilir mi? Hakikat bir bilgi birikimi midir? Her yenilik çığır açan bir olay mıdır?

Geçtiğimiz yüzyılda pek çok düşünür metafiziğin sonunun geldiğini, tarihin sonunun geldiğini, insanın sonunun geldiğini, sanatın sonunun geldiğini vs. söyleye söyleye sonu gelmedik, mezarı kazılmadık şey bırakmamışlardır. Bundan tabii ki felsefe de nasibini almıştır. Hakikatin reddedildiği, bunun yerini anlamlar ve yorumlar çoğulluğunun aldığı bir çağda felsefe hâlâ olanaklı mıdır? sorusu can alıcı bir öneme sahiptir. Bir kere dünyayı bütünlüklü olarak açıklamaya çalışan İlerleme, Aydınlanma, Rasyonellik, Özgürlük, Evrensellik gibi büyük anlatıların sonunun geldiğini yüksek sesle duyurmak, bir çıkmaza girildiğini öne sürmek en az büyük anlatılar denen bu evrensel açıklama çabaları kadar kibirlidir. İkin-

cisi her son beyanı mutlak bir yenilik iddiası taşır. Burada hemen iki soru gelir akla: 1) Felsefenin yaptığı iş hakikat üretmek midir? 2) Felsefe mutlak bir yenilik, kesin bir dönüm noktası mıdır, yoksa yaratıcı bir tekrar mı?

Ayrıca özne, ilerleme, devrim, insanlık, bilim gibi modern kategorileri ve bütünlük fikrini reddetmek acaba bugün dünyaya hâkim olan kapitalist sistemle, piyasa ekonomisiyle, tüketim kültürüyle uyumlu değil midir? Hakikat satılabilecek bir şey değilken günümüz ekonomik sistemi hakikati ne yapsın? Bu yüzden Badiou şöyle der: "Kapitalizm ve meta, anarşik iletişim teknikleri, para dolaşımının sınırsız otoritesi, güvenlik takıntısı" çağdaş dünyanın, "varoluşta bir devrim yapmak için duyulan felsefi arzunun önüne çıkardığı dört engeldir."

Felsefenin son aşamasına gelmediğini ve bugün hâlâ olanaklı olduğunu düşünürsek şu soru kaçınılmazdır: Felsefe kendi yazgısına uygun olarak hangi koşullarda olanaklıdır?

Felsefe tarihine şöyle bir baktığımızda felsefenin tarihin belli bir noktasında başladığını ve belli uğraklardan geçtiğini görürüz. Bir döneme Yunan düşüncesi damga vurmuşken, sonra Arap dünyası bayrağı almış, bir zaman Almanlar felsefi düşünceyi yükseklere taşımış, bu arada Platon'lardan, Descartes'lardan, Hegel'lerden geçilmiş, birçok akım kendini göstermiştir. Felsefe belli bir süreksizlik içinde uzun bir yol kat etmiş, farklı ve paralel yollardan geçmiştir. Öyleyse felsefenin koşulu birbirine gayet uzak düşen tarihsel yapılardan ya da toplumsal oluşumlardan ibaret değildir. Bu koşullar sadece büyük ideolojik, dini, mitik söylemlerden hareketle de belirlene-

mez. Zira Atina demokrasinin ana fikrinden tutun da aşka kadar pek çok mesele bizi hâlâ aynı canlılıkla ilgilendirmekte, kafamızı meşgul etmektedir. Bu yüzden Badiou felsefenin koşullarını, söz konusu farklı ve paralel yolları birbirine bağlayan, yinelenen, az çok tek biçimli olan "hakikatin usulleri (prosedürleri)" olarak tanımlar. Başka bir deyişle felsefe "bu hakikatlerin birlikte-mümkün-oluşlarının dile geldiği düşünce yeridir. Bunu yapmak için, işlemsel bir kategori oluşturur: Hakikat." Yani felsefe kendi başına hakikatler üretmez, daha ziyade bu hakikatleri olgudan sonra bir araya toplar.

Böylece Badiou felsefenin dört koşulu olduğunu ileri sürer: Matematik, sanat (özellikle şiir), politik icat (özgürleşme siyaseti) ve aşk. Bu bakımdan felsefe yer yer, zaman zaman biçim değiştirmiş olsa da hem sanatsal üretimle ve bilimsel olaylarla hem de şahsi yaşamla ve aşkla ilgilidir. Bunlardan biri ya da birkaçı bazı zamanlarda bazı düşünürlerde öne çıkmış, hatta bazıları kimi toplumlarda hiç var olmamıştır. Felsefe kendi başına hakikatler üretmese de bu hakikatlerde meydana gelen icatları düşünerek, *düşüncede* bunların birlikte mümkün olduğunu doğrulayarak, onlar için ortak kavramsal bir mekân yaratır. Peki büyük harfle başlayan *Felsefe*'nin tek oluşuyla, koşulların çokluğu arasında nasıl bir bağ vardır?

Hakikatin usulleri kıvrımları açılmamış, daha önce gözler önüne serilmemiş yeniliği belirtirler. Bu yeniliğe "Olay" denir. Hakikat olayda patlak verir, hakikatin kökeni "Olay" niteliğine sahiptir, bu bakımdan hakikatin usulleri bilgi birikiminden ayrılırlar. Olay en basit tanımıyla öngörülemez olanın vuku bulması, olasılığı düşü-

nülmeyen bir şeyin olması, yeni bir olasılığın yaradılışıdır. Olay, verili bir durumda anlık bir değişim yaratma potansiyeli taşır, verili bir duruma göre bir istisna, bir fazlalık oluşturur. Teorik olmaktan ziyade pratik bir meseledir. Ayrıca yeni bir şeyin ortaya çıktığı bu süreçte her hakikat hem tekil hem de evrenseldir. Bu tipte olaylar matematikte, fizik bilimlerinde, politikada, sanatlarda, kişiler arası insani ilişkilerde (seks değil aşk ilişkisinde) meydana gelebilir.

Peki bu olayların günlük gazetelerde, televizyondaki haberlerde, boy boy karşımıza çıkan olaylardan ne farkı vardır? Olay bir gerçeklik, yani bir dünya değil, bir olasılık, yeni bir dünyanın olasılığını yaratır ve her şeyden önce bir olumlamadır. En basit ve anlaşılır örneğiyle biriyle "karşılaşıp" âşık olmaktır, böylece yepyeni bir hayat olasılığı açılır; ya da özgürleşme siyaseti açısından bakacak olursak, Paris Komünü ya da Mayıs 1968 Olayı olarak değerlendirilebilir. Yine örneğin Rousseau politikanın kaynağına tarihsel olarak teyit edilebilir bir olgu olmayan "toplumsal sözleşme" gibi bir olayı koymuş, siyasi gövde denilen tesadüfi varlığın hakikatini düşünmüştür. Bu nedenle olay adeta bir mucizeyi andırır. Koşullar ne kadar belirgin olursa olsun öngörülemeyen bir yeniliktir. Yani duruma içkin olduğu halde durumun içinde yapılandırılmaz. Asıl önemli nokta hakikatin ancak mevcut durumdan, düzenden kökten bir kopuşla ortaya çıkabildiğidir, dolayısıyla felsefe de "durumun içinde yeni olanı düşünme' çabasıdır. Kısacası her hakikat bir olayda başlamalıdır ama böyle olaylar nadirdir, zira örneğin insan her gün âşık olamaz.

Kısacası olayın en önemli özelliği öngörülemez olmasıdır. Hakikat bir öncülden çıkartılamaz, öyle olsa öngörülür ve böylece ya hızlandırılır ya da engellenebilirdi. Üstelik hemen evrenselleşebilir bir tekillik olarak ortaya çıkan olayın kurucu bir tarafı olduğu için ispatlamayı da aşar. Bu yüzden onu söylemsel tutarlılıkta, mantıksal doğrulamada aramak beyhudedir. Bu yönüyle bir bilgiden ziyade bir varoluştur. Özetle hakikat usulleri ayırt edilemez, öngörülemez ve tesadüfi karaktere sahiptirler, bu yüzden tahmin edilemezler; sonsuzdurlar, duruma göre fazlalık yaratırlar, evrenseldirler.

İşte olayı tanımak ve beyan etmek felsefeye düşer; olay öngörülemediği için ancak geriye dönük "yorumlayıcı bir müdahale"yi gerektirir. Bu yüzden olayın hakikatle ilişkisi de özneye bağlanır. Ama burada özneden kasıt sabit bir töz, *a priori* koşul gibi bir şey değildir. Dünyayı nesne olarak karşısına almış, ona anlam ve yazgı yükleyen bir gerçeklik de değildir. Kısacası özne bir veri değil, durumun maddi olumsallığından bağımsız olmayan bir olanaktır. Diğer bir ifadeyle ne bir köken ne bir sonuç olan özne, durumu aşan bir şekillenmedir. Hakikatin evrenselleştirici unsuru olarak durum içinde bir çaba sonucu ortaya çıkar, olayın müjdelediği hakikatin üreticisidir. Bu bağlamda, parlamenter demokrasi dâhilinde oy kullanan ya da sanat okulunda resim yapan biri özne adıyla anılamaz. Bunlar oldukları halleriyle kapladıkları yer tarafından tamamen belirlenmiş olduklarından, ait oldukları durumun elemanı sıfatıyla temsil edilme biçimlerini aşamazlar. Özneye karakterini veren üç unsur vardır: karar, sadakat ve evrensellik. Bu açıdan bakıldığında, var-

lıkları, özel bir sanat okulunda gerçekleştirilen köklü bir kopuşa dayanan ressam, bir dizi ressam ya da sanat çalışması veya aynı şekilde politik bakımdan, işlemekte olan bir duruma devrimci olayın sonuçlarını tatbik eden bir bireyler kolektifi "özne" diye isimlendirilebilir. Zira bunlar halin belirlenimleri karşısında bir nesne gibi durumda işgal ettikleri yer tarafından değil, vuku bulana sıkı sıkıya bağlı olan ve durum üzerinde bir fazlalık yaratan, gerçekleştirdikleri bir dizi eylemle tanımlanırlar.

Bu bakımdan da bir hakikatin ortaya çıkışı olayla ilgili bir karar anını gerektirir, ama bununla kalmayıp durumun her noktasının mevcut bilgi tarzından çıkarılıp hakikatin belirişine göre anlaşılabileceğine (delilsiz, kanıtsız) karar veren sonsuz yeni eylemleri de gerektirir; bir hakikatin olaysal belirişinin başladığına ve bu yüzden bu olayın gerçekten meydana geldiğine tekrar tekrar karar veren bu yeni edimlerin ya da soruşturmaların her birine "özne" denir. Bu kararların iyice temellendirildiğini ispat etmenin imkânsız olması "sadakat"i gerektirir. Öyleyse söz konusu olan hakkında hiçbir delil olmayan bir hakikat olayına sadık kalmaktır. Karar sadakatle kökleşir. Bir olayın hakikatini iddia eden sadakat edimi, durumun tek tek her noktasının, olayda gömülü hakikatin olumlanmasından başlayarak (yeniden) organize edilebileceğine karar verir, dolayısıyla sadakatte her zaman tesis edici bir yan vardır. Özne, hakikati herkese açmasıyla hakikatin evrenselleştirici unsuru olur. Tek cümleyle felsefe, adaletsizlikler karşısında olaya bağlı "mantıklı isyan" olur. Onun arzusu isyan, evrensellik, mantık ve risktir.

O yüzden Badiou temel hedefi şöyle koyar: "Olayın tekilliği ile hakikati rasyonel bir biçimde iç içe geçiren bir felsefeye [ihtiyacımız var]... Bu bize yeni bir özne öğretisi önerme imkânı verecektir."

*Felsefeyi ya da hakikati dört koşulla sınırlandır*abilir miyiz? Olay gerçekten adeta mucize gibi mi ortaya çıkar? *Tarihe yön veren olayları, icatları önceden tahmin etmek mümkün de*ğil midir? Bunlar tarihsel ve toplumsal koşulların zorunlu sonucu olarak mı ortaya çıkar, yoksa *bir dehanın, bir politikacının* özgür eylemiyle mi varlık bulur? *Bütün zamanlar ve coğrafyalar için geçerli hakikatler var mıdır? Hakikatsiz* özgürleşme mümkün müdür?

Kitaplar

Badiou, Alain, *Felsefe İçin Manifesto*, Çev. Murat Erşen, Monokl Yayınları.

Badiou, Alain, *Gerçek Mutluluğun Metafiziği*, Çev. Murat Erşen, Monokl Yayınları.

Erşen, Murat, "Alain Badiou: Hakikatin Son Kalesi", *Çağdaş Fransız Felsefesi* içinde, Phoenix Yayınları.



XXXVI
JACQUES RANCIÈRE
1940

Politika ve Polis

Politika nedir? Yönetme sanatı mı? Demokrasi nedir? Halkın kendini yönetmesi ve herkesin özgür ve eşit olduğu, parlamenter sisteme dayalı bir politik (siyasal) rejim mi? Eşitlik nedir? Anayasada ve İnsan Hakları Beyannamesinde bütün insanların ya da yurttaşların eşit olduğunun yazması mı?

Politikayı yerli yerine oturtmak için Rancière, demokrasiyle beraber bu kavramın doğduğu Antik Yunan'ın iki büyük düşünürüne uzanır ve Aristoteles'in meşhur eseri *Politika*'da (1. Kitap) insanlar ile hayvanlar arasında yaptığı, sonrası için çok belirleyici olacak bir ayrımla başlar işe: İnsanlar da hayvanlar da haz ve acı duyar, ama hayvanlar hissettiklerini sadece sesle (*phône*) dışa vururken, insanlar bunları konuşarak ifade edebilirler. Demek ki konuşma sesten fazla bir şeydir. Onda *"logos"* (akıl, söz, konuşma, mantık, ilke) vardır. Başka bir deyişle, hayvanların sesinden farklı olarak dil paylaşılan bir algıyı (*aisthesis*) ifade etme tarzıdır. Ve eğer insanlar konuşabiliyorsa,

o zaman neyin iyi, neyin kötü, neyin yararlı, neyin zararlı, dolayısıyla neyin adil, neyin adaletsiz olduğunu da ifade edebilir, bu konularda uyuşabilir ve ortaklaşabilirler.

Fakat bu noktada bazı sorular kaçınılmaz hale gelir: Bütün insanlar konuşabildikleri için eşit midir? Hatta bütün insanlar konuşuyor sayılabilir mi? İyi ve kötünün ölçütü nedir? Adil olan hangi yolla belirlenebilir? Açıktır ki eşitliğin olabilmesi için, toplumda herkesin konuşma hakkının olması, herkesin sesinin duyulması, söylediklerinin dinlenmesi, anlaşılması, hesaba katılması, yani hepsinin toplumun bir parçası olarak sayılması, yönetimde söz sahibi olması gerekir. Aksi takdirde, orada üstün ve aşağı olanlar, yönetenler ve yönetilenler, ezenler ve ezilenler, dolayısıyla hiyerarşi ve adaletsizlik vardır. Bazı kişiler veya gruplar dışlanmıştır, sesleri duyulmuyordur ya da kısılmıştır. Hemen köleleri, kadınları, azınlıkları ve diğer pek çok imtiyazsız grubu düşünebiliriz burada.

Fakat toplumsal eşitlik neye dayanacak? Eşit olmayanları eşit görmek haksızlık yaratmaz mı? İşte Platon'un iddiası budur. Onun *Devlet* adlı dev yapıtında adil/doğru bir devleti tarif ederken toplumsal sınıflarla ruhun üç kısmı arasında kurduğu benzerliği hatırlamak iyi olur. Bu hiyerarşik yapıda, toplumun en altında yer alan, akıl gerektiren işleri yapamayan çiftçilerden ve zanaatkârlardan oluşan üreticiler sınıfı sadece körlemesine isteyen itkisel parçaya karşılık gelirken, doğal olarak aklın buyruklarına uymaya eğilimli atılgan parça cesur koruyucular sınıfına tekabül eder, yöneticiler sınıfı ise akli tarafı cisimleştirir. Söz konusu üç parça arasındaki ahenk hem insan ruhunu erdemli kılar hem de toplumu adil. Eğer herkes yerini bilir, sınırını aşmaz, doğasına uygun hare-

ket ederse dirlik düzen ve adalet sağlanır. Yani burada bir uyuşma, bir mutabakat (konsensüs) yok değildir aslında, ama uzlaşma eşitliklikle değil, herkesin toplum içindeki yeri ya da konumuyla ilgilidir.

O halde herkesi eşit sayarsak Platon'un önümüze koyduğu tablodan sıyrılıp demokrasiye sıçrayabilir ve meseleye çözüm getirebiliriz. Peki demokrasi nedir? Yine kaynağa dönelim. Antik Atina'da yurttaşlardan oluşan halka "demos" denir. Demokrasi de bu kelimeden türer zaten. Demos'un yönetimi. Fakat burada yolunda gitmeyen bir şey vardır. Özgürlükten başka hiçbir vasfı olmayan halk (tabii köleler, kadınlar ve çocuklar dışında) toplumun tamamıyla eşitlenmiştir. Yani yönetmesinin sebebi ne doğumdur ne zenginlik ne ahlaki mükemmellik ne de bilgi. Fakat öte yandan özgürlük de bu hiçbir vasfı olmayan insanlara has bir özellik değildir. Öyleyse Aristoteles'in deyişiyle "herhangi bir şeyde paya sahip olmayanlar", özgür olma vasfını kendilerine mal etmiş (hatta gasp etmiş), halk ya da özgür Atinalıların politik topluluğu olarak mecliste sözü sayılan, karar veren topluluk haline gelmiştir. Bu yüzden Platon'a göre demokraside parçalar yanlış sayılmakta, adalete zarar verilmektedir. Temel sorun, tek bir iş yapması (ayakkabıcıysa ayakkabıcı) gerekenlerin geminin dümenini nasıl yöneteceğini söylemeye kalkmasıdır.

Oysa halk, saydığımız sıfatları taşıyanlarla aynı özgürlüğe sahip olduğu kabul edilenlerin ayrımlaşmamış kütlesidir. Bu nedenle halk sınıflar arasında bir sınıf değildir. Dahası bu toplulukta hiçbir sınıf kendisine karşılık gelmez. İşte Rancière'e göre asıl sorun da budur. Herkes bu şekilde eşitmiş gibi sayıldığında politika olumsuzlanmış olur, çünkü hiçbir paya sahip olmayanlar diye bir parça

yok gibi bir durum çıkar ortaya. Reisler ve yerliler, doğuştan soylular ve soyu sopu olmayanlar, seçkinler ve sürüler, uzmanlar ve cahiller vardır, ama hiçbir paya sahip olmayanlar diye bir parça yoktur. Yalnızca paydaşlara dönüştürülmek zorunda olan taraf parçalar söz konusudur. Lafın kısası, politika diye bir şey olmadığı gibi olmasına da gerek yoktur. Öyleyse halk nasıl gerçekten halk değilse, yoksullar da gerçek yoksul değildir. Yani burada politika denen şey bir sayımdan doğmuştur, ama bu sahte veya yanlış bir sayımdır.

İşte bu noktada Rancière gerçek politika ve demokrasiyi tanımlayabilmek için can alıcı bir ayrım yapar. Politika özgül anlamında ancak hiçbir payı olmayanlar parçası, bir yoksullar parçası veya tarafı söz konusuysa var olur. Aksi takdirde söz konusu olan politika değil, "polis" düzenidir. Çünkü polis bir mutabakatla (konsensüs) yerlerin ve işlerin dağıtılması, bu dağıtımın rızayı örgütleyerek meşrulaştırmasıdır. "Başka bir deyişle, bir tarafın payını ya da paydan yoksunluğunu tanımlayan, genellikle örtük yasadır. Bu yüzden ilkin, yapıp etme, var olma ve söyleme tarzlarının paylaştırılmasını tanımlayan bir bedenler düzenidir ve bu bedenlerin belli bir yere ve göreve ad yoluyla atanmalarını gözetir. Belli bir etkinliğin görülür olmasını, bir diğerinin görülür olmamasını gözeten, bu konuşmanın söylem, şu konuşmanın uğultu olarak anlaşılmasına nezaret eden görülür olanın ve söylenir olanın bir düzenidir." Bu bir arada-varoluş tarzında bedenler, adlarına ya da addan yoksun oluşlarına göre, ağızlarından çıkan seslerin "mantıksal" ya da "sessel" doğasına göre yerlerine ve rollerine yerleştirilir. Böylece Rancière Platon'un ve benzer pek çok düşünürün, herkese belirli

bir yer ve uğraş veren toplumsal düzenini "polis" diye adlandırarak onu politikadan ayırır. Polis düzeni bazı sınıfları, kesimleri dışlamasıyla eşitsizlik yaratsa da tamamen uzlaşmaya, konsensüse dayalıdır. Kaldı ki eşitsizlik yalnızca yönetenler ve yönetilenler arasında değildir. Böyle bir toplum, zengin-yoksul, erkek-kadın, siyah-beyaz, vatandaş-göçmen gibi ikiliklerle kendini gösteren, zenginliğe, cinsiyete ve cinsel yönelime, ırka, doğum yerine ve sınıfa göre ayrımlaşan pek çok hiyerarşi barındırır. Bunlar ayrıcalıklı konumda olanlar karşısında, hiçbir paya sahip olmayanları, politik ve toplumsal düzende söz ve karar hakkı olmayanları temsil ederler. Söyledikleri "kuru gürültü" olmaktan öteye gitmez, hesaba katılmaz, anlaşılmaz, dışlanırlar, kendilerini ve toplumu yönetmede, kendi yaşamlarını belirlemede söz hakları yoktur.

Öyleyse özgül anlamıyla politik etkinlik, bu sistemi kesintiye uğratan, bir bedeni ona ayrılan yerden koparan, o konumun akıbetini değiştiren şeydir. O, görülür hiçbir yeri olmayan şeyi görülür kılar ve bir zamanlar yalnızca uğultunun bulunduğu yerde bir söylemi işitilir kılar. En basit tanımıyla politika öncelikle, ortak bir sahnenin varoluşu üzerine ve o sahnede hazır bulunanların varoluşu ve statüsü üzerine çatışmadır. Politika, polis mantığı ile eşitlik mantığının (iki heterojen yapının) buluşma noktasında işler. Yönetme sanatı ya da toplum yönetimine ilişkin kaideler değil, "insan eyleminin, duyuşmazlığa (*dissensus*), uyuşmazlığa dayalı bir biçimidir. Daha kesin bir ifadeyle mevcut toplumsal sistemle uyuşmamak, uzlaşmamaktır.

Örneğin polis düzeninde işçinin paya sahip olması, katı biçimde emeğinin karşılığının ödenmesiyle tanımlanır. Bu bakımdan bir grev, bazı reformlar talep ettiğinde

değil, iş yerini toplulukla bağıntısı içerisinde belirleyen ilişkileri yeniden şekillendirdiğinde politiktir. Bu yanıyla politikanın bütün temeli yoksullar ile zenginler arasındaki mücadeledir. Bir paya sahip olanlar ile olmayanlar karşı karşıya gelir, eşitlik talebinde bulunanlar, bu uğurda mücadele edenler ile eşitsizliğe ve hiyerarşiye dayanan "politik düzen" arasındaki çatışma ortaya çıkar. Yoksulların halk, halkın da topluluk sayılışı konusundaki çekişme, politikayı ortaya çıkartan, politikanın varoluşu hakkındaki bir çekişmedir.

Bunun da elbette özneleşmeyle sıkı bir ilişkisi vardır. Talepleri talep olarak işitilmeyenler, kabul edilmeyenler meşru bir ortak olarak seslerini yükselttiğinde politika işlemeye başlar. Ancak yoksullar (ya da ezilenler) sahneye kendi kimliklerini üstlenen bir varlık olarak çıktığında politika var olur. Bunu da kendileri içinde belirlenmiş kimliğin doğallığından uzaklaşıp polisin düzeninin kendisi için belirlediği yerde kalmayı reddederek, kimliksizleşmek suretiyle gerçekleştirirler. Bu özneleşme "bireylere ve gruplara belli tipte bir mekân ve zaman, belli bir var olma, görme ve söyleme biçimi tahsis ederek onları emre ve itaate, özel ve kamusal hayata hazırlayan "doğal düzenin duyumsanabilir apaçıklığını" bozar. Demokrasi de tam olarak vasıflarla yönetme arasındaki "doğal" bağın ortadan kaldırılması, yönetmek ve yönetilmek için baştan belirlenmemiş "anarşik (temeli olmayan") bir unvanın üstlenilmesi, özgül bir özneyi tanımlayan ilişki biçimi olarak politikanın ta kendisidir.

Öyleyse parlamenter sistem demokrasi olarak kabul edilebilir mi? Yunan demokrasisinde, toplumsal sözleşmeye

dayanan politik oluşumlarda ve modern toplumsal yapılarda polis mantığı mı hâkimdir, yoksa politika mı? Demokrasi bir yönetim biçimi midir, yoksa "yönetilemezlik" mi? Eşitlik ulaşılmaya çalışılan politik hedef midir, yoksa politikayı kuran bir önvarsayım mı? Bu açıklamalara göre hangi eylemler gerçek anlamda politik olabilir? Kimliksizleşerek özneleşmeye hangi örnekler verilebilir?

Kitaptan Parça

Uyuşmazlık söyleşenlerden birinin, ötekinin *söylemekte olduğunu aynı anda hem anladığı hem de anlamadığı bir konumdur. Uyuşmazlık, ak diyen biri ile kara diyen biri arasındaki* çatışma *değildir. Uyuşmazlık ak diyen biri ile yine ak diyen fakat ondan aynı şeyi anlamayan ya da* ötekinin *aklık adına aynı şeyi söylemekte olduğunu anlamayan bir başkası arasındaki* çatışmadır... *Uyuşmazlık, sözcüklerin belirsiz doğasından kaynaklanan bir tür yanlış anlama da değildir... Uyuşmazlık açık ki tek başına sözcüklerle ilişkili değildir. O, genel olarak, tam da konuşan tarafların kendilerini içinde buldukları konumla ilgilidir... Uyuşmazlık, argümanla ilgili olmaktan* çok, *argüman olarak ileri sürülebilir olan şeyle ilgilidir. X ile Y arasında ortak bir nesnenin varlığıyla ya da yokluğuyla ilgilidir. O, bu ortak nesnenin duyulur sunuluşuyla, söyleşenlerin tam da bu ortak nesneyi sunma yeterliliğiyle ilgilidir.* (*Uyuşmazlık*, s. 12, 14)

Kitaplar

Rancière, Jacques, *Anlaşmazlık*, Çev. Ayşe Deniz Temiz, MonoKL

Rancière, Jacques, *Siyasalın Kıyısında*, Çev. Aziz Ufuk Kılıç, Metis Kitap.

Rancière, Jacques, *Uyuşmazlık*, Çev. Hakkı Hünler, Ara-lık Yayınları.



XXXVII
GIORGIO AGAMBEN
1942

İstisna Hali

Egemeni egemen kılan özellik hukuka uygun hareket etmesi midir, yoksa hukuku askıya alabilmesi midir? Pandemi gibi koşullar devletlerin istisna halini (olağanüstü hali) olağan hale getirmesinin gerekçesi olabilir mi? Daimi bir istisna halinin sonuçları neler olur?

Carl Schmitt'in dolaşıma soktuğu, Walter Benjamin'in de içeriğini tarihsel materyalist perspektiften çözümlediği egemenlik tanımı, 20. yüzyıl hukuk ve siyaset felsefesi tartışmalarının odağında yer alır. Bu bağlamda egemen, hukuksal yapının yürütücüsü olmaktan ziyade, toplumu düzenleyen hukuki mekanizmayı askıya alma kabiliyeti bakımından tanımlanır. Bu tanıma göre iktidarları egemenlik yetkisiyle donatan, yasal işleyişin sürekliliği değil, beklenmedik ve istisnai durumları tanımlayarak olağanüstü hale karar vermesidir. Muhafazakâr bir siyaset teorisyeni ve hukukçu olan Schmitt için istisna

hali, liberal düşüncenin saldırısı altında çoklukları bünyesine katan gözenekli bir devlet kavrayışına karşı, totaliter düzenin korunmasını sağlayan zorunlu bir yönetim stratejisidir. Eleştirel Marksist düşünür Benjamin ise bu yöntemde koruyucu yasanın değil kurucu şiddetin dinamiklerini tespit eder; dolayısıyla onun bu istisna halini belirleme kudretine temel itirazı, olağanüstü halin bir istisna değil kural olmasıyla ilgilidir. Kurala dönüşen istisna, hukuku her an iktidarın lehine kesintiye uğratılabilecek bir içeriğe dönüştürür ki burada artık haklardan değil süreklileşen hak ihlallerinden bahsetmek gerekir.

Agamben ise kavramın Schmitt ve Benjamin'deki anlamlarına dönerek yasallık ile siyasallık kategorilerinin kesişiminde yer alan muğlak sınırdan bahseder. İstisna hali tam da bu sınırda konumlanarak onun değişkenliğini tanımlar. Siyasal gündemler dolayımıyla anıldığında siyasal krizlerin talep ettiği hukuksal önlemlere, hukuksal normlar açısından bakıldığında ise yasanın gerektirdiği siyasal müdahalelere işaret eden bir terimdir. Bu paradoksal durumu "yasal biçimi olamayacak bir şeyin yasal biçimi" olarak tarif eder Agamben. Bir devletin siyasal ajandasına ket vuran durumların bizzat bu ajandaya katılması olarak görülebilir "istisna hali". Agamben, kavramın içeriğinin kesin biçimde belirlenemezliğinin, siyasal alanın kendi iç çelişkilerinden kaynaklandığını öne sürer; zira adı üzerinde istisna hali, iç savaş, isyan ya da direnme hakkı gibi hazır şablonlarla yönetilemeyecek istisnai durumlarla ilişkilidir. Dolayısıyla aciliyet arz eden böylesi siyasi gündemlerin hem kendileri hem de onlara müdahale etme tarzının adıdır istisna hali. Agamben'in

bu bağlamda verdiği tarihsel örneklerden biri Weimar Anayasasından III. Reich'a geçişi temsil eden Halkın ve Devletin Korunması Kararnamesidir. İç savaşı yasallaştıran, bireysel hakların toplu gaspına neden olan ve İkinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar uygulanan 1933 tarihli bu kararname, demokrasiler içinde de kalıcı istisna hallerinin ilan edilebildiğine ilişkin güçlü bir örnektir. Dönemsel bu örneklerin ötesinde günümüzde yasal olarak adı konulmadan yürütülen asimetrik savaşlar, sömürgeci siyaset, terörle mücadele ya da dışlayıcı göçmen siyaseti de aslında istisna halinin temel bir yönetim paradigmasına dönüştüğünün göstergeleri olarak değerlendirilebilir. Yine bununla ilgili olarak, ABD'nin 2001 tarihli Yurtseverlik Yasası'na referans veren Agamben, Amerikan Başkanı Bush'un emriyle bu yasanın bir istisna hali uygulamasına dönüşmesinden söz eder. Bu emirle birlikte yasanın yasallık sınırları ihlal edilmiştir; terörle mücadele kapsamına belirli faaliyetlere katıldığından şüphelenilen yurttaş-olmayanların sınırsız alıkonulmasına izin veren ama yedi günün sonunda bir suç isnatı yoksa tutuklunun yurt dışına çıkarılmasını şart koşan yasanın içeriği istisna hali kapsamında belirsiz kılınmıştır. Böylece yasanın askeri emirle birleşimi, Afganistan'da "yakalanan" Taliban savaşçılarının savaş tutsağı ya da sanık olmaksızın, hiçbir hukuksal statüsü olmayan *tutuklular* şeklinde muamele görmelerine neden olmuştur. Bugün artık bir işkence merkezi olduğu tescillenen Guantanamo Üssü'nde yaşanan bu durumu "saf bir egemenliğe mahkûmiyet" olarak niteleyen Agamben, egemenliğin bu dolaysız ve koşulsuz temasını "çıplak yaşam" terimiyle

tarif eder. Bu terimi Agamben'in yaşamın iç istisnalarını teşhis ettiği diğer eserlerinde de görürüz.

Agamben, *Kutsal İnsan* kitabında, Roma hukukunda yer alan bir figürü, öldürülebilen ama açık ya da saklı sözleşmeler gereği kurban edilemeyen ve bu sayede de bizzat yaşamıyla egemenliğin icra sahasının sınırlarını çizen *homo sacer*'i (kutsal insanı) incelemiştir. İki farklı yaşam nosyonunu temel alır bu inceleme. İlki *bios'tur.* "Bios", belirli adet ve toplumsal kurallar çerçevesinde başkalarıyla paylaşılan yaşam düzeyinin adıdır. İkincisi ise *zoe*'dir; diğer adıyla, insanın biyolojik varoluşunu imleyen "çıplak yaşam"dır. Kutsal insan, bir suç ya da günah sebebiyle bios'un alanından kovulmuş, cemaatin ontolojisinde yok ilan edilmiştir; onun bedeni ve mevcudiyetinden arta kalan çıplak yaşamdır. Değer(ler)den arındırıldığı için feda edilemeyen ama feda edilemediği için de harcanabilir bir yaşamdır bu. Egemenin içine yerleştiği beden, kutsal insanın bedenidir, onun ölüme açıklığındaki istisna, karşılıklı olarak yaşamın siyasete, siyasetin de yaşama sızmasına izin verir.

Öyleyse, Agamben'in istisna hali olarak adlandırdığı yönetim stratejisinin çağımızdaki güvenlikçi paradigmayla ilişkisi nasıldır? Teknolojinin gelişmesiyle hayata dâhil olan yüz tanıma sistemleri ya da sağlık uygulamaları gibi dijital arşivler istisna halini saf dışı bırakılamaz mutlak bir mekanizmaya dönüştürür mü? Toplumun iyileştirilmesi kapsamında, istisna halinin kendi istisnai hallerinden bahsedilebilir mi?

Kitaplar

Agamben, Giorgio, *İstisna Hali*, Çev. Kemal Atakay, Ayrıntı Yayınları.
Agamben, Giorgio, *Kutsal İnsan*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları.
Agamben, Giorgio, "Olağanüstü Hal", *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, Çev. Ferit Burak Aydar, Metis Kitap, 2010, s.165-174.
Agamben, Giorgio, *Tanık ve Arşiv - Auschwitz'den Artakalanlar*, Çev. Ali İhsan Başgül, Dipnot Yayınları.
Schmitt, Carl, *Siyasi İlahiyat - Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, Çev. A. Emre Zeybekoğlu, Dost Kitabevi.

Filmler

Kynodontas (Köpek Dişi), Yön. Yorgos Lanthimos, 2009.
Remember (Hatırla), Yön. Atom Egoyan, 2015.
The Killing of a Sacred Deer (Kutsal Geyiğin Ölümü), Yön. Yorgos Lanthimos, 2017.

XXXVIII
GAYATRI C. SPIVAK
1942

Madun (Subaltern)

Bir toplumda herkesin sesi eşit olarak duyulur mu? Toplumun işleyiş mekanizmaları içinde kendini ifade edemeyen kişiler kimlerdir?

Spivak postkolonyalizm çalışmalarının kurucu isimlerinden biri olarak kabul edilir. Postkolonyalizm, terimden de anlaşılacağı üzere, sömürgeciliğin yarattığı sonuçları inceleyen bir çalışma alanıdır. İmparatorluk sonrası dönemde, sömürgeciliğin sömürgeleştirilenler üzerindeki etkilerini değerlendirir. Temelde de bir dil rejiminden dışlanmanın anlamlarını, toplumsal ve hukuksal statülerini yitirmenin sonuçlarını, gasp edilen siyasal haklara ilişkin mücadelenin nasıl örgütlenebileceğini, kamusal alandaki payı inkâr edilen figürlerin bu alana nasıl dönebileceklerini tartışır. Tüm bu tartışmalar aslında *Hintli bir kadın* olan ve bu kimliğe (giyim tarzı ya da kendini ifade şekliyle) radikal biçimde kayıtlanmış Spivak'ın şah-

si geçmişinin de sorularıdır. Yine de Spivak, bilhassa Edward Said'in şarkiyatçılık kavrayışıyla iyiden iyiye bir otobiyografik uğrak biçiminde belirginleşen postkolonyalizm çalışmalarına "eleştirel yakınlık" dediği bir tarzda temas eder. Teoriyi, nesneye uygulanabilir, giydirilebilir bir düşünsel ağ olarak görmez de nesneye ilişkin bir praksisle, nesnenin hayatın pratikleri içindeki işleyişiyle içselleştirilen bir dinamik olarak düşünür. Bu açıdan teori, düşünmenin de biricik imkânı olarak belirir Spivak için. Teori, düşüncelerin genelleştirilmesi ve farklı toplulukların pratikleri içinde sınanmasıdır.

Spivak, J. Derrida'nın *Gramatoloji*'sini İngilizceye tercüme ederek esere oldukça geniş bir önsöz yazar. Bu çalışma onu, Amerika'da Fransız akademisinin gündemlerini yorumlayabilecek bir uzman olarak öne çıkarır. Spivak, dönemin Amerikan akademisinde yapısökümcülüğün radikal karşılıklarını ılımlılaştıran bir tondan konuşmayı tercih etmediği gibi, yapısökümün çok daha spesifik bir yanıyla ilgilenmeyi tercih eder ve inşa edilen sistemlerin ve buradaki terminolojinin üzerini çizmektense, bu sistemlerin henüz inşa edilirken dışarıda bıraktığı şeyleri konu edinir. Bu meşguliyet ona, kendi deyimiyle, yapısökümeuğratılan şeyi suçlamanın da bir ortamını sağlar. 1985 tarihli "Madun Konuşabilir mi?" başlıklı ünlü makalesi de hukuksal, dilsel ve siyasal sistemin dışarıda bıraktığı "madun" figürünü, postyapısalcılık, Marksizm ve elbette feminizm çalışmalarına eklemler.

Madun figürünü Antonio Gramsci literatüre kazandırmıştır; bu terim temelde, emir alanlara ve emir veremeyenlere işaret eder. Gramsci, kendi düşünce alışkanlığıy-

la, alt sınıflarla ilgilenirken bu terimi dolaşıma sokmuş, ekonomik, sosyal, politik ve kültürel olarak, hegemonyanın dışında kalan grupları ifade etmiştir. Spivak, Gramsci'nin de Yüksek İtalya'nın bir yurttaşı sayılmadığını, onun da bu yurttaşlık bağlarından dışlanmış bir Sardinyalı olduğunu vurgular. Bu bağlamda "madun" aslında, yurttaşlık yapılarına erişimi olmayan kişileri, en alt sınıfta ya da kastta yer alanları ve yaş, cinsiyet ya da sağlık durumu açısından "aşağı" görülenleri ifade eder. Spivak ise bu en güçsüz grupların, söz geliştirmek için bile bedenlerinin mevcudiyetini sonlandırmaya ihtiyaç duyabilen bu figürlerin, 80'lerin ortasında bir akademik çalışma olarak ortaya çıkan postkolonyalizm çalışmalarından, pozitivist tarihyazımlarından nasıl etkilendiklerini tartışmaya girişir. Akademik bir çalışma, niteliksel ve niceliksel verilere dönüştürülen bu figürlerin yaşamına iyileştirici bir temasta bulunabilir mi? Bir metinsel düzenek onların "sesi" olabilir mi?

Spivak, bedenli deneyim olmaksızın veri toplamanın, aslında verinin toplandığı topluluklardan ziyade akademide hakim epistemik kabulleri tekrar dolaşıma sokmaktan ibaret olduğunu düşünür. Öte yandan bu çalışmaları yürüten öznelerin çoğunlukla beyaz, erkek ve Batılı akademisyenler olduklarına dikkat çekerek belirli baskın kültürel kodların madun figürünün kendi adına konuşmasını mümkün kılan düzeneği hazırlamayı engelleyebileceğini vurgular. Dolayısıyla, nihayetinde ortaya çıkan çalışmanın, madunlar adına bilindik bir bilgi rejimini onaylayan bir metin olması da azımsanmaması gereken bir ihtimaldir. Zaten sömürgecinin evreninde nesiller

boyu susturulmuş olan, ardından da bellek aktarımıyla bu susturulmuşluğu en tanıdık ve güvenli ortamı olarak kodlayan "madun"un bu dışarıdan ilişkilenme içinde, kendi adına "konuşması" mümkün değildir. Hatta Spivak'a göre, Batılı bir akademisyen karşısında madunların vereceği tepki, sömürgecinin buyruğuna verilen tepkiyle bir ve aynı olacaktır. Burada birbirine tercüme edilememesine rağmen, bir üstdil ile silinen ve bu kez "iyi niyet"ini kuşanmış olsa da eski sömürgeci pratikleri devreye sokarak susturulan madun seslerden bahseder Spivak.

Madun sınıfların seslerinin metaforik bir anlamı vardır Spivak için; direnirler, örgütlenirler ve elbette "konuşurlar" ama bu ses, bir söz edimi içerisinde tamamlanarak iletilebilir hale gelmediği için yine metaforik anlamda "kulak verilebilir" bir ses olarak biçimlenemez. Bu anlamda ne devlet(ler) tarafından ne de diğer iktidar yapılanmaları tarafından duyulabilir değildir madunun konuşma olmayan-konuşması. Ne var ki bu "duyulamazlık", madun figürünü homojen bir kategoriye dönüştürerek kendi iç farklılıklarını yitirmesine neden olabilir. Madun, konuşmasının bir konuşma olarak damgalanmasının ve dolayısıyla duyulabilirliğinin imkânının koşulundan mahrumdur. Devlete, haklara, hak taleplerine, toplumsal hareketlere erişimi engellenmiştir; ama bu ne anlama gelir? Hak gaspına uğramanın ötesinde, bu gasplara karşı mücadelenin, bir mücadeleler tarihine katılmanın önündeki engel nedir? Politik bir bilincin henüz uyanmamış olmasından öte, belirli bir kimliğe ya da özne'ye en aşağıda konumlanarak bu özne-oluşun koşullarını sağ-

lar madun figürü ki onu akademik bir araştırmada kendisi adına konuşulan adeta ontolojik bir eksiltiye dönüştüren işleyiş de tam budur.

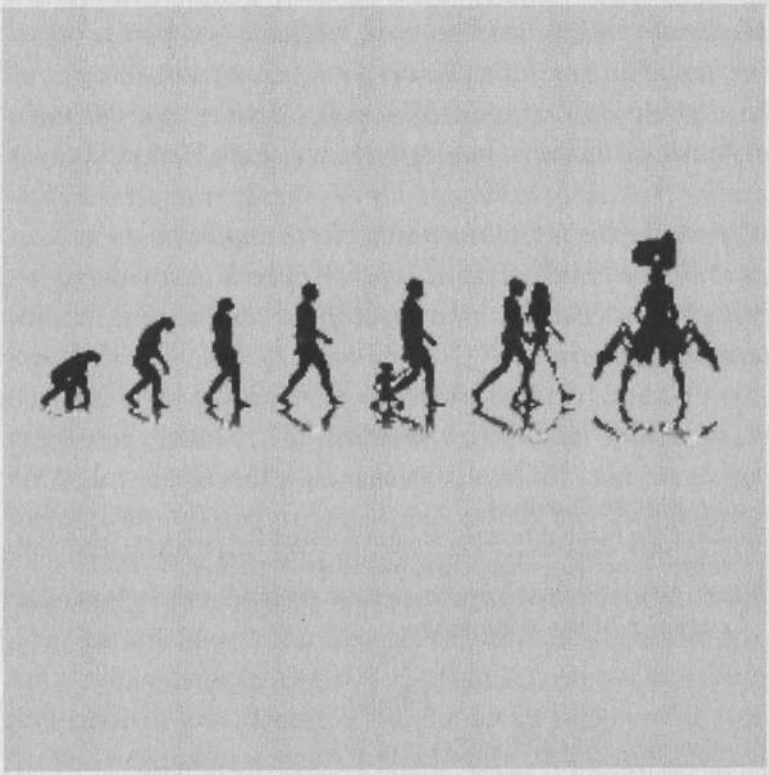
Öyleyse, madun kimdir? Akademide yer alarak bir maduniyet çalışması yürütmenin imkânı nedir? Madun kategorisinin özne-oluşa ve belirli kimliklere etkileri var mıdır? Madunun hak mücadelelerine, sağlık hizmetlerine, eğitime, temel insani ihtiyaçlara erişimini sağlayan dolaylı mekanizmalardan söz edilebilir mi? Cinsiyet rejimlerinden dışlanan kimliklerin maduniyet ekseninde bir karşılığı var mıdır? Hukukun imhasını, kimlik inşalarının gereksizliğini vurgulayan teorilerin madunların maduniyetten "kurtarılmasına" bir katkısı var mıdır? Spivak'ın sorularından biri şudur: "Madunun konuşabiliyor olması onu madun olmaktan çıkarır mı?"

Kitaplar

Spivak, Gayatri Chakravorty, *Gramatolojiye Önsöz*, Çev. İsmail Yılmaz, BilgeSu Yayınları.
Spivak, Gayatri Chakravorty, *Madun konuşabilir mi?*, Çev. Dilek Hattatoğlu, Emre Koyuncu, Gökçen Ertuğrul, Dipnot.
Spivak, Gayatri Chakravorty, *Yapısöküm Postkolonyalizm, Madunluk*, Çev. Soner Torlak, Zoomkitap.

Filmler

Babamın Sesi, Yön. Orhan Eskiköy, 2012.
İki Dil Bir Bavul, Yön. Orhan Eskiköy, Özgür Doğan, 2009.
Zenne, Yön. M. Caner Alper, Mehmet Binay, 2012.



XXXIX
ROSI BRAIDOTTI
1954

Posthümanizm

Tekniğin canlılığa müdahalesi insanı yeniden tanımlamayı gerektirir mi? En basit formlardan, hatta inorganiklerden en karmaşık yapılara varıncaya dek, doğadan olan her şeyi kapsayan bir kategori icat etmek dünya deneyimini nasıl dönüştürür? Bu dönüşümden türeyen yeni akrabalık modeli kapitalist sisteme karşı bir siyaset modeline vesile olabilir mi?

Yeni-materyalizmin önde gelen teorisyenlerinden Rosi Braidotti posthümanizm (insan sonrası/ insan-ötesi) alanındaki araştırmalarında posthümanizmi mevcut tarihsel durum olarak ele alır ve posthümanizmin öznesini, "insan ve insan olmayan faillerle karşılıklı ilişkiler geliştiren çok katmanlı, göçebe bir kendilik" biçiminde tanımlar.[10]

10. Bkz. Braidotti, Rosi, *Göçebe Özneler,* Çev. Öznur Karakaş, Kolektif Yayınları, 2017.

Posthümanizmde benimsenen etik gereği, insan-olmayan failler kümesinin yelpazesi ziyadesiyle geniştir: hayvan ve bitkilerden, bakteri ve mikroorganizmalara, hatta inorganik bedenlere, taşlara ve rüzgâra dek uzanır bu kümülatif ağ. Bu minvalde, *Siborg Manifestosu*'nun[11] yazarı materyal feminist Donna Haraway de doğanın ve kültürün kategorik olarak ayırt edilmemesi ilkesinden yola çıkarak çapraz türlerin yoldaşlığından bahseder. İnsan-merkezli hiyerarşileri kıran bu yoldaş türler düşüncesiyle birlikte, organik ve inorganik çeşitliliği içeren doğa-kültüre ve onun teknobilimsel gelişmelerine kayıtlı bir akrabalık dinamiği geliştirme hedefi açığa çıkmıştır. Akrabalık teriminin yeniden şekillenişinde hem kültüre eklemlenişle hem de doğada bulunuşla ilgili birtakım uyuşmazlıkları olan figürler seferber edilir; Haraway'in özellikle üzerinde durduğu örnek, köpeklerdir.[12] (Edward Said'in ifadesiyle radikal bir "kontrapuntal okuma" devreye girer burada.) "Köpek kulübesinin bakış açısından" bakmayı önerir Haraway. Bu yeni konumdan hizalanış sayesinde, tarihin iç içe geçen katmanlarındaki yegâne failin insan olmadığı da iyice belirginleşecektir. Böylece doğa-kültür ontolojilerinin hâlihazırdaki sınırlarını bozan melez mevcudiyetler tartışması başlar.

Haraway'in, üremenin teknolojikleşmesi bağlamında geliştirdiği dişil *Siborg* figürü de organizma ile makinenin ortaklıklarını sadece makinenin insana benzerliği doğrultusunda değil aynı zamanda insanı da –yeni dün-

11. Bkz. Haraway, Donna J., *Siborg Manifestosu*, Çev. Osman Akınhay, Agora Kitaplığı, 2006.

12. Bkz. Haraway, Donna J., *Başka Yer*, Çev. Güçsal Pusar, Metis Kitap, 2010.

ya düzenindeki– makineleşmişliği bağlamında ele alır. Ne var ki Haraway'in insan-terimine eleştirel yaklaşan, çok-türlü bir yaşam teklifinde bulunan, melez bedenlerin ve melez düşüncenin özgürleştirici dinamiklerini taşıyan *siborg*'ü –kendisinin de tespit ettiği üzere– ziyadesiyle kısa ömürlü olmuştur. Popüler kültür de tekniğin alanı da *siborg* metaforunu insana içkin çok-türlülük fikrini dışarıda bırakacak şekilde işler. Haraway'in çok-türlülüğün ya da yoldaş türlerin sahasındaki iletişimden elemek istediği (komutla çalışan, ceza mekanizmalarını işleten, kontrolcü) istihbarat söylemi merkeze çekilir. İnsan suretinde bir üst-insanın imalatına dönüşen bu işleyiş, Haraway'in uygunsuz(laşmış) ötekiler için önerdiği yenilenme politikasının da terk edilmesi anlamına gelir.

Başta yaşam koşullarını iyileştirme düsturuyla üretilen teknolojilerin zamanla insanın yaralanabilir hatta ölümlü yanını dışarıda bırakmak üzere biçimlenişi söz konusudur. Bu yeni biçimlenme, transhümanizm içinde mükemmelleştirilen, hatta yine de yetersiz kalıyorsa kendisinden bütünüyle vazgeçilen insan bedenini ifade eder. Anaakım transhümanizm düşüncesinde insan, belirli modelleme birimlerine ait bir terminolojiyle tanımlanır: İnsan 1.0; insan 2.0; insan 3.0 gibi. Transhümanizm de insan 3.0'ı, diğer bir deyişle, bedensel iyileştirilmesi ve geçiş süreci tamamlanıp en üst seviyeye ulaşmış insanı, "posthuman" olarak adlandırır. Posthümanizmle olan terim benzerliğine rağmen bu, posthümanizmin insan tanımından her açıdan farklı bir duruma işaret eden bir konumdur; örneğin bilgisayara aktarılmış ve dijital sistemlerce duygusal yapısı kontrol edilen bilinçlere gönde-

rimde bulunur. Braidotti ise buna karşılık –kendi deyimiyle, "çoklu yoldaş türlerin neşeli bir üyesi" olarak– yaşamsal güçlerin, *bios* ve *zoe*'nin (biyolojik/çıplak yaşamın ve toplumsal yaşamın) direngen ve üretken durumları üzerine düşünmeyi sürdürür. Bu anlamda Avrupalı beyaz *erkekinsan*'ı merkezine koyan hümanizmin ve onun tarihi belirleme kapasitesinin de karşısında yer alır Braidotti'nin posthümanizmi. Öte yandan bu yeni akrabalık kavrayışının tehlikelerini de göz ardı etmez.

Çoklu yaşamlar fikri hem kapitalist sistem için hem de çağdaş nekropolitik düzen için yeni kaynaklar anlamına gelir ki bu da Braidotti'yi başka bedenlerin muhtemel sömürüsü hakkında bir dizi öngörüye zorlar. Küresel ısınma, türlerin tükenmesi, biyoçeşitliliğin azalması (ya da bugün pandemi) gibi kapitalizme kendi içinden darbe vuran dünya çapındaki krizlerin, sistemin, eşitsizliği daha radikal düzeyde tetikleyen mekanizmalar türetmesi sonucunu da doğurabileceğine işaret eder. Bu yüzden de gerçeğin ideolojik tahakkümle yeniden üretilmiş imgesinin ardında saklı duran sınıfsal farkları, toplumsal çatışmaları ve uluslararası hiyerarşileri duyulur kılacak bir yönelime ihtiyaç vardır. Şimdi ve burada içinde yaşadığımız ve Braidotti'ye göre büyük yatırımlarla inşa edilmiş "mümkün insan sonrası dünyaların en iyisi" olan bu çağ, sömürü baskısının radikal anlamda negatif bir kutba vardığı da bir çağdır. Sadece insan ya da yoldaş türler değil sömürü tarzları da mutasyona uğramıştır. Artık sömürülemez duruma gelerek "faydasızlaşma laneti"yle tanımlanan kitlelerin bir atık yönetim stratejisiyle idare edilmeleri söz konusudur. Braidotti'nin bu kriz ol-

maktan çıkarılmış gündemin saklı krizlerine yanıtı öznelliktir. Posthümanizmin öznelerinin tekil somut deneyimler içinde mevcut durumla başa çıkma yöntemleri geliştirdiğinden ve bu yöntemlerin belirli bir kolektif içinde örgütlenmesi gereğinden bahseder Braidotti.

Slavoj Žižek de *Antroposene Hoşgeldiniz*'de doğanın teknolojiyle kesişmelerinden türeyen tehdide karşı çağımız yaklaşımlarını betimler. Bu bağlamda teknolojik gelişmelerin doğanın doğal akışında krizler tespit etmemize neden olduğuna değinir; örneğin 2010 tarihinde İzlanda'daki küçük bir volkan patlamasından çıkan toz bulutunun tüm kıta üzerindeki hava trafiğini sekteye uğratması böyle bir sorundur. Bu gibi sorunlara verilen yaygın iki tür tepkiden söz eder Žižek. İlki psikanalizde fetişistik yarılma denen durumdur: kişi tehdidin boyutunu bilse de bunu manipülatif bir varsayım olarak düşünür ve kanıksamayı ya da bu uğurda hayat tarzını değiştirmeyi reddeder. Diğer tutum ise fetişistik yarılmanın tam zıttıdır ve doğa nosyonuna ilişkin bir yanılsamaya ve insanın sosyal bir varlık olarak kolektifin anlam üreten mekanizması içinde bulunma ihtiyacına dayanır: Tehdidin bilincindedir ama doğayı denetim altında tutma kapasitesinin tam yeterliliğini varsaymaktadır. Başka bir deyişle, gündelik hayatına ilişkin yapacağı seçimlerle (vegan olmak, kâğıt toplamak, organik yiyecekler tüketmek gibi eylemlerle) tehdidin azalıp yok olabileceğine inanır. Gerçekliğin mantıksal ya da dışsal alanını güçsüzleştiren bu patetik konumun paradigma içinde işgal ettiği yer ise bugün *posttruth* ("hakikat sonrası") olarak adlandırılıyor. Tanımıyla daha çok uyuşan bir çeviriyle, içinde yaşadı-

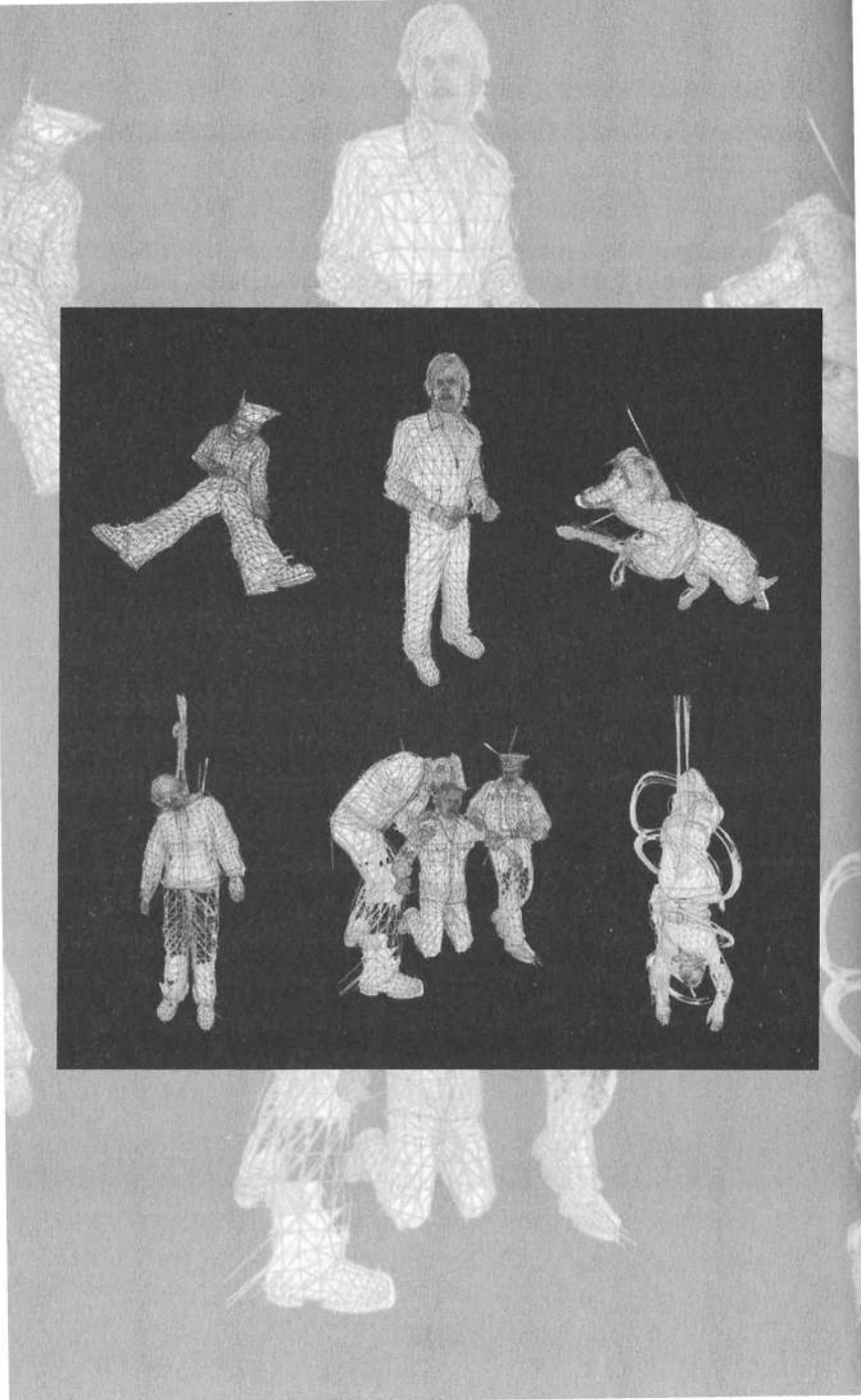
ğımız tarihsel durumun "öznel gerçekleme çağı" (ya da "benceleme çağı") olarak betimlendiğinden bahsedebiliriz. *Posttruth*, sözlükteki karşılığıyla "nesnel hakikatlerin belirli bir konu üzerinde kamuoyunu belirlemede duygulardan ve kişisel kanaatlerden daha az etkili olması durumu." Braidotti de bu kanaatlerin aurasının tahakkümüne değinerek *İnsan Sonrası*'nı bitirirken şunu sorar: *İnsan sonrası benliklerimize yetişmeye muktedir olabilecek miyiz yoksa çevremizle ilişkimizde teorik ve imgesel bir sersemlik halinde kalmaya devam mı edeceğiz?" Bu soruyu bir dizi başka soru eşliğinde düşünmemiz gerekir: Posthümanizmin insan nosyonunun hümanizmin insan'ından farkları nelerdir? Bu farktan hareketle, insanlık-dışına ilişkin etik ve politika hangi ilkelere dayandırılmalıdır? İnsan-sonrasının beşeri bilimlere yansımaları nasıldır? İnsan sonrasını kitlesel bir yıkımın başlangıçı olmaktan çıkaracak şekilde kapitalizmin öteki ölümünün imkân ve sınırları nelerdir?*

Kitaplar

Braidotti, Rosi, *Göçebe Özneler*, Çev. Öznur Karakaş, Kolektif Yayınları, 2017.
Braidotti, Rosi, *İnsan Sonrası*, Çev. Öznur Karakaş, Kolektif Yayınları, 2014.
Haraway, Donna J., *Başka Yer*, Çev. Güçsal Pusar, Metis Kitap, 2010.
Haraway, Donna J., *Siborg Manifestosu*, Agora Kitaplığı, 2006.
Žižek, Slavoj, *Antroposen'e Hoşgeldiniz*, Çev. Mehmet Budak, Encore Yayınları, 2012.

Filmler

Altered Carbon (Değiştirilmiş Karbon), Yön. Laeta Kalogridis, 2018-2020.
Ghost in the Shell (Kabuktaki Hayalet), Yön. Rupert Sanders, 2017.



XL
ACHILLE MBEMBE
1957

Ölüm Siyaseti (Nekropolitika)

Ölülerini gömme ritüelinin modern iktidarla ilişkisi nasıldır? Canlılığın son bulması halinde ölü bedene ilişkin mülkiyet anlayışı siyasal alandaki hangi kabullerden hiza alır? Yaşayan bir bedene müdahale ile ölü bir bedene müdahale arasındaki farklar nelerdir? Dirim halindeki tekillik ve dokunulmazlık ölüm halinde de geçerli midir; ilkinin muğlak kalması ikinciye nasıl tesir eder?

İnsan nosyonunun melez düşünceye, diğer bir deyişle, (yoldaş) türler arası iletişime ve türlerin birbirinde bulunuşundan hareketle geliştirilen akrabalık kavrayışına kapanması, aynı zamanda insan teriminin, imtiyazları elinde bulunduran bir şebeke tarafından tanımlanabilmesi ihtimalini doğurur. Bu da aslında "evcilleştirme" yönteminin temel bir iktidar stratejisine dönüşmesi demektir: insan nosyonunu tanımlama inisiyatifine sahip egemen, kimin hayatının yaşanabilir olduğunu da belir-

leyecektir ve elbette kimin hayatının sona erdirilebilir olduğunu da. Başkalarının yaşamı ve ölümü hakkında karar verme kudreti, çağımız siyaset felsefesinin başat temalarından biridir. Bu kudret ve kapasite öyle yaygın ve dağınık bir haldedir ki sadece sömürge rejimlerinde, asimetrik savaş coğrafyalarında (geç modern dönem sömürge işgallerinde) ya da totaliter-faşist rejimlerde değil, kapitalist sistemin ağlarının tüm katmanlarında da tespit edilebilir. Bu nedenle, insani ve toplumsal beden üzerinde denetim kuran mekanizmaların, Foucault'nun biyopolitika kavramı ışığında tartışılması yetersiz görülmüş, ölü ve yaralı bedenin bu tahakkümcü iktidar düzeneğindeki özgül konumunu betimleyecek yeni bir terime, nekropolitika (ölüm siyaseti) terimine ihtiyaç duyulmuştur.

"Nekropolitika" ve "nekroiktidar" kavramları ilk olarak 2003 tarihinde, postkolonyalizm teorisyenlerinden Achille Mbembe'nin makalesinde kullanılır. Mbembe, temelde Foucault'nun biyopolitika kavramının içeriğine itiraz etmese de iktidarın denetimindeki yaşam alanına dair bir çözümlemenin, bu yaşam alanının kurucu normuna dönüşen düşmanlık ilişkilerindeki öldürme hakkının işleyişinden farkını inceler. Zira ona göre savaş ilanı ya da terörle mücadele beyanının zırhına bürünmüş bir söylem düşmanın öldürülmesi gibi yalnızca belirli siyasal stratejileri öncelikli kılmaz aynı zamanda egemenliği gerçekleştirme aracına da dönüşür. Bu da aslında ünlü siyaset teorisyeni ve Nazi hukukçusu Carl Schmitt'in *Die Diktatur* (Diktatörlük) ve *Siyasi İlahiyat* eserlerinden beri tartışılmakta olan acil durum, istisna hali, olağanüstü hal (kuraldışı durum) temalarını bir kez daha

gündeme taşır. Egemenin dışında konumlandığı hukuksal alan, içeriğini sürekli bu dışarı'ya referansla kurmaya başladığında aciliyet ve istisna da sistemin normal ve sürekli dinamiğine dönüşmektedir. Mbembe de bu bağlamda biyoiktidar kavramını istisna hali ve kuşatma hali terimleriyle ilişkilendirir ve bu ilişkinin kurgusal düşman üretimine katkılarını değerlendirir ve şu temel soruyu formüle eder: "Yalnızca bir acil durum içerisinde işlev görebilen sistemlerde, siyaset ile ölüm arasındaki ilişki nedir?"

Mbembe'nin ilgilendiği düşmanlık politikaları da, G. Agamben'in kutsal insan figürü aracılığıyla işaret ettiği paradoksal içeriğin nasıl hâlâ paradigmanın kurucu dinamiği olarak işleyebildiğini konu edinir. Yeryüzünün ve doğal kaynakların ortaklaşa kullanımından türeyen bir yaşam sahası inşa etme kapasitesi üzerine çalışır ve böylesi bir yaşamın potansiyel öznelerinin her türden düşmanlık ilişkisinden arınıp arınamayacağını tartışır. Sadece insanlararası değil türlerarası bir soyağacının, hatta canlılar ve inorganikler arasında barış ilkesine dayalı bir politikanın imkânını değerlendirir. Bununla birlikte Mbembe bilhassa *Zenci Aklın Eleştirisi*'nde oldukça karanlık bir portre çizer, gerek içinde yaşadığımız tarihsel durumun betimlenişinde, gerek bu tarihsel durumun hangi geçmiş dinamiklerini tekrar ettiği ve radikal bir uca taşıdığı hususunda. Bu bağlamda "insan-meta", "insan-mal", "insan-para" terimlerinin sistematik ilk örneği olarak kabul edilebilecek Atlantik köle ticaretinden bahseder. 15. ve 19. yüzyıllar arası sürdürülen bu "örgütlü yağmacılık", isimleri ve dilleri kaybettirilen siyah-

ların, düşmanlarının sahipliğinde bir çıplak yaşama hapsediliş sürecidir. Mbembe ırka/ten rengine dayalı bu politika ve ticaret döngüsünü "görünüş zindanı" olarak adlandırır. Çağımız ise bu görünüş zindanının sınırlarını bir imge medeniyetine doğru genişletmiş ve çıplak yaşamın acılı deneyimini bir zevklenme buyruğuyla kuşatmıştır. Bu değişimin en somut görünümü olarak geçmişteki bireyin dramıyla, günümüzdeki çokluğun trajedisini karşılaştırır Mbembe: Geçmişin dramı sermayenin sömürüsüyse bugünün trajedisi de sermayenin ihtiyacının insandan çekildiği, insanın fuzulileştiği bir sömürülemezlik durumudur. İnsan nosyonunun yeniden tanımlanması seferberliğinin insanın bir boş-gösterene dönüşme süreciyle bağlantısını inceler Mbembe. Düşman-efendi'nin sahipliğinden "kendisinin sahipliği"ne geçişte insan öznesinin kurgusallaşan yapısını tahlil eder. İnsanı hayvanlardan ayıran nitelikler her daim "pozitif" ve insan-merkezli bir örüntüyle betimlenirken artık negatif bir fark tarafından içeriklendirilmektedir. İnsanın bu soyut biçimselliği, onu her koşulda muhafaza edilebilir bir özden mahrum bırakmıştır. Mbembe'ye göre bu mahrumiyet insanın biyolojik ve genetik yapısı için de geçerli olduğu için insanın hayvandan farkı, bu yapının değişmesinin karşısında, *a priori* hiçbir sınırın olmayışıdır. Mbembe bu sınırın yokluğunu etik-politik bir kriz olarak değerlendirir.

Tanrının ölümü, aklın sonu, tarihin sonu, sanatın sonu, yazarın ölümü, hakikatlerin sonu, modern ütopyaların sonu, büyük anlatıların sonu, eleştirmenin ölümü, cinsiyetlerin sonu, felsefenin sonu, homo-economi-

cus'un ölümü, disiplinlerin sonu ve nihayetinde de bildiğimiz dünyanın sonu gibi bir dizi fenomenin kaybını ifade eden teorilerin ardından 21. yüzyıl, hem sembolik hem de reel anlamda tüm bu sonların sonrasını ("post" önekini: posttruth, posthümanizm, postgender, posttarih, postdemokrasi vs.) odağına aldı. Bu odağı saran koşullar arasında, ekonomi alanındaki eşitsizlikler, özellikle iklim krizine bağlı gelişen ekolojik hareketler, kimlik politikaları, mülteci krizi, sağcılığın yükselişine bağlı artan popülizmler, toplumsal kutuplaşma, biyogenetik devrim, nanoteknoloji, yapay zekâ ve elbette dijital enformasyon devrimi, çağın esas meseleleri olarak kabul edilebilir. Tüm bu yönelimler insan nosyonunu da paradigmaya uygun biçimde yeniden tartışmaya açar. Beşeri bilimlerin, tanımı verili kabul edilen temel terimlerinden olan "insan"ın, artık apokaliptik ya da distopik bir gelecekte değişime uğrayıp kendi'liğinden çıkacak bir yapı olduğu, bu değişimin de kriz yaratacağı varsayımlarından vazgeçilir.

Oysa Mbembe'ye göre günümüz sistem koşullarında insan'a dönüşebilen teknolojiler ucuz beden üretimini artırmaktadır ki bu durum, çağımızdaki liberal girişimlerin ardında gizlenen kolonyal ve postkolonyal yapıları da görünür kılar. Zira mevcut ekonomik yapının her an büyüyen işlevsiz insan yığınına müdahalesi de buradaki potansiyel iş gücünün örgütlenmesiyle ya da emeğin değerlendirilmesiyle değil, harcanabilirliğiyle şekillenecektir. Mbembe için, iklim krizi gibi, salgınlar gibi küresel ölçekli değişimler de popülasyon denetiminin bir atık sistemi yönetimiyle eş tutulmasına bile yol açа-

bilir ki bu, tarihin hiçbir anında olmadığı kadar soykırım tehdidine yakın olduğumuz anlamına gelmektedir.

Ölüm siyasetinin ekonomisi yaşama kendi istatistiğini dayatıyorsa, Mbembe'yi tekrar ederek şu sorular sorulabilir:

"Fakat öldürme, yaşamasına izin verme ya da ölüme açık kılma hakkı hangi pratik koşullarda uygulanır? Bu hakkın öznesi kimdir? Böyle bir hakkın yürürlüğe konması, bu biçimde ölüme yatırılmış kimse hakkında ve o kişiyi kendi katiline karşıt olarak konumlandıran düşmanlık ilişkisi hakkında bize ne anlatır? Biyo-iktidar kavramı, günümüzde siyasetin savaş, direniş ya da terörle mücadele kılığı altında düşmanın öldürülmesini birincil ve mutlak hedef olarak konumlandırma biçimlerinin hesabını verme yeterliğine sahip midir? En nihayetinde savaş, öldürme hakkının bir uygulanma biçimi olduğu kadar egemenliği gerçekleştirmenin de bir aracıdır. Siyaseti bir tür savaş olarak düşünüp şunu sormamız gerekiyor: Yaşama, ölüme ve insan bedenine (özellikle de yaralı ya da ölü bedene) verilen yer neresidir? Bunlar iktidarın düzenine nasıl kaydedilirler?" ("Nekro-Siyaset", Ayrıntı Dergi)

Kitaplar

Mbembe, A., *Düşmanlık Politikaları*, Çev. Ayşen Gür, İletişim Yayınları, 2020.
Mbembe, A., "Nekro-Siyaset", Çev. Abdurrahman Aydın, Ayrıntı Dergi, sayı: 3, 2015.
Mbembe, A., *Zenci Aklın Eleştirisi*, Çev. Özge Arasan Simon, Volkan Çandar, İletişim Yayınları, 2019.

Filmler

12 Years a Slave (12 Yıllık Esaret), Yön. Steve McQueen, 2013.
Cry Freedom (Özgürlük Çığlığı), Yön. Richard Attenborough, 1987.
The Act of Killing (Öldürme Eylemi), Yön. Joshua Oppenheimer, 2012.



XLI
JUDITH BUTLER
1956

Performatiflik

Kimlik inşa edilen bir şey midir? Böylesi bir inşanın kriterleri nelerdir? Kadınlık ya da erkeklik bir tür performans mıdır? Cinsiyetler, dilsel yapılar aracılığıyla mı türetilir? Baskın kültürel kodlar, belirli cinsiyetleri performe eden bedenleri nasıl sessizleştirir?

Butler "performatiflik" ifadesini bir tür tözsellik rejimine, töz metafiziğinin bir paradigma olarak belirmesine karşı devreye sokmuştur. Tözsellik atfedilen şeylerin tekil ve statik bulunuşlarına karşı, performatiflik, belirli yapılarda tekrar eden ve ritüele dönüşen işleyişi vurgular. Öyle ki, baskın kültürel kodların bu dönüşümü silmesi ve ritüeli baskılaması bile bizzat performatifliğe işaret etmektedir. Zira bu işleyiş her seferinde bir doğallaştırma stratejisiyle şekillenir. Butler bu stratejiyi, her türden dil veya söylem oyununda tespit ve teşhir etme yolunu izler; feminist siyaset icra eden örgütlenmeleri de içerecek biçimde cinsiyet ya da toplumsal cinsiyete ilişkin "oluş" yanılsama-

sını gizleyen performatif iktidar izleğini açığa çıkarmayı hedefler. Butler'a göre tam da bu yanılsamayı saklı kılan dilsel uzlaşımlar cinsiyetlere bir tözsellik atfetmektedir.

Biraz daha açmak gerekirse, performatif söylemler kendilerini benzer kılmaya çalıştıkları kimliği inşa etmektedir. Oysa bu inşa Butler'ın teorisi için bir nedensellik ya da diğer bir deyişle, bir öncelik sonralık yanılsamasına hizmet etmektedir; zira Butler için bu praksis öncesi bir özneden ya da cinsiyetlerden bahsetmek mümkün değildir. Zaten kültür de kendi düzenleyici pratiklerini büyük ölçüde onaylayan bu sonsuzca "tutarlı" üretime yer açarak onu onaylar. Hegemonik cinsiyet rejiminin ve ona karşı oluş pratiklerinin yöntemsel ağını belirleyen de bu onaydır. Bedenin kendini ifade etmesi ya da dışavurumuna da ruhsal bir "iç" ya da içsellik fikrine de aynı oranda mesafelidir Butler. Zira söz konusu bu iç'in de dış'ın da performatif olarak yani söylemsel tekrarlarla kurulduğunu savunur. Böylece Butler için cinsiyet kesinlikle, kimliğin bir iç hakikati olarak tanımlanmaz. Daha ziyade, belirli bir simgesel ekonomiden dışlanmış cinsel alanın bu dilsel konuma müdahalesiyle ilgilenir Butler. Cinsiyet'in bir "bela" olarak belirmesi de belirli bedensel deneyim konumlarının bu müdahaleye hazırlanma koşullarından kaynaklanır. Bu bağlamda söz edimleri teorilerinden yararlanır Butler; dilden dışlananın kendi dilini yaratmasının ötesinde (hatta çoğunlukla tam da böylesi tutumların karşısında konumlanarak) dışlayan dildeki kodları işlemez kılmayı amaçlar. Örneğin Monique Wittig'in "One is Not Born a Woman"ında kadınlık ve erkekliğin doğal değil siyasal bir kategori olarak benimsenişleri gibi pekâlâ alternatif bir uğrak olarak görülebilecek bir konuma bile karşı çıkar. Zira Wittig'in ve aslında onun ifadelerinin karşılık bulduğu birta-

kım aktivizmlerin handikapı, kendilerini bir gerçeklik varsayımından dışlayan mekanizmayı tersine işletmekten ibarettir. Wittig'de, heteroseksüel dil sistemi kadınların, lezbiyenlerin ya da eşcinsel erkeklerin konuşmasını iptal eder ve onları madun konumuna iter; Butler ise bu dışlama jestini taklit eden gey/lezbiyen kimlik inşalarının paradoksal olduğunu, kendilerini susturan kökensel kabule bağlandıklarını düşünür. Bu bağlamda performatifliği, dışavurumsal olanla radikal farkına şerh düşerek kullanır Butler. Dışavurumsal ifadesi çoğunlukla performatifliği gizler ve bunun dışında başka performatif çoğaltma imkânlarını da baskılar. Bir kimlik siyaseti olarak beliren her yapılandırma girişiminin bizzat kendi kültürel imkânlarını eksilten bir yönü olduğunu ileri sürer ki anaakım feminist siyaseti de bu bağlamda değerlendirir. Bu açıdan Butler'ın teorisi aslında öznenin yerinden edilme girişimi olarak okunur; sadece eril bir merkezi değil onun çeperinde konumlanan ya da ona akınlar düzenlemeyi hedefleyen dişilliği de aynı oranda tehlikeli görür. Her birinde performatifliği ya da diğer bir deyişle, uzlaşımsal tekrarlarca türetilen bir benlik sunumunu tespit eder. Bu sebeplerle "drag" terimine başvurur. Drag performansları "karşı" cinse özgü kabul edilen giysilerle bu cinsin taklit edildiği gösterileri ifade eder. Bu gibi gösteriler, toplumsal cinsiyet kodlarının abartılı tekrarlarıyla toplumsal cinsiyetin taklide dayalı yapısını açığa çıkarır Butler'a göre. Gösteren ile gösterilenin baskın cinsiyet rejimi açısından uyumsuzluğu belirgin kılınır. Butler için toplumsal cinsiyetin bir zorunluluk değil bir olumsallık olarak belirdiğinin kanıtıdır bu uyumsuzluk. Bu sayede, anatominin toplumsal cinsiyetle ve toplumsal cinsiyetin de bir toplumsal cinsiyet performansıyla olan farklarını gündeme getirir "drag".

Şöyle sorar Butler: "ne tür bir toplumsal cinsiyet performansı, doğallaştırılmış kimlik ve arzu kategorilerini yerinden oynatacak bir şekilde bizzat toplumsal cinsiyetin performatifliğini icra ederek göz önüne serebilir?" *Bela Bedenler*'de de *Cinsiyet Belası*'nda da bu soru ve türevlerini formüle ettiği tartışmalar açmıştır.

Öyleyse, başka hangi yapılarda performatif olanın içerdiği teatral ve olumsal anlam inşasının izleri sürülebilir? Toplumsal cinsiyetli bir öz düşüncesine karşı konumlanmak feminizmin kazanımlarını nasıl etkiler? Kültürel kodları olumsal kılan performatiflik fikrinin, biyolojik cinsiyete ilişkin kabullere ve bu ekonominin terimlerine yansıması nasıl olur? Butler'ın yerinden ettiği "özne"nin ardından, bu teori neoliberal politikaların tahakkümüne karşı nasıl bir direniş hattı çizebilir, dahası çizebilir mi?

Kitaplar

Butler, Judith, *Bela Bedenler*, Çev. Cüneyt Çakırlar, Zeynep Talay Turner, Pinhan Yayınları, 2014.

Butler, Judith, *Cinsiyet Belası - Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, Çev. Başak Ertür, Metis Kitap, 2019.

Butler, Judith, *Kırılgan Hayat*, Çev. Başak Ertür, Metis, 2018.

Filmler

Ah-ga-ssi (Hizmetçi), Yön. Chan-wook Park, 2016.

Carol, Yön. Todd Haynes, 2015.

Female Trouble (Kadınlık Belası), Yön. John Waters, 1974.

Hairspray (Saç Spreyi), Yön. John Waters, 1988.

Normal, Yön. Jane Anderson, 2003.

Portrait de la Jeune Fille en Feu (Alev Almış Bir Genç Kızın Portresi), Yön. Céline Sciamma, 2019.

Felsefenin asıl yaratım alanı ve aracı olan kavramlar, felsefe tarihine nüfuz etmek için daha verimli bir yol olabilir mi? Kavramları, hem filozoftan, hem ilgili dönemden hem de ait olduğu düşünceye dönük eleştirilerden doğru okumak, soruların derinleştirilmesi için kaçınılmazdır. Bir derdin adını kavramlarla koymak, az sonra, bir edebiyat eserinde, bir tiyatro oyununda ya da bir sinema filminde de onu tanıyabilmeyi mümkün kılar. Felsefe tarihi de böylece, artık uzakta kalmış kayıp bir kalabalığın sesleri olarak değil, bizi de muhatap alan bir söyleşi gibi duyulabilir.

Murat Erşen, *41 Filozof 41 Kavram* kitabıyla, kavramların düşünce tarihindeki hareket kabiliyetlerini vurgularken, onları bazen ilgili film ya da hikâyelerle birlikte aktararak soyutlamalar dünyasında yol almak isteyenlere bir rehber sunuyor. Felsefe amatörü okurun kavramlarla filozofların genel düşüncelerine daha kolay giriş yapmasını sağlayan Erşen, her bölümün başında ve sonunda sorularla pasajlara daha kolay erişilmesini ve üzerinde tartışılmasını sağlıyor.

Alegori, dostluk, yabancılaşma, kaygı, özbilinç, başka/öteki gibi kavramlar Murat Erşen'in duru kaleminde hayat buluyor.



KDV'den muaftır.
AYRINTI • DİNOZOR GENÇ
ISBN: 978-605-7336-50-7
9 786057 336507