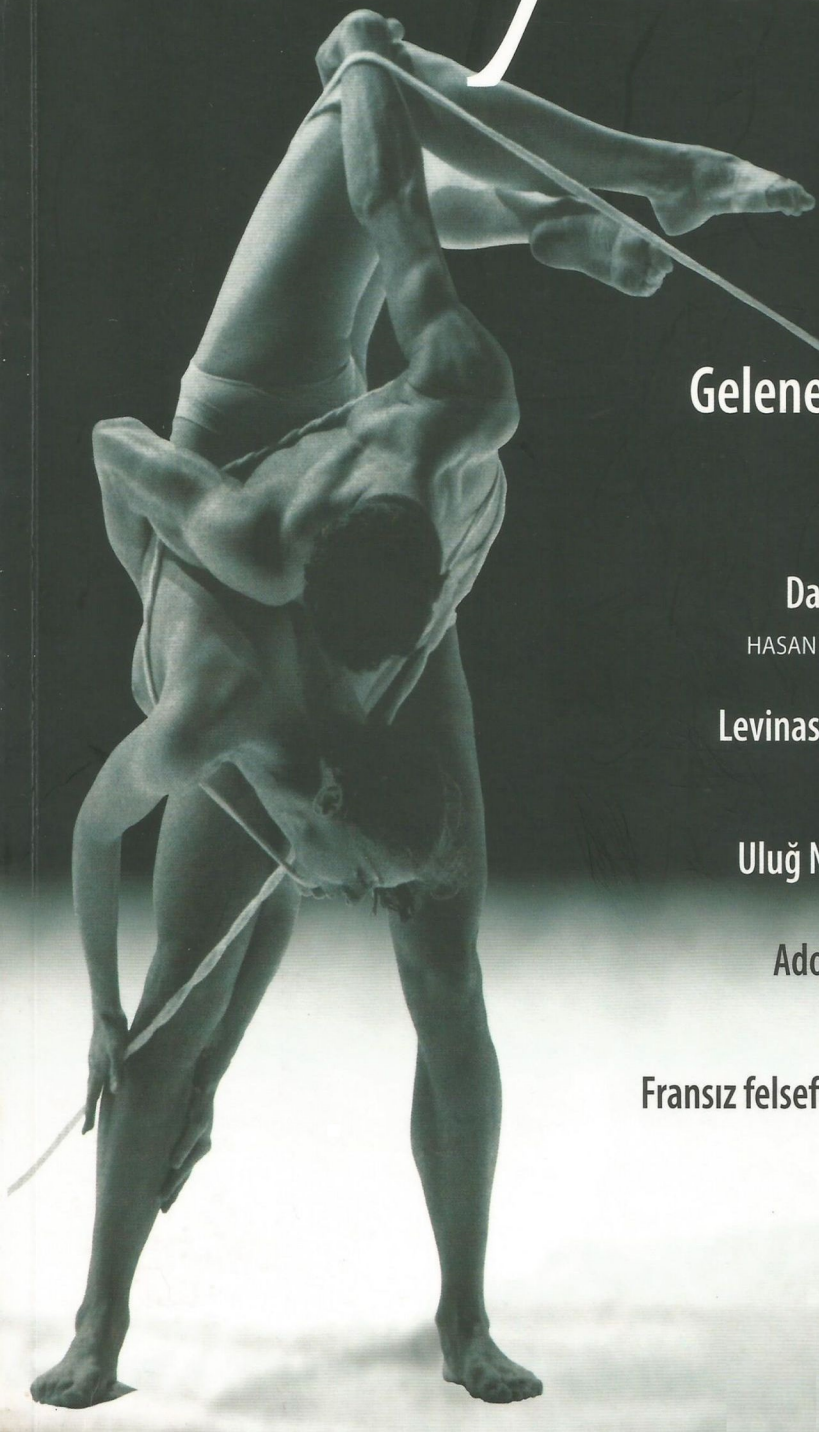
FELSEFE YAZILARI DERGİSİ
OCAK 2008 | SAYI 1 | 14 YTL

baykuş



Gelenek ve kopuş

DOĞAN ÖZLEM
ULUĞ NUTKU
GÜÇLÜ ATEŞOĞLU

Dansı düşünürken

HASAN ÜNAL NALBANTOĞLU

Levinas ve Kierkegaard

ZEYNEP DİREK

Uluğ Nutku ile söyleşi

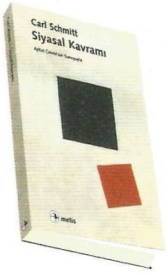
Adorno'da mimesis

TAYLAN ALTUĞ

Fransız felsefesinin macerası

ALAIN BADIOU

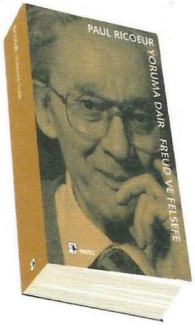
ISSN 1307-9492



Carl Schmitt
Siyasal Kavramı

Metis Tarih Toplum Felsefe, Çeviri: Ece Göztepe, 160 sayfa

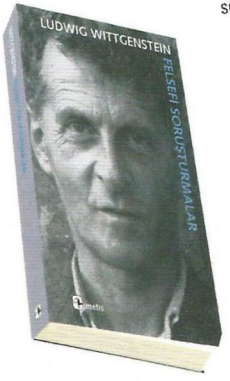
1932 tarihli bir klasik olan *Siyasal Kavramı*, Schmitt'in yapıtları içinde önemli bir yere sahiptir: Siyasal kavramına ilişkin asli öçütünü, yani dost-düşman ayrımını kurguladığı yapıtıdır. Kitabın temelindeki ilgi, devleti içinde bulunduğu kriz halinden çıkarmanın yollarını ortaya koymak. Siyasal'a ilgi duyan tüm okurlarımızın önlerine koymaları, üstüne düşünmeleri gereken bir kitap.



Paul Ricoeur
Yoruma Dair FREUD VE FELSEFE

Tarih Toplum Felsefe, Çeviri: Necmiye Alpay, 496 sayfa

Çağımızın en önemli filozoflarından Ricoeur, Freud'un "insan" konusunda getirdiği yeni anlayışı konu alan bu yapıtının psikoloji değil felsefe kitabı olduğunu özellikle vurguluyor. Freud'u "insan"da en az insani olanın keşfiyle sınırlandıramayacağımızı; tersine bir kültür yorumu olarak psikanalizin insan görüngüsünün her tür toptan yorumuyla çatışma içinde olduğunu," söyleyen yazar, Freudcu söylemi çeşitli yönleriyle sorguluyor: Kendilik, adalet, sevgi, ahlak, bilgi, zaman, dil, inanç gibi alanları tartışmaya açan kitap, psikanaliz ve felsefe meraklılarına olduğu kadar "ben neyim" sorusunun peşindeki okura da düşünce malzemesi sunuyor.



Ludwig Wittgenstein
Felsefi Soruşturmalar

Tarih Toplum Felsefe, Çeviri: Haluk Barışcan, 256 sayfa

Bu, felsefe tarihinde Wittgenstein'ın "ikinci felsefesi" olarak da bilinen görüşlerini ortaya koyduğu eseridir. 1951'de son şeklini veremeden ölmesi üzerine manevi mirasçıları E. Anscombe ve R. Rhees tarafından yayımlanan eser, felsefe tarihinde belirleyici bir yere sahiptir. *Tractatus*'daki görüşlerini eleştirel bir bakışla ele alan filozofun bu eserde ortaya koyduğu fikirlerin etkisi sadece felsefeyle sınırlı kalmamış, düşünce dünyasının bütün alanlarına yayılmıştır.



Jacques Rancière
Siyasalın Kıyısında

Tarih Toplum Felsefe, Çeviri: Aziz Ufuk Kılıç, 168 sayfa

Son dönem sol Fransız düşünürleri arasında öne çıkan isimlerden biri Rancière. Özellikle siyaset-demokrasi ilişkisi, entelektüellerin rolü ve tarih felsefesi alanında yazdıkları çok tartışılan düşünür burada, Atina'da icat edilen siyaset ve demokrasi kavramlarının izini sürerek, günümüzdeki "siyasalın dönüşü" tartışmalarına kadar uzanıyor. "Halk" kavramının görmüş olduğu bozguncu işleve ve halkın "sayılmayan", "esamisi okunmayan" kesimlerinin verdikleri mücadelelerle nasıl "sayılanlar" katına çıktıklarına ilişkin analizi, "siyasetin sonu" tezlerine karşı çok güçlü bir cevap.

metis

Genel Dağıtım PUNTO Çobançeşme Mah. Altay Sk. 8 Yenibosna 34196 İstanbul
T 212 496 10 50 F 212 551 30 13 E punto@puntokitap.com

Punto Kitap Hizmetleri Altın, İletişim, İnkılâp, Literatür, Metis ve Sistem yayınevleri ortak kuruluşudur.

baykuş

FELSEFE YAZILARI DERGİSİ

BAYKUŞ: Felsefe Yazıları Dergisi
Ocak-Nisan 2008
Dört ayda bir yayımlanır
Baykuş hakemli bir dergidir
ISSN 1307-9492

ALEF Yayınevi adına imtiyaz sahibi
F. Çiçek Kılıç

Genel Yayın Yönetmeni
Doğan Özlem

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü
Sinan Kılıç

Editörler
Güçlü Ateşoğlu, Kaan Özkan, Mine Yıldırım

Arşiv
Feza Kürkçüoğlu

Kapak tasarım ve uygulama
Gül Dönmez

Kapak illüstrasyonu
Sadi Güran

Yayın türü
Yerel süreli yayın

Baskı
Şefik Matbaası
tlf. (212) 472 15 00

Yazışma adresi
baykus@alefyayinevi.com

Yayın Kurulu
Güçlü Ateşoğlu, Çetin Balanüye, Sinan Kadir Çelik, Doğan Göçmen,
Kaan Özkan, Yıldız Silier, Meryem Uçar, Savaş Yazıcı

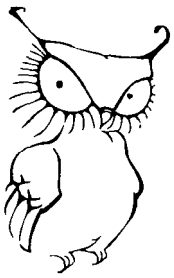
Danışma Kurulu
Cemal Bâli Akal, Taylan Altuğ, Türker Armaner, Medar Atıcı, Kubilay Aysevener,
Saffet Babür, Samet Bağçe, Ulus Baker, Elif Çırakman, Betül Çotuksöken,
Cem Deveci, Kurtuluş Dinçer, Zeynep Direk, Mehmet Elgin, Bülent Gözkân,
Ali Osman Gündoğan, Hakkı Hünler, Gürol Irzık, Ferda Keskin,
Nilgün Toker Kılınç, Orhan Koçak, Hasan Ünal Nalbantoğlu, Uluğ Nutku,
Kaan Harun Ökten, Saffet Murat Tura, Ali Utku, Ertuğrul Turan, Halil Turan,
Çetin Veysal, Erdoğan Yıldırım

Abonelik Koşulları

Yurtiçi abonelik: Yıllık üç sayı için bireysel abonelik bedeli olan 42 YTL, kurumsal abonelik bedeli olan 60 YTL Yapı Kredi Bankası Gümüşsuyu Şubesi 69304566 numaralı hesaba Fevziye Çiçek Kılıç Alef Yayınevi adına yatırılmalı ve dekont dergilerin teslim adresiyle birlikte fakslanmalı ya da postalanmalıdır.
Yurtdışı abonelik bedeli: Avrupa için 35 Euro, ABD için 35 Amerikan Doları dır.

alef yayınevi

Sofyalı Sokak Paşa İşhanı No 2 Kat 3 Asmalımescit/İstanbul
tlf. (212) 245 56 27 • faks (212) 245 54 56 • www.alefyayinevi.com • info@alefyayinevi.com



Sayı 1

İÇİNDEKİLER

Baykuş'tan...
7

Güçlü Ateşoğlu - Kaan Özkan
Uluğ Nutku'yla söyleşi
10

Hasan Ünal Nalbantoğlu
Türkiye'de bir dans sosyolojisi için peşrev
23

Taylan Altuğ
Adorno'nun *Estetik Teorisi*'nde mimesis kavramı
49

Doğan Özlem
Gelenek, kopuş ve felsefe
59

Uluğ Nutku
Tarih ontolojisinin gelenek kategorisi
83

Güçlü Ateşoğlu
Geçmiş-şimdi ilişkisinde gelenek kavramı üzerine düşünümler
91

G.W.F. Hegel
Felsefe tarihi üzerine dersler
114

Ulus'a...
116

Medar Atıcı
Felsefe ve akademi ilişkisinde çevirinin yeri
119

Alain Badiou
Fransız felsefesinin macerası
131

Zeynep Direk
Levinas ve Kierkegaard: Etik ve politika
141

TOZLU RAFLARDAN

Selâhattin Hilâv
Felsefenin başlangıcı: Doğu, korku, birey
166

Ali Galip Yener
Selâhattin Hilâv'ın bir denemesi üzerine notlar
179

Yıldız Silier
Mutluluk nasıl irdelenme(me)li?
185

Doğan Göçmen
Tarih, felsefe ve siyaset ilişkisinde *Tarih Uğruna Kavga*
199

İngilizce özetler
209

Bu sayıya katkıda bulunanlar
213

BAYKUŞ'TAN...

İnsanı çevresinden ayırıp yalnız bırakan, felsefedir; acı çeken bir insan karşısında ona, gizlice "istersen geber; ben güvenlik içindeyim" dedirten, felsefedir. Filozofun sakin uykusunu tedirgin eden, onu yatağından çekip çıkaran, artık toplumun tümünün başındaki tehlikelerden başka bir şey değildir. Filozofun hemcinsini, onun penceresinin hemen altında, ceza da görmeden, boğazlayabilirler; onun yapacağı, kulaklarını elleriyle tıkamaktan, kendi içinde başkaldırıp öldürülen insanla özdeşleşmek isteyen doğanın bu eğilimini önlemek için, kendi kendisiyle biraz tartışmaktan ibarettir.

Jean Jacques Rousseau *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*'nda böyle yazıyor. Günümüzde çoğu insanın, Rousseau kadar açık ifade etmese de felsefe hakkında aynı şeyi düşündüğü bilinen bir gerçek. Hiç kuşku yok ki, Türkiye de bundan muaf değil. Felsefeye olan bu yerleşik bakış açısı göz önünde bulundurulduğunda, Türkiye'de bir felsefe dergisi çıkarmak olsa olsa kendi halinde bir grup heveslinin boş çabası olarak değerlendirilebilir; ve istisnai sayılabilecek kısa dönemler dışında böyle de değerlendirilmiştir. Ne de olsa bu dergi kimseyi ilgilendirmeyecek, kimsenin günlük sorunlarına bir karşılık ver(e)meyecek, dolayısıyla da kimilerince daha baştan, "gereksiz" bir çabanın zahmetine katlanmaktan başka bir anlam taşımayacaktır. İnsanlar arasında dünya üzerinde bunca sorun yaşanıyorken, onlara yanıt vermekten ya da çözüm üretmekten "kaçınıp", bir anlamda kuytulara çekilip birtakım kavramlara takılıp kalmak, onlar arasında boğulup gitmek, en hafif deyişle, sırça fanusta/fildişi kulede yaşayan ya da yaşadığını sananların etkinliğinden başka nasıl bir anlam taşıyabilir ki? Felsefenin soru(n)larının, yaşamın ve insanınkilerin yanında esamesi bile okunmaz. Felsefe, bu yaşamın gerçekliğinde bir tür oyalanmadır aslında. Çünkü yaşamla baş edebilmek bambaşka bir şeydir.

Felsefi etkinliğin bizzat kendisine dönük yargılar yalnızca bunlarla sınırlı kalmaz; bir girdap gibi, felsefeyle uğraşanları da içine çeker. Filozoflar en az uğraşılarının özellikleri kadar "tuhaf"tırlar. Anlaşılmazlık ve belirsizlik yaftasını her daim üzerlerinde taşımak, onlar için bir yazgıdır âdeta. Her şeyden kuşku duymaları bir hastalığın belirtisidir. Cevapsız bir hayatı yaşar gibidirler. Oysa insanlara derhal yanıtlar gerekmektedir. Zaman kaybetmeye, oyalanmaya tahammülü yoktur kimsenin. "Bir dakka" demek, "Ama" diye söze başlamak,

zamanını yitirmiş bu çağda tahammül edilemez başlangıçlardır. Yanıt artık, sorulardan daha önemli bir hale gelmiştir. O yüzden, filozoflar çoklarının gözünde tali bir yaşamı sürdürür—ki bu tali yaşam, Rousseau gibi düşünenler için dışarıda akıp gidene teğet geçmez bile.

Öte yandan, bütün bu yargılarla çelişik bir biçimde filozof, Sokrates'ten bu yana tedirgin eder. Ne zaman neyi soracağı belli değildir. Ayakların altındaki sağlam zemini her an pervasızca sarsabileceği usul usul sezilmektedir. Oysa o zemin, karşılıksız sorularla yaşamayanların güvencesi; huzurun kaynağı, beklentilerin gerçekleşeceğine olan inancın temel dayanağıdır. Farklı bir beklentiye kapılmak, olanın başka türlü de olabileceğini düşünmek, hayal etmek ancak oyunbozanların kapılacağı bir sanrı olsa gerektir. Ama yine de, Rousseau'nun betimleyişiyle, bir kenara büzülmüş, hayatla ilişiği olmayan sorulara kafa yoran bu insanların oyunun kurallarını değiştirici bir etkide nasıl bulunabildiklerinin bir açıklaması felsefeyi küçümseyenler açısından yoktur. Bilgeliğin simgesi baykuşun ülkemizde uğursuzluk sayılmasıyla bu yüzeysel ve çelişik görüşler arasında bir paralellik kurmak çok da zorlama olmayacaktır.

Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi işte tüm bu yerleşik yargıların bilincinde, ama onlara eleştirel bir mesafeden de tavır alan bir anlayışla yayın hayatına başlıyor. "İnsan nedir"i tartışmadan insan haklarının konuşulmasının, "yasa nedir"i belirleyemeden anayasa yapmaya çalışmanın, sanatı düşünmeden Bienal'e gitmenin yaygın olduğu bir ortamda kavramsal altyapının da toplumsalın içerisinde ne denli önemli bir rol üstlendiğini açığa çıkarmayı amaçlamakta. Bu bakımdan, felsefenin toplumsal hayata sokulabilmesine ve düşünce geleneğimiz içerisinde eleştirel bir düzlemin güçlendirilmesine mütevazı bir katkı sağlamanın olanağını yaratmayı öncelikleri arasında sayıyor. Yüksek sesle konuşmanın değil, anlamlı sözler söyleyebilmenin önemine inanıyor.

Öte yandan, ülkemizdeki diğer felsefe dergileri düşünüldüğünde, "bir gelenek oluşturabilmek" için gerekli olan felsefe ve diğer disiplinler arasındaki ilişkinin muğlaklığı açık bir şekilde görülmektedir. *Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi*, böyle bir belirsizlik ortamında felsefe ile sosyal bilimler arasındaki ilişkiyi güçlendirmeyi, bu ilişkinin üzerinde bulunduğu zemini yeniden ele alarak anlaşılır kılmayı da hedefleri dahilinde görmektedir. Düşünce hayatımızdaki yapay ve içeriği olmayan kavgaların değil, hakiki fikir tartışmalarının ortaya çıkabilmesi herkesin niyeti olsa da bu niyet "salt bir iyi niyet" olmanın ötesine geçememekte; pratik hayattaki çıkar ve kaygıların baskın gelişiyle, her geçen gün bu niyetin kaçınılmaz olarak biraz daha uzağına düşülmektedir. Bu nedenle *Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi*, içtenliği olan özgün ve eleştirel tartışmaların *artık* hız kazanması gerekliliğini de dile getirmektedir.

Bu bağlamda, eleştirinin küfür addedildiği anlayıştan uzaklaşmak sağlıklı tartışmalara zemin hazırlamak adına atılacak öncelikli adımdır. Her filozofun

bir "Başkası"yla var olduğu, ona her zaman gereksinim duyduğu asla unutulmamalıdır. Tartışma kültürünün zaman içerisinde felsefe dünyamıza kazandıracağı birikim ve derinlik, aynı zamanda bütün yapıp-etmeleriyle insanı ve onun dünyasını farklı yaklaşımlar aracılığıyla kavramadaki zenginliğin de bir göstergesi olacaktır. Türkiye'de hesaplaşmaların çoğunlukla bir birikim inşa edecek şekilde gerçekleştirilmemiş olması, aynı zamanda pekâlâ düşünce dünyamızdaki dağınıklığın ve güçsüzlüğün ardında yatan neden olarak da görülebilir. Tekil çabaların değeri saklı kalmak üzere, hesaplaşmanın getireceği içinde barındırma ve fakat onu aşma çabasının ancak yerleşik bir tutum haline gelmesiyle eleştirel anlayış gitgide yerleşiklik kazanabilecektir.

Ne var ki, bunun için öncelikle bir hesaplaşmaya ihtiyaç olduğunu düşündüğümüzden, ilk sayıdaki dosya başlığını "Gelenek ve Kopuş" olarak belirledik. Felsefe açısından, gelenek bir ayakbağı mıdır, yoksa bir dayanak mı? Mutlak bir kopuştan söz etmek mümkün mü? Eğer mümkünse, bu kopuş Türkiye'de gerçekleşti mi? Değilse, geçmişe olan uzantılar nasıl bir yaklaşımla ele alınabilir? Bütün bu ve benzeri sorular, hiç kuşku yok ki, geleneğin bizzat kendisini tartışmayı da gerektirmektedir. Çünkü bir geleneğe bağlanma ya da ondan kopma derken bir ülke özelindeki anlayış bütünü kastedilebileceği gibi, pekâlâ çok daha geniş bir ölçeğe nüfuz etmiş, bilinen bir kavrayış da kast edilebilir—hele ki söz konusu etkinlik felsefeyse. Bu bakımdan, gelenek-kopuş ikileminin yanı sıra ona yapılabilecek bütün çıkmaların; yerel-evrensel, süreklilik-süreksizlik gibi uzantıların felsefe ortamımıza köklü bir birikim oluşması yönünde katkısı olacağını umut ediyoruz.

Yazılar için çağrı

Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi, dört ayda bir (Ocak-Mayıs-Eylül) yayımlanan bir felsefe dergisidir. Felsefenin toplumsal hayata sokulabilmesini ve düşünce geleneğimiz içerisinde eleştirel bir düzlemin güçlendirilmesini amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda her sayımızda bir dosya konusuna yer verileceği gibi, dosya dışı makaleler de yayımlanacaktır. Bununla birlikte, herhangi bir dosya konusuyla örtüşen ya da dosyada yayımlanmış bir yazıyla tartışma yürütmek üzere yazılmış makaleler daha sonraki sayılarda yer alabilir. "Gelenek ve Kopuş" başlıklı dosyayı içeren bu ilk sayımızdan sonraki ikinci sayımızın "Hegel" özel sayısı, üçüncü sayının dosya başlığının ise "Muamma Nesne: Özne" olacağını duyurmak isteriz. İkinci sayı için gönderilmesi planlanan yazıların 15 Şubat 2008, üçüncü sayı için olanlarınsa 15 Haziran 2008 tarihlerine kadar baykus@alefyayinevi.com e-posta adresine yollanması gerekmektedir. Gönderilen yazılar, bu tarihlerden itibaren hakemlik süreci işletilerek değerlendirilecektir.

SÖYLEŞİ

Uluğ Nutku'yla



1997, ANZMUR YOLUNDA

Felsefe "yolda olmak" mı, yolda oturmak mı?

Felsefe-tarih ilişkisinde görecilik ve evresellik üzerine

K.Ö. • Yazılarınızda, özelde hangi konuyu ele oluyor olursanız, bir yandan da alttan alta felsefenin ne olduğu konusunda bir hesaplaşma içinde olduğunuz görülüyor. Bunun bir anlamda işin doğası gereği olduğunu söyleyebilir miyiz? Çünkü felsefe, böyle bir çabayı bizden öncelikle ve sürekli talep eden bir etkinlik...

• Sorunuza "evet" diyorum. Felsefe çalıştıkça onun, belirttiğiniz talebin her defasında karşılanmasını beklediğini düşünüyorum. Elbette hiçbir filozof "önce felsefeyi tanımlayayım, sonra onu yaparım" demez. Önce yapar (felsefeyler), daha çok sonrakiler onun yaptığını adlandırır. Çocuğun babasına ad koyması garip durumudur bu. Felsefeyle uğraşılırken onun ne olduğuyla, amaç ve anlamıyla da uğraşılır. Bu uğraş filozofun hem kendisiyle, toplumuyla, çağıyla hem de felsefe tarihiyle hesaplaşmasıdır. Bu nedenle felsefe çalışmaları öncekilere sürekli göndermelerde bulunur. Bu tarz, not düşme olmayabilir, ama hesaplaşma daima var.

K.Ö. • Felsefi etkinlikle tarihsellik arasındaki ilişki, hatta gerilim de bu hesaplaşmada önemli bir yere sahip... "Felsefenin Tarihselliği ve Tarihüstülüğü" başlıklı yazınızda "Felsefi düşüncenin tarihselliği, ivmesinin şimdideki ve şimdilerdeki anlam ve etkisindedir; geçmişteki düşünmeleri şimdide canlı tutması da felsefenin tarihüstülüğüdür," diyorsunuz. Bu doğrultuda konuşmayı sürdürürsek tarihsellikle tarihüstülüğün iç içe geçişinde felsefe nasıl bir dengede durabilir?

• Felsefeyi başka türlü düşünemiyorum. Bunu özetlemek için "genelliğinde güncel, güncelliğinde genel" diyorum. Genellik ve güncellik dengesi pek

önemlidir. Genel deyişler, içerikleri gösterilmeden peş peşe dizilirse, kavramlar şişer. Güncellemeler ve örneklemeler üst üste yığılırsa, kavramlar pörsür. Tarihüstü derken hem çağlar boyu süren anlaşılabilirliği hem de doğru söz olmayı kastediyorum. Yanlış söz de anlaşılabilir, yanlış olduğu geç anlaşılsa da. Yanlışın tarihüstülüğü olmaz. Söz doğruysa felsefi bilgiye katkı olmuştur. Bilgi bütün zamanlar içindir. Örneğim Herakleitos'tur. Evreni ne insanlardan ne de tanrılardan birinin yaptığını, onun hep varolduğunu ve olacağını söylemekle bir felsefi bilgi ortaya koymuştu; sonluluk-sonsuzluk karşıtlığını, çatışkısını ilk işleyen odur. Her filozof kendi tarihsel koşulları içinde konuşur—Hegel bunda haklı. Fakat her filozof gelecek üzerine de konuşur, geleceği hazırlamak ister ve bunu yapmak onun bir sorumluluğudur. Şunu da belirteyim: Felsefi görüşler sadece tarihsel olsalardı, tarihsellikleri olmazdı ve filozoflar birer vakanüvis olmaktan öteye geçemezlerdi. Tarihsellik, tarihüstülüğü barındırır.

G.A. • *Son kitabınız olan* ...Daha Güncel Felsefe'*nin "Felsefe Ne Değildir" başlıklı makalesinde, "her düşünce yapısının tarihsel sınırlanmışlığı da beraberinde getirdiği, ama orada kalmadığı, geleceğe ışık tuttuğu belli bir olgudur. Başka bir yazıda bu olguyu kabuk-çekirdek tasviriyle anlatmaya çalışmıştım. Tarihsel-toplumsal koşullar felsefi düşüncenin kabuğudur; kendi kavram örgüsünün devinimi çekirdeğidir" diyorsunuz. Burada kanımca felsefenin diğer bilgi disiplinleriyle karıştırılamayacak bir özelliğine, "özebakış"a odaklanıyorsunuz. Bu bakışı da, her türden relativizm karşısında ve dünya görüşleri ile ideoloji haricinde ele alıyorsunuz. Hatta yine aynı kitabınızın "İnsan Üzerine Söze Nereden Başlamalı?" adlı makalesinde, "insanın özü olmadığını söyleyenler dahi öz savunusunun dışına çıkmazlar" diyorsunuz. "Özebakış"ı ve felsefenin bu özsel özelliğinin tarihe nasıl bakabileceğini biraz daha açabilir misiniz?*

• Özebakışçı olmayan tutumlara "felsefe"den başka bir ad koymalıyız. Özebakışçı tutumla sadece fenomenolojiyi kastetmiyorum. Theoria'nın nesnelere ve olaylara "oldukları gibi" kapsayıcı bakışını ve aynı zamanda, başka türlü olamayacaklarını kavrayışını kastediyorum. Felsefi özebakış kendi kavramlarını yaratır, tarihsel başlangıçlardan beri yaratmaktadır. Kavramların içerikleri devingendir; filozoflar anlam farklılıkları oluşturarak felsefi bilgiyi işlerler. Fakat bu durum tarihsel koşullara, toplumsal yapılara *göre* felsefeler vardır, demek değildir. Bu sürece *görelik* yapıştırıldığı an felsefe biter. Bu durumda felsefe sanılan uğraş aslında, yahut en fazlasıyla, dünya görüşüdür ya da daha dar anlamda olan ideolojidir. Her görüş elbette belli tarihsel koşullar içinden, belli bir dilde doğar; ama bu koşullar o görüşü sonuna kadar belirleyemez. İşte bu artakalan belirlenmemişlik felsefenin çekirdeğidir. Özgürlük de bundan başka bir şey değildir ve felsefe tam bu nedenle özgürleştiricidir. Anlatmak istediğim, yalnızca

felsefenin değil, hayatın çekirdeğidir. Eğer insanlar—yukarıda filozoflar için söylediğimi genişletiyorum—içinde yetiştikleri tarihsel-toplumsal koşulların ürünü olmaktan öteye geçemeselerdi, aynı düzende ebediyen yaşayabilirlerdi. Kabuk-çekirdek benzetmesi esaslıdır. Diğer sorunuza kısaca şöyle cevap vereyim: "İnsanın özü yoktur, çünkü tarihsel değişkendir" diyenler çelişik konuşurlar; çünkü değişkenliği kavramak ancak öz kavrayışı dayanağında olur. Bu kavramlar iç içe geçerler. Değişkenlik olmasaydı, özden söz edilemezdi. Platon'un çekirdek düşüncesi de işte budur. Platon'u anladığımı düşünüyorum.

K.Ö. • Yazılarınızdan felsefenin peşine düşmesi gerektiği sürekliliklerin, "çekirdekte olan"ın daha çok sorularda toplandığı izlenimi doğuyor. Yani felsefi genellik sanki mutluluk nedir, adalet nedir gibi sorular bağlamında kuruluyor. Ama bir de farklı filozoflar tarafından verilen farklı yanıtlar var. Buna göre felsefenin genel olanı ortaya koymasında yanıtların üstlendiği rol nedir?

• Felsefi görüşler birbirlerinden ne kadar uzak ya da birbirlerine karşıt olsalar da felsefe olmakta birleşirler; çünkü sorunlar ortaktır. İzm'ler sonradan yakıştırılmış yaftalardır. İzm'lerden hareket edenler felsefeyi hiç anlamazlar; bu bir! İkincisi, "önce soru sorulur, sonra cevap verilir" anlayışı bir sohbet düzeni için işe yarar ama *felsefi düşünme* böyle bire bir sıra düzeni izlemez. Thales "her şey su mudur?" diye sormadı; "her şey sudur" dedi. Soru cevaba içkindir, tersi değil. Sadece felsefi bir görüş değil, yaşayış, canlılık, insan üzerine bir *kanaat* da açıkça sorulması gerekmeyen ama içten içe kendilerini duyuran soruların, insanın deneyimleriyle birikerek toplu bir cevap bulmasıdır. Doğru ya da yanlış olmaları sonraki cevap-soru sarmallarıyla ortaya çıkar. Felsefi genelleme, günlük yaşayışımızdaki genellemelerden apayrı bir yapıda değildir. Örneği, "yardım etmek iyidir" genellemesi özel bir terminoloji gerektirmez. Ama "iyinin kendisi nedir?" sorusu, günlük yaşayışta pek sorulmayan, felsefedeyse içinden "iyi" üzerine çuvallara sığmayacak kadar çok düşünce çıkan ayıklanmış bir sorudur, pirinci taşçıklardan ayıklama gibi. "Kendisi nedir?" sorusu, ne olduğu sorulan şeyin başka bir şey aracılığıyla açıklanmasını kabul etmeyen bir sorudur. Diyesi: Kendisininkinden (ve kendi bağlantılarından) başka yüklemler o şeyi açıklamazlar (şey: *res* bir felsefe terimidir). Felsefeyi başlatan atalarımızın *ti esti*: nedir? sorusu, özebakış çabasında bir soruydu.

G.A. • Bir taraftan insani varlıkta ve toplumsal gerçeklikte ortaya çıkan şeyleri felsefi olarak değerlendirirken onları antinomili (çatışkılı) yapıları ile bırakacağımız yere kadar götürebileceğimiz bir akıl yürütmeyi sergiliyorsunuz, onlardaki antinomiye işaret ediyorsunuz; diğer taraftan ise, "bütünlük" kategorisini işe koyuyorsunuz. Öyle ki, andığım son makalenizde "bütünlük kategorisi, nedensellikleri

de içine alan, tüm değişimler içinden değişmezi gören bir bakış ister" diyorsunuz. Acaba bu iki öne sürüm bir çelişki yaratmıyor mu?

• Bütünlük/birlik kavramı en genel olan, ama kapalı genel değil, ucu açık, diğer kavramlardan çok daha fazla açık bir kavramdır. Bu, metafiziğe açık olmak demektir. Metafiziğe açık olmak, felsefi düşüncenin can damarıdır. Bu kavram donuklaştırılmadıkça yapılan metafizik, işlenebilir metafiziktir. Bütünlük donuk bir düşünce kalıbı olarak anlaşılırsa, felsefe tarihinde mebzul miktar numunesi bulunan işlenemez metafiziğe saplanılır (ne kadar süslense de cansızdır). Bütünlük, bilinen nedensellikleri barındırır, ama bunların toplamından da fazladır; çünkü bu kavram henüz bilinmeyen, bilinebilecek olan nedensellikleri de kapsar. Varlık kavramını tekilde kullanırız, varolanların bütünlüğü olarak. "Real varlık oluş içindedir" düşüncesi bütünlükle çelişmez. "Evren sonsuz bir bütündür" derken paradoksal konuşuyor gibi oluruz. Her olgu paradokslarla doludur, ama bunu söylemek, bilinemezciliği savunmak değildir. Bütünlüğün yol gösterici bir ide olduğunu ilk söyleyen Kant'tır. Söylediği, felsefi bilgiye büyük katkıdır. Bugün de "genişleyen evrenin bütünlüğü"nden söz ederken, genişlemenin, yayılmanın bir parçada olup bitmediği, *bütün parçalarda olmakta olduğu* kastedilir. Bu doğrultuda düşünülürse, sonsuz bütünlük kavrayışı paradoksal olmaktan çıkar, çözülebilir olur. Sizin işaret etmek istediğiniz noktalardan birisi bu. Fakat bundan, sonsuzluğun hiç bilinemeyeceği, kavramın da çelişik olduğu sonucu çıkmaz. Bununla, her paradoksun çözülebilir olduğunu hiç kastetmiyorum. Semantik paradokslardan da söz etmiyorum. Ontolojik konuşuyorum. Önemli olan, varlıkta (insan varlığı, toplum varlığı dahil) paradoksal yapıların bulunduğunu görmektir. Bütünlüğün ve sonsuzluğun birlikte işlenebilir ideler (içeriği belirgin bilimsel kavramlardan farklı oldukları için şimdi onlara ide diyebilirim artık) olmalarının dayanağı vardır. Çekim ve itim kuvvetlerinin evrenin her yerinde olduğu saptaması (zayıf ve güçlü olarak derecelenseler de) bütünlük idesini içeriklendirir. Her meydana gelişte nedensel bağların varlığı, yalnızca düşüncenin kavrayış zorunluluğundan değildir (burada Kant'a bir karşı çıkış); temelinde, "oluş"un başka türlü olmadığından ve olamayacağındandır. Bir astro-fizik teoriye göre milyarlarca yıl sonra (tahminen on beş milyar yıl) gerçekleşecek olan "sıcaklığın evrensel ölümü" ve mutlak hareketsizlik durumunda bile nedensellik ortadan kalkmaz; mutlak hareketsizliğin dayandığı bir varlık temeli (buna bilgi bakımından "neden" diyoruz) olacaktır. Mutlak hareketsiz bütünlük de olacaktır. Sorunuz nefis! Ama cevabım bitmedi! Antinomi düşüncesi bir dil oyunu ya da bir dil tuzağı değildir. Gerçekliğin her alanı antinomilerle doludur. Bir önceki soruda geçen "adaletin genelliği" kavrayışımız da antinomiktir/çatışkılıdır. Bir örnek: Tez: Kanunlar adalet idesinin talep ettiğini sağlamak içindir ve sağlarlar. Antitez:

Hiçbir kanun adalet idesinin talep ettiği mutlaklığı gerçekleştiremez. Tarih, antitezi haklı çıkarıyor, ama gene de kanunlarla yaşamaktan umut kesmiyoruz. Kanımca insan türü hep bu antinomi içinde yaşayacak. Ne kadar çabalasa da mutlak adalet idesinin talep ettiğini karşılayamayacak. Gene de sekiz bin yıl sonra bir çözüme yaklaşılacağını umut ediyorum. Bütünlük idesi bir dış amaca bağlanamaz, ama iç amaçlılık barındırır: Parçaları birleştirmek. Bu da diyalektik bir kategoridir. Adaletin, gerçekleşmesini talep ettiği ahlaki ide (mutlak adalet) çözümsüzdür. İdeolojik çözümler önerilebilir, eyleme de geçirilebilir, geçirilmişlerdir de. Bunlar çözüm çabalarıdır ve insanlığın geleceğini kurmaya yönelik olduklarından yüksek değer taşırlar. Fakat hiçbiri idenin talep ettiği çözümü gerçekleştiremez, hepsi göreli kalır. İnsan hayatı da antinomilerle örülmüştür. Başka deyişle insan, antinomiler bütünlüğüdür. Yazılarımda insan için "paradoksal varlık" terimini tercih ediyorum.

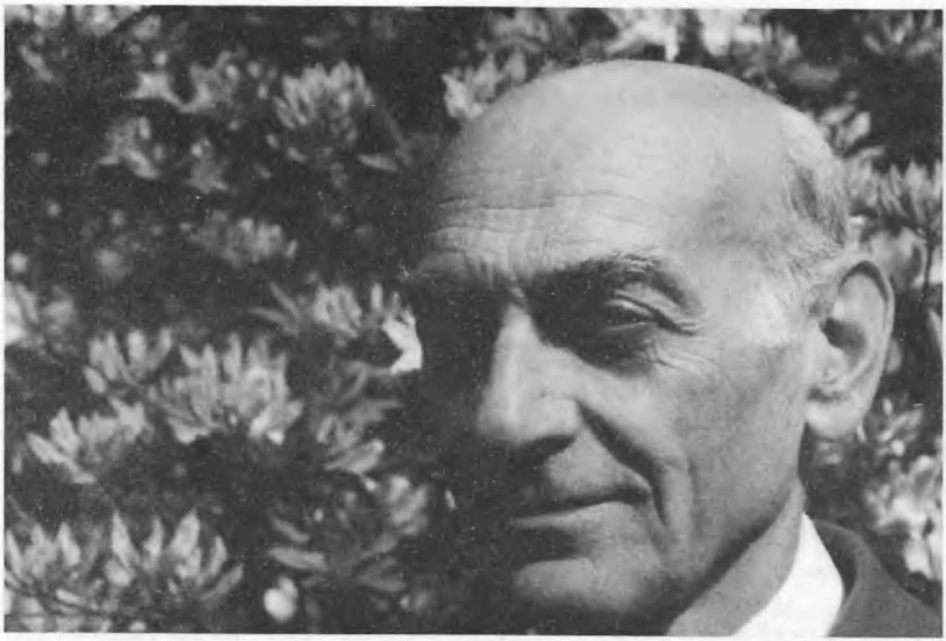
G.A. • "Felsefi Bilgiye Katkı Yönünde Hegel'in Felsefesinin Özellikleri" başlıklı makalenizde, Hegel'in "ilk büyük eseri olan Tinin Fenomenolojisi*'nde insan bilincinin gerçekliği kavrama aşamalarını tüm bağıntıları içinde göstermenin felsefi bilgiye katkı olduğunu;" bilincin "geçtiği aşamaların (dolaysız duyumlamayla başlayan ve kendine katlanarak kavramını oluşturan) son uğrağında felsefi bilince dönüşece[ğini]", bu durumunsa, "oluş-varlık-bilinç üçlü sorununun çözümüne bir başlangıç olduğunu ve tarihi de kapsa[dığını]" belirtiyorsunuz. Bu tam anlamıyla "mantıksal zorunluluk" ile "tarihsel edimsellik/fiiliyat" alanının birlikte ele alınmasıdır. Siz de bu nedenden dolayı Hegel'i, "tarihsellik bilincini oluşun mantığı dayanağında açıklama cesaretini göstermiş ilk filozof" olarak görüyorsunuz. Acaba tarihte bir özebakış, insan felsefesinin tarihteki özsel olan noktalara odaklanması, Hegel'in andığımız düşüncesinin ötesine nasıl geçebilir? Çünkü Hegel için, tarihsel olayların belirlenim kazanmaları ve bu farklı belirlenimler arasındaki özsellikler önemlidir.*

• Bu sorunuza cevabımda atılgan olmamaya daha da dikkat etmeliyim. Hegel'in cesareti özdeşlik teorisini yeniden işlemesidir (akıl-gerçeklik özdeşliği). Bildiğim kadarıyla felsefe tarihinde Hegel'den önce Parmenides ve Spinoza düşünce-varlık özdeşliği kurmaya girişenlerin başını çekerler. Nicolai Hartmann'ın gösterdiği gibi bu tavır, bütün bilginin dayanağı olan ve her bilmemizde ve edimimizde birincil olan doğal/dolaysız/naiv tavra uymaz. Burada Hegel'e bir karşı çıkışım var: Hegel felsefenin "doğal tavrın tersine çevrilmesi" olduğunu savunuyordu. Ama felsefe günlük dilin tersine çevrilmesi değildir ki! Felsefenin anadili olan Grekçede terimler günlük dilden kaynaklandılar. Dolaysız tavır (*intentio recta*) yetersiz kalır elbet ve o zaman dolayımlı, doğru bağlantıları bulan ve kuran tavır (*intentio obliqua*) işbaşına geçer. Ama böyle

olması doğrudan tavrın ortadan kaldırılması değildir. Hiçbir felsefe, mantık bile, matematik bile günlük konuşma diline dayanmadan ilerleyemezler. Sorun özdeşlik sorunu değildir, örtüşme sorunudur. Bilgi düzeni (*ratio cognoscendi*) varlık düzeniyle *(ratio essendi*) ne ölçüde örtüşebilir sorusu doğru sorudur. Alıntıladığınız yazımda Hegel'i anlatmaya çalışıyordum, kendimi değil. Kendimi anlatamam, sadece düşünceler serpiştiririm. Oluş-varlık-bilinç üçlü sorunu—Hegel'in eşsiz kavrayışı—yalınlaştırılırsa ve tarihe odaklanılırsa, şu ortaya çıkar: Bir tarihsel yapının ilk oluşum aşaması, o yapının henüz belirlenmediği (özgün belirlenimlerini kazanmadığı) aşamadır. Yapı belirginleştiğinde—örneği, Büyük Selçuklu Devleti tüm kurumlarıyla olgunlaştığında—varlığı görünür. Ortaya çıkan yüce kültür elbette aynı zamanda Selçuklu'nun toplumsal bilincidir ve sonraki kuşaklar da onun bilincine varacaktır. Hegel, özdeşlik tezini sakatlamamak için bu süreci mantıksal zorunluluk olarak ileri sürdü (formel değil, diyalektiksel mantık). Bu adımı sistemi gereğiydi. Sistem düşüncesini değil, sorun düşüncesini öne çıkaranlar için bu ikinci adım gereksizdir, çünkü bu adım felsefenin özgürlüğünü, varsayılan bir çeşit mantıksal zorunluluğa feda etmektir. Sorunuzun son kısmını şöyle sorularla açmak istiyorum: Özebakış tarihe yöneldiğinde, kategorial saptamalar yapabilir mi? Kategorial saptama, önü açık olan tarihsel gelişmeleri şimdide belirleyerek ve şimdiyi bütün geleceğe uzatarak bir çeşit kaderciliğe yol açmaz mı? Bu tutum, sonsuza uzatılan ve kabul edemeyeceğimiz "tarihsel döngü" savını geri getirmez mi? Kategorial saptama, "tarih tekerrürden ibarettir" yanlış savını canlandırmaz mı? Büyük sorular sordum ama cevabım küçük: Her şeye rağmen bir tarih ontolojisi yapılabilir. Dünya tarihi, tarih ontolojisinin malzemesidir. Örneği, tarihte düzenlenmeler, yükselişler ve yıkımlar, organizma süreçlerine benzetilmeden ve politik-ekonomik şematizmlere saplanmadan açıklanabilirse, bir adım atılmış olur. Bu adımın aydınlık bir yolda atılmasına Hegel ışık tutmuştur.

K.Ö. • Felsefe aracılığıyla yapılacak olan genellemeler her zaman farklı yer ve dillerde yaşayan insanların sorunlarından geçmeyi gerektiriyorsa bu genellemelerin de değişebileceği söylenemez mi? Yani her devrin hakikati farklı olmayacak mıdır? Örneğin antikçağın yurttaş anlayışıyla bugünün yurttaş anlayışını karşılaştırdığımızda köleliğin bir hakikat olmadığını bugünden bakarak söyleyebiliyoruz...

• Birinci sorunuza "evet" demek felsefeyi sosyolojileştirmek olur. Bu tutum sosyologları rahatsız eder, çünkü onlara gereksiz bir iltifattır. Özebakışçı felsefenin önemi burada görülebilir. Her devrin, yani o devrin insanlarının, kendine göre bir hakikati olamaz; sadece zihniyeti olur, kanaatlerle dolu zihniyet. Bilgi ile hakikati ayırmıyorum (burada, teorisine katılmasam da Locke'a



F. ENGELS'İN EVİNİN ÖNÜNDEKİ BAHÇEDE, 1 MAYIS 1998, ALMANYA

"Kendimizi anlamanın vazgeçilemez bir yönü, geleneklerimizi anlamaktır. Gelenekleri yeniden değerlendirmeden bir devrim yapılamaz. Böyle bir devrim tutmaz. Bunu söylemekle başladım, çünkü hiçbir toplum devrimlerden geçmeden hayatiyetini sürdüremez. 'Barındırarak aşma' esastır."

teşekkür borçluyum!) Modern zamanlarda "hakikat"in devirlere, toplumlara göre olduğunu en etkili şekilde savunan filozof Nietzsche'dir. Bu yüzden de hem pragmatistler, hem postmodernistler onu kendilerine çekti. Birincisi bir ölçüde yapılabilir, özellikle Nietzsche'nin ilk yazıları bağlamında. İkincisi yanlıştır, çünkü Nietzsche'nin ünlü sözü: Her büyük eylemin arkasında büyük bir söylem vardır, postmodernist küçük söyleme uymaz. Postmodern(ist)lerin Nietzsche'yi anlamaları olanaksız. Fakat kaygı, ahlaki hakikate ilişkindi, bilime değil. Kant'ın yanından geçtikleri için bu hataya düştüler. Perspektivizm, hakikat sorununa yanlış bakıştır. Antikçağda köleliğe karşı çıkan filozoflar da vardı. Bunlara Sofist denirdi. Onlar yücedir. Safsata kelimesi sofistten türetilmiştir; müthiş bir önyargı, sınıfsal önyargı. Diğer yandan Aristoteles "köle köledir, efendi efendidir, yer değiştiremezler" dedi diye onu hepten gözden çıkaramayız. Çözümlemelerinde yer yer ideolojik bakışa saplandığını, bunun da kendi tarihsel sınırlanmışlığı olduğunu söyleriz. İdeoloji kavramını Marx'ın ilk kullandığı anlamda, "bulanık kamera" anlamında kullanıyorum. Kamera, bulanık olmasa da geleceği görmez. Yansıtma teorisi bu bakımından da yanlış. Felsefe çalışmak, yukarıda değindiğim gibi, bir ayıklamadır da. Çağımızda

demokrasinin, Greklerin köleci demokrasisini "aştığı"nı söylerseniz, buna katılmam. Grek toplumunda köle yurttaş sayılmazdı ama yurttaş sayılan birey günümüzdeki bireyden daha özgürdü.

K.Ö. • Felsefeyi antinomiler (çatışkı) üzerinden tanımlamak, beraberinde insan varlığının sahip olduğu birçok antinomiyi de gündeme getiriyor. İnsan felsefesinin merkezî bir rol üstlenişi de bu noktada belirginleşiyor sanıyorum. Bu bağlamda insan felsefesinin bize sağladığı olanaklar üzerinde durabilir miyiz biraz...

• Yukarıda söylediklerimi tekrarlamamak için kısaca belirteyim: İnsan varlığının temel varoluş sorunları çatışkılı sorunlardır. Bu sorunların başına "ölüm bilincinin gölge oyunları"nı koyuyorum (bir yazımın başlığı). Ölümlü bedenin çatışkısı olan ölümsüz ruh bilimsel olarak anlamsızdır. Fakat ölümsüz ruhun bilimce anlamsız olması (bilimce en küçük bir sorun bilinci dahi yoktur bu kavramda) onun bir "aşmaca" (transendens) olarak süregitmesinde—hem de kılıktan kılığa girerek süregitmesinde; buna bir örneğim terminatör ve E.T.—hiçbir değişiklik yapmaz. Bu olguyu anlamamız lazım. Anlayalım ki dünya kültürlerinin nerede/nelerde buluştuklarını bilelim. İnsan felsefesi bu olanağı sağlayabilir.

K.Ö. • "İnsan felsefesi"ni felsefenin epistemoloji gibi, ontoloji gibi diğer dallarına zemin teşkil ettiği ileri sürülebilir mi?

• Hayır. İnsan felsefesi bunu yapmaya kalkarsa bir izm şekline girer ve ona felsefi antropolojizm denir. Bu tutum insanı varlığın merkezine koymak olurdu. Oysa insan "varolanlar arasında bir varolandır" (Hartmann, Mengüşoğlu). Fakat bilgi edinme, inanma, değer ve anlam verme, amaç koyma gibi edimler insan felsefesince incelenir. Hocam Mengüşoğlu, ölümünden iki yıl kadar önce bana, birlikte bir makale yazmamızı önermişti: "Abartma fenomeninin insan felsefesi bakımından tahlili." Bu konu üzerinde konuştuk ama kaleme alamadık.

G.A. • Edward Hallett Carr kült kitabı Tarih Nedir?*'de, Acton'ın "evrensel tarihten bütün ülkelerin tarihlerinin toplamından farklı bir şey" diye söz ettiğini ve ardından şunları söylediğini belirtiyor: "[Evrensel tarih,] ulusların ikincil önemde oldukları bir ardardalık sırası içinde hareket eder. Onların öyküsü, kendi ulusal tarihlerini yazma uğruna değil, insanlığın ortak kaderine katkılarının zamanına ve ölçüsüne göre, daha yüksek bir ardardalık dizisine ilişkin ve bağlı olarak anlatılacaktır." Yüceltilmiş Avrupa fikrinin ötesinde yatanın da "görece nesnel bir biçimde" inceleme ve çalışma konusu olduğu günümüzde, on sekizinci yüzyılın sonu ile*

on dokuzuncu yüzyılın ortalarına kadarki süreçte anlamlı olmuş yukarıdaki gibi bir "evrensel tarih" düşüncesi için ne düşünüyorsunuz? İnsan felsefesi evrensel bir tarih düşüncesi hakkında ne söyleyebilir?

• İlber Ortaylı bir konuşmasında "evrensel tarih" yazılamayacağını söylemişti. Tarihçi olarak haklıdır, çünkü tüm olayları objektif değerlendirme olanağı nasıl bulunur? Doğru hatırlıyorsam, tarihimizdeki "Celali İsyanları"nı örnek vermişti. Tarihçiler belgeleri öyle değerlendirebilir ki, aynı belgeler dayanağında birisi Osmanlı'yı haklı çıkarırken diğeri ona başkaldıranı haklı çıkarabilir. Bu beni etkiledi, çünkü kendi örneğim ve sorum şuydu: Tarihimizin biricik filozofu Şeyh Bedrettin ile Timur darbesinden sonra darmadağınık olmuş toplumu birleştiren ve bize kadar gelen yolu çizmiş olan Çelebi Sultan Mehmet'in büyük zekâsı arasında nasıl bir denge kurulabilir? Objektif bir değerlendirme için ölçüt ne olacak? "Şeyh Bedrettin vakası" dünya tarihinin dışında tutulamaz; hiçbir olay dışta tutulmaz. Dünya tarihi bir sentez olmak zorunda, ama sentezi yapmanın ölçütleri nedir? Yukarıda aktardığınız düşüncelere katılıyorum. Kısa da olsa onlarda bir tarih ontolojisi için tutamaklar var. İnsan felsefesi, geçmişteki ve şimdideki insanların ortaklıklarını saptar ve anlatabilirse, katkıda bulunur. Kanımca dilbilimin diller arasında kurduğu bağlar bir dünya tarihi yazımına daha çok katkıda bulunur ve felsefeye de veri sunar. *Aporia* şunda: Dünya tarihi tüm gerçeklikleri içine alan kavramlarını, spekülasyonlara kaçmadan tarihin kendisinden nasıl edinecek?

G.A. • Dergimizin ilk sayısındaki yazınızda, "Hegel'in "barındırarak aşma" (Aufhebung) *düşüncesini gelenek kategorisine katma[nın] … verimli sonuçlar verebil[eceğini]" söylüyorsunuz. Acaba* Aufhebung, *bu bağlamda ne gibi verimli sonuçlara yol açabilir?*

• Kendimizi anlamanın vazgeçilemez bir yönü, geleneklerimizi anlamaktır. Gelenekleri yeniden değerlendirmeden bir devrim yapılamaz. Böyle bir devrim tutmaz. Bunu söylemekle başladım, çünkü hiçbir toplum devrimlerden geçmeden hayatiyetini sürdüremez. "Barındırarak aşma" esastır. Derginize gönderdiğim yazımda üç büyük dinden örnek verdim. Siyasal tarihten öğretici örnekler edinilir elbet. Son yüzyılda "barındırarak aşma"yı en olumlu gerçekleştiren devrim Küba'da oldu. Bu konuda daha ileri giderim ve derim ki: Tinsel/düşünsel devrim, taşıyıcısı olan maddi koşullara, ayıkladığı canlı geleneklerle yeniden yön vermedikçe, gelenekçilik geri gelir ve yıkıcı olur.

K.Ö. • Karşıt kültürün: felsefenin oluşması için çelişkinin yaşanması gerekliliğine vurgu yapıyorsunuz. Hatta "Felsefe kültürün asli bir parçası değildir. Bu nedenle

birçok toplum, şimdiki bütün İslami toplumlar felsefesiz yaşayabiliyorlar," sözünüz kültürle olan bu karşıtlığa dikkat çekiyor. Peki Türkiye'de pek çok çelişkiyle karşılaşıp da bunu felsefi bir soruya dönüştürememizin nedeni nedir? Diğer bir deyişle, Türkiye toplumu felsefenin eleştirelliğini ne zaman bir kenara itti?

• "Şimdiki bütün İslam toplulukları"nı vurgulayarak söylerim. Gerçi, Grekler hariç hiçbir toplumda felsefeye ilgi çoğunlukça gösterilmemiştir; gene de felsefi düşünceyi karşıt kültür olarak bünyesine alan, insan varlığının, dinin söylediğinden farklı olabileceğini düşünen toplumlar az değildir. Avrupa Renaissance'ı sanatla olduğu kadar felsefeyle de beslendi. Avrupa'da bu akım başladığında, ondan yüzyıllar önce başlamış olan Arap Renaissance'ı (bu tamlamayı yapan birisine rastlamadım) sönüyordu. Tarihin en yüce uygarlık örneği olan Endülüs Uygarlığı meşaleyi (Hegel'in Tin'i diye de okuyabiliriz) bir süre daha elinde tuttu. Bunları yazdım; daha doğrusu bu düşünceleri yazılarıma serpiştirdim. Bu dönemden sonra İslami toplumlar Karanlık Çağa girdiler ve hâlâ çıkamıyorlar. Nerdeyse bin yıl olacak, bir Farabi'nin aydınlık düşüncesinden yeni ışıklar çıkaran kimse olmadı. Abbasi halifeleri felsefe tartışmalarını dinlerlerdi. Dinlediklerine göre konuşmuşlardır da. Kader, kısmet, ecel gibi inanç kavramları o zamanlar da vardı ve toplumda ağırlıklıydı; ama Arapça düşünen filozoflar (felsefeyi bütün milliyetçi ve dine takılı nitelemelerden sıyırmak için böyle diyorum) bu tür kavramları süzgeçten geçirdi. Kısmet kavramı, içi zenginliklerle dolu bir kavramdır, diğerleri de öyle. Türkçe felsefe yapanlar önce şunu anlamalı: Tarihsel miras olarak gelen, yeniden değerlendirilmelidir. Bu mirasta felsefi bilgiye katkı ne ise benimsenecek. Böylece, "barındırarak aşma"ya geçilebilir. Bu çalışma ancak Cumhuriyet ile başlayabilirdi, öyle oldu da. 1930'lu, özellikle de 1940'lı yıllarda liseler için yazılmış felsefe kitapları bugünkülerden çok üstündür. Hasan Âli Yücel'in de bu kitapları (mantık da) yazmış olduğunu kaçımız bilir? Daha Cumhuriyet'in mirasını değerlendiremiyoruz, öncesini nasıl değerlendirebiliriz ki? Çukurova Üniversitesinde çalışırken bir öğrenci grubu oluşturmuş ve tarihimizde felsefenin ne zaman ve neden durakladığını araştırmaya girişmiştik. Tarih, Türk dili, Türk sanatı ve İlahiyat uzmanlarına danışmaya ihtiyacımız vardı. Elimiz boş kaldı. Şimdiki sorum şu: Kant'ın "salt pratik aklın postulatları", daha o hayattayken o zamanın Osmanlıcasına çevrilseydi ve bir bilginler/düşünürler heyeti tarafından incelenseydi, anlarlar ve tartışırlar mıydı? Bırakalım "felsefi bakımdan" demeyi, anlamaları sosyolojik bakımdan olanaksız. Fakat Kant'ın kitapları, Prusya'da kıyamet koparcasına tartışıldı. Zira felsefenin karşıt kültürü yerleşmişti. Evet, toplumlar felsefesiz de yaşayabilir, ama dediğim gibi.

G.A. • Türkiye'de felsefenin gelişimini bütünüyle ve inkâr edilemeyecek noktada Cumhuriyet'in ilan edildiği tarihe bağlamak gibi genel bir kanı var. Bu sizce

"kopuş" olgusunun fazlasıyla abartılması değil midir? Bununla, Aydınlanma'ın kendisini bir Anfang, *bir başlangıç sayması ve akılsal olan ile olmayan diye kendisinden önceki ve sonraki çağı ayırması benzer değil midir?*

• Şu ayrımı yapmıştım: Dünya görüşü felsefeden ayrıdır, çünkü dünya görüşlerinde gelişen, ilerleyen bilgi bulunmaz. Onlarda derin "anlam vermeler" vardır—dünyaya, hayata, insana. Anlam vermeler (felsefenin pek önemli bir inceleme konusu) birbirlerinin üzerinden aşmazlar, gelişmezler. Onlar öğretidirler, çözümleme değil. Ancak, çözümleme bilgiyi ilerletir. Fakat dünya görüşleri içinde felsefenin çekip çıkaracağı çekirdek kavrayışlar da vardır. İşlenecek olan bunlardır. Deyimler, deyişler, atasözleri anlam vermelerdir. Örneği, son elli yılımızın siyasal yaşantılarını bir atasözüyle özetleyebilirim (Bunu da yazmıştım): "Ayının kırk masalı var, kırkı da ahlat üzerine". Söz ettiğiniz "kopuş", tarihsel gerçeklikte karşılığı olmayan bir kavramdır. Aydınlanmanın karşıtı ise "hurafecilik"tir. Bizim koşullarımıza göre (*göreci* olmadığımı biliyorsunuz) Aydınlanmayı şöyle tanımlarım: Aydınlanma, insanın, içine düşmüş olduğu hurafecilikten sıyrılmasıdır. Avrupa Aydınlanması üzerine postmodernlerin söylediklerini, eleştirilerini hiç ciddiye almam. Eleştirdiklerini sandıkları filozofları rastgele yorumluyorlar, isim, kaynak göstermiyorlar. Okumadıklarını düşünüyorum. Ama yuvarlak laflardan hoşlananlar için biçilmiş kaftandır bunlar. Biz önce kendimiz aydınlanalım da ondan sonra Avrupalının iç hesaplaşmasına bakalım. Düşünce akımlarını "yeni" diye "lanse etmek" marifetimiz vardır. Böyle bir marifet çok tiksindirici.

K.Ö. • Son olarak, philosophia perennis *(sürüp giden felsefe) terimiyle geleneğin ilişkilendirilmesinin mümkün olup olmadığını sormak istiyorum. Gelenek kavramının ileriye atılımı sağlayan, bir başka deyişle* philosophia perennis *için zemin hazırlayan bir yanı var mıdır; yoksa gelenek, bu sürekliliğin önünü mü keser? Bir başka deyişle, geleneği kültüre ait bir terim olarak mı okumalıyız?*

• Süregiden felsefeyi yeniden içeriklendirmeye çalışayım; çünkü eskilerden beri pek farklı yönlere çekilmiş, Katolikliğe bile yapıştırılmış bu terimin itibarını iade etmeliyiz. *Perennis*, ebedi hakikat olarak anlaşılıyordu ve tanrısal bilgiyi niteliyordu, sıfatlandırıyordu. Bu anlayış felsefeden kapı dışarı edilmiştir. İnsanın karşısına her çağda çıkan sorunlar vardır. Bunlar sürekli işlenirler—toplumsallaşma, fenalığın köktenliği (iyi-kötü çatışması, sorunun bir görünümü sadece), teori-pratik birliği, (bunu antikçağın başlıca sorunları arasında sayarım) varlık-bilinç etkileşimi (izm'lerin pınarbaşı), sanatsal anlam verme gibi. Bunlara "gelenekten gelen" sorunlar demek yanıltıcı olabilir. Düşünce gelenekleri sayesinde gelmiyorlar; tersine, gelenekler sorunlar sayesinde oluşuyor. Bu söz konu-

su olunca hep 1986'da *de yayınları*'nın Afşar'dan devraldığı *Felsefe Dergisi*nin ilk (aslında on altıncı.) sayısı için yaptığımız bir söyleşiyi hatırlarım (yayımlandı). Selâhattin Hilâv da katılmıştı, onunla el sıkışırken çok heyecanlanmıştım. Aziz Çalışlar tartışma konularını sunuyordu. Birbirimize de sorular sorduk. Bana sorulan son soru şuydu: Akademisyen felsefeciler arasında iletişim ne durumda? Cevabım: Tanışıklık var, iletişim yok. İletişimsiz gelenek nasıl olur? O sıralar bir de deyim icat etmiştim, bugün de zaman zaman kullanırım: Babıâli ahlakı. Edebiyatçılar dergilerde birbirlerini ya göklere çıkarırlar ya da yerin dibine batırırlardı. Biz felsefeciler ikisini de yapmazdık, herhalde ayıp olmasın diye. Eleştirel iletişim kurulsaydı, elbette ikisini de yapmazdık gene, ama uğraşa sadakatten dolayı... Bugünkü durumu daha olgun buluyorum ama yetersiz. Arkadan gelenlere, gençlere, sizlere gıptayla bakıyorum. Liseli felsefeciler de tanımıştım, Antalya'da, İstanbul'da. Onlara güveniyorum, bizim yapamadığımızı onlar yapacaktır. Şimdilik son sözüm şu olsun: Filozoflarımız aktarmacılıktan büyük ölçüde kurtulmuştur. Henüz düşünce geleneklerimiz yerleşmedi. Bu da tamamen olumsuz değil. Gelenekler pek çabuk katılaşır. Bu bakımdan, yerleşik/çakılmış geleneğimiz olmaması lehimize. Düşüncemizi daima açık tutabiliriz. İşlenebilir geleneğin olmaması ise keyfiliklere yol açıyor; her kafadan bir ses çıkıyor. Ama asıl tehlike şunda: Ne söylediklerini kendi kulaklarıyla duymayanlar çoğaldı, özellikle "ara kuşak" dediğim bizden bir sonraki kuşakta. Baş kürsüde böyle birisi otururbut, o bölümden ne beklersiniz? Bunlar öğrenci yetiştirmekle değil, kovuşturmakla övünürler. Elbette eleneceklerdir ama yaptıkları tahribat büyük. Devlet üniversitelerinin durumu hiç iç açıcı değil; daha doğrusu iç karartıcı. Hocam Uygur, "Devlet bize kendisini eleştirmemiz için maaş vermelidir", derdi. Hocama bir ek yapıyorum: Filozof, toplumunun bireyidir, insanlığın kişisidir. Devletin yurttaşı olması bunlardan sonra gelir, olmasa da olur. Büyük kişilikler toplumlarıyla beraber anılırlar, devletleriyle beraber anılmazlar. Şimdilik başka sözüm yok.

HASAN ÜNAL NALBANTOĞLU

Türkiye'de bir dans sosyolojisi için peşrev *

Sosyolojik çalışmalardan öğrenilenler arasında önemli bir konu da şudur: Bazen kendi uğraş, meslek çevrenize dışarıdan bakan bir yabancı çeşitli "nesnel" nedenlerle sorgulamasız kabul edegeldiğiniz, dolayısıyla da süreç içinde körleştiğiniz görüngülere ve olgulara yeni bir ışık tutabilir. Tüm önyargıları, parçacılığına ve eksikliğine rağmen, yerine göre bu yabancının görüş, değerlendirme ve yargılamaları, bilmeden kabullenme tembelliği içine düştüğümüz işleyişleri, giderek de kanıksadığımız benlik kurgumuzu yeniden düşünmeye itebilir bizleri.

Bu yazı çerçevesinde, ileriye dönük birkaç işaret dışında konunun hakkını veren bir "dans sosyolojisi" yapabileceğimi sanmam. Gene de geleceğin olası araştırmacılarının dikkatini bazı noktalara çekmek yararlı olacak. Türkiye'de "devlet" ya da "özel" güdümlü dans pratiğinin sergilediği farklılıklar göz önünde tutularak, bu pratiğin biçimlenişini belirleyen, deyim yerindeyse "felsefeler", bu işleyişe özgü iç iktidar ilişkileri vb. henüz ciddi bir sosyolojik inceleme konusu olmuş değil. Dans söz konusu olduğunda tüm bu anlatılanların yerleştirilip anlamlandırılması için aynı konunun toplumsal-ekonomik-kültürel ve hatta siyasi boyutlarına da yakından bakılması gereği apaçık ortada.

Yetişme ve çalışma koşulları düşünüldüğünde de dansçıların bir "alt-kültür" oluşturması çok doğal; ama örneğin Türkiye'de genelde devlet konservatuvarı öğrencileri, özelde de devlet balesindeki dansçıların çalışmadan artakalan zamanlarda bile neden dış-çevreler karşısında belirgin bir kapalılık sergiledikle-

* Yazı ilk biçimiyle Beşinci ODTÜ Uluslararası Çağdaş Dans Günleri'nde (13-15 Mart 2003) konuşma olarak sunulmuş olup sonradan Maltepe Üniversitesi İletişim Fakültesince düzenlenen "Dans Günleri" (26-28 Nisan 2006) etkinliği kapsamında verilecek seminer için yeniden düzenlenmiştir.

rinin yapısal-kültürel bir çözümlemesi yapılmış değil. Bu nedenle, bu belirgin içe-dönüklüğü açıklamaya çalışan ama kısmi doğruluk taşısa da bütünlükten uzak gözlemlerle yetiniyorum şimdilik. Bu ise dans alt-kültürünün yalnızca bir cephesi. Belki de dansçıların "boşzaman"ını belirleyen bir başka esas etken de günbegün pratik çalışmanın, provanın ağır baskısı altında bedenin aşırı yüklendiği çalışma ortamıdır. Ne sosyolojik bir araştırmanın ne de kültürel bir değerlendirmenin bedencanı (*bodysoul*) yakından ilgilendiren bu gerçeği göz ardı edebileceği apaçık ortada. Öylesine çerçeveli katı bir ortamı niteleyen yüklü çalışma programları göz önünde tutulduğunda, hem dans alanında hem de ötesinde, sözgelimi okuma ve düşünme etkinliğine ne kadar zaman kalabilmektedir dansçılara diye sormak geçiyor doğal olarak insanın içinden. Bu gibi birbiriyle yakından ilintili birçok soru usumuza vurmakla birlikte, konumuzun ileride mutlaka ele alınıp irdelenmesi gerektiğini düşündüğüm bu "toplumsal-kültürel" boyutunu şimdilik hatırlatmakla yetinelim. Gene de "sanat sosyolojisi" olarak bilinen alanın sürekli başağrısı bazı meseleleri dans alanı için "sorunlaştırma"ya çalışırsak acaba nereye varırız? Yazıda sürdürülecek tartışmanın yalnızca bir başlangıç, olumlu bir kışkırtma olduğunu belirtmek gerekir.

Konu dans olunca günümüzde pek bir popüler olan "beden" sorusuyla doğrudan yüz yüze geliriz kaçınılmaz olarak. Böyle olduğunda sosyoloğun da konumu, ister istemez, beden konusuna gittikçe daha fazla eğilen bir disiplinden gelen, dans alanı-dışından bir "yabancı"nınkidir. Esas önemlisi ise şu beklenti: Yazıda ihtiyatla ve sınırlı açılacak noktaların, her türden dans alanı "çalışanlar"ı arasında bir ölçüde yankı bulması; "yabancı"nın dışarıdan bakışıyla konuşlandırılan soruların onların gözünde bir geçerliği varsa eğer, aynı sorulara ve yabancı tarafından düşünülmemiş başkalarına yanıt getirmek ya da en azından aramak çabası içine bizzat kendilerinin girmeleri. Ama yalnızca bundan ibaret değil gerçekleştirmek istediğim.

Müdahalemin bir başka amacı daha var ki, o da şu: Özellikle Avrupa-merkezci sanat anlayışının hegemonyasını sürdürdüğü yerleşik klasik ve çağdaş bale ile başka modern dans alanlarında yoğrulagelen pratiğin ve dansçı "kimliği"nin, çoğu kez görmezlikten gelme yoluyla dıştalanan, günümüzdeki moda bir sözcükle, "öteki" dans anlayışlarıyla yüzleşerek kendi kimliğini yeniden düşünmeye zorlanması (bilerek "başlaması" demiyorum). Geçmişte özellikle müzik ve dans alanında bu yönde girişimler olduğu gerçeğini göz ardı etmiyorum; ama hâlâ yolun başında gibiyiz. Üstelik parçası olduğumuz Batı dünyasında bile, "öteki"yle karşılaşmanın her zaman hazmedilemediğini, müzikte sınırlı ölçüde gelişir görünen *symbiosis*'in dans alanında öyle pek de kolay oluşmadığını öne sürmek mümkün. Bunun en iyi örneklerinden biri de, aşağıda değineceğimiz Hindistan'a özgü bambaşka yaşam görüşleri ve deneyimlerinden çıkan, ama öyle olduğu kadar şaşırtıcı zarafetteki müzik ve dans sanatlarıdır.

En basit organizmadan başlayarak canlıların cisim/beden olarak hareketleri ile doğadaki seslerin iç içeliği, kendiliğinden bir "öykünme"ye (*mimesis, Nachahmung*) hemen yol açmaz. Ne zaman ki çok yönlü ereklerin ve araçların saptandığı toplumsal-tarihsel süreçler, yani insanın dildünyası içinde bu gerçekliğin kendisi yer tutar, işte o zaman gerçek anlamda bir "öykünme"den söz edilebilir. Nitel bir sıçrama oluşturan uzun ve karmaşık bir süreç sonundadır ki, bildik her tür müziği ve dansı niteleyen "öykünme" göçerlerde av, yerleşiklerde ekme-biçme gibi "çalışma"dan ya da "çalışma"nın değişik türlerindeki ritmlere uyarlı uzuv, beden hareketleri ve seslerden kaynaklanır. Başlarda bu gelişmenin, henüz adına müzik ya da dans denilen ayrışmış toplum pratiğine özgü nitelik taşıdığı pek söylenemez. Bildiğimiz kadarıyla, salt insan cinsini (*genus*) niteleyen şu gerçek, yani çıkarılan sesler üzerindeki toplumsal "uylaşım"la gelişen doğal ağız ve beden dillerinin farklı yörüngelerde insan varoluşunu sarmalayışları, değişik "çalışma" süreçlerinin (av, ekme-biçme vb.) getirdiği "ritm" hissiyle yakından ilişkilidir.[1] Bir önceki aşama üzerinde yükselen bu ikinci ve nitelik olarak farklı işleyişin çok uzun bir tarih süreci oluşturan ileri ve daha gelişmiş aşamalarında, "öykünme"nin başlardaki çalışma süreçlerine dolaysız bağlılıktan koparak kendilerine özgü soyut nitelik ve kalıplar, biçimler kazandığına tanık oluyoruz.[2] Bu arada hatırlayalım, antikçağda vezne vurulmuş sözcüklerin, yani şiirin de beden hareketleri ve dansla birlikte terennüm edildiği bilinmektedir.[3] Hatırlamamızda yarar olan bir başka konu da, o zamanlar sahnelenen oyunların, sahnede yer alan koro ve dansların nasıl bir mekânda

---

1 Ama bunun salt duyumsamaya indirgenemeyeceği, öncelikle müzikte "tinsel" etkinin "hissiyat" üzerinde esas belirleyici olduğu derin bir müzik bilgisine sahip Jean-Jacques Rousseau tarafından inandırıcı bir biçimde tartışılmıştır. Bkz. *Melodi ve Müziksel Taklit ile İlişki İçinde Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*, çev. Ömer Albayrak, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2007: "Bölüm XV: En canlı duyumlarımızın genellikle tinsel etkilerle harekete geçtikleri üstüne", ss. 69-71. (Fransızca aslı: *Essai sur l'origine des Langues, où il est parlé de la Mélodie, et de l'Imitation musicale* (1781): "Chapitre XV: Que nos plus vives sensations agissent souvent par des impressions morales")

2 Georg Lukács, *Die Eigenart des Ästhetischen*, II. Halbband, Aufbau-Verlag, Berlin ve Weimar, 1981 [1963], s. 304vd. (Türkçesi: *Estetik III*, çev. Ahmet Cemal, Payel Yayınları, İstanbul, 1988, ss. 91-3.)

3 Halikarnas Balıkçısı'nın (Cevat Şakir) deyişiyle: "Grek vezni miktar üzerine müessestir. Yâni uzun ve kısa hecelerin, muayyen bâzı tertiplerde dizilişinden ibarettir. Bir mısra, başka başka türlü gruplandırılmış kısa ve uzun hecelerden mürekkepti. Bu gruplara *Pous* yani ayak denir (*çünkü şiir ayakla raksedilirdi*)." (*Anadolu Tanrıları*, Yeditepe Yay., İstanbul, 1955, s. 94. [vurgu bana ait—HÜN])

yer alacağı, izleyici tarafından nasıl temaşa edileceği sorusunun bugünün tersine asla ön planda yer almadığıdır. Örneğin bir Aristoteles'in gözünde temaşa (*opsis*) izleyicilerin duygularını ne denli etkilerse etkilesin, sahnelenen eserin (sözgelimi tragedyanın) gücü yanında en az öneme sahip öğedir. Bu nedenle, uzak geçmişi açıklamak için günümüzün sabit sahne düzeni, dekor vb. türünden "soyut mekân" kurgusuna uygun sahneleme anlayışını seferber etmenin pek bir anlamı yok. Bunun nedeni de çok açık: Birçok kadim kavim gibi Yunanlıların kafasında da, İ.Ö. beşinci yüzyıl gibi görece geç bir zamanda bile "yer" (*topos*) ve "hareket"ten bağımsız bir "mekân" kavrayışı yoktu. Zaten dillerinde de soyut "mekân" anlamında bir sözcük bulunmuyor. Modern çağa özgü saplantılarımızla ille de Eski Yunan'da "mekân" arayacaksak, bunun ancak cisim ve bedenlerin "hareket"ince yaratılan düşsel, "hodolojik" (Yunanca izlenen yol, patika vb. anlamına gelen "*hodos*" sözcüğünden) bir mekân olduğu söylenebilir. Burada örneğin, rakseden, danseden bir insan bedeninin, yer neresi olursa olsun, bir oyun ya da gösteri nerede sahnelenirse sahnelensin, konuya uygun bir düşsel yeri izleyicilerin toplu imgeleminde yarattığını, izleyenlerin imgelemini etkin olmaya kışkırttığını düşünebiliriz.

Gelelim biz asıl cemaat *ethos*'unun, yani alışkanlıklarının ve törelerinin göçmekte olduğu, artık "birey"leşilen, üstelik bu bireyleşmenin de "sürü"de kalmanın getirdiği edilginleşmeyle birlikte gittiği (örneğin, bir gösteriyi edilgin alımlayıcılar olarak izleyenler) günümüze; özellikle de ülkemizde dans sanatının en genel hatlarıyla panoramasına.

Günümüz Türkiye'sinde hem klasik balenin hem de bir bakıma ondan etkilenirken koparak "beyaz" (=klasik) baleye özgü dar kalıplar dışına çıkan "çağdaş" ve "modern" dans türlerinin bir yerlere geldiğini teslim etmeliyiz. Dansçılarımızın dışarıda kazandığı başarılar bunun açık göstergeleri arasında. Bu ilerlemeyi, son on yıllarda diğer alanlarda da sayısı artan başarılarla birlikte düşünmemiz gerekiyor. Gene de başarı güdüsünün sanatçı ve sanat için bir de bedeli var gibi—ki buna birazdan geleceğiz.

Tüm bu olumlu gelişmeler yanında, özellikle klasik bale dışı dans türleri son zamanlarda salt devlet güdümü ve denetiminde ve devletin "kültür aygıtları"ndan biri olarak işleyen "Devlet Opera ve Balesi" dışına taşarak başka kamusal ve özel kuruluşlar yoluyla da serpilmeye başladı. Bu gelişmenin bir cephesi de, dansa ilgi duyanların yalnızca "profesyonel" dansçı yetiştirmek işlevi gören "Devlet Konservatuvarı" bünyesindeki öğrencilerle sınırlanmayışı, başka disiplinlerde eğitimini sürdüren öğrenciler arasında bile "amatör" ruhla ama şevkle dans yapanların sayısının giderek artıyor olması.

"Amatör" ruhu hiç de yabana atmamak gerekir. Hele "profesyonellik" olgusunun giderek yaşamın başka alanlarını dıştalayarak günümüz "kitle toplumu" bireyinin bedencanını bir tür yoksunluk, mahrumiyet içine ittiği

düşünüldüğünde. Şimdilerde "kültür"ün giderek "devlet-ulus" (bilerek "ulus-devlet" demiyorum) tekelinden çıkarken, sözcüğün anlamını yavanlaştıracak denli kültürcüklere bölünüyor olması önceden akla gelmeyen yeni tehlikeleri de beraberinde getiriyor. Yalnızca dans camiasını değil, genelde hepimizi kendi dar çalışma alanında at gözlükleri takmış uzmanlıklara iten bir işleyiş söz konusu burada. Bu da bizleri aynı daracık alanlarda sıkışıp tutsak kalmaya, her birimizi zenginleştireceğinden kuşku duymayacağımız başka yaşam alanlarına ve düzeylerine—varlığından haberdar olsak bile—kayıtsız kalmaya zorluyor. İşinin ehli olmanın, sürdürdüğü uğraşta mükemmelliği aramanın önemini yadsıdığım sanılmasın. Tam tersine!

Altı çizilmesi gereken esas tehlike, günümüzde yeni teknolojiler nedeniyle ivmesi hızlanan pazar işleyişi ve metalar dolaşımının bir "kültür endüstrisi" ve "kültür ticareti"ne de yol açmış olması. Dans alanının da tıpkı bir endüstri ve ticaret gibi işlemeye başlamasının ciddi doğurguları, bu sanat alanına çıkardığı ciddi bir fatura vardır. Demem o ki, bugün artık tüm öteki seri üretim mallarında görüldüğü gibi, ağırlıkla Batı'dan ithal tekdüze fikirler, imaj kalıpları, dans figürleriyle yüz yüzeyiz. Dansın sancılı da olsa giderek "devlet-ulus" tekelinden çıkıyor olması, sanılanın tersine, dans sanatını bir boyunduruktan kurtararak özgürleştirir gibi görünürken pekâlâ bir başka sultanın altına sokuyor olabilir.

Sakın ola ki bu saptamadan, zaman içinde belirli tarihsel süreçlerde dans alanında oluşmuş temel standartların öğrenilmesine karşı çıktığım sonucu çıkarılmasın. İşaret etmek istediğim asıl tehlike, bir "sanat" olduğu ısrarla vurgulanan "dans" gibi yaşam etkinliklerinin de, seri üretim düzeninin baskısı altında, farkında olmadan tıpkı birer "endüstri" ve "iş" alanı olarak görülmeye başlanması. Devletin kısıtlı kaynakları (bütçe, ödenek vb.) nedeniyle, devlet kuruluşlarının bile başlarda masum bir girişim sayılabilecek, paralı "hami" (*sponsor*) aramak zorunda kalıyor oluşu bu yeni durumun yalnızca bir yönü.

Bu gözlemimiz, dans türlerine ilişkin yeni gelişmelerde Avrupa ile Amerika arasında fark bulunduğu gerçeğini de göz ardı ediyor değil. En azından klasik bale ve çağdaş dans sanatlarındaki eğitim model ve izlekleri düşünüldüğünde, böyle bir farktan söz edilebilir elbette. Hiç kuşkusuz, Avrupa'da bile hamilerle dansçılar ve dans kumpanyaları arasında sıklıkla beliren gerilim ve hatta çatışmalardan burada söz etmemiz mümkün. (Örneğin cömert ruhlu hami Harry Kessler'in, kız kardeşine belirttiği üzere, aslında çok sevdiği Sergey Pavlovitch Diaghilev ve onun *Ballets Russes*'u ile kendisi arasında kısmen Vaslav Fomich Nijinsky olayı nedeniyle ortaya çıkan gerilimi "*petites causes grandes emotions*" olarak niteleyişi.)[4] Esas tedirginlik verici gelişme ise, yuka-

4 Bkz. Laird McLeod Easton, *The Red Count: The Life and Times of Harry Kessler*, University of California Press, Berkeley, 2002, s. 208.

rıda değindiğimiz imalat sanayiine özgü şablonların ve dizgelerin salt "mecaz" olarak ödünç alınmasıyla yetinilmeyip dansçı "bedencan"ının (*bodysoul*) da salt bir "makine" gibi algılanarak çalıştırılması; daha da vahimi, bizzat dansçının kendisinin bu yeni durumu kanıksayarak bedeninin "makine"ye dönüşmesini hiç sorgulamasız kabulleniyor oluşu. İşverenler ve çalıştıranlar gözünde bilinçli ya da bilinçsizce birer "insan kaynağı" olarak düşünülmeleri bir yana, dansçıların kendileri de, şu hiç de masum olmayan "danseden makine" (*the machine that dances*) sözcüğünü tartışmaksızın, sözgelimi bir özel dans kumpanyasında çalışıyorlarsa, "kültür pazarı"ndaki işleyişin (en başta da "gişe" hasılatı) zoruyla benimsenen denetimlere boyun eğmeye, giderek de kendi bedencanlarını sanki kendi dışlarında bir "nesne", kendilerini de bir tür "insan malzeme" olarak görmeye başlarlar. Bir başka deyişle, "kendi" bedencanlarına yabancılaşarak onları kuşatan koşulları, nesnel durumu bilmeden kanıksar, dahası içselleştirirler. İşte, yazının başında sözü edilen körleşmeye dışarıdan bakmanın yararı tam da bu noktada ortaya çıkar.

Buraya kadarki tartışmadan anlaşılabileceği gibi, günümüzün dans alanında "mükemmellik" arayışının altında yatan sorunun esas kaynağı şurada aranmalıdır: Artık tam da dans alanına saygınlık kazandıran tüm bu mükemmellik çabalarında, çağdaş endüstriyel dünyaya özgü ve çoğu kez bu mükemmelliğin faturasını bizzat dansçıya ödeten bir sorgulama yokluğundan ya da eksikliğinden ve bunun nedenlerinden söz etmek gerekmiyor mu? İnsan türüne özgü duyguların aynı zamanda bedensel olduğunun en güzel ifadesi ve açık ispatı olan dans alanında bile bedenin bir "nesne"ye dönüştürülmesi bir yana, bir "makine" gibi de düşünülmesi sakın bu durumun önde gelen nedenlerinden olmasın?[5]

Bugün artık kanıksanmış bu gelişmenin erken örneklerini 1920'lerin Almanyası'ndan getirebiliriz. Örneğin Mary Wigman, 1927'de çıkmış bir

---

5 Şimdilerde had safhaya gelen "nesneleştirme"nin beden ve can sağlığı için olumsuz sonuçlarını genel planda tartıştığı, "Bedensel Deneyim ve Nesneleştirmenin Sınırları" diye çevirebileceğimiz aynı yazıda Gadamer'in yaptığı saptamaların konumuz olan dans için büyük önem taşıdığı kanısındayım. Bkz. Hans-Georg Gadamer, "Leiberfahrung und Objektivierbarkeit", *Über die Verborgenheit der Gesundheit: Aufsätze und Vorträge*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1993, ss. 95-110. (İng. çev.: "Bodily Experience and the Limits of Objectification", *The Enigma of Health: The Art of Healing in a Scientific Age*, çev. Jason Geiger ve Nicholas Walker, Polity Press, Londra, 1996, ss. 70-82.) Bu önemli yazıdaki tartışmadan çıkan bir başka saptama daha vardır ki, insan bedenini salt "nesne"ye indirgeyen çoğu tıp uzmanının yanlış ve kaba sanısının tersine, aynı anda "can"ı sağaltmaya çalışmadan salt bedeni sağaltmaya çabalamak sonuç vermez. Özellikle dansla ilgili herkesin üzerine ciddiyetle eğilmesi gereken bir saptama bu.

yazısında[6] jimnastiğin ne dans ne de spor olmakla birlikte her ikisinden de öğeler taşıdığını ve maksimum performansı hedeflemesi gereken bir "beden kültürü"nün Almanlarca geliştirilmesinde vazgeçilmez "ruhsal" (*geistige*?) bir ortak payda oluşturduğunu öne sürüyor. Ama bir dansçı olarak şunu söylemesi ilginç: "Beden ancak bir alet olduğunda dans jimnastikten ayrılmaya başlar. Ne zaman ki psikolojik ifade açık seçik bir biçimsel dil yönünde incelir, o zaman danstan söz edilebilir." Marielouise Fleisser de bir "modern tip" olarak atletleri, genelde de şimdiki sporcu ruhunun "kitle toplumu"nda çağdaş sanatla ilişkisini koparak uzaklaşmasını ele alan kısa bir yazısında (1929) şöyle demektedir:

> Bir deyişle, atletin farklı boyuta sahip bir varlık olarak geçici bir kimyasal bileşkeye girdiğini söyleyebiliriz. Bu bileşim tıpkı bir çubuğun çektiği yıldırım gibi, formunun zirvesinde işleyen bir bedence gerçekleştirilebilir (...) Atletlerin işi bedenlerindeki enerji vasıtasıyla mümkün olduğunca şerareye benzemektir. Kendini şerareye çekmek, bunun için gereken gerilimi toplamak, modern insan tipine özgü sinir gücünü oluşturan [tek] tutkudur.[7]

Düşüncede kartezyen parterlerde koşturmayla gelen, en azından pekişen soyut "zaman" ve "mekân" anlayışıyla donatılı ve ivmesi hep artan teknolojik buluşlarla ve gereçlerle bezeli modern dünyaya özgü düşünce tarzı burada da kendini dışa vurur. Aynı hazır şablonlu akıştan dans da payını almaktadır. Yukarıda sözü edilen dönemde, modern dünyada "seyahat" ve "dans"ın ne anlama geldiğini hem varoluşsal hem de felsefi açıdan tartışan enfes bir yazısında Siegfried Kracauer bu yönde çok ilginç saptamalarda bulunmuştu.[8]

Dansçıyı, tıpkı bir makine gibi geometrik, üstelik bir deri bir kemik görmenin ise şimdilerde aşırı ve zararlı ölçüde yaygınlaştığını, hatta derinleştiğini söyleyebiliriz. Günümüzde varılan noktada, "danseden makine" ile saatte bilmem

---

6 Mary Wigman, "Tanz und Gymnastik", *Der Tanz,* sayı 2, Kasım 1927, ss. 6-7; (İng. çev.: "Dance and Gymnastics," *The Weimar Republic Sourcebook,* ed. Anton Kaes, Martin Jay, Edward Dimendberg, University of California Press, Berkeley, 1994, ss. 685-6.)

7 Marielouise Fleisser, "Sportgeist und Zeitkunst. Essay über den modernen Menschentyp", *Germania,* 12 Eylül 1929. (İng. çev.: *The Weimar Republic Sourcebook*, ss. 688-9.)

8 Siegfried Kracauer, "Die Reise und der Tanz", *Das Ornament der Masse: Essays,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1967, ss. 40-9; (İng. çev.: "Travel and Dance," *The Mass Ornament: Weimar Essays*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1995, ss. 65-73.)

kaç kilometre hızla karşı sahaya servis topu atan günümüzün "*killer instinct*"li tenisçileri arasında, giderek de mükemmel aerodinamiğiyle çok versatil uçan bir savaş/ölüm makinesi arasında bir benzetme kurmak gayet mümkün.

Bu benzetmede bir doğruluk payı varsa eğer, o zaman "dans" pratiğinin "sanat" olması nerede kaldı? Tüm türleriyle özellikle profesyonel dans eğitimi ve icrasını hız ve verimliliğe dayalı (gene şu kapitalist üretim modeli) öteki insan faaliyetlerinden ayıran nedir bu yeni durumda? Eğer dansı hâlâ bir "sanat" olarak düşünmeyi sürdürmek istiyorsak bu soru kolayca geçiştirilemez; en başta da dans alanıyla uzaktan yakından ilgili herkesin bu soruyu kolayca kulak ardı edemeyeceğini düşünüyorum.

Dansçı bedenini "nesneleştirerek", bir iş aleti, teçhizat ya da "danseden makine" olarak düşünmek yerine, "sanat"ın bir türünde çalışan, didinen ve "emekgücü" demeye alıştığımız yetiler, dinamikler, kapasiteler yumağı, yani yaşayan bir "bedencan" *bütünlüğü* olarak düşünmemiz de mümkündür. Bunu ciddi olarak düşündüğümüzde de zaten kişinin bedencanının da kendi bütünlüğünü unutmadığını teslim etmemiz gerekir. Bugün en azından içgüdülerimiz bile, gündelik yaşam faaliyetlerimizde bedenimiz ile canımız arasında katı bir çizgi çekmeye izin vermemektedir. Ayrıca, yukarıdaki örneklerde sarf edilen sözcüklere ve mecazlara yakın bakıldığında da onların bütün zamanlar ve başka dünyalar/kültürler için pek de genelgeçer olmadıkları görülür. "Doğu" diye kurgulanan yerlerdeki tıp pratiklerinin öğrenilmesiyle de daha iyi farkına varılmaktadır ki, birçok araz ve hastalık "psikosomatik"tir. Bunu balerinlerin maruz kaldığı ve eninde sonunda modern toplumda bedene ilişkin egemen yanılsama ve onu güden kültür ve dans pazarı ideolojilerinin bireylerde yol açtığı "*anorexia nervosa*"[9] gibi bozukluklar yoluyla tersinden yaklaşarak da kolayca örnekleyebiliriz.

Önce bir soruya yanıt getirmeye çalışalım: Buradaki makine mecazı bir insanın bedeniyle ilgili olduğuna göre, bıraktık bu bedenin devinim içindeyken estetik olarak dışarıya nasıl göründüğünü, en temelde gücünün kaynaklarına bir göz atmamız gerekir. Estetik görünüş de sonunda bedenin beslenmesiyle mümkünse, diyelim ki makine mecazı üzerinden gittik, peki bu makinenin "akaryakıtı" nasıl olmalıdır? Bu "nasıl olmalı" sorusu, bizleri kaçınılmaz olarak, şimdilerde yeni bir endüstriye dönüşmüş bulunan bu alanda dansçılarımızın nasıl beslendiği sorusuyla yüz yüze bırakıyor.

---

9 Bilindiği gibi, *anorexia nervosa* ruhsal nedenlerle ortaya çıkan bir beslenme bozukluğu. Ağırlıkla gelişmiş, "uygar" denmesine dilin alıştığı ülkelerde görülüyor (uygarlığın göstergelerinden biri de sayılabilir bu!) Özellikle her yaştan kadınlar arasında yaygın. Birazcık kilo atmak üzere diyet yapmakla başlayıp her geçen gün daha az yeme alışkanlığına dönüşen, sonunda da ipin ucu kaçırılarak kendini açlığa terk etmeyle sonuçlanan bir ruhsal bozukluk (hadi yumuşatarak dengesizlik diyelim).

Mademki beslenmeden söz ediyoruz, özellikle Amerika'da aşırı uçta ama kökenleri Avrupa'daki egemen anlayışlarda aranması gereken (ne de olsa Amerika, hızlandırılmış Avrupa'dır) *"streamlined" anorexic* görünüşe neden önem verildiği, *anorexic* görünüşün dansçı sağlığı üzerindeki etkileri (kilo) ve kültürel göreceliği (Nijinsky, Ida Rubinstein, G. Balanchine örnekleri akla gelsin) ve bunların dans eğitim ve gösterilerinin ticarileşmesiyle yakın ilişkisi düşünülmek zorunda. Nitekim, bu durumu irdeleyen çeşitli çalışmalar da var.[10] Sorun aslında "yüksek sanat" dallarını da deyim yerindeyse "benzeten" şimdiki "tümyönetim" toplumunun kültür endüstrisine özgü ideolojinin klasik bale ve çağdaş dans alanlarını nasıl kapladığını, nasıl seferber edildiğini anlamaktan geçmektedir. Vsevolod Meyerhold'un "biyomekanik"indeki makine-beden kültünün, emek sürecindeki beden hareketlerini bilimsel yollarla en üst üretkenlik için manipüle eden işletme teorisyeni Frederick Taylor'un düşüncesinden (*Taylorism*) esinlendiğini bu arada unutmayalım.[11]

"Taylorculuk"u bilir bilmez dans alanına taşıyarak "makine-beden" anlayışını orada egemen kılanların önceden tahmin edemedikleri bir nokta da, kendini bu endüstriyel çark içinde bir tür "çalışan/işleyen makine" olarak görmek üzere terbiye edilenlerin geçirdikleri iş kazalarıdır. Tıpkı bir parçası kırıldığında makine nasıl işlemezse, burada da diktatörce bir gıda rejimini benimsemeye zorlanan, daha da kötüsü bunu bilinçsizce içselleştiren yirmi yaşındaki bir balerinin yetmiş yaşındaki bir kadının kemik yapısına sahip olması sonucu kemiğinin tıpkı bir makine parçası gibi kırılma olasılığının çok yüksek olması gerçeği[12] karşısında ne diyeceğiz? Bu soru bizleri şu noktaları daha ciddi düşünmeye itiyor: Günümüzde dans âleminin başlıca bir sorunu da, aynı "makine" mecazını dans eylemine taşıyarak dansçıların da mükemmel bir makine gibi işlemeleri yönünde yaratılan yoğun baskı ve bu baskıya yol açan, giderek de bu baskıyı yoğunlaştıran toplumsal (iktisadi, kültürel) nedenler. Ama hepsinden önemlisi, bu baskının dansçı bedencanı üzerinde bıraktığı geçici ya da kalıcı olumsuz yaralar.

Türkiye'de ve dünyada dansçıların beslenmesini güden dış (toplumsal) etmenler ve bunların ağırlığıyla içselleştirilen alışkanlıklar nelerdir? Soruyu biraz daha somut konuşlandırdığımızda, Türkiye'de dansçıların görünüşünü bile belirleyen baskın anlayışın Amerika'daki işleyişlerin mi, yoksa Avrupa'daki

10 Şimdilik şu küçük örnekle yetinelim: Paula T. Kelso, "Behind the Curtain: The Body, Control, and Ballet", bir öğrenci makalesi (25 Nisan 2002) [www.siue.edu/SOCIOLOGY/Kelso.htm], ss. 5-6.

11 Peter Wollen, "Fashion/Orientalism/The Body", *New Formations*, cilt 1, Bahar 1987, s. 32, not 33.

12 İlk bakışta sanki aşırı görünen bu gerçek örnek ve tartışma bağlamı için bkz. Paula T. Kelso, a.g.e.

işleyişlerin mi etkisi altında olduğu ve Türkiye'nin özgül koşullarında ne gibi uyarlamalara uğradığı türünden sorular da önem kazanmaktadır. Bunun için bir yanda Türkiye dışındaki durumu değerlendirmek, öte yanda da bir "pilot" çalışmayla en başta dans camiamızın görüşlerini alarak daha kapsamlı ve gerçekten "disiplinlerarası" bir araştırma için gerekli soruları eldeki teoriler ışığında geliştirmek bir zorunluluk olarak belirmekte.[13]

Unutmamakta sayısız yarar var; şimdiki gidişata egemen ve çoğu dansçının da sorgusuz kabullendiği tüm ölçme, biçme, zamanlamaya rağmen, bizzat dansçının bedeni onun dansta ulaşmaya çabaladığı mükemmeliyetin nereye kadar olduğunu hisseder ve zorlamaların bedenine vereceği zararlar konusunda da dansçıya sessizce uyarıda bulunur. Bu uyarı dinlenmediğinde neler olduğu hakkında yazılmış epey örnek de var el altında. Üstelik bu örnekler yalnızca dans "piyasası"nın baskısının yol açtığı ve hiç de rastlantı olmayan psikosomatik beslenme bozukluklarıyla da sınırlı değil. Bedenin dirimgücü olmak yanında uzantısı da sayılması gereken "can" (ruh) düzeyinde de, kör bir "başarı" kaygısı ve hırsının pençesine düşenlerin bir yanda aşırı özgüven ile öte yanda bunalıma girme kutupları arasında bir sarkaç gibi gidip gelmeleri de aynı durumun bir başka yüzü.

Kısacası, günümüz dünyasında hemen her düzeyde egemen beden algısının iki cephesi vardır. Bunlardan birincisi, bilinçli ya da bilinçsiz, insan bedeninin kendi bütünlüğü içinde tümel bir "organizma"[14] olarak, giderek de "makine" gibi algılanıyor oluşudur.[15] İkincisi ise, aynı "insan-makine"nin

13 Türkiye'de yapılan iki çalışmada da balerinlerdeki beslenme bozuklukları ve *anorexia nervosa* hakkında benzer bulguların çıkması çok ilginç. Bkz. Işık Savaşır & Neşe Erol, "Yeme Tutumu Testi: Anoreksiya Nervosa Belirtileri İndeksi", *Psikoloji Dergisi,* 7 [23], 1989, ss. 19-25. Bu bozukluğu ölçmek için geliştirilmiş Lee indeksi ışığında 11-70 yaş aralığındaki 745 kadının yaş kategorilerine bölünmesi sonucu en yüksek çıkan "ortalama" değerler 11-15 yaş grubu için 23.71 ve 16-20 yaş grubunda 23.08 iken bu ortalama balerinlerde 30.75'e tırmanmaktadır. (Zikreden Ece Seda Zabunoğlu, *Predictors of Pathological Eating Attitudes among Turkish University Students*, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, ODTÜ Psikoloji Bölümü, Ocak 1999, s. 36. Ayrıca bkz. Meltem Anafarta, *Pathological Eating Attitudes and its Predictors among Turkish Adolescents: Dancers vs Non-dancers*, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, ODTÜ Psikoloji Bölümü, Kasım 2000.)

14 Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt-Endlichkeit-Einsamkeit,* V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1983, para 51a, 312vd. (İng. çev.: *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World-Finitude-Solitude,* çev. W. McNeill ve N. Walker, Indiana University Press, Bloomington, 1929-30,1995, para 51a, 212vd.)

15 Yunanca *organon* sözcüğünün "iş aleti" (*Werkzeug*) anlamında kullanıldığını hatırlayalım. Bkz. Georges Canguilhem, "Machine et organisme", *La Connaissance de la vie,* 2. baskı, Vrin, Paris, 1971, ss. 101-27. (İng. çev. "Machine

sanki dıştan gelmiş ve "beden"den ayrı düşünülebilirmiş sanılan bir "can"la (ruh) donatıldığı yanılsaması. Günümüzde "beden" dendiğinde tartışma götürmez bir biçimde benimsenen yanılsamalardan birincisi, din etkisiyle de Batı geleneğinde yerleşik şu can ile beden, manevi ile maddi arasında çizilen katı hat. İkinci yanılsama ise, salt maddeye indirgenerek devinimi nicelik olarak ölçülebilir bir "malzeme"ymiş gibi görülmeye başlanan bedenin anatomik-fizyolojik terimlerle pozitivistçe incelenebilir ve üzerinde oynanabilir bir "nesne"ye indirgenmiş olması.

Bu demektir ki, günümüzde dansçı performansını son kertede belirleyen nesnel toplumsal koşullar, şu ahı gidip vahı kalmış "kültür" sözcüğünün kaynağı da olan Stoiklerin "*cultura animi*"sinin, yani canın ekilip biçilmesinin tam karşıtı bir durum sergiler. Bağımsız, özgür bir bedencan işleyişinin gerektirdiği sorgulama olmaksızın, en başta da kendi benliğini sorgulamaksızın hiçbir şey layıkıyla yapılamadığı gibi, kişi eğer onu yaşam uğraşı seçmişse dans da lâyıkıyla yapılamaz. Hele profesyonel dansçıları düşünürsek, onların bir sürü zor figürde mükemmelliğe ulaşmak için her gün ne kadar çok çabaladıklarını, sözcüğün tam anlamıyla ne çok ter döktüklerini gözümüz önüne getirecek olursak. İnsanlığa özgü o müthiş kendini bir şeye tümüyle adama kapasitesi düşünüldüğünde—Gadamer'in dediklerini hatırlayalım—, kendini dansa adayanların bedenine içkin tüm yetiler (*dunameis*) işlemeyegörsün (*energeia*) bir kere, nihai hedefe (*telos*), diyelim ki en mükemmel dans figürüne ulaşmazsa bir dansçı, yaşayan bir varlık olarak da tamamlamış, tam anlamıyla gerçekleştirmiş saymayacaktır kendini. Günümüz için önemi bu konuda da süregiden büyük düşünür Aristoteles, yaşamın her alanında "mükemmel gerçekleşme"yi anlatabilmek için "*entelekheia*" diye bir sözcük bile türetmişti. Dikkat edilirse, sözcüğün içinde arzulanan nihai hedefi (*telos*) görebiliriz.

---

and Organism," ed. Jonathan Crary ve Sanford Kwinter. *Incorporations,* Zone, New York, 1982, ss. 45-69.) Canguilhem yazısında organizmayı makine ile karşılaştırmanın yaygın olmasına karşılık, tersi yönde bir karşılaştırmanın pek yapılmadığına dikkatleri çekmektedir. Öte yandan, hayvanların hareketlerinin otomatik makine/alet hareketleriyle karşılaştırılması ve "makine-hayvan" nitelemesi, kökenlerinde çok daha geriye, Aristoteles'e dek götürülebilir ve *Politikon*'da (Kitap I, Böl. ii, sek. 4-7, 1253b33) köleleri ruhu olan (*kaì hó doûlos ktêma ti êmpsukhon*) aletler (*organon*) olarak nitelemesi örnek olarak gösterilebilir. (İng. ss. 48-9) Descartes'ın da insanın tüm benliğini olmasa bile bedenini bir makine olarak gördüğünü, mekanik modelinin de "*automata*", yani devinen makineler kavramına dayandığını biliyoruz.

Gadamer günümüz için de geçerli olabilecek buradaki temel bağlantıyı şöyle ifade eder:

> Aristoteles canın (ruhun; *Seele*) bedenin canlı olma niteliğinden (*Lebendigkeit des Leibes*), [yani] *entelekheia* dediği "*Dasein*'ımızın" kendinde tam gerçekleşiminden [*in sich selbst erfüllte Dasein unserer selbst*] başka bir şey olmadığından söz ederken belki bugün için de geçerli bir doğruyu söylemiş bulunuyordu. [16]

Sorun tam da burada işte. Mademki beden hem canlı hem de kaçınılmaz olarak çöküşe mahkûm, devinen bir cisimdir, günümüzde genç yaştan beri yetenekli bir dansçıdan beklenen, dansçının kendisinin de içselleştirdiği "mükemmellik" ne menem bir şeydir?

Bu noktada antikçağın beden teknikleriyle günümüzdekiler arasındaki temel farkı bir kez daha vurgulamak gereği ortaya çıkıyor. O zaman da soru, "beden"in başka tarihsel toplumlar, örneğin Batılıların onca öykündüğü Yunanlıların gözünde gerçekte ne anlama geldiğine dönüşüyor. [17] Özellikle tektanrıcı dinlerde güçlü bir yer tutan "beden" (*soma*) ile "can/ruh" (*psuche*) arasındaki katı ayrım ve "ikilik", örneğin antiklerin dildünyasında böylesine katı bir karşıtlık içinde düşünülmüyordu. İnsan-hayvanın "cismanilik"i (*corporeity*) Yunanlıların arkaik döneminde asla bu biçimde akla gelmediği gibi, şimdilerde olduğu gibi, bedeni bir "organik birlik" olarak ifade eden bir sözcük de yoktu dağarcıklarında. [18] Beden asla organik bir bütün oluşturmayan gevşek eklemli parçaların bir arada işleyişi olup yaşayan kişinin kendiyle ve başkalarıyla olan ilişkilerini yöneten ve Marcel Mauss'un çok sonra "beden teknikleri" olarak niteleyeceği aynı cismaniliğin toplu kodunu oluşturmaktaydı. Foucault'nun "*souci de soi*" olarak adlandırdığı "benlik teknolojileri" de işte bu "*biou tekhne*"dir. Eski Yunan'da esas sorun tanrısal ya da ölümlü bir ruhun maddi ve çürüyüp gitmeye mahkûm bir bedene hapsolması değildi. Esas sorun, insan bedeninin hiçbir zaman mükemmel olmayacağı gerçeğinde yatıyordu. Faaliyet türü ne olursa olsun, yorulan ve enerjisi tükenmeye yüz tutan bedenin düzenli olarak beslenmesi, dinlenmesi, yitirdiği gücünü yeniden kazanması gerekiyordu.

---

16 Bkz. Hans-Georg Gadamer, "Leiberfahrung und Objektivierbarkeit", s. 96. (İng. çev.: "Bodily Experience and the Limits of Objectification", s. 71.)

17 Jean-Pierre Vernant, "Dim Body, Dazzling Body", *Fragments for a History of the Human Body,* Kısım I, M. Feher, R. Naddaff, N. Tazi, Zone, New York, 1989, s. 20.

18 Jean-Pierre Vernant, a.g.e., s. 21.

Vernant'ın da yazdığına bakılırsa, "Antik dönem Yunanlılarının gözünde beden, ne günümüzde bir anatomik çizimde görüldüğü gibi birbirine eklenmiş organlarca oluşturulmuş bir grup morfolojisi ne de bir portrede olduğu gibi tek tek her birimize özgü fizik karakteristiklerin toplubiçimiydi." Bu gerçeği, en eski dönemlerdeki *terra cotta* çanak çömlek üzerindeki insan figürlerinden de görebiliriz.[19] Beden sanki kişinin yaşamını, güzelliğini ve gücünü dışarı vururken onun toplumsal konumunu, onurunu, ahlakını vb. yansıtan bir arma gibiydi. "*Kalos k'agathos*" deyimi de, tam anlamıyla fizik güzellikle can (ruh) güzelliğinin ve—o zamanlar nasıl anlaşılırsa anlaşılsın—kavi bir ahlakın iç içeliğini, birbirinden ayrılmazlığını ifade etmekteydi.[20] Bu anlamıyla da nerdeyse ulvi bir boyutu vardı—ki bunun günümüz dansı için hâlâ önemli olduğunu sanıyorum.

Dans ile modanın bir şeyler paylaştığı da bir gerçek. Çünkü her ikisi de bir biçimde bedenin dışavuruşuyla ilgili. Modacı Paul Poiret'den bu yana, bir uçta erkeksi, matematiksel, geometrik bir görünüm kazanan ve "*fitness*" ağırlıklı, sportif görünüş ve giyiniş, öteki uçta da Doğu'ya ve ona özgü sanılan "barbar"lığa atfedilegelmiş çılgın, çok renkli olduğu denli erotik ve çe kici bir gösterime her an kayma eğilimi buna bir örnektir. Bunun en bildik ve somut örneği de, kuşkusuz ilk kez bir erkek dansçının, Poiret ile de çalışan Nijinsky'nin rol aldığı Diaghilev'in *Şehrazat*'ıdır.[21] Bu ikinci eğilim toplumsal ve özellikle pazara özgü güçlerin de ittirmesiyle "anlık" (*momentary*) olanın öne çıkmasına yol açabiliyor ve hatta bir modacının budalaca deyişiyle, kreasyonu "o anda ne hissediyorsam"a indirgeyecek denli aşırı bir uca varabiliyor.[22] Dahası, sergilenen parlaklık ve çarpıcılık bir "*redemption*", bir arınma (*cleansing*) olarak yorumlanabiliyor da. Elbette bu niteliğiyle ansal arınmayı, *katharsis*i doğurabilecek mükemmel bir performans zihinlerden silinmeyecek "*momentous*" bir olaya dönüşebilir ve tüm "*opsis*"te (*spectacle*) unutulmaz biricik bir an olarak hem dansçı hem de izleyici üzerinde kalıcı bir etki bırakabilir. Öte yandan, "ansal"lık ötesinde etki bırakmayan uçar kaçar bir göz boyama, bir sahte-etkiden öteye gitmeyebilir de. Dans ile moda arasında kurulabilen ya-

19 Bkz. Bruno Snell, *The Discovery of the Mind: The Greek Origins of European Thought*, Harper & Brothers, New York, 1953, ss. 1-42; özellikle 6vd.

20 Jean-Pierre Vernant, a.g.e., ss. 28-9.

21 Peter Wollen, a.g.e., ss. 5-33.

22 Moda ile dans arasındaki ilişki tüm önemine rağmen bu yazının sınırları dışına düşmektedir. Gene de şu önemli kaynağa bakılabilir: Roland Barthes, *The Fashion System* (*Système de la mode*, 1967) Cape, Londra, 1985. Günümüzden bir değerlendirme için ayrıca bkz. Llewellyn Negrin, "A Critical Appraisal of Postmodern Theories of Fashion", *Theory, Culture & Society*, XVI/3 1999, ss. 99-118.

kınlık göz önünde tutulduğunda kimilerinin fazla düşünmeden "postmodern" diye nitelediği bu durumun aslında çoktandır dans sanatlarında kök saldığı ayrıntılı olarak incelemeye değer.

Öte yandan, modern balenin de Avrupa-Asya'daki halk danslarından, bunun da ötesinde Avrupa-dışı yaşam kiplerinin uzun bir dönemde ortaya çıkardığı danslardan bile kaynaklandığını düşünürsek, ne denli soyut figür kalıplarıyla bezense de bunun bir *mimesis*, giderek de bir "*mimesis*in *mimesis*i" olduğunu ve tüm simgeselliğiyle danstaki öykünüşün (bakış, el ve diğer beden uzuvlarının en iyi dengede işleyişi) doğrudan bedencanla ilgili olduğunu unutmamak gerekiyor.

Bu nedenle, Doğu-Batı ayrımının diğer yaşam pratiklerinde olduğu gibi dans alanında da sanıldığı kadar katı olmadığını, bu ikisi arasında geçişsellik de içerdiğini de akılda tutmak yararlı olacaktır. Gene de bu geçişselliğin günümüzde yerleşik ve baskın formların hegemonyası altında yassılaştırılıp etüvlendiğini, bir anlamda taşkınlıklarının nerdeyse küreselleşmiş sıkıcı bir kültürel hegemonyayı tehdit etmeyecek biçimde törpülendiğini, yani havasının alındığını da gözden kaçırmak olmaz. Bir tür yavanlaştırma içeren bu durumu da, Batı'da yerleşik güzellik ölçütlerinin ve *mimetik* normların eleştirisiz benimsenmesiyle gelen tehlikeler arasında saymak gerekir. Oysa Batı'daki tarihsel süreçte ortaya çıkan koşullamalarca belirlenen önyargılara kör değneğini bellercesine yapışılmadığı sürece, Batı klasik müziğine egemen "tonal" sistemin, sözgelimi Hint müziğindeki "modal" yapıdan, "makam"lardan üstün olduğu hiçbir geçerli gerekçeye dayandırılamaz. Kaldı ki, "tonallik" denen şey de "Batı" denilen yavanlaşmaya yüz tutmuş dairede bile yalnızca dar bir tarih dilimi için geçerlidir.[23] Doğu'nun da aynı Batı'nın siyasi bedeninden dışlanarak onca Batılı fantezi ve travmaların düşselleştirilmesine uygun ve gene Batıgil kurnaz ve hesapçı bir korkma arzusunun paranoyak kurgular yoluyla yansıtıldığı, nerdeyse bir

23 Bu konuda Adorno'nun yazdıkları önemli: "Tonalitenin doğal olduğu kanısı yanılsamadan başka bir şey değildir. Tonalite ta baştan beri var olmadı... Tarihsel ilişkileri gizlemeye hizmet eden bu görünüşte doğallık, usdışılığın hep kol gezdiği bir dünya tarafından kuşatılmışken hâlâ usun egemenliğinin sapasağlam ayakta durduğuna inanan kafa yapısına kaçınılmaz olarak gider yapışır. Oysa belki de ait olduğu gerçekliğin düzeni gibi tonalitenin kendisi de geçicidir." Bkz. "Musik und neue Musik", *Musikalische Schriften I-III (Gesammelte Schriften Band 16)*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1997, s. 488. (İngilizce için bkz. "Music and New Music", Theodor W. Adorno, *Quasi una Fantasia: Essays on Modern Music,* çev. Rodney Livingstone, Verso, Londra, 1992, s. 263.) Bu noktanın daha kapsamlı bir tartışması için bkz. Hasan Ünal Nalbantoğlu, "Müzikte Fay Hatları", *21. Yüzyılın Başında Türkiye'de Müzik Sempozyumu,* 15-16 Mart 2002, Sevda-Cenap And Vakfı, Ankara, 2002, ss. 69-81.



VASLAV NIJINSKY, RIMSKI KORSAKOV'UN *ŞEHRAZAT* ADLI BALESİNDEN, 1910.

hiçliğe dönüştürülüşü süregittikçe, gene sözgelimi bir Hint müziği ya da danslarıyla olası hakiki bir söyleşiye, hele gerçek bir aşk ilişkisine asla girilemez. Nitekim sergiledikleri onca iç huzur, denge, zarafete vb. rağmen Hindistan'a özgü dans türlerinin formları soyutlanıp estetize edildiklerinde bile[24] neden

24 Klasik Hint danslarının değişik "*genre*"larının müzik makamlarıyla iç içeliğini, kullanılan müzik aletlerini (örneğin, davul türleri), hepsinden de öte bu danslarda *dinginlik içinde* ifade bulan dramatik duygu öğelerinin öne çıkışını, hemen hepsinin değişik şekillerde işletilen çıplak ayakla, göz, kaş ve kafanın değişik açı ve konumlarla oynatılışını göz ardı edemeyiz. Bir festival vesilesiyle yapılan iyi bir değerlendirmede yer alan şu örnekler bile yeterince aydınlatıcıdır: *Mohiniattam* (Kerala bölgesinin kadın dansı, hoppa kadınlarla ilişkili sayıldığı için zaman zaman yasaklanmış); *Manipuri* (bilekte halhal ve ziller yok bu dansta); *Kathak* (müzik ve dansın virtuozluk düzeyine yükselişi; bazılarınca diri ve erkeksi bir zarafetin zirveye çıkarıldığı bir dans; bilek, kaş ve ağzın olağanüstü bir incelikle

uzakta tutulduklarının ve önemsenmediklerinin altında yukarıda değindiğim ideolojik dışlamanın rolü büyüktür. Büyük ölçüde kendi kafatasının mahpusu zihinlerce kurgulanmış, çoğu uydurma bir "Doğu"ya yüklenerek "öteki"nin zengin çeşitliliğini nerdeyse yok sayan, bunu başaramayacağı da açık olduğundan bu kez sapkınca konuşlandıran, ama ilginçtir, bu arada Batı'nın öteki benliğini (*alter ego*) de dışa vuran anlayışın dans alanında işleyişi çok farklı değildir. Bu sürecin varacağı son nokta da *Kitsch*'tir.[25] Dans türlerini teorinin gerektirdiği bir mesafeden değerlendiren gözlerin bizleri uyardığı gibi, öteki mallarla temelde aynı mantığı taşıyan, sahte ama kültür pazarında tezgâhlanışıyla orantılı bir "yüksek sanat" edası taslayan egemen anlayış sürdükçe, dansı "*kitsch*" formlardan ayıran bulanık çizgi daha da silinmeye mahkûm olacaktır. Bu belirsiz sınır aşıldığında dansın gönendirici ve dönüştürücü işlevi de ortadan kalkmaya başlar. İster köklerinin önemli bir kısmı eskinin saray danslarına özgü "*étiquette*"de bulunabilecek ve "yüksek sanat" türü sayıldığı ölçüde diğer dans türlerini hor gören ama popülerleştiği ölçüde de kendi *kitsch*leşen "klasik bale" olsun isterse büyük ölçüde aynı "popüler kültür" baskısı altında olan

---

kullanılışı); *Odissi* (Hint dans formlarının en tam ve geliştirilmiş *genre*'ı; Margot Fonteyn'le aşık atan bir ustalık sergileyen *Madhavi Mughal*; *içdinginli, güzellik yüklü bir canlı torsodan geçip zaman ve mekânın çok belirli mimarisini kurarak sık sık dingin bir merkeze dönüyor*; dansın biçimselliği arttığı ölçüde giderek derinleşen bir ifadeye dönüşmesi); *Kuchipudi* (güney dansı); *Bharatanatyam* (güney dansı). Bkz. Alastair Macaulay, "Acts of Absolute Devotion: The Body, Soul and Subtlety of Indian Dance", *The Times Literary Supplement,* sayı 5188, 6 Eylül 2002, ss. 18-9.

25 George Steiner'in *Grammars of Creation*, Yale University Press, New Haven ve Londra, 2001, s. 34'te "oportünist bayağılık" olarak nitelediği *Kitsch,* bir yoruma göre İngilizce *sketch*den türeyerek Almancada yeşeren, ardından öteki dillere sıçrayan bir sözcük. Bu sözcüğün müzik bağlamında tartışması için bkz. Theodor W. Adorno, "Kitsch" (y. 1932), *Musikalische Schriften V*, ss. 791-4. *Kitsch*, yüksek kültür ve sanat savunucularının (*Bildungsglaube*) inandıklarının tersine, sanatın (*Kunst*) kustuğu, çöpe attığı bir şey olmayıp tam da sanatın içinde barınıp dışa fırlayarak duyguları talan edeceği ânı bekler. Burada da onun suç ortağı bayağılıktır (*Vulgär; Vulgarität*); bayağılık ise, imal edilip takaslanan, satışa arz edilebilir tüm duyguların belirgin bir özelliğidir. Pleb sanatı karşısında patrisyenlik taslayarak onu aşağılayan yüksek sanat savunucuları bu bakımdan tam da sanatı bayağılaştırmaya, *kitsch*leşmeye birinci dereceden katkıda bulunan bir tutum sergilerler. Oysa Adorno'nun yazdığı gibi, sözümona yüksek sanat pleb öğeyi aşağılayacağına ondan esinlenmeyi bilseydi, gerçek, hakiki ağırlığına kavuşurdu. Bkz. *Ästhetische Theorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1973, ss. 355-6. (İng. çev.: *Aesthetic Theory*, çev. Robert Hullot-Kantor, The Athlone Press, Londra, 1997, ss. 239-40.)

"modern dans" türleri olsun, dansın tüm türlerini bekleyen büyük bir tehlikedir dikkati çekmeye çalıştığımız. Şu "beyaz bale" sözcüğünün ilginç bir benzetme olarak "pembe dizi"yi andırması bizlere bir şeyler anlatıyor olmasın sakın?

"Sanat"tan beklenen, alımlayıcı üzerindeki "kurtarıcı" etkinin günümüz koşullarında diğer performans sanatlarıyla birlikte dans yoluyla ne kadar sağlanabildiği sorusu, üzerinde ciddi durulması gereken bir nokta. Bu soru yapay bir biçimde yaratılan sanatçı mitleri ya da üstün teknik beceri teraneleriyle hasır altı edilemez. Bir başka biçimde ifade edersek, günümüz tüketicisinde süregitmesinde sonsuz yarar görülen ve belki de tüketici bireyin kendinin de kurnazca yarar gördüğü "derin uyku"ya çağdaş dans/performans sanatlarının ne ölçüde katkıda bulunduğu, gündeme getirilmesi gereken çok önemli bir soru olarak öne çıkıyor. Dolayısıyla, oyunculuk sanatının bile dans sanatından çıkarak geliştiği (Lukács) kabul edilirse eğer, geç dönem antikçağ düşünürlerinden Lukianos'un duygu, tutku ya da eylemin davranışlarla canlandırılışı olarak gördüğü dans sanatının bugün geldiği noktada, en başta bu pratiğin tüm çalışanlarına salt teknik mükemmelliğe odaklanmak ötesinde de bazı görevler düşüyor. Çünkü aynı Lukianos dans ile konuşma sanatının (retorik) ortak paydasının karakterleri ve tutkuları canlandırmak olduğunu belirtirken, gerçek bir *mimesis* yaratabilen dans sanatçılarının felsefe, etik gibi bir dizi başka bilgi dallarında da yetkin olmaları gerektiğinin altını çizmekteydi. Bu beklenti, at gözlüklü "uzmanlaşma"nın (*der Fachmann*)—ki bu hiç de gerçek anlamda bir ihtisaslaşma değildir—giderek arttığı ve bilginin dar bir teknisizm içine hapsolduğu bir çağda bale ve modern dans sanatçılarından ne ölçüde beklenebilir?

Onca yavan sahneleme örneği düşünüldüğünde, bunu en azından sahneleyicilerden beklemek gerekir düşüncesindeyim. Dansçının bedeni candan kopuk bir madde, dolayısıyla bir "nesne" (daha doğrusu, "malzeme") olarak algılandığı sürece, teknik mükemmeliyetin bile kısa erim ötesinde kalıcı yerleşebileceğini sanmıyorum.[26] Antiklerden esinlenen teşhisini yukarıda alıntı-

26 Bale ve genelde performans sanatları konusunda yetersiz bulduğu feminist yaklaşımların eleştirisine değinişen Alexandra Carter da dansçı bedeniyle ilgili benzer şöyle bir belirlemede bulunmaktadır: "Beden, toplumsal cinsiyet ideolojilerinin üzerine kazıldığı bir yüzey gibi görülebilir, *ama bedenin bir de derinliği vardır—ve kendi kendisinin farkına varma özelliği...* Artık yalnızca danseden kişiyi değil, aynı zamanda danseden ve izleyenlerin karşı koyma potansiyeli de taşıyan zihinsel deneyimlerini bedene—ve dansa—geri kazandırmanın zamanı gelmiştir." A. Carter, "Ölen Kuğular mı, Oturan Ördekler mi? Baleye Feminist Bakışlara Dair Eleştirel Düşünceler," Türkçe çev. Rana Evcim O'Brien, *Toplumbilim [Feminist Eleştiri Özel Sayısı]*, sayı 15, Mayıs 2002, s. 96. (Yazının orijinali için bkz. "Dying Swans or Sitting Ducks—A Critical Reflection on Feminist Gazes at Ballet",

ladığımız Gadamer, buradaki temel meseleyi bu kez de şöyle dile getiriyordu: "'Ruh' (can) başka şeyler yanında ayrıksı bir alan değil, insan varoluşunun (*Dasein*) yaşayan tümüdür. Aristoteles bunu bilirdi. Ruh yaşayan bedenin dirimgücünden başka bir şey değildir." [27]

Gadamer'in hocası Martin Heidegger de benzer bir biçimde "can"ı (ruh; *psuché*) Nietzsche'nin "erk istenci"ne bağlayarak şöyle açıklar:

> Yunancadaki *psuché*'yi "can" (*Seele*) diye çevirdiğimizde onu ne "yaşam deneyimleri" anlamında (*im Sinne der Erlebnisse*), ne *ego cogito*'muzun bilincinde bildiğimiz bir şey ne de "bilinçdışı" (*das "Unbewußte"*) olarak düşünme cüretine kapılıyoruz. Aristoteles için *psuché*, yaşayan şeyleri canlı tutan ve onların özüne dek nüfuz eden her ne ise oydu, yani tüm canlıların yaşama ilkesi (*das Prinzip des Lebendigen*) anlamını taşıyordu. [28]

Böylesi bir konumdan hareketle dans "olay"ını (*Ereignis*) bu kez dansçı açısından düşünmeye çalışalım. Böyle düşünüldüğünde dansçıdan beklenen, bedenin ondan kopuk sanılan bir canla (ruh) değil, bizzat barındırdığı dirimgücünün ortaya çıkarak kendini bütünlüğüyle, zirvede gerçekleştirmesidir. Dansçının kuru bir us yerine "sezenus"la bu hemhale varması gerekir. Bu da cahil cesaretinden başka bir şey olmayan "içimden geldi de başardım" safsatasıyla asla gerçekleşemez. Burada Uzakdoğu'dakine benzer bir "hemhal" oluştan (*Ereignis*) söz ediyoruz. Kesinlikten uzak, ölçüme gelmez, ama canın sezdiği "Tao"da böyle bir şey olmalı. Antik Yunanlıların gençlerini birer "*mousikon*", dolayısıy-

---

Performance Research, IVI3, 1999, ss. 91-8. Çeviriden yaptığım alıntıdaki vurgu benimdir—HÜN)

27 "Hermeneutik und Psychiatrie", Über die Verborgenheit der Gesundheit: Aufsätze und Vorträge, s. 213 (İng. çev.: "Hermeneutics and Psychiatry") ve ayrıca *The Enigma of Health: The Art of Healing in a Scientific Age*, s. 173.)

28 Martin Heidegger, *Nietzsche*, cilt 1, 5. baskı, Neske, Pfüllingen, 1989, s. 67. (İng. çev.: *Nietzsche*, cilt 1, çev. David Farrell Krell, Harper, San Fransisco, 1991, bölüm 9, "The Idealistic Interpretation of Nietzsche's Doctrine of Will", s. 55.) Heidegger can'ın bedenden (soma) asla ayrı olarak var olmadığını, üstelik ruhsal görüngülerin (konumuzda diyelim ki "mükemmel" bir dans performansı) bedenin aksine tartı ve ölçüye gelmediği konusunda ısrarlıdır. Krş. Martin Heidegger, *Zollikoner Seminare: Protokolle-Zwiegespräche-Briefe*, haz. von Medard Boss, 2. baskı, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994, (1987), s. 101. (İng. çev.: *Zollikon Seminars: Protocols-Conversations-Letters*, ed. Medard Boss, notlar ve sonsözlerle birlikte, Alm. çev. Franz Mayr ve Richard Askay, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2001, ss. 78-9.)

la da sağlam "kafa ve vücud"a sahip kenttaş olmaları için uğrattıkları, nerdeyse işkenceye varan eğitimin (*paideia*) çok yönlülüğünü bir an için düşünelim ve şimdinin gençlerine verilen resmi ya da gayri resmi her tür dans eğitimiyle karşı(t)laştıralım. Zorlu da olsa gereken eğitimin hakkını veren ve bedencanının kendisine fısıldayacağı üst noktayı sahnedeki performansında gerçekleştiren bir dansçının o andaki devinimi ve sergilediği performansın halesi (*aura*) izleyicinin gözünden kaçmayacaktır. İyi bir takım çalışması da aynı haleyi daha da üste, sergilenen eserin tümüne taşır. Gerçek bir sanat eserinden beklenen de budur. Bu nedenledir ki, yalnızca dansta değil, tüm performans sanatlarında güçlü sanatçılar ego şişirmeye gerek duymaksızın sanatla yoğrulmuş varlıklarını (*Dasein*) bulunuşlarının (*Präsenz*) yarattığı farkla hemen belli ederler. Onların sahnede yer alan ötekileri de ezmeden sahneyi kaplamaları gönendiricidir. Bu nedenledir ki, dilimizde salt sanat etkinliğinde değil, diğer yaşam alanlarında da böyleleri için "Onun bir duruşu var," deriz.[29] Bu üst noktaya ulaşmanın *entelekheia* olduğundan yukarıda söz etmiştik. Bir kez daha Gadamer'e söz verirsek:

> Burada bulunuştan (*Präsenz*) söz edildiğinde, bunun anlamı dar anlamda hesaplanabilir ve bir an için varolup da (*Jetztsein*) geçip giden zaman noktaları dizisine (*als Folge von Jetztpunkten*) özgü zamanın bilmecemsiliği değildir. Bulunuş burada, asıl herhangi bir tür mekânın şimdide tümüyle dolduruluşunu (*eine raumfüllende Gegenwärtigkeit*) anlatmaktadır. Bu nedenledir ki, büyük oyuncular için "sadece bulunması yetiyor" deriz. Çünkü ötekiler sürekli çabalarken onların sadece sahnenin bir yerinde (*die Kulisse*) bulunmaları bile yetmektedir… Bu tam da gerçek varlığımızın ereğine ulaştığı, mükemmel biçime kavuştuğu bir şimdide oluş halidir. İşte Aristoteles bunu ifade etmek için şu muhteşem *entelekheia* sözcüğünü dile kazandırmıştı.[30]

---

29 Bu "duruşu olma"nın, mükemmeliyeti *zorlamasız* arayan sanatçıyı ilgilendiren ve üzerine düşünmemiz gereken gizemli bir yanı daha var. Düşüncelere dalıp gitmişken deyim yerindeyse "orada olmayan" ve bu yüzden önündeki kuyuya düştüğü rivayet olunan Thales örneğiyle bu gizemi güzelce örnekleyen Heidegger'e bırakalım sözü isterseniz: "Yukarıdaki örnekte (Thales) olduğu gibi, bir meseleye (*Sache*) "yaşarbeden ve can"la (*mit Leib und Seele*) kapılındığında diribeden (*Leib*) uzakta, yoldadır (artık.) Ama gene de yaşarbedenin bu uzaktalığı (*Weg-sein des Leibes*) hiçleşme olmayıp yitipgidişin en esrarengiz görüngülerinden (*eines der geheimnisvollsten Phänomene der Privation*) biridir." Martin Heidegger, *Zollikoner Seminare*, s. 111. (İng. çev.: *Zollikon Seminars*, s. 85.) Sade yalınlığından ötürü gizemli olan Heidegger'in bu saptamasını acaba sahne sanatlarında mükemmele doğru yol alış için de düşünemez miyiz?

30 "*Es ist eine Art von Gegenwärtigkeit, in der unser eigentliches Dasein sozusagen*

Öte yandan, ister klasik bale ister çağdaş dans sanatında olsun, dansçı bedeninden söz ederken burada sanki soyut tek bir dansçı bedeni üzerinden genelleme yaptığımız sanılabilir. Tam tersine, her bedenin günümüzde ağır basan şu genelgeçer kalıp, teknolojik beden (=danseden makine) mükemmeliyeti yerine daha üstün bir başka mükemmeliyet araması gereğinden söz açmışken şablonlardan hareket etmediğimiz gibi—çünkü her dansçının bedeni bu mükemmeliyeti kendi özgüllüğü üzerinden arar, aramak zorundadır da—bu arayışın aynı zamanda farklı dansçı bedenleri arasında mükemmel bir söyleşiyi gerçekleştirme amaçlı bir örgütlü eylem olduğu gerçeğini de göz ardı etmiyoruz. Bir grup dansının mükemmeliyeti her zaman kişilerin mükemmeliyetinin ötesinde, üzerinde ve daha önemlidir. Önemli olan, tüm sergilenişin başarısıdır; salt yıldız sanatçıların performansına indirgenen sanatsal bir etkinliğin dönüştürücü gücünden söz edilemez.

Konunun bir de izleyici yanına biraz daha yakın bakıldığında da şu söylenebilir: Pazarlama mantığıyla izleyicinin beğenisine öncelik veren bir prodüksiyon, ne denli teknik ustalık sergilenirse sergilensin, yukarıda sözü edilen "olay"ı (*Ereignis*) gerçekleştiremez. Broadway temsilleri buna en iyi örnektir. "Olay"ın (*Ereignis*) gerçekleşmediği yerde de hep "merakî" ama gerçek "hayret" (*thaumazein*) nedir çoktandır unutmuş,[31] sanat eserinin sahnelenişini yalnızca

---

in sein Telos, in seine Perfektion gelangt. Das Wort Entelecheia ist der wunderbare aristotelische Ausdrucksfund dafür." Hans-Georg Gadamer, "Leiberfahrung und Objektivierbarkeit", s. 100. (İng. çev.: "Bodily Experience and the Limits of Objectification", s. 74.)

31 Günümüz sahne sanatları izleyicisinin eser karşısındaki yarı aktif konumunu kökünden etkileyen bu unutumun önemini gene Gadamer'den şu alıntıyla vurgulayabiliriz: "Kendini tümüyle sanatın oyununa teslim eden izleyici ile sırf merakı niteleyen arzu arasında özden gelen bir fark bulunduğu açıktır. Gördüğünün sözgelimi kendini alıp götürmesi, gördüğü şeyde kendini unutuvermesi ve ondan kurtulamaması merakın da bir özelliğidir. Ama merak nesnesinin ayrıksılığı, onun temelde kimseyi ilgilendirmeyişi ve etkilemeyişidir. Gözleyen için bir anlamı yoktur onun. Kendisini toparlamak için gerçekten geri gelmesine yol açacak hiçbir şey yoktur nesnede. Çünkü burada imgenin çekimini yerleştiren şey sadece biçimsel bir yenilik, yani soyut bir başkalıktır (*die formale Qualität der Neuheit, d.h. der abstrakten Andersheit.*) Çekimin diyalektik tamamlayıcısının sıkıntı ve duyarsızlaşma olması gerçeği de burada kendini gösterir [*Das zeigt sich darin, daß ihm als dialektisches Komplement das Langweiligwerden und die Abstumpfung zukommen*]. Buna karşıt durumda ise, izleyicisine kendini sanatın oyunu olarak sunan her ne ise, o andaki kopuşumuzda kendini bitirivermez; tersine, kendi için kalıcılık talep ettiği kadar (kendiyle gelen) bu talebin kalıcılığını da saklı tutar kendinde [*sondern schließt einen Anspruch auf Dauer und die Dauer eines Anspruches ein*]." Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode [Hermeneutik I],*

"değişim-değerleri" bazında bir bireysel deneyim olarak değerlendirerek ("bilet aldım, paramın karşılığını isterim!") yorulmadan kolay tüketebileceği bir şeymişçesine izleyen ("çok eğlendim, keyif aldım, ya da tersi) "seyirci"nin sahneyle arasındaki kısa süreli ilişki ne denli samimi ve yakın olursa olsun, gösteri boyunca yaşadığı epizodik deneyimin, belleğinde kalıcılığından dem vurmak zordur. Modern çağda örtük ya da açık yakın ilişkileri bile ağırlıkla "değişim-değerleri"nce belirlenen "kitle bireyi"nin sürekli olarak yaşadığı şey[32] sahneyle kurulan böylesine alışagelmiş ilişkilerde de yüze çıkar. Bu durumu dönüştürmeyi amaçlamanın tam tersine, izleyici kitlesine "kültür endüstrisi"nin pompaladığı standart beğenileri veri sayıp "müşteri velinimetimizdir" mantığıyla karşılamayı seçen her tür "bildik" sahne gösterisi de, bittiğinde bellekte kalıcı bir iz bırakmayan, sonradan hatırlandığında da sıkıcı bile gelebilecek bir sürprizin geçip giden sıradan herhangi bir zaman aralığında izleyiciyi etkilemesinden, ardından da sabun köpüğü gibi yitip gitmesinden ibaret.[33]

Güne uyar makine-bedenlerin sergilemeye zorlandıkları salt teknik beceri ya da daha kötüsü, gösteriden çok gösterişe dönük kurnazlıkların işlediği yerde, yaratıcı ve icracısının öznel yönelimleri ötesinde kendi başına ayakta duran bir "sanat çalışması" ve bu "çalışma"/icranın etkisiyle izleyicinin de belleğine kendi istenci ötesinde "insanlık" gerçeğini kazıyabilecek bir deneyimin gerçekleşmesi beklenmemelidir. Kalıcılığı mümkün kılan en önemli özelliklerden biri de, bizzat tüm sanat icracılarının kendilerine "hemhal" olma olanak ve ayrıcalığını tanımalarından geçer. Konumuz dans alanının "icracı"ları olduğunda

---

Gesammelte Werke, cilt 1, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1990, s. 131. (İng. çev.: *Truth and Method,* çev. William Glen-Doepel, ed. John Cumming ve Garrett Barden, Sheed and Ward, Londra, 1975, ss. 111-2.)

32 Sennett'in kişiler arası ilişkiler için şu söyledikleri konumuz için de geçerlidir: "Samimi yakınlık bir değiştokuş ilişkisiyse bunun mantıksal sonucu da sıkıntıdır. (*Boredom is the logical consequence of intimacy as an exchange relationship.*)" Richard Sennett, *The Fall of Public Man*, Cambridge University Press, Cambridge, 1974, s. 10.

33 Bu vahim durumun "kültür endüstrisi"nin veri aldığı bir şey olmayıp tersine "imal ettiği" ve gerçek izleyicilere sinsice aşıladığı "kitle beğenisi" denen ideolojik kurguyla yakın ilişkisi vardır. Bugün aynı endüstri, bir zamanlar zorunlu ama gereksiz bir yanılsamayla "yüksek sanat" sayılan dans gibi performans sanatlarını da artık, festivallerde parayı basanın "boş zaman"ını dolduran eğlencelik faaliyetlere dönüştürmektedir. Ne denli renkli olursa olsun, pazarlanan tüm mallar gibi bu tür etkinlikler de gri renkli metalar dünyasını *yapay* bireysel ruh hallerine (*mood*) taşıdıkları için, sonunda boş zamanı gene boşlukla doldurarak bireylerdeki sıkıntıyı sürekli yenilerler. Bu konuda gene bkz. Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, ss. 365, 374. (İng. çev.: *Aesthetic Theory*, ss. 246, 253.)

öyle görünüyor ki, bu "hemhal" oluşun "olmazsa olmaz" bir koşulu var: O da bedenini tıkır tıkır işler bir makine gibi görmek yerine, kendi bedencanını aynı bedenin dirimgücünün dansa özgü biçimde vücut bulmasına izin verecek şekilde algılayıp hissederek, gereken duyarlılıkla hazırlamak.

Bunun dans yoluyla "*show*"a değil de gerçek bir gösteriye dönüştüğü yerde ve tam da o an, geçmişte büyük bir ozanda (Hölderlin) şiire dönüşen şey bir kez daha hepimiz için gerçekliğe bürünecektir düşüncesindeyim. Bu da, "hakiki" sanat çalışmasının icracılarının bedencanından geçerek karşımızda dansetmesinden başka bir şey değildir. "*Kitsch*"in beslendiği sinsi "simülatif" duyguların izleyiciyi istila etmesine izin vermeyen hakiki bir sanat çalışmasının önemi işte bu noktada ortaya çıkar. Bedencanların hemhal dansıyla o an "burdalaşan" sanat işte karşımızda ölümlülerin yeryüzündeki duraksar, *geçici* ikameti sırasındaki anlamlı yaşantılardan birini daha bağımsız ve bütüncül bir çalışmanın/yaratının (*das Gebilde*) *kalıcı* biçimine dönüştürmektedir. Hölderlin'in diliyle, yeryüzündeki "şu kararsız ikametimizde tutunabileceğimiz bir şey"in[34] gizemli varlığına işaret eden kısa süreli bir olay bize çarpıp geçerken belleğimizde az çok kalıcı bir iz bırakmıştır. Dansçının bedencanını da sınırlılıkları ötesinde gönendiren bir dans "olay"ının bir kez daha tüm çarpıcılığıyla anımsatacağı gibi, kendisi hep aynı yerde durup da içimizdeki insanlığı sürekli bize hatırlatan gerçek sanatın "dönüştürücü gücü" bundan başka ne olabilir ki?

Ankara, Kavaklıdere, 16 Eylül 2007

34 "Brot und Wein"ın ikinci dizesi: "*in der zaudernder Weile einiges Haltbare sei.*" Bkz. Hans-Georg Gadamer, "Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest" (1974), *Gesammellte Werke,* cilt 8 *(Ästhetik und Poetik, I: Kunst als Aussage)*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1993, s. 142. (İng. çev.: "The Relevance of the Beautiful..." *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*, s. 53.)

Kaynakça

Adorno, Theodor W., "Musik und neue Musik", *Musikalische Schriften I-III [Gesammelte Schriften Band 16]*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1997.

Adorno, Theodor W., "Music and New Music", *Quasi una Fantasia: Essays on Modern Music,* çev. Rodney Livingstone, Verso, Londra, 1992.

Adorno, Theodor W., *Ästhetische Theorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1973.

Adorno, Theodor W., *Aesthetic Theory*, çev. Robert Hullot-Kantor, The Athlone Press, Londra, 1997.

Anafarta, Meltem, "Pathological Eating Attitudes and its Predictors among Turkish Adolescents: Dancers vs. Non-dancers," yayımlanmamış yüksek lisans tezi, ODTÜ Psikoloji Bölümü, Ankara, Kasım 2000.

Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993.

Barthes, Roland, *The Fashion System,* Cape, Londra, 1985.

Canguilhem, Georges, "Machine et organisme," *La Connaissance de la vie,* 2. ed., Vrin, Paris, 1971.

Canguilhem, Georges, "Machine and Organism", ed. Jonathan Crary ve Sanford Kwinter, *Incorporations,* Zone, New York, 1982.

Carter, Alexandra, "Ölen Kuğular mı, Oturan Ördekler mi? Baleye Feminist Bakışlara Dair Eleştirel Düşünceler," Türkçe'ye çev. Rana Evcim O'Brien, *Toplumbilim [Feminist Eleştiri Özel Sayısı]*, sayı 15, Mayıs 2002.

Carter, Alexandra, "Dying Swans or Sitting Ducks – A Critical Reflection on Feminist Gazes at Ballet," *Performance Research, IV/3*, 1999.

Easton, Laird McLeod, *The Red Count: The Life and Times of Harry Kessler,* University of California Press, Berkeley, 2002.

Fleisser, Marielouise, "Sportgeist und Zeitkunst. Essay über den modernen Menschentyp", *Germania,* Eylül 12, 1929.

Gadamer, Hans-Georg, "Leiberfahrung und Objektivierbarkeit", *Über die Verborgenheit der Gesundheit: Aufsätze und Vorträge*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1993.

Gadamer, Hans-Georg, "Bodily Experience and the Limits of Objectification," *The Enigma of Health: The Art of Healing in a Scientific Age,* çev. Jason Geiger ve Nicholas Walker, Polity Press, Londra, 1996.

Gadamer, Hans-Georg, "Hermeneutik und Psychiatrie", *Über die Verborgenheit der Gesundheit: Aufsätze und* Vorträge, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1993.

Gadamer, Hans-Georg, "Hermeneutics and Psychiatry", *The Enigma of Health: The Art of Healing in a Scientific Age*, çev. Jason Geiger ve Nicholas Walker, Polity Press, Londra, 1996.

Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode [Hermeneutik I], Gesammelte Werke,* cilt 1, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1990.

Gadamer, Hans-Georg, "Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest" [1974], *Gesammellte Werke, cilt 8 [Ästhetik und Poetik, I: Kunst als Aussage]*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1993.

Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method,* çev. William Glen-Doepel, ed. John Cumming ve Garrett Barden, Sheed and Ward, Londra, 1975.

Halikarnas Balıkçısı, *Anadolu Tanrıları*, Yeditepe Yayınları, İstanbul, 1955.

Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt-Endlichkeit-Einsamkeit,* V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1983.

Heidegger, Martin, *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World-Finitude-Solitude,* çev. W. McNeill and N. Walker, Indiana 1929-30 University Press, Bloomington, 1995.

Heidegger, Martin, *Nietzsche,* cilt 1, 5. baskı, Neske, Pfüllingen, 1989.

Heidegger, Martin, *Nietzsche,* cilt 1, çev. David Farrell Krell, Harper, San Fransisco, 1991.

Heidegger, Martin, *Zollikoner Seminare: Protokolle-Zwiegespräche-Briefe,* Hrsg. von Medard Boss, 2. baskı, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994.

Heidegger, Martin, *Zollikon Seminars: Protocols-Conversations-Letters,* ed. Medard Boss, Alm. çev. Franz Mayr ve Richard Askay, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2001.

Kelso, Paula T., "Behind the Curtain: The Body, Control, and Ballet", öğrenci makalesi, 25 Nisan 2002 [http:www.siue.edu/SOCIOLOGY/Kelso.htm].

Kracauer, Siegfried, "Die Reise und der Tanz", *Das Ornament der Masse: Essays,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1967.

Kracauer, Siegfried, "Travel and Dance," *The Mass Ornament: Weimar Essays,* Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1995.

Lukács, Georg, *Die Eigenart des Ästhetischen,* cilt 2, Aufbau-Verlag, Berlin ve Weimar, 1981.

Lukács, Georg, *Estetik III*, çev. Ahmet Cemal, Payel Yayınları, İstanbul, 1988.

Macaulay, Alastair, "Acts of absolute devotion: The body, soul and subtlety of Indian dance", *The Times Literary Supplement,* No. 5188, 6 Eylül 2002.

Nalbantoğlu, Hasan Ünal, "Müzikte Fay Hatları", *21. Yüzyılın Başında Türkiye'de Müzik Sempozyumu, 15-16 Mart 2002,* Sevda-Cenap And Vakfı, Ankara, 2002.

Negrin, Llewellyn, "A Critical Appraisal of Postmodern Theories of Fashion", *Theory, Culture & Society,* XVI/3 1999.

Rousseau, Jean-Jacques, *Melodi ve Müziksel Taklit ile İlişki İçinde Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*, çev. Ömer Albayrak, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2007.

Savaşır, Işık – Erol, Neşe, "Yeme Tutumu Testi: Anoreksiya nervosa belirtileri indeksi" *Psikoloji Dergisi,* 7 [23], 1989.

Sennett, Richard, *The Fall of Public Man*, Cambridge University Press, Cambridge, 1974.

Snell, Bruno, *The Discovery of the Mind: The Greek Origins of European Thought*, Harper & Brothers, New York, 1953.

Steiner, George, *Grammars of Creation,* Yale University Press, New Haven ve Londra. 2001.

Vernant, Jean-Pierre, "Dim Body, Dazzling Body", *Fragments for a History of the Human Body,* Bölüm 1, M. Feher, R. Naddaff, N. Tazi, Zone, New York, 1989.

Wigman, Mary, "Tanz und Gymnastik", *Der Tanz,* No. 2, Kasım 1927.

Wigman, Mary, "Dance and Gymnastics," *The Weimar Republic Sourcebook,* ed. Anton Kaes, Martin Jay, Edward Dimendberg, University of California Press, Berkeley, 1994.

Wollen, Peter, "Fashion/Orientalism/The Body", *New Formations*, cilt 1, İlkbahar 1987.

Zabunoğlu, Ece Seda, "Predictors of Pathological Eating Attitudes among Turkish University Students," yayımlanmamış yüksek lisans tezi, ODTÜ Psikoloji Bölümü, Ankara, Ocak 1999.

KANAT KURAM



Şiddet ve Kutsal

RENÉ GIRARD

Çağımızın en güçlü metinlerinden biri... Antropolojik bulguları, Antik Yunan tragedyalarını ve psikanalist kuramları çözümleyerek, "Kurban" ediminin kaynağında şiddeti önleme ihtiyacının bulunduğunu keşfediyor Girard.

çev. Necmiye Alpay
480 sayfa

RENÉ GIRARD

mitlerin ardındaki dünyayı inceliyor.

Şiddetin ya da felaketin daha fazla yayılmasını önlemek için toplum günah keçisini kurban eder.

Günah Keçisi, dinler tarihi konusundaki başyapıtların mitleri ele alışına, yapısalcı tasvirlere ve psikanaliz kuramına karşı güçlü bir eleştiri metni.

çev. Işık Ergüden
296 sayfa

RENÉ GIRARD

Günah Keçisi



Tel: (0212) 252 42 80 **Faks:** (0212) 293 15 44 **Web:** www.kanatkitap.com KANAT

TAYLAN ALTUĞ

Adorno'nun *Estetik Teorisi*'nde mimesis kavramı

Estetik Teori'nin başında Adorno, sanattaki her şeyin "sorunlu" hale gelmiş olduğunu belirtir; sanatın iç hayatı, onun toplumla bağıntısı ve hatta varolma hakkı sorunludur. Modern sanat eserlerinin deneyimi tarafından yönlendirilen bu saptama, sorunu, modern sanatın ve modernizmin krizi olarak ortaya koyuyor olsa da; genelde bizzat sanat kavramının yazgısıdır tartışılan. Bu yüzden Adorno, eserinde, felsefi estetiğin modernist bir yeniden kavramsallaştırmasına girişir.

Toplumda sanatın yerinin ve işlevinin belirsiz hale gelmiş olmasının başlıca nedeni, sanattaki mutlak özgürlüğün, toplumsal bütünün sürekli özgürlüksüzlüğü ile çelişmesidir. Sanatın toplumsal gerçekliği reddedişi ve topluma yabancılaşması, onu "toplumun toplumsal antitezi" haline getirmiştir. Sanatın hem özerk (*autonomous*) bir varlık hem de toplumsal bir olgu oluşu, bu çelişkiyi içselleştirir ve böylece gerçekliğin çözümlenmemiş çatışkıları, sanatta, sanatsal biçimin içkin sorunları kılığında yeniden ortaya çıkarlar. Adorno'ya göre, sanat eserlerinde kendilerini görünüşe çıkaran bu estetik gerilimler, empirik araçsallık dünyasından kurtulup bağımsızlaşmış olmakla, gerçekliğin özünü ifade edebilirler. Burada soru şudur: Modern toplum "yanlış" (*false*) bir bütünsellik ise, bu bütünselliğin bir parçası olan sanat, metafiziksel hakikati nasıl açık kılabilir?

Adorno'nun sanatın krizine ilişkin açıklaması, onun şeyleşme (*reification*) teorisi ile bağıntılıdır. Şeyleşme, insani özelliklerin ve bağıntıların şeylerin özellikleri ve bağıntılarıymış gibi görünmesidir. Bu olgu, kapitalist toplumdaki bütün nesnellik ve öznellik biçimlerinin tümel yapılandırıcı ilkesi olan *meta biçimi*nden kaynaklanır. Adorno'ya göre, sanat eserleri ve diğer kültür ürünleri, Marx'ın betimlediği tarzda üretilmiş meta haline gelmiştir. Meta, kullanım değerleri yani insan gereksinimlerini doyurma yeterlikleri, diğer ürünlerle de-

ğişime girmeyi buyuran değişim değerleri tarafından egemenlik altına alınmış ürünlerdir. Kapitalist meta üretimi koşulları altında kültürel ürünler, kullanım değerleri gözetilmeksizin seri halinde üretilir ve onların değişim değeri, kullanım değeri olarak yani kendi adına zevk veren bir şey olarak sunulur. Kültür endüstrisi, kitleleri bu ürünleri tüketmeye iter.

Adorno, sanat eserlerinin, özerklikleri (*autonomy*) aracılığıyla kültür endüstrisine direnebileceklerini düşünür. Özerklik, sanat eserlerine başka bir doğal nesne ya da insan ürününe atfedilemeyen bir statü verir. Sanatın başka herhangi bir şekilde tasarımlanamayacak olan şeyi tasarımlayabilme yeteneği, bu içsel özerkliği, gerçek dünyaya sokuşturulmuş olan kavramsallaştırmayı olumsuzlar. Adorno özerkliği, toplumun baskın amaçlarına indirgenmeye karşı koyan sanatın eleştirel uğrağı olarak görür. Özerklikleri sayesinde, belli sanat eserleri, eleştirel ve ütopyacı bir hakikat içeriği (*Wahrheitsgehalt*) elde edebilirler. Kaldı ki, sanat topluma direnme gücüne sahip olduğu sürece yaşamaya devam edebilir. Sanatın topluma verdiği şey, doğrudan iletilebilir bir içerik değildir; fakat çok daha dolaylı bir şeydir, direniştir.

Öte yandan, öznel boyutu içersinde şeyleşme (şeyleşmiş bilinç), araçsallaşmış aklın nesnelleştirme biçimi olarak anlaşılabilir. Özne ile nesne, insan ile insanın başkası arasındaki ilişkide araçsal aklın tahakkümünün yol açtığı bir durumdur bu. Kökeninde, felsefenin özniteliği olarak idealizmin "düşünce gücünün, gerçek olanın (*real*) bütünlüğünü kavramaya yeterli olduğu yanılsaması" [1] bulunur. Felsefi idealizm, metafiziğin gerçekleşimini "özdeşlik düşünüşü" (*identity thinking*) olarak tasarlar. Bu düşünüş, içersinde, özneden farklı olan her şeye karşı yıkıcı/yok edici bir hırsı barındırır. Burada öznenin özsel konumu, şeyi kavram altına koymak suretiyle kendine maletmedir (*appropriation*). Bu öznenin epistemolojik hakikati, kavramsal düşüncenin özdeş-kılıcı karakterinde yakalanabilir. Kavramsal düşünce, "özdeşliğe dayanan düşünme"dir. "Özdeş kılmaksızın düşünemeyiz. Tanımlama, özdeş kılmadır." [2]

Düşünme, basitçe, bir kavramı bir nesne ile özdeş-kılmadır. Bilginin bu özdeşlik talebi, düşüncenin biçiminde içkindir. Gelgelelim, eleştirel düşünce açısından, düşüncenin nesneleri ile özdeş olma iddiası, bir hakikat değil fakat bir idealdir. Kavramsal düşüncenin gerçekleştiremediği ve bu yüzden de hakikatsiz (*untruth*) kaldığı bu *bağdaşma* talebi, hem eleştirel düşüncenin güç aldığı hem de hakikat idesinin gerçekleştirilebilirliği üzerine düşünümün kaynaklandığı şeydir. Adorno şunları söylüyor: "Özdeşlik varsayımı, aslında saf düşüncenin ideolojik ögesidir... fakat aynı zamanda onun içinde ideolojinin

1 Theodor W. Adorno, "The Actuality of Philosophy", *Telos* 31, 1977.

2 Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, Routledge&Kegan Paul, Londra, 1973, s. 149.

hakikat uğrağı saklıdır, hiçbir çelişki, hiçbir karşıtlık olmaması güvencesi. Basit özdeş-kılıcı yargıda, pragmatist, doğayı denetleyici öge zaten ütopyacı bir öge ile birleşir."[3] Şeyin kavramı ile özdeş olmadığı yakınması içersinde yaşamak, kavramın şey ile özdeş hale gelme özlemini ifade eder.

Edimselliğin kendini sunumu olarak metafiziksel hakikatin imkânını araştıran Adorno, bu yönde, özdeşliğe dayanan düşüncenin içkin bir eleştirisine girişir. Eleştiri, öznelliğin kendi epistemik amaçlarıyla bağdaşmadığını açığa çıkarır. Bu durumda, bilincin şeyleşmiş yapısının kırılması, özdeşliğe dayanan düşünmedeki kavram fetişizmini çözülüme uğratmakla mümkün olabilecektir. Bu da, kavramsallığın yönünü değiştirmekle, kavramsallığı özdeş-olmayana (*non identical*) döndürmekle başarılabilir. Bu aynı zamanda kavramı ile özdeş olmayan "başka"nın araştırılmasını içerir. İşte bu bağlam içersinden Adorno'nun temel estetik deneyim kavramı çıkar: Özdeş olmayanın deneyimi. Bu deneyimde, akılsallık ile doğanın bağdaşabilirliğine ilişkin ütopyacı öge kendisini gösterir. Bu, *mimesis*tir: Adorno'nun düşünce dizgesinin anlaşılması güç işlemcisi olarak nitelenen kavram. Mimesis, kavramsal düşüncede özne ve nesnenin şeyleşmiş karşıtlığı tarafından reddedilen bir öte-öznellik arayışını temsil eder.

Mimesis aracılığıyla sanat eserleri, "özdeş olmayanın deneyimi" için mümkün bir yer haline gelirler. Mimesis'in önemi, onun, güçlü kurucu öznenin merkezden edilmesinde; başkalığa ve özdeş olmayana açıklığı ile insan ve insanın başkası arasında tahakküm edici olmayan bir ilişkiyi sağlamada oynayabileceği rolde bulunur. Farklı bağıntısal karakteriyle mimesis, özdeş olmayan tikelleri (insan ve ötekini), kavram dolayımıyla özne/nesne kutupları halinde *şeyleştiren* düşünce tarzının bağını koparır ve böylelikle dönüştürülmüş bir öznelliğe ve dönüştürülmüş bir nesnelliğe giden yolu açar. Adorno'ya göre mimesis bir erdemdir, çünkü o akıl tarafından tanımlanmaya direnir ve insan davranışına sıkı biçimde kök salmıştır.

Şu besbelli ki, Adorno, mimesis'i bir ürün (taklit) olarak değil, fakat bir etkinlik olarak görür. Mimesis gösterge ile gönderimi arasındaki bağıntıya ilişkin bir şey olmadığı gibi; bir temsil/tasarım kategorisi de değildir. Mimesis, daha çok, öznel bir deneyim tarzını, kavramsallık öncesi bir biliş biçimini amaçlar ki, bu da sanatta nesnelleşir. "Sanat mimetik davranışın sığınağıdır."[4] Böylece Adorno, Benjamin'i izleyerek mimesis'i öznenin deneyimine yerleştirir. Hakikatin kavranmasının iki mümkün metafizik tarzından birisi olan estetik deneyime—diğeri "negatif diyalektik"tir—yerleştirir. Nedir, o halde,

3 Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, s. 149.

4 Theodor W. Adorno, *Aesthetic Theory*, Routledge&Kegan Paul, Londra, 1984, s. 79.

sanat eserlerinde nesnelleştiği söylenen mimetik deneyim? Mimetik deneyim, mimetik davranış aracılığıyla ben'in başka olanda özümsenmesi (*assimilating*), başka olanla benzeşmesidir. "Mimetik davranış bir şeyi taklit etmez, fakat kendisini bu şeyde özümsetir."[5] "Taklit" (*imitation*) öznenin etkinliğini öne çıkarır, oysaki, "yalnızca öznenin yapması, öteki ile olan mimetik bağıntıda öznenin bulduğu anlamın kaynağı olamaz."[6]

Mimesis kavramının Adorno'daki özgül şekillenişine baktığımızda şunu görüyoruz: *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin anthropolojik–felsefi bağlamı içinde mimesis kavramı, sihirden, büyüden, Şamancı pratiklerden, hayvan taklit biçimlerinden türetilir. Bu anlamda mimesis, insanın kendisini çevreye benzer kılması; bir uyarlanma, benzeşme ve karşılıklılık bağıntısıdır. Başka olan ile nesnelleştirici olmayan bir değiş-tokuş, birbirinin yerine geçme ilişkisidir. İnsanın bir davranış tarzı olarak mimesis, nesnelleştirmeyi içermez. Bu özelliğiyle "nesnenin özdeş-olmayışını bastıran araçsal akılsallık ve kavramsal dilin özdeşkılıcı mantığı karşısında eleştirel ve düzeltici (*corrective*) bir işlev üstlenir."[7]

Aynı arkaik bağlama gönderimde bulunan Walter Benjamin de, mimesis'i insanın benzerlikleri görme yetisi olarak tanımlar. Başka şey gibi olma ve davranma şeklindeki güçlü insani itilimin ilksel biçimidir mimesis; büyü deneyiminde olduğu gibi, algının nesneleri ile iç içe girmesini, özne ile nesne arasında bir tür sürekliliği ve benzeşmeyi belirtir. Benjamin benzerliklerin kendisinden çok, benzerlikleri meydana getirme etkinliğini öne çıkarır ve mimesis'i, benzerlikleri meydana getirme ve algılama yetisi olarak tanımlar.

Bu arkaik bağlamdan çıkıp gelen mimetik deneyim—tarihsel olarak egemenlik altına alınıp dönüştürülmüş bir doğada mimetik pratiğe yer yoktur—artık yalnızca sanatta varlığını sürdürmektedir. Bu yüzden mimetik pratik, şimdi ütopyacı bir tarzda, yani öznelliğin doğa ile bağdaşma imkânı olarak, sanat eserinde kavranabilir. Bundan dolayı Adorno, Benjamin'in mimesis'e ilişkin formülasyonunu yeniden şekillendirirken, mimesis'i hem öznenin başka olanla benzeşme etkinliği hem de sanat eserinin (yaratımın) nesnellikle benzeşmesi olarak konumlar. Sanat eserinin önceliği şuradan gelir ki, estetik deneyime özdeş-kılıcı olmayan karakterini veren, özne değil fakat nesnedir: Mimesis'in barınağı olarak sanat eseridir. Pratik ilgilerden ve bilişsel yargıdan kendisini geri çekmekle, özdeşleştirmeye direnen *özerk* sanat eseridir.

5 *Aesthetic Theory*, s. 162.

6 Martin Jay, "Mimesis and Mimetology: Adorno and Lacoue-Labarthe", *The Semblance of Subjectivity*, ed. Tom Huhn-Lambert Zuidervaart, The MIT Press, Cambridge, 1997, s. 32.

7 Miriam Hansen, "Mass Culture as Hieroglyphic Writing: Adorno, Derrida, Kracauer", *Adorno: A Critical Reader*, ed. Nigel Gibson-Andrew Rubin, Blackwell, Oxford, 2002, s. 64.

Öte yandan, kendine yeterli bir bütünlük olarak sanat eserinin de bir özdeşliği vardır. "Her sanat eseri kendiliğinden kendisi ile özdeş olmayı amaçlar." [8] Ancak bu "estetik özdeşlik", kavramsal düşüncede içkin olan bastırıcı ve indirgeyici özdeşlikten nitelikçe farklıdır; o kurucu öznenin ediminden değil, fakat eserin meydana getirilme sürecinin mimetik birliğinden kaynaklanır. "Sanat eserleri, özdeş kılma zorlamasından serbest kalmış olan kendiyle aynılığı temsil ederler." [9] Kendine yeterli bir bütünlük olarak eserin inşa edilme süreci, özdeş kılma mantığı ile değil, fakat esas olarak mimesis'in mantığı ile yönetilen bir süreçtir. Sanat eserlerinin özgür varlıklar olmaları, bütün ile parçaları arasındaki bağıntıyı kendi gereklerine göre şekillendirmelerinden ileri gelir.

Adorno, sanat eseri bağlamında, mimesis'i şu şekilde tanımlar: "Öznel bir yaratımın, nesnel ve konumlanmamış başkası ile kavramsal-olmayan benzeşmesi." [10] Bu benzeşme ilişkisi, mimesis'e bir bilgi biçimi olarak kabul edilme hakkı verir. Bilme olarak mimesis, diğerinin duyusal tikelliğini, ona tahakküm etmeksizin tanır. Çünkü mimesis, kavram altına koyma (*subsumption*) olmaksızın gerçekleşen bir kendine mal etmedir. Bilindiği gibi "kavramsal olmama," Kant'ın estetiğinde, "ilgiden bağımsızlık" ile birlikte estetik deneyimin özsel özelliği olarak konumlanır. Estetik deneyim, anlama yetisinin şematizm kurallarına göre bir görü çokçeşitliliğine öznel birlik vermek suretiyle, yani nesnenin bir kavram altına konulması ile değil; fakat çokçeşitliliğin ögelerinin ayrım içindeki birliğinin düşünümsel görüsü ile meydana getirilir. Burada özdeşlik mantığı tarafından yönetilmeyen düşünümsel görü, nesnelliğin ögeleri ile karşılıklı benzerliğe yönelir.

Özdeşliğe dayanan düşünme ile değil de, mimesis aracılığıyla "kendine maleden" özne, kendisini nesneye benzetmek suretiyle bunu yapar. Mimesis'te öznenin nesnesi içersinde eriyip özümsenmesi o şekilde olur ki, konumlanmamış, amaçlanmamış nesne bu ilişkide örtük olarak egemen hale gelir. Özne, mimetik davranış aracılığıyla, kavramsal kendine maletmeyi tersine çevirmiştir. O, "kendinden vazgeçme"nin ne kadar özgürleştirici olduğunu duyumsar. Buradaki ilişki artık, tümel (kavram) dolayımını dışarıda bırakmış olan tikelin (öznenin) bir başka tikel (nesne) ile ilişkisidir. El değmemiş iki tikel olarak özne ve nesne, sanki bu deneyimde ilk defa bir eşitlik ilişkisi içersinde birbirlerinin karşısında durmaktadırlar. Ancak "eşitler birbirini bilebilir" demektedir Adorno, peripatetik kavrayışa gönderimde bulunarak. O halde estetik deneyim bağlamında, ancak "benzer benzeri bilebilir": Özünde mimetik olan, mi-

8 *Aesthetic Theory*, s. 6.

9 A.g.e., s. 183.

10 A.g.e., s. 80.

metik davranışı gerektirir. "Kavramsal bilgiden farklı olarak, sanat mimetiktir ve kavranılması için mimetik davranışı gerektirir."[11]

Ancak sanat eserinin özünde mimetik olması ve alımlayan özneyi bir tikellik bağıntısına çağırması, eserin tümellik (akılsallık) uğrağından yoksun olduğu anlamına gelmez. Sanatın mimetik tikelliği, dolayımsız değildir. Çünkü sanat eseri yalnızca mimetik davranışın ürünü değildir. O, aynı zamanda, kurucu öznelliğin, biçim empoze etmenin bir sonucudur. Mimesis, paradoksal şekilde, reddeder göründüğü kavramsallık tarafından tamamlanma ihtiyacı duyar. Kaldı ki mimetik davranış, kavramsal ayırt etmeyi, diğerini karakterize eden özellikleri ayırt etme yeterliğini öngerektirir. Adorno'ya göre, mimesis asla kendine yeterli değildir; fakat daima *tinin* kurucu içtepisi ile kavramsal bir çerçevede yan yana gelmeye gerek duyar. Sanat eserinde mimetik etkinlik daima tin tarafından şekillendirilir. Adorno şunu söylüyor: "Sanatta mimesis, hem tinden aşağı hem de tinden üstündür: Mimesis tine karşıttır ama yine de tinin tutuşmasının nedenidir. Sanat eserlerinde tin, bir yapı-kurma (*construction*) ilkesi haline gelmiştir. Tinin kendi amacına uygun davranması, mimetik içtepileri özümseme ile yapılandırarak yükseltmesi demektir."[12]

Sanat eserleri de, nihayetinde, çokçeşitliliğe sentetik birlik verme ilkesi doğrultusunda hareket eder. Ancak burada sentez, kavram aracılığıyla değil fakat sanatsal biçim aracılığıyla gerçekleşir. Sanat eserleri, varoluşlarını, onları dolayımlayan biçime, parçalar ile bütün arasındaki bağıntılara borçludur. Biçim empirik varlığın şeklini değiştirir; bağıntısız ve dağınık tikelleri eklemleyerek, onları estetik olarak algılanabilir kılar. Mimetik davranış, kendisini nesnelleştirmek için akılsallığı bu şekilde kullanır. Kurucu tinselleştirme edimi aracılığıyla, mimesis nesnelleştirilmiş olur. Böylece ortaya çıkan sanat eserleri, paradoksal bir şekilde, öznel kurucu etkinliğe rağmen, özgür nesneler haline gelir. Bunun nedeni, tinin kurucu etkinliğinin mimetik içtepiden planlanmamış bir şekilde ortaya çıkmasıdır. Mimesis ancak antitezi ve sanat eserlerinin kendilerine heterojen olan her şey üzerindeki akılsal denetimi aracılığıyla yaşamayı sürdürür; buna karşılık sanat eserlerinin akılsallığı da ancak karşıtı (mimesis) içersine dalmış olduğunda tinsel hale gelir.[13] Sanat eserlerine içsel özgürlüğünü veren şey, yaratıcı şekillenmenin (*Bildung*) özgül işleyişidir. Bu işleyişte, mimesis nasıl ki algıyı dönüştürüyorsa, tin de aynı şekilde kavramsallığı dönüştürür.

"Sanat eserlerinin tini," demektedir Adorno, "onların artıları ya da fazlalarıdır; görünüşe çıkma süreci içersinde sanat eserleri olduklarından fazla bir

11 A.g.e., s. 183.

12 A.g.e., s. 174.

13 A.g.e., s. 174.

şey haline gelirler."[14] Bu artı veya fazla aracılığıyla eser, duyusal maddeselliğini aşmakta ve böylece anlamlama (*signification*) yapar hale gelmektedir. Fakat bu *aşma* bizi yanıltmamalıdır: Tin maddeselliğin ve duyusallığın ötesinde ve üzerinde, onlardan ayrılabilir bir birim değildir; fakat onların şekillenmesi, bir aradalık biçimi, sentezidir. Sanat eserlerini görünüşe çıkan fenomenal varlıklar olarak alırsak, onlarda görünüşe çıkan şey öz olarak tindir: Görünüşlerin üstünde veya altında, onlardan ayrılabilir bir şey olarak değil, fakat onların "biçim yasası" olarak tindir. Tin biçim yasasıdır; ama biçimin kendisi değildir.

Biçim birbirinden ayrı, dağınık tikellerin baskıcı olmayan bir sentezidir. Baskıcı olmama şu anlama gelir ki, sanat eserini kompoze eden tikeller, onları bağlayıp birleştiren biçim tarafından *belirlenmiş* kılınmazlar. Biçim, tikelleri kaynaşmamış, ayrık ve çelişik durumları içersinde muhafaza eder ve onların birbirini etkilemesine izin verir. Kurucu tinsellik, yaratıcı şekillenme adına mimetik potansiyeli serbest bırakır. Öyle ki, biçim ancak bireysel içtepileri kendiliklerinden gitmek istedikleri yere kadar izlerse, bu içtepileri nesnelleştirmeyi başarır.[15] Ancak bu şekilde, tikellerin, hem güzel duyumuna hem saf duyusallığa ilişkin olma anlamında *estetik* birleşimi gerçekleştirilebilir. Böylece sanat eserleri, özgül sentetik bütünler olarak duyusal hakikati açık kılarlar. Burada duyusal tikellik, teorik ve pratik aklın ürünü olmaktan çıkartılmış haliyle görünür: Özdeş-olmayan olarak. Yaratıcı şekillenmede, tinin biçim yasası, özdeş kılma mantığı ile değil, fakat mimesis'in mantığıyla işler: Özdeşlikler kurma değil, benzerlikler meydana getirme.

Sanat eserinin "kendiyle özdeş" bütünlüğü, eserin temel uğrakları olan mimesis ve akılsallığın bağdaşmaz karşıtlığı tarafından şekillendirilir. Bu yüzden eserin bütünlüğüne bir uyumun değil fakat bir gerilimin izi düşer. Eser, gerilim bağıntılarının bir toplamı olduğu kadar bunları çözme girişimidir de. "Bir sanat eseri, uzlaşmaz karşıt bir bütünlüğün, çelişkilerden oluşmuş bir bütünün resmini önümüze koyar."[16] Eser, ifade aracılığıyla bu karşıtları dolayımlayarak aşar ve bunu taraf tutmaksızın yapar. Adorno'ya göre mimesis ve akılsallığın, mimesis ve kurucu tinselliğin bir eserin üretiminde diyalektik olarak bir araya gelişinde, eserin hakikat içeriği ikamet eder. Bu bir araya gelişte, bağdaşmazlık ilkesi, eserin hakikat içeriğine ilişkin olarak mimesis'in kuralını seslendirir: Ne kadar benzer ise, o kadar farklı ya da ne kadar bağdaşmaz ise, o kadar hakiki.

Tin ve mimesis, yapı kurma ve ifade, böylece sanat eserlerinde yaratıcı bir gerilim içinde var olurlar; bu, sanat eserlerinin sahteleşmesine ve şeyleşmesine karşı muhafaza edilmesi gereken bir gerilimdir. Sanat eseri, bağdaşımsız bir

14 A.g.e., s. 128.

15 A.g.e., s. 174.

16 A.g.e., s. 446.

toplumda, bir bağdaşma yanılsaması yaratarak, toplumun da böyle bağdaşık bir bütün olduğu düşüncesini iletip olumlayıcı bir rol üstlenemez; o yalnızca gerçekleşmemiş bir bağdaşma vaadi oluşturur. Hakikatin sözcüsü olarak üstlendiği metafiziksel rolünü, "kavramsal düşüncedeki şeyleşmiş özne-nesne karşıtlığı tarafından reddedilen, öznelliğin doğa ile içeriksel/maddesel birliğini bir iz biçiminde ifade etmek suretiyle yerine getirir." [17]

Dolayısıyla mimesis ve akılsallık uğrakları, birbiri içine geçse, birbirine süzülse de, onlar daha üst bir birlik düzeyinde asla özdeş kılınamazlar. Eser kendi esas uğraklarının bağdaşmazlığından dolayı, organik birliğe, ayrımlaşmamış birlik idesine erişme bakımından daima başarısız kalır. Fakat tam da bundan dolayı, hakikatin bir sözcüsü olarak işlevde bulunur. Bu yüzden, Adorno'nun belirttiği gibi, sanat eserleri duyusal tikelleri kendi içkin biçim yasalarıyla bütünleştirirken, "bütünleştirme (*integration*) sürecinden artakalan kırılmaları silmeye çalışmamalıdır, aksine bütünleştirmeye direnen bu ögelerin izlerini estetik bütün içersinde muhafaza etmelidir." [18] Sanat eserleri eklemlenmiş bir çelişkiler dizgesi, uzlaşmaz karşıtlığa sahip bütünsellikler olarak var olmalıdırlar. Sanattaki mimesis ve akılsallık uğraklarının birbiriyle bağdaşmazlığı, sanatın gerçeklikle olan bağdaşmazlığının temelidir ve bu, sanatı sırf sanat olmak bakımından eleştirel kılar; yeter ki sanat belirlenimli bağdaşmazlıklar meydana getirmek suretiyle eleştirel bir konum kazanabilsin.

Mimesis ve akılsallığın diyalektiği, sanat eserlerini kuruluşları itibariyle muammalı (*enigmatic*) hale getirir. Eserin muamma niteliği, özdeş-olmayanın bize çevirdiği *bakış*ıdır. "Mimesis ve akılsallığın karşılıklı şekillenmesi, sanatın muammalı imgesidir" [19] demektedir Adorno. Sanat eserleri tıpkı *puzzle*'lar (*Vexierbild*) gibi, apaçık ve nesnel çözümlere sahip olmamakla birlikte; potansiyel bir çözüme sahiptirler. Bunun anlamı, bir eserin eksiksiz ve en son yorumunun imkânsız olmasıdır. Sanatın kendi dilinde söylediği metafiziksel hakikat, kavramsal olarak ele geçirilemez.

Adorno, sanat eserlerinin yalnızca kompozisyonları (kuruluşları) bakımından değil; fakat aynı zamanda içerdikleri hakikat bakımından da muammalı olduklarını belirtir. Tarihsel olarak sanat, "ne için olduğu" sorusunun cevabını artık kaybettiği için, yani hem doğayı etkilemeyi amaçlayan büyü ve kült pratiklerinden, hem de dinî ve politik amaçlardan kopup ayrıldığı için; bir "amaçsız amaçlılık" olarak kendi yolunu tutmak durumunda kalmıştır. Özerk ve "ken-

17 Peter Osborne, "Adorno and the Metaphysics of Modernism: The Problem of a 'Postmodern' Art", *The Problems of Modernity*, ed. Andrew Benjamin, Routledge, Londra ve New York, 1991, s. 31.

18 *Aesthetic Theory*, s. 10.

19 A.g.e., s. 185.

dinde" varoluşu içersinde, anlam elde etme yoluna girmiştir. Bu yüzden sanat, ne için olduğu sorusunu cevaplandırmasa da; "ne anlattığı" ya da Adorno'nun sorduğu şekliyle "hakikati anlatıp anlatmadığı" sorusuna cevap verebilir. Gelgelelim, sanat eserleri bu soruya söylemsel (*discursive*) olmayan bir şekilde karşılık verirler; "fakat bu cevap yargı biçiminde olmayıp mimetik olduğu için, bir anlamda, cevap-olmayandır." [20] Sanat eseri muamma karakterine geri çekilir.

Sanat eserinin hakikat içeriğinin muamma karakteri, o halde, sanatın söylemsel bir anlama sahip olmayışından gelir. Sanatın bilişsel fakat kavramsal olmayan bu doğası, sanatın doğa güzelliğiyle olan mimetik bağıntısında aydınlatılabilir. "Sanat doğayı taklit etmez, tek tek doğada güzeli de taklit etmez; fakat kendi sıfatıyla doğa güzelliğini taklit eder" [21] demektedir Adorno. Doğa güzelliği, ilkin, tanımlanamaz oluşu, özdeş-kılmaya direnişi, belirlenimsizliğiyle kendisini başka şeylerden ayırt eder. Doğa güzelliğinin bu özsel belirlenimsizliği kendisini şu olguda gösterir: Doğanın *herhangi bir* parçası, güzel olabilme yeterliğindedir ve o kendisini dünyadaki *biricik* güzel şeymiş gibi sunar. [22] Bireysellik ve özerklikte diretir. Aynı şey sanat eseri için de geçerlidir: Sanatta güzel, nesnelerdeki tanımlanamaz olanın mimesis'idir. Adorno, bu bağlamda, Valéry'nin sözlerini anar: "Güzel, şeylerin belirlenemez niteliğinin kölece taklidini gerektirebilir."

Doğa güzelliğini taklit etmek, o halde, doğayı kopya etmek anlamına gelmez. Doğada güzelin kendinde-varlığı, kendisini özel bir tür dil olarak ortaya koyar ki, sanatın taklit ettiği şey işte bu dildir. Doğa güzelliğinin bu konuşan niteliğini, "şeylerin dili"ni, Adorno ifade olarak adlandırır. Sanatın taklit ettiği şey, ifade olarak doğa güzelliğinin dilidir. "Doğada güzeli nitelikçe ayırt eden şey, insan tarafından yapılmamış bir şeyin konuşması ölçüsünde, onun ifadesinde aranmalıdır." [23] Bu dil sessizdir ve sanat bu sessiz dilin konuşmasını sağlamaya çalışmaktadır. Doğa güzelliğine ses vermek, şeyin kendisinin konuşmasını sağlamak, aynı zamanda sessiz ve sözsüz hale gelmektir. Sanat eserleri böylece, yaratım diline benzeyen kendi biçim dilleri aracılığıyla sözsüz ifadeler haline gelirler. Sözsüz ifadesellik, özne-nesne kutuplaşmasından önce gelen bir varoluş durumunu hatırlatan bir tür bilgi meydana getirmekle, şeyleşmiş bilinci çözülüme uğratmanın yolunu açar.

İfade, "sanat eserlerinin bakışıdır" demektedir Adorno. Özdeş-olmayanın bize bir mesafeden dönüp bakan bu *bakış*ında gördüğümüz şey, bizim kendi özgürleşme potansiyelimizdir.

Mimesis aracılığıyla özgürleşme yalnızca bir ütopya mıdır?

---

20 A.g.e., s. 185.

21 A.g.e., s. 107.

22 A.g.e., s. 104.

23 A.g.e., s. 104.

Kaynakça

Adorno, Theodor W., "The Actuality of Philosophy", *Telos* 31, 1977.

Adorno, Theodor W, *Negative Dialectics*, Routledge&Kegan Paul, Londra, 1973.

Adorno, Theodor W, *Aesthetic Theory*, Routledge&Kegan Paul, Londra, 1984.

Hansen, Miriam, "Mass Culture as Hieroglyphic Writing: Adorno, Derrida, Kracauer", *Adorno: A Critical Reader*, ed. Nigel Gibson ve Andrew Rubin, Blackwell, Oxford, 2002.

Jay, Martin, "Mimesis and Mimetology: Adorno and Lacoue-Labarthe", *The Semblance of Subjektivity*, ed. Tom Huhn ve Lambert Zuidervaart, The MIT Press, Cambridge, 1997.

Osborne, Peter, "Adorno and the Metaphysics of Modernism: The Problem of a 'Postmodern' Art", *The Problems of Modernity*, ed. Andrew Benjamin, Routledge, Londra ve New York, 1991



DOĞAN ÖZLEM

Gelenek, kopuş ve felsefe

I. Felsefe tarihinde *gelenek* kavramı

a) *Gelenek* kavramı üzerine genel bir belirleme

Gelenek kavramı önceleri bir emanet, aktarım, devir, nakil, depozit işlemi için kullanılırdı. Latince "transdare" fiilinden türetilmiş bir akraba fiil olarak "tradere", günlük yaşamda depozitle, emanetle, devir ve temlikle, emanetçilikle ilgili bir anlama sahipti. Emanet, her zaman, bir başkasına geçici olarak devredilen, aktarılan şey olarak anlaşılmıştır. "Tradere" fiilinden gelen "traditio" adı, erken ilkçağda, günlük yaşamda olduğu kadar hukuk alanında da kullanılan bir kavramdır. Bununla koşut olarak, Roma hukukunda kavramın özellikle depozito işleri ve işlemleri için kullanıldığı görülür. Emanet olarak bırakılan mal veya eşya tabii ki kendisine emanet edilen kişi için bir özel mülk değildir. Kendisine emanet bırakılan kişi, o emaneti kendi malı veya eşyası gibi kullanamaz, bunlar üzerinde kendince tasarrufta bulunamaz. Tersine, o mal veya eşya özenle muhafaza edilmelidir. Gelenek kavramının bu en eski, günlük yaşamda ve hukukta karşılaşılan anlamları zamanla arka planda kalmış ve hatta unutulmuş, bunların yerine kavram, "soyut kültür nesnelerinin zaman içinde kuşaktan kuşağa geçmesi, bir bayrak yarışında bayrağın elden ele aktarılmasına benzer biçimde, bu soyut nesnelerin kuşaktan kuşağa aktarılması" olarak anlaşılmaya başlamıştır. Hukuk dilinde bile, gelenek kavramı eski dar anlamının genişlemesiyle, genel olarak kültürel bir anlam kazanmıştır. Buna göre gelenek, kuşakları birbirine bağlayan ve geçmiş ile bugün arasındaki sürekliliği garanti eden her tür kültürel oluşmuşluğu ve oluşumu ifade eder hale gelmiştir ki, bu anlam, gelenek kavramı için bugün de geçerlidir.

Artık en geniş çerçevesiyle gelenek, şöyle tanımlanabilir:

Gelenek, söz ve yazı ile aktarılagelmiş, yaşama deneyimi içinde ve alışkanlıkla töre, görenek, teamül, örf, âdet ve ritüel halinde kalıp biçim kazanmış,

günlük yaşamın en basit davranışlarından en yüksek kültürel etkinliklere kadar hep belirleyici olan ve tüm bu nitelikleriyle temel bir kültür öğesi olarak kendisini gösteren bir fenomendir.

Özellikle on dokuzuncu yüzyıldan bu yana, insan, tarih ve kültür felsefelerinin ve de tin bilimlerinin bir temel kavramına da dönüşmüş olan gelenek, insanlık kültürünün hemen her alanında, fakat özellikle hukuk, din ve edebiyatta, yani yazılı eserlerin etkilerinin çok daha fazla olduğu alanlarda, çok sık kullanılan bir kavramdır. Gelenek, her şeyden önce, geride kalmış olan bazı şeylerin bugün de yaşamakta, etkisini devam ettirmekte olmasını ifade eder. Bu nedenle, her dönemde, onu sahiplenip korumak isteyenlerle, geçmişi fazla önemsemeyen, buna karşılık geleceğe yönelik beklentileri yüksek olanlar ve yenilikçi bir tavırla onu eleştirenler arasında, bitmeyen bir tartışma vardır. Gelenek kavramı, özellikle on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından bu yana, hermeneutik içinde, felsefede ve tin bilimlerinde bir probleme dönüşmüş olup, o zamandan beri değişik bakış açılarından incelenip değerlendirilen ve bu nedenle hep güncel kalan bir kavramdır. [1]

b) Grek ve Roma dünyasında ve erken ortaçağda *gelenek* kavramı

Grek dünyasında "traditio" terimine karşılık olabilecek terimler olarak *paradidonai* ve ad haliyle *paradosis*, Sokrates öncesi filozoflarda, örneğin Tarentli Arkhytas'ta, diğerlerinden bize aktarılmış olan bilgi, *paredokan* olarak geçer. [2] Platon'da *paradosis* kavramı, yaklaşık bir şekilde, ama daha didaktik bir renk almış olarak, eğitimde bilgilerin aktarımı, yani bir eğitim tarz ve usulü diye anılır. [3] Bu temel anlam içinde, daha sonra Seneca da belirli bilgilerin sürekli aktarımını, *talium studiorum traditio* olarak adlandırır. Eski, aktarıla aktarıla bugüne gelmiş mitoslarla ilgilenmek de, Platon'da sık sık *paradosis* olarak geçer. [4] Ne var ki, Platon'un mitoslarla ve geleneklerle ilişkisi ikirciklidir. O bir yandan mitosları ve tanrı öykülerini eğitim açısından uygunsuz bulup yadsır ve bunların alegorik kullanıldıklarında çocuk öyküleri olarak ahlaki eğitim yönünden zararını belirtir. Fakat öbür yandan o, eski insanlara ve bilgelere itibar edilmesini ve onların sözlerinin anlatımı güçlendirmek için kullanılmasını önerir. Öyle ki, gelenek kavramı Platon'da bir otorite momenti haline bile ge-

1 Volker Steenblock, "Tradition", *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, cilt 9, ss. 1322-7. Önemli Not: Bu yazıda Steenblock'un bu ansiklopedik yazısından geniş ölçüde yararlanılmıştır. Dipnotlarında gösterilen kaynakların önemli bir kısmı yine bu yazıdan naklen alınmıştır.

2 V. Steenblock, a.g.e., s. 1323.

3 Platon, *Yasalar*, 803b.

4 Platon, a.g.e., 872e.

lir. Yine öyle ki, *Philebos*'ta Prometheus'un tanrılardan ateşi çalması ve eskilerin tanrılara bizden daha yakın oldukları mitosu, buna örnek diye verilir. Ateşin insanlara verilmesi, bu tanrısal bağış (*theon dosis*), Platon ve Aristoteles'te insanın bilim yapma olanağının mitsel kaynağı olarak gösterilir ve yine tanrısal bir bağış olarak akıl ve akıl bilgisi felsefenin de varoluş nedeni sayılır. Aristoteles "eskiler"in, özellikle Sokrates öncesi filozofların, kendisinden çok önce felsefi ve teolojik sorunları tartışmış olduklarını bildirir. Ona göre mitoslarda ifadesini bulan gelenekler de, "en eski zamanlar"dan beri "kitlelerin ikna edilmesi"nde etkili araçlar olmuşlardır. Çünkü eskilerin her şeyi daha iyi bildiklerine inanılır ve onların sözlerinin bize aktarılmış, kalmış olması (*paredosan*)[5] bir lütuf sayılırdı. Bu nedenle felsefe, gelenek kavramının anlamını daha derinliğine ele almalıdır.[6] Aristoteles'te kavram, aynı zamanda temel sebepleri ve nedenleri bilen "aklın geleneği" ifadesinde de geçer. Daha sonra *paradosis* kavramı Helenizm döneminde önemli bir rol oynamış ve gizemci dinlere ait bir kült kavramı olarak, *hieros logos*'a giriş için kullanılmıştır.[7]

Gelenek kavramı, özellikle Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarında dinin kurucu bir yönü olarak ve buna uygun bir şekilde, tüm dinsel, teolojik tartışmaların ve din felsefesi tartışmalarının temel kavramıdır. Kavram öğretim ve öğrenimle ilgili bir anlam boyutuna sahip olduğu gibi, bir hukuk kavramı olarak, ilksel anlamını, yani bir emaneti (*depositum*) ve bu emanetin devir ve aktarımı anlamını taşımaya da devam eder. "Sana emanet edilmiş olanı muhafaza et!" günlük dilde sık kullanılan bir sözdür. Dinsel yorumlandığında, gelenek, inanılan ve kuşaktan kuşağa aktarılagelen kutsal akidelerin, tapınma şekil ve ritüellerinin muhafazasını ifade ettiği kadar, dinsel öğretinin (kateşizm) geçmişten gelip gelecek kuşaklara devredilmesi gereken öğelerinin tümünü de ifade eder. Öğretinin özü tarihsel değişim ve dönüşümlerden etkilenmeden, tahrif edilmeden ileriye intikal ettirilir ve ettirilmelidir. Ne var ki, Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarında, kutsal yazıları aktaranların (*traditores*) İsa'nın öğretisine ne ölçüde sadık kaldıkları hep bir tartışma konusu olmuştur. Dördüncü yüzyılda gelenek kavramı, İncilci çevrelerde İncilci inancın tarihsel olarak bir defalık, kutsal vaka ve açınımlarla ilgili kılınması dolayısıyla büyük önem kazanmıştır ki, bu vaka ve açınımlar eskatolojik müjdeler olarak anlaşılmış, bu nedenle yeniden güncelleştirilmiş ve zamanın ruhuna uyarlanmışlardır.[8] *Paradidomi* sözcüğü Yeni Ahit'te 119, *paradosis* sözcüğü ise 13 kez geçer. Burada gelenek kavramı, aynı zamanda günlük yaşama da geçmiş olan bir büyük anlam genişlemesine

5 Platon, *Phaedros,* 235b; *Yasalar,* 804e.

6 Aristoteles, *Metafizik*, 982b.

7 V. Steenblock, a.g.e., s. 1234.

8 A.g.e., s. 1235.

uğramıştır. Geleneğin "kökenle bağ kurucu eleman" olarak anlaşılması, zaten *paradoseis* kavramı içinde açıkça ve kendiliğinden anlaşılır şekilde verilidir. Bu bağlamda Paulus, "geleneğin teoloğu" olarak kabul edilir. O şu uyarıyı yapar: "Geleneklerinize öyle sıkı sıkıya sarılıp onları koruyun ki (*paradoseis*), onlar başkalarına aktarılabilsin, devredilebilsin (*paredoka*)." [9] Gelenek kavramı, Patristik dönemde ortaya çıkan "gelenek krizi" sürecinde anahtar kavram olmuştur. Kilisenin gelenek anlayışı kavramsal olarak *paradosis* esas alınarak oluşturulur ve "traditio", Latin yazarlardaki yer yer marjinal kullanımından farklı olarak, yeni bir boyut kazanır. Örneğin, Tertullianus "traditio evangelica" veya "traditio apostolorum"dan söz eder. [10] Yahudilik için olduğu gibi Hıristiyanlık için de gelenek kavramı, o zamandan beri tanrısal açınımın imlenmesinde kalıcı bir temel kavram haline gelmiştir.

c) Yeniçağda *gelenek* kavramının kazandığı yeni boyutlar

Bize intikal etmiş, önümüzde bulduğumuz geleneklerin kapsamı ve içeriği, yeniçağ Avrupa felsefesinde özellikle doğa bilimlerine yönelik ilgi doğrultusunda, gitgide eleştirel tartışmaların konusu olmuştur. Buna koşutluk içinde, gelenek kavramı, bu bilimlerin kuruluşuna ve kendilerini kavrama tarzına karşıt düşen şeylerin kavramı olup çıkmıştır. Öyle ki, o artık bir felsefe kavramı bile sayılmamaktadır. B. Pascal, döneminin doğabilimci tinini benimsemekle birlikte, pek çok noktada bu tine karşıt da düşer ki, bunu onun gelenek kavramını benimseme tarzında hemen görmek mümkündür. O, iki bilim grubu ayırır. Bunlardan biri, teoloji başta olmak üzere, otorite ve gelenekle ilgilenen "gelenek bilimleri", diğeri de fizik başta olmak üzere, deneyime ve akla dayanan, dolayısıyla gelenek ile ilgisi bulunmayan doğa bilimleridir. [11] F. Bacon ise, problem tarihi perspektifi içinde bir gelenek eleştirisi geliştirir. Bacon önyargıların (idollerin) bertaraf edilmesi amacıyla, deneysel bilimlerin teorik yönden temellendirilmesi gerektiğini belirtir ve bu temellendirme işine girişir. [12] Gelenek, kullanımda karşılaşıldığı kadarıyla, bilimlerin "kök"ünde değil, "gövde"sinde bulunur. Bu nedenle, bilimlerin gelişmesini arzu eden kişi, kökü, kaynağı dikkate almalıdır. Bilimin kaynağı akıl ve deneyimdir; başka bir şey değil. Fakat süreç içerisinde, özellikle bilimsel deneyimlerin aktarılması, yani bilimin gövdesinin gelişmesi süreci içinde, bir birikim ve aktarım olarak bir gelenek de kendiliğinden oluşur. Gelenek kavramını hemen hiç kullanmayan Descartes, felsefe ve teoloji geleneğini tümden şüpheyle karşılar ve felsefenin ihyası için

9 A.g.e., s. 1235.

10 A.g.e., s. 1236.

11 A.g.e., s. 1236.

12 F. Bacon, *Novum Organum*, 1620, 164n. (Steenblock'tan naklen).

matematiği ve matematiğe dayalı disiplinleri örnek ve model alır. Bununla birlikte Descartes, ahlak felsefesinde eskiden intikal eden anlayışları geçerli kabul eder; çünkü ahlaksal karar ve tercihleri, bilimin yetkinleşmesine kadar, günlük yaşamı sürdürmek adına, muhafaza etmenin pratik yararı vardır.[13]

Yeniçağ felsefesinde geleneği onaylayanlar ve ona sahip çıkanların bir bölümü, aklı reddedici bir tutum doğrultusunda etkili olmuşlardır. Buna karşılık yeniçağ felsefesinde ağırlıklı eğilim, geleneğin reddi veya önemsizleştirilmesine yöneliktir. Örneğin T. Hobbes gelenekleri masallarla aynı kefeye koyar ve geleneklerin "felsefeyi karartmaları"na karşı çıkar.[14] J. Locke, doğal hukukun geleneklere itibar edilerek inşa edilemeyeceğini söyler.[15] Zaten ona göre, bir doğal hukuku, birbirleriyle sürekli savaş halindeki geleneklerin farklılıkları ve çokluğu nedeniyle geleneklere dayandırmak mümkün de olamazdı. Locke, doğal hukuk formlarını oluşturmak için de epistemolojiden, tabii kendi epistemolojisi olarak empirist epistemolojiden hareket edilmesi gerektiğini savunur. Empirist epistemolojiye göre, bilgi, duyumlar aracılığıyla elde edilmiş olan empirik materyalin insan zihninde rasyonel yoldan bir araya getirilmesiyle elde edilir ki, bu bilgi elde etme yönteminde önyargıların, bu arada önyargılarla en çok karşılaşılan şeyler olarak geleneklerin yol açacağı hiçbir bulanıklığa yer yoktur. İşte, bu nedenle doğal hukuk da empirist epistemoloji model alınarak geliştirilmelidir.[16]

Gelenek deneyim ve akıl ile çift yüzlü bir karşıtlık içinde görüldüğünden, yeniçağ felsefesinin her iki temel felsefi eğiliminde, yani empirizmde de, rasyonalizmde de, bir temel kavram olarak yer almaz, itibar görmez. Bu, I. Kant'ın aklın her tür heteronomiden, dış etkiden bağımsız, salt halini ortaya koymaya çalışan felsefi tavrı ve Aydınlanmacı eğilimleri için de geçerlidir. Gelenek kavramı Kant'ta sadece sınırlı bir anlam içeriğiyle, "sözlü gelenek" anlamıyla geçer[17] ve hatta o kavramı, tuhaf bir şekilde, kuş cıvıltılarının geleneğinden söz ederken kullanır. Öyle ki, Kant'ın gelenek üzerine bir genel düşünümü hedeflediği yerde bile, kavramı kullanışından, kavramı kültür üzerine bir düşünüm şeklinin temel bir kategorisi olarak hiç de görmediği açıkça anlaşılır.[18] Aydınlanmanın akla bağlılığı önünde, eski adlara bağlılığın, otoritenin ve geleneğin, naif ve basit bir şekilde, önyargıların düzeltilmeye muhtaç kaynakları

13 R. Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, 1973, s. 22.

14 T. Hobbes, *Leviathan*, 1962, 686ıı.

15 John Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, (Türkçe çev. V. Hacıkadiroğlu), ss. 141-5.

16 J. Locke, a.g.e., ss. 155-209.

17 I. Kant, *Salt Aklın Sınırları İçinde Din*, 1793, ss. 7-11.

18 I. Kant, a.g.e., s. 13.

olarak görülmüş oldukları açıktır. Çünkü, Kant dahil, tüm Aydınlanmacıların gözünde, tüm akıl sahibi varlıklar için bir ve aynı deneyim nesneleri olan doğal veriler yanında geleneğin ve tarihselliğin hiçbir anlam ve önemi olamaz.

G.W. Leibniz gelenek kavramını kendisinden etkilenmiş olan Kant'a yakın bir şekilde kullansa da, Kant'tan farklı olarak, geleneği zamanın akışı içinde birbirine geçmiş kültürel kazanımların bir karmaşası olarak da görür. [19] Fakat Leibniz'in ilgisi, yine de hiçbir şekilde gelenek üzerinde yoğunlaşmaz. Buna karşılık A.H. Müller, "çağdaş dünyanın, tümüyle, önceki zamanların oluşumlarından payını almış, büyük bir gelenek bağlamı" olduğunu söyler. [20] F.X. von Baader, "gelenek şemsiyesinin toplumları koruduğu"nu belirtir. [21] Aydınlanma ve Fransız Devrimi eleştirisi bağlamında E. Burke, J. De Maistre ve J.G.A. De Bonald, geleneğin Aydınlanmacı eğilimler doğrultusunda ortadan kaldırılması girişimlerine karşıtlık içinde, geleneğin bilinçli restorasyonu olarak "gelenekçilik" kavramını ortaya atarlar. Burada "muhafazakârlık" kavramı da "gelenekçilik" kavramına eşlik eder; fakat bu muhafazakârlık hiç de "gericilik"e tutuklanmış bir gelenekçiliğe indirgenmez. Benzer şekilde, daha sonra gelenek kavramı "Anciens" (eski) ve "Modernes" (modern) arasındaki karşıtlık gelenek ve "modernite" arasındaki karşıtlığa eşitlendiğinde, yine gündemdedir. Daha sonra "gelenekçilik" kavramı "muhafazakârlık" kavramından da ayrı bir yere konulacaktır. Çünkü "muhafazakârlık" mevcut geleneklerin olduğu gibi muhafazası olarak anlaşıldığı takdirde, gelenekçilikle bağdaşmaz. Gelenekçilik, geleneklerin aynen muhafazasının mümkün olmadığı, onların süreç içinde değiştiklerini kabul eder. Gelenekçiliğe göre gelenekler kısa veya uzun vadede değişirler; fakat geleneksiz yaşanmaz, her tarihsel dönem bir gelenekler ağına sahiptir.

d) Hamann'ın Kant eleştirisinde *gelenek* kavramının yeri

Gelenek kavramı, başat anlamı içinde, dikkati çekecek şekilde, öncelikle Kant eleştirisinde ve o zamandan beri hiç de sadece bu eleştiriden hareketle geliştirilmemiş olan, gitgide tarihsel/tarihselci argümanlarla çalışan bir kültür felsefesi içinde yeniden ön plana çıkmıştır. J.G. Hamann, Kant'ı konuları bağlamından haksızca koparmakla suçlar. O özellikle Kant'ın akıl eleştirisine yoğun eleştiriler yöneltmiştir. Hamann'a göre Kant, akıl eleştirisini, kabullenmiş olduğu belli bir pozisyondan hareketle yapmıştır ve Kant'ın akıl eleştirisi yaparken esas

19 G.W. Leibniz, *İnsan Anlığı Üzerine Yeni Denemeler*, 1962, s. 93. (Steenblock'tan naklen).

20 A.H. Müller, *Vorlesungen*, 1979, s. 93. (Steenblock'tan naklen).

21 F.X. Baader, *Verband der Religion mit der Naturwissenschaften*, 1963, s. 336. (Steenblock'tan naklen).

niyeti felsefede bir "temizlik"i gerçekleştirmektir. "Felsefede ilk temizlik denemesi, kısmen yanlış anlamalara dayalı, kısmen başarısız bir deneme olarak, aklı zaman içinde aktarılagelenlerden, geleneklerden ve inançlardan bağımsız kılma denemesi olarak kendisini gösterir."[22] Oysa Hamann'a göre, Kant'ın "salt akılcılık"ı, "akıl pürizmi" gelenek ile sağlanmış, elde edilmiş ve aklın oluşumunda geleneğin belirleyiciliğinden hareket eden bir tavır karşısında dayanaktan yoksun kalır. Hamann'a göre akıl, dil ve tarihin *önünde* olamaz, onları önceleyemez; tam tersine, düşünme ediminin soyut kategorileri, akıl ilkeleri, tarihsel olarak belirip akıldaki yerlerini almışlardır.

e) *Gelenek*in filozofu: Herder

J.G. Herder, Hamann'ın Kant'a yönelttiği eleştiriyi, onun "meta-kritik"ini sadece onaylamakla kalmaz.[23] Bunun yanı sıra o, Bacon'ın "dil geleneği"ne ilişkin görüşlerini dikkate alır ve özellikle onun "geleneğin çarpıtan aynası" sözleriyle ifade ettiği eleştirisini onaylayarak, gelenek söz konusu olduğunda "geleneklerdeki yanılgıların çoğalıp yayılmak ve kalıcı hale gelmekle kalmadıklarını, hatta yeniden üretilip durdukları"nı belirtir. Ne var ki, tüm gelenekler böyle değildir. Üstelik geleneklerin olmadığı bir toplumsallık durumunda, ortada "çölden başka bir şey" kalmayacaktır.[24] Herder'e göre, katılaşıp insan yaşamını donuklaştıran gelenekler yanında, insanı geliştiren gelenekler de vardır. Öyle ki, "inşa edici, geliştirici, kültürleştirici görünümüyle gelenek, insanlık tarihini oluşturan bir ilkedir."[25] Gelenek, "insanın kültürleşmesinde, eğitiminde özgül bir araç" olarak, dil yardımıyla ve dil sayesinde oluşur ve hep yeniden oluşturulur. "Tüm insanlık tarihi yine insan üretimi olan geleneklerin ve kültürün bir verisinden başka bir şey değildir."[26] Ve insanlık tarihi üzerine bir felsefeyi, bir tarih felsefesini teorik düzlemde mümkün, pratik düzlemde gerekli kılan şey, gelenektir. Öyle ki, Herder'e göre insan, yine insani bir şey, bir insan ürünü ve yapımı olan gelenek ile oluşur. İnsan, kendisini ve başkalarını aynı anda saran bir gelenekler ağının içinde yaşar. Gelenek bu yüzden, "bugünde yaşayan geçmiş"tir. Geleneği olmayan insan bir doğa varlığı olarak kalırdı. Geleneği olmayan insanın bir tarihi yoktur; tarih içindeki insanın, *human*'ın, *beşer*'in bir tarihi vardır. Her insan, bu nedenle, geçmişten intikal eden deneyimlerin ve geleneklerin bir ürünüdür. "İnsan soyunun geçmişten intikal eden bir birikimi olduğu için, bu biri-

22 J.G. Hamann, *Metakritik über den Purismum der Vernunft*, 1949, s. 36.

23 J.G. Herder, *Verstand und Erfahrung, Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, 1963, s. 21vd.

24 J.G. Herder, *Abhandlungen über den Ursprung der Sprache*, 1963, s. 23vd.

25 J.G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1964, s. 345.

26 A.g.e., s. 354vd.

kimin kendisi, bireylerin bir arada yapıp etmelerinin ürünü olarak *hümanite*'dir ki, bizi insan (*human*) kılan tek şey, işte bu birikimdir."[27] Böylece Herder'de "gelenek" ve "tarihsel birikim" kavramları az çok eşanlamlı kavramlar olurlar. Benzer şekilde F. Schiller, "yaşayan gelenek"e, özellikle "sözlü gelenek"e yönelik araştırmalara girişir ve şunu formüle eder: "Tüm tarihin kaynağı gelenektir ve geleneğin kaynağı da dildir."[28] Dil üzerine bu vurgulamalar temelinde, Herder, hatta insanın "geleneğin ve alışkanlıkların çocuğu" olduğunu söyleme fırsatı bulur."[29] İnsanın kültürleşme, kültür varlığı olma tarihi, gelenek oluşturma ve oluşturulan gelenekler içinde yaşama tarihidir de.[30] Herder'in tarih felsefesi, "gelenek halkaları"ndan söz eder ve bu halkaların "kültürleşmenin altın halkaları" olduğunu belirtir. Bu halkalar "yeryüzünü dolanır ve bireyler aracılığıyla kayranın tahtına erişir."[31] Gelenek, iyide de, kötüde de, bireyler için belirleyici bir güçtür. Bu demektir ki, gelenek, inşa edici/kültürleştirici olduğu kadar yıkıcı da olabilir. Özellikle kötü gelenekler, düşünme gücünü zincire vuran, insanı uyuşturan bir afyon haline gelebilirler. Ne var ki, her iki halde de gelenekten kurtuluş yoktur. Herder şöyle der: "İnsan, insanlar arasında yaşadığı sürece, inşa edici/kültürleştirici olabildiği kadar yıkıcı da olabilen geleneklerden kaçıp kurtulamaz; çünkü o, kültürün dışına çıkamaz. Gelenek onun kafasını biçimler, o kafada kendi ağlarını örer."[32] Böylece gelenek kavramı Herder'de sadece tarih felsefesinin değil, kültür felsefesi ve eğitim felsefesinin de bir temel kavramı olur. Gelenek, esasen ve daima, insanın "kendini oluşturma" sürecinde, içinde bulunduğu tarihsel ortamın ana öğesidir. Herder şöyle devam eder: "İnsan doğasında İyi'ye kendiliğinden sahip olmasını sağlayacak hiçbir bağımsız tanrısallık yoktur. İnsan, her şeyi, yoğunluğu gitgide artan bir çaba içinde kendisi öğrenmek zorundadır."[33] Herder, bu görüşleriyle gelenek üzerine felsefi ve tinbilimsel araştırmanın önünü de açan filozof olmuştur. Aynı zamanda o, halk kültürünü tarihsel-eleştirel düzlemde ele alma girişimlerini de esinlendirmiştir. Örneğin F. Schlegel, Herder etkisinde şöyle der: "Bir ulusun eğitimi, bireyi onun dayandığı köklere ve geleneklere, en eski âdetlere ve şiirlere yeniden açıp aynı bireyi onlara ortak etmekle olur. Romalılar bunu, köklerine, mitolojilerine ve edebiyatlarına sahip çıkmak ve yaşayan kuşağı onlara ortak etmekle sağla-

27 A.g.e., s. 366.

28 F. Schiller, *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?*, 1970, s. 9.

29 J.G. Herder, *Ideen*, a.g.e., ss. 345, 347.

30 A.g.e., s. 310.

31 A.g.e., s. 374.

32 A.g.e., s. 388.

33 J.G. Herder, *Auch eine Philosophie zur Bildung der Mienschheit*, 1963, s. 5.

mışlardır."[34] Herder de, Schlegel de, tarihte Tanrı'nın mührünü gördüklerini belirtirler. Örneğin Schlegel, "hakiki tanrısallık kavramı"na ve "onun sonsuz içeriği"ne ne sadece akıl ne de sadece deneyim ve duyusal algıyla ulaşılabileceğini, tersine dinin (Hıristiyanlığın), tarihin ve geleneklerin öğrettikleri aracılığıyla ulaşılabileceğini söyler.

f) Goethe ve *gelenek*

J.W. von Goethe, gelenek kavramını ikincil ve geride bırakılması gereken bir kavram olarak kullanır ve "her şeyin açık, somut bilgisinin olduğu, hiçbir şeyin geleneklere ve parıltılı adlara bırakılmadığı" bir durumun gerçekleşmesini umut eder.[35] F. von Müller'le yaptığı söyleşide, Goethe, özellikle dinsel gelenekleri sahiplenmeyi şöyle reddeder: "Ne inançları hiçbir eleştiriye tabi tutmaksızın geleneklere dayandırıp pekiştirmeli; ne de gelenekler eleştirildiğinde inançlara teslim olmalı."[36] Goethe ayrıca "bireyin aracısız, doğrudan deneyimleri ile gelenekler arasında kalarak içine düştüğü bunalım"dan söz eder.[37] "Üç bin yıldır geleneklerin tutsağı olarak kendini bulamamış olan kişi, karanlıkta hiçbir şeyi deneyimleyemez durumda kalmış olan kişidir."[38] Gelenek kavramı karşısındaki bu olumsuz belirlemeler, ne var ki, Goethe'nin kavramla ilgili nihai belirlemeleri değildir. Nitekim Goethe, aynı zamanda "inşa edici/kültürleştirici" geleneklerden de söz eder ve bu tür gelenekler için şöyle der: "Yapıcı, olumlu gelenekler insanı insan yapan geleneklerdir; öyle ki, bunlar binlerce yıllık birikim ve aktarımın bize yüklemiş olduğu şeylerdir."[39] Nihayet Goethe, kültürel mirası "yeni" bir kavrayışla kavramaya duyulan ihtiyaçtan, böyle bir kavrayışın zorunluluğundan söz eder. Ona göre, gelenek ile otonom bireyi buluşturan bir gelenek teorisine ihtiyaç vardır. "Atalarından tevarüs ettiğin şeyin gerçekten sahibi olman için, onu kendine mal etmelisin."[40]

---

34 F. Schlegel, *Geschichte der europaeischen Kultur*, 1972, s. 25. (Steenblock'tan naklen).

35 J.W. Goethe, *Italien Reise*, hrsg. Von E. Trunz, 1948, s. 45. (Steenblock'tan naklen).

36 E. von Müller, *Gespraech mit Goethe*, 1948, s. 710. (Steenblock'tan naklen).

37 A.g.e., ss. 14, 51.

38 J.W. Goethe, *Westöstliche Diwan*, s. 49. (Steenblock'tan naklen).

39 J.W. Goethe, *Wilhelm Meisters Wanderjahre*, s. 467. (Steenblock'tan naklen).

40 J.W. Goethe, *Faust I*, s. 682. (Steenblock'tan naklen).

g) Alman İdealizminde *gelenek* kavramı

F.W. Schelling[41] ve F.D.E. Schleiermacher'de[42] olduğu gibi, G.W.F. Hegel'de de gelenek kavramı, öncelikli ve yaygın anlamı ile bağıntılı olarak, sözlü aktarımları (sözlü gelenek) ifade eden bir anlam içeriğine sahiptir.[43] Fakat Hegel, kavramın bu anlamından hareket etmekle birlikte, onu kültür üzerine bir genel düşünümün temel bir kategorisi mertebesine de yükseltir. Kültür üzerine böyle bir genel düşünüm, "kendinin bilincindeki akla sahip olma"yı gerektirir. Ne var ki, bu aklın kendisi, "bir miras ve çalışmanın/işin bir ürünü/verimi, muhakkak ki gelip geçmiş tüm kuşakların çalışmalarının bir ürünü/verimi"dir.[44] Hegel'e göre, felsefe de, bilim de geleneğe borçludurlar: "Gelenek, geçmişe ait ve gelip geçmiş olan her şey aracılığıyla, Herder'in dediği gibi, yeryüzünü kutsal bir halka olarak dolanır ve yaşama dünyasını bizim için muhafaza eder ve yaşayan kuşağa aktarır. Ne var ki, gelenek denen şey, sadece, davetlileri layıkıyla ağırlayan ve sonradan gelenlere tavrını hiç değiştirmeksizin aynı şekilde davranan bir ev sahibesi değildir. Gelenek hareketsiz bir taş basma resim de değildir; tersine o canlıdır ve güçlü bir ırmak gibi akar; akarken kendini büyütür, çıktığı kaynaktan çok uzaklara doğru gelişip büyüyerek akışını sürdürür."[45] Gelenek maddeden çok, sanki canlı ve etkin olan bir tinsel tözdür.[46] Hegel bu noktada kendini serbestçe, bu demektir ki, her tür gelenek ve bağdan bağımsız olarak gerçekleştirmek peşindeki bireyi, kendini otonom sanan modern özneyi (Kant'ın öznesini) düşünür. Modern özne kendini dışsal gözlem tarzına tutuklatmıştır; onda içsel (tarihsel) gözlem tarzı kaybolmuştur.[47] Modern özne içsel (tarihsel) gözlem tarzına ağırlık verdiği ölçüde, gelenek karşısında beslediği şüphe azalır, gitgide ortadan kalkar. Çünkü o, kültürel süreçlerin, kendisini de kuşatan ve belirleyen nesnelliğini (nesnel tini) kavramaya başlamıştır. Artık o, Descartes'tan beri öznel iradenin keyfiliğine bağlı kılınmış olan şeylerin özneler arasılığın ürünleri halinde bir nesnellik kazandıklarını kavramış, "nesnel tin"in neliğini anlamıştır. Giderek o, nesnel tinde İde'nin edimselliğini de görecektir.[48]

---

41 F.W. Schelling, *Über Mythen*, 1976, ss. 193-246. (Steenblock'tan naklen).

42 F.D.E. Schleiermacher, *Brouillon zur Ethik*, 1927, ss. 2, 174. (Steenblock'tan naklen).

43 G.W.F. Hegel, *Studien*, 1989, s. 359vd.

44 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 1927, ss. 17, 28vd.

45 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Aesthetik*, 1980, ss. 14, 68.

46 G.W.F. Hegel, a.g.e., s. 72.

47 G.W.F. Hegel, *Phaenomelogie des Geistes*, 1980, s. 411.

48 G.W.F. Hegel, *Grundlegung der Philosophie des Rechts*, 1980, s. 269.

h) Marx'ın *gelenek* kavramı

K. Marx, dikkatini tarihin doğal temellerine ve yaşam şekillerinin ortaya çıkış ve gelişimlerine yöneltir. Marx'a göre, her kuşak, "daha önce gelenlerin omuzları üstünde durur."[49] Yine ona göre, gelenek, "doğal yoldan oluşmuş, fakat henüz sosyal yönü gelişmemiş olan" yaşama biçimlerinde "olağanüstü bir rol" oynar. Gelenek bu yaşama biçimlerinde süregelmekte olan düzeni meşru kılar ve onun sabitleşip sağlamlaşmasına yol açar. İşte bu görünümü ile gelenek, "toplumun egemen kesimi"nin ilgi ve çıkarına hizmet eden bir işlev yüklenmiştir. Gelenek bu durumda bir "toplumsal tahkimat", "düzenin pekiştirilme aracı" olur. Özellikle dinsel gelenekler başta olmak üzere birçok gelenek, egemenlerin hükümranlığının sigortasıdır.[50] Örneğin, "din kitlelerin afyonudur." Marx, geleneklerin köktenci bir dönüşüme uğratılmaları gerektiğinden söz ederken, "geleneklerin ideolojileştirilebilirliği ve işlevlendirilebilirliği" üzerinde şöyle durur: "Tüm ölü kuşakların gelenekleri, yaşayanların beyinlerine bir kâbus gibi çöker: ... Bu gibi dönemlerde geçmişin ürkütücü hayaletleri egemenlerin hizmetindedir. Geçmişin ünlü adları, savaş parolaları, kostümleri, kullanıma hazırdır. Yeni dünya sahnesi eski kıyafetler içinde ve çarpıtılmış bir dil ile hazırlanır ve oyun sahnelenir."[51] Bu "dünya-tarihsel ölü yemini"ne ancak komünist devrim son verir. "Devrim kendi şiirini geçmişten hareketle yaratmaz; tersine o, şiirini gelecekten çıkarır ve geçmişe duyulan tüm yanlış inançları silip atar."[52]

i) Yirminci yüzyılın ilk yarısında *gelenek* kavramı

E. Bloch, Marx'ın "geleneklerin işlevlendirilebilirliği" kavramının Marksist ütopyanın kendisi için de kullanılabileceğini belirtir.[53] Marx kendi teorisini ne kadar insanlık tarihinde bir "yeni"ye doğru gidişin zorunluluğunun teorisi olarak sunmuş olursa olsun; ona soluğunu veren sosyalist ütopya, adı üstünde, bir ütopya olarak kalacaktır. "Sosyalizm, paryalaşmış, özgürlük açlığı içindeki insanların özgürlük hayallerini durmadan besleyen, fantastik, devasa bir ütopik düşünme geleneğinin düşünsel üretimidir."[54] İnsanların sosyalizmi gerçekleştirip gerçekleştiremeyecekleri hakkında konuşulamaz; fakat "sosyalist ütopya

---

49 K. Marx, *Die deutsche Ideologie* (*Alman İdeolojisi*, Türkçesi: Selâhattin Hilâv), MEW, 1970, cilt 3, s. 43.

50 K. Marx, *Das Kapital 3*, MEW 25, s. 801. (Steenblock'tan naklen).

51 K. Marx, *Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte*, MEW 1970, s. 115.

52 A.g.e., ss. 115, 117.

53 E. Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, 1962, s. 135.

54 E. Bloch, a.g.e., s. 145.

geleneği"nin her zaman yaşayacağı, bir "umut ilkesi" olarak öngörülebilir. W. Benjamin de, "baskı altında olanların geleneği"nden söz eder. T.W. Adorno için gelenek, "sosyal formların düşünüme tabi tutulmamış bir bağlamı" olarak "feodal bir kategori"dir; modern amaçsal akılcılığa (Max Weber) çelişik düşen bir şeydir; o modernitenin akıntısı içine dikilmiş çürük çarık bir ev gibidir ve bu akıntı önünde ortadan kalkmaya mahkûmdur. Bununla birlikte, M. Horkheimer'e göre, modernitede "real olarak ortadan kalkmış olan gelenek, estetik planda yeniden üretilir, bir ikame, bir *ersatz* olarak." [55]

S. Kierkegaard, on dokuzuncu yüzyıl tini üzerine koyduğu teşhiste şu paradoksa dikkat çekmişti: Bu yüzyıl geleneğe yol vermek, onu dışlamak istemektedir. Çünkü gelenek çağa hiç de uyan bir şey değildir. Gerçi eski olan, geçmişte kalmış bulunan her şeye saygı duyulmaktadır. Fakat hemen ardından bu yüzyıl, mümkün olduğu kadar hızlı bir şekilde, bizzat kendisini geleneği ikame edecek olan şey, onun ersatzı kılmaya çalışmak suretiyle esasen yine kendisini güvenceye almaya gayret etmektedir. Bu da, sanatsal araçlarla güvenceye alınmış bir gelenek aracılığıyla yapılmaktadır. [56] F. Nietzsche, tarihi ve tarihselliği kendi "yaşama" kavramını ölçüt kılarak değerlendirir ve "tek kişinin, bir halkın ve bir kültürün sağlığı" açısından tarihin ne kadar yararlı olduğunu vurgular. Fakat o, aynı zamanda, "yaşamanın tarih tarafından istilası"na da şiddetle karşı çıkar. Çünkü tarihe aşırı düşkünlük dolayısıyla, yaşamanın kendisi eski püskü eşyalarla dolu bir mekâna hapsedilmiş gibi olur. [57] Yirminci yüzyılda M. Foucault, Nietzsche etkisinde, "süreklilik ve gelenek olarak tarihe karşı" eleştirel bir kimlik ikamesi yöntemi önerir. Ne var ki, Nietzsche, gelenek ile basitçe özdeşleşilemeyeceğini daha önce belirtmişti. Nietzsche'de gelenek, tarihteki organizasyon formlarının, Roma İmparatorluğunda olduğu gibi, kurucu öğesi olabilir ki, bu formlar demokrasiye karşıt formlardır. Gelenek için "bir irade, bir itki, bir imperatifin olması gerekir; yani demokratik olmayan, anti-liberal bir şeye ihtiyaç vardır. Gelenek iradesi ve otorite, yüzyıllara ilişkin sorumluluk, kuşaklar arasındaki dayanışma, sonsuza dek, ileriye ve geriye doğru gider." [58] "Bugün en derinlere nüfuz etmiş olan şey, itki ve güç iradesidir ki, kökenini bu itkiye borçlu olan tüm kurumlar modern tinin hiç hoşuna gitmez... Geleneği kader olarak almalı. O öğrenilmeli, miras olarak tanınmalı, fakat istenmemelidir." [59]

---

55 M. Horkheimer, *Zur Kritik der Instrumentalischen Vernunft*, 1991, s. 27vd.

56 S. Kierkegaard, *Tagebuch*, 1970, s. 247. (Steenblock'tan naklen).

57 F. Nietzsche, *Unzeitgemaesse Betrachtungen*, 1972, s. 245.

58 F. Nietzsche, *Götzen-Daemmerung*, 1979, s. 134vd.

59 F Nietzsche, *Der Wille zur Macht I*, 1976, s. 56vd.

Alman Tarih Okulunda olduğu gibi, W. Windelband için de "kültürleşme, tümüyle, doğal insandan tarihsel insanı yapma, oluşturma" süreçlerinden ibarettir.[60] Geleneğin kültürleşmedeki taşıyıcı rolü yadsınamaz. Ne var ki, "genç insanları kendilerini ürkütecek şekilde gelenek içinde bağlı tutmaya da ihtiyacımız yoktur; tersine biz geleneği kendi özgüllüğü ile geçmişin mirası içinde bırakmalıyız. Böyle yaparsak, genç insanların gelenekleri kendi iç dünyalarında nasıl yaşadıklarını ve kendilerini geleneklerin etkisi altında nasıl şekillendirdiklerini daha iyi kavrarız."[61] Böylece Windelband, gelenek kavramını "tarihsel iş görme/çalışma" bağlamında betimlemiş olur. Bu iş görme/çalışma, pek tabii "amaçlı" bir tarihsel hareket içinde de yer alabilir.

W. Dilthey geleneklerin çokluğuna ve çok yönlülüğüne, kendi içlerinde ve aralarında hiç de nadir olmayan çelişkilerine dikkat çeker: "Bunlardan biri diğerine kapalıdır; biri diğerini yadsır ve hiçbiri diğerine üstün değildir."[62] Öyle ki, Dilthey'a göre "dinsel geleneklerin, metafiziksel iddiaların, gösterişli felsefe sistemlerinin oluşturduğu muazzam harabe"ye tarihsel/tarihselci açıdan bakan birisi, "felsefe sistemlerine karşı şüpheci olmayı öğrenir."[63] Felsefe sistemlerinin, dinsel öğretilerin, metafiziklerin peşinden koşup durdukları ezeli ve ebedi hakikatler, mutlak doğrular, tarihselciliğin yadsıdığı şeylerdir.[64] Tarihselcilik, insanları, daima ve sadece, bizzat kendilerine ördükleri sonlu yaşam örüntüleri içinde görür. Bu demektir ki, insanlar sosyal ve bilişsel yoldan oluşturulmuş ve istendiğinde her zaman değiştirilebilir olan koşullar ve gelenekler içinde yaşarlar. Tam da bu nedenle, bu koşulların ve geleneklerin kuklaları değildirler; tersine, geleneklerin belirledikleri çerçeveleri her zaman aşarlar, aşabilirler. Fakat her aşma yeni bir geleneğin oluşma/oluşturulma potansiyelini de kendi içinde taşır. Gelenekler aşılabilir, fakat gelenekler içinde yaşama denen şey aşılamaz; çünkü tarihin dışına çıkılamaz.[65]

O. Spengler'in "kültür morfolojisi", geleneğin gücünü, "sağlam bir terbiye" bakımından çok önemli sayar. Çünkü geleneğin gücü, toplumsal istikrar için güvenilir bir sigortadır. Ne var ki, tarihin akışı içinde yeni kuşaklar eski kuşaklardan devraldıkları geleneklerin bir kısmından yavaş yavaş uzaklaşırlar. Yeni kuşaklar, kapıldıkları yeni akıntıların cazibesiyle eski geleneklerin çekim

60 W. Windelband, *Über Wesen und Wert der Tradition im Kulturleben*, 1976, s. 232.

61 A.g.e., s. 236.

62 W. Dilthey, *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen*, Gesammelte Schriften , 1968, s. 76.

63 A.g.e., 108vd.

64 W. Dilthey, *Das Wesen der Philosophie*, 1968, s. 33.

65 W. Dilthey. *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 1968, ss. 66, 74, 90.

alanından çıkıp yeniliğe yönelirler. Esasında kültürler de serpilirler, gelişirler; sonra solup giden çiçekler gibi ölürler. Bir kültür içinde geleneklerde değişmeler meydana gelebilir, fakat değişsin değişmesin, geleneklerin ömrü kültürün kendi ömründen uzun olamaz.[66]

Yirminci yüzyılda gelenek kavramı, kültür üzerine bir düşünümün tam anlamıyla bir temel kavramı haline gelmiştir. M. Heidegger'e göre, *Dasein*'ın tarihselliğinin üstü belirli tarzda örtülmüştür. Buna bağlı olarak, özellikle yirminci yüzyılda *Dasein* kendisini çevreleyen geleneklerin üstünü örtmüştür. Geleneklerin örtüsünün açılması ve gelenekle aktarılanın açığa çıkarılışı, bu çağın insanı için özgül bir görevdir.[67] A. Gehlen, geleneklerden kopmayı ve doğaya dönmeyi salık veren Rousseau'ya karşı, geleneğin her şeyden önce "ruhsal sağlığımız için asla göz ardı edilemeyecek, kültürün çarpım tablosuna girmiş, muazzam ağırlığı olan bir öğe" olduğunu söyler.[68] Gehlen, Nietzsche'den şunu aktarır: "Bir yüksek kültür, pek çok şeyin aydınlatılmamış, açıklanmamış olmasını ister. Öyle ki, böyle bir yüksek kültür kendi kendini açıklamaya, aydınlatmaya, hele dayandığı gelenekleri açıklamaya, aydınlatmaya hiç de istekli olmaz. Tersine, hep öyle olagelmiş olanın geçerliliğine yüksek bir saygı duyar, ona uymaya çalışır."[69] Gehlen şöyle der: "Uzun sürmüş geleneklerin sağladığı güvenlik ve istikrar bozulmaya uğrar ve yıkılırsa, tavır ve hallerimiz formdan yoksun hale gelir; duygular belirleyici olmaya başlar, tutkular dizginsiz kalır, kontrol edilemez, güvenilmez olup çıkarlar." Gehlen, araştırmalarının bir sonucu olarak görülebilecek sözler olarak şunları söyler: "Gelenekler, hukuk ve kurumlar uyuduğunda, insanlar kendi doğal istikrarsızlıklarına geri dönerler."[70]

Yirminci yüzyılda çok sayıda geleneğin bozulması, parçalanması ve İkinci Dünya Savaşının yol açtığı felaketlerin etkisi ve baskısı altında, G. Krüger, geleneklerin bu yüzyıl için, "şimdinin geçmişle dumura uğrayan, zayıflayan bağı" olduklarını söyler.[71] "Dini ve gelenekleri esas itibariyle hâlâ onaylayan ve onlara sahip çıkanlar, suçu bunlarda değil, kendi dünyalarının berbat bir dünya olmasında bulmuşlardır. Onlar zamanın göreceliğinden, tarihin durmadan deği-

66 O. Spengler, *Der Untergang des Abenlandes 2* (Türkçesi: Giovanni Scognamillo ve Nuray Sengelli, *Batının Çöküşü*), 1987, s. 98vd.

67 M. Heidegger, *Sein und Zeit* (Türkçesi: Aziz Yardımlı, *Varlık ve Zaman*), 1997, s. 27vd.

68 A. Gehlen, *Das Bild des Menschen im Lichte der modernen Antropologie*, 1983, s. 138.

69 A.g.e., s. 167.

70 A. Gehlen, *Antropologische Forschungen*, 1983, s. 59. (Steenblock'tan naklen).

71 G. Krüger, *Geschichte und Tradition*, 1958, s. 71. (Steenblock'tan naklen).

şen akış ve anlamından habersizdirler."[72] Bunun gibi, B. Snell de, geleneklerin sürekli, yeni kültürel gerçekleştirimler olmadan "ruhsuz, ölü ve kaskatı" kalma tehlikesi içinde olduklarına işaret eder.[73] Th. Litt, "gittikçe taşınamaz bir hale gelen" geleneklerle ilgilenir. Ona göre "geleneklere bağlılığımın/bağımlılığımın ne olduğunu ve bunların nasıl oluştuğunu bilmem için, geleneğin hem içinde hem dışında olmam gerekir."[74] Litt için kültürel gelişim, "kendisi olmaksızın her geleneğin katılaşıp donacağı bir diyalektik" içinde karşımıza çıkar. Her tarihsel olayda ve her tarihsel dönemde gelenek ile kültürel gelişim arasındaki çelişkinin işlevlendirdiği bu diyalektik, tarihin akışına hükmeder.[75] Düşünce planında da geleneklerin korunması ile gelenek eleştirisi arasındaki gerilimde aynı diyalektik vardır. Litt'in sözünü ettiği diyalektik, C.F. von Weizsaecker'in "yeni gelenek felsefesi"nde belirleyicidir. Ona göre "ilerleme, ancak ve sadece gelenek bazında mümkündür. Gelenek zaten hep oradadır. Ve tersine, bir gelenek daima bir ilerleme ile meydana gelir. Ne var ki, bu gelenek bize öylesine uzak, geçmişe ait bir şey gibi görünür ki, artık onun bilincinde bile olmayız."[76] H. Blumenberg, "her devrimin kendini formüle etme, meşrulaştırma arayışı içinde kendi geleneklerini oluşturmaya başladığını, kendi muhafazakârlığını kendi içinde potansiyel olarak taşıdığı"nı, bunun eski ile yeni, gelişme ile gelenek arasındaki ezeli diyalektiğin sonucu olduğunu belirtir.[77] L. Kolakowski şöyle der: "Önce şunu görmek gerekir: Yeni kuşaklar, miras olarak devreden geleneklere karşı sürekli olarak devrimci bir tavır takınmamış olsalardı, bugün tekrar mağaralarda yaşıyor olurduk. Çünkü geleneğin külte dönüşüp katılaştığı bir toplum, kendini durgunluğa, cansızlığa yazgılamış olurdu. Buna karşılık, geleneklere karşı sürekli devrimi yaşayan bir toplum da, eğer böyle bir toplum olabilseydi, yok oluşa sürüklenirdi."[78]

j) Yirminci yüzyılın ikinci yarısında *gelenek* kavramı

On dokuzuncu yüzyılın "tarihselcilik"inin etkisiyle, yirminci yüzyılda da gelenek kavramı üzerine tartışmalar, hatta on dokuzuncu yüzyıldakinden de yo-

72 A.g.e., s. 98.

73 B. Snell, *Tradition und Geistesgeschichte. Studium generale*, 1951, ss. 339-45. (Steenblock'tan naklen).

74 Th. Litt, *Hegels Begriff des "Geistes" und das Problem der Tradition*, 1988, s. 321.

75 A.g.e., s. 332.

76 C.F. Weizsaecker, *Die Rolle der Tradition in der Philosophie*, 1969, s. 37. (Steenblock'tan naklen).

77 H. Blumenberg, *'Saekularisation'–Kritik einer Kategorie historischen Illegitimitaet*, 1964, ss. 240-65. (Steenblock'tan naklen).

78 L. Kolakowski, *Vom Sinn der Tradition*, Merkur, ss. 1085-92. (Steenblock'tan naklen).

ğun bir şekilde sürmüştür. Bu tartışmalarda amaçlananları şöylece gruplandırmak olanaklıdır: a) Eleştirel rasyonalite ile geleneği bağdaştırmak; b) geleneğin modern kültürdeki anlam ve önemini belirlemek; c) gelenekleri gelip geçici, her zaman yenilenebilir şeyler olarak görüp, onları günün koşullarına uygun şekilde iyileştirmek.

a) K.R. Popper, "Geleneklerin Rasyonel Bir Teorisi" başlığı altında, "rasyonalizm ile gelenekçilik arasındaki geleneksel düşmanlık"ı gidermeye çalışır. Rasyonalistlerin, "her şeyi akılcı ölçütlere göre 'yeni' bir şekilde yargılamak ve yönlendirmek" şeklindeki iddialarına karşı Popper, "geleneklerin yaşamımızda oynadıkları büyük rol"ü vurgular. "Gelenekler sosyal düzene çok büyük oranlarda ölçü, sınır, ılımlılık sağladıkları gibi, birey olarak kendimiz için önem taşıyan çok sayıda kuralı da barındırırlar."[79] H. Albert şöyle der: "Gerçi bir eleştirel/rasyonel sınama geleneği vardır ve bu gelenek hep yaşatılmalıdır. Ne var ki bu gelenek, ne inançları ne de kurumları kökten sarsacak bir güce sahiptir.[80] T.S. Kuhn, "Gelenek ve Yenilik" başlığı altında, "bilimsel araştırmada 'gelenek' ile 'yeni' arasındaki köklü gerilim"den söz eder. Kuhn bu gerilimi bilim tarihinden zengin örneklerle işler ve bu gerilimin kendisinin tarihsel anlamı üzerinde durur.[81]

b) H. Lübbe, gelenekleri, Descartesçı bir bakış açısıyla şöyle değerlendirir: "Gelenekler, yaşama pratiğimizin düzenlenmesinde etkili olan ahlaksal ve siyasal düşünce ve eylem kalıpları olarak görülmelidir. Bu yüzden her zaman yenilenmeye ihtiyaçları vardır. Fakat her yenileme, ancak 'ayrıntıda başarılı olabilir'. Geleneğin gövdesi çoğu zaman olduğu gibi kalır. Bu nedenle, ne yapsak, geleneklerin dışına tam olarak asla çıkamayız." Lübbe şöyle devam eder: "Gelenekler dayandıkları temellerin apaçıklığından ötürü geçerli olmazlar; tersine onlarsız yapmanın imkânsızlığının apaçıklığından dolayı geçerli olurlar.[82] Lübbe ve O. Marquard, ortaklaşa geliştirdikleri tin ve kültür kuramında gelenek kavramını şöyle ele alırlar: "Tin bilimleri geleneklere özel önem verirler. Çünkü gelenekler, insanların modernleşmenin aşırılıklarına katlanabilmeleri-

79 K.R. Popper, *Versuch einer Theorie der Tradition*, 1994 (İngilizce baskısının 1963 çevirisi), s. 176. (Steenblock'tan naklen).

80 H. Albert, *Plaedoyer für kritischen Rationalismus*, s. 42. (Steenblock'tan naklen).

81 T.S. Kuhn, *Die grundlegende Spannung: Tradition and Neuen in der wissenschaftlichen Forschung*, 1977, s. 308vd. (Steenblock'tan naklen).

82 H. Lübbe, "Dezisionismus–eine kompromittierte politischen Theorie", *Diskurs Politik*, 1977, ss. 283-96. (Steenblock'tan naklen).

ne yardımcı olurlar."[83] Gelenekler modernitenin doğurduğu olumsuzlukları, geleneklerle karşılaştırmalı olarak güncel kılmakla, telafi edici (*kompensan*) bir işlev yüklenirler.[84] Buna karşılık K.-O. Apel bu konuda şöyle düşünür: "Ahlaksal geleneklerin gruplara özgü kültürel göreceliğini, ilksel olarak sistematik yoldan geliştirilmiş bir evrensel etik aracılığıyla nihai bir sınamaya tabi tutmak" gerekir.[85]

c) H.-G. Gadamer'in felsefi hermeneutiğinde, Aydınlanmacı geleneklerle romantik gelenekçilik arasındaki karşıtlıktan hareketle, geleneklerin "rehabilitasyon"una girişilir.[86] Bu rehabilitasyon, "bizzat yaşamın kendisini fırtına misali değiştirdiği anlarda, her şeyin kaçınılmaz bir şekilde dönüşüme uğradığı bir zamanda, herhangi birinin bildiğinden çok daha uzaklarda gerçekleşir ve gelenekler, Yeni olanla yeni bir geçerlilik tarzında birlikte olurlar.[87] P. Ricoeur, "gelenek hermeneutiği"nden söz eder.[88] "Dönemler arasındaki zaman aralığı, bomboş bir uçurum değildir; tersine eskiden kalanın ve geleneğin sürekliliği ile doldurulmuştur ki, esasen gelenek bize kendisini bu doluluk içinde gösterir."[89] "Gelenekler hakkında olumlu veya olumsuz konuştuğumuz her durumda, farkında olalım veya olmayalım, onlardan etkileniriz, onların etkisi altında eyleriz ve hissederiz."[90]

II. Toplu bakış ve değerlendirme

a) Geleneksiz olmaz

Buraya kadar geleneklerin kültür içindeki yerini ve değerini değişik bakış açıları altında tartışıp değerlendiren filozofların ve felsefe anlayışlarının görüşlerine bir, iki cümle ile yer vermekle yetinmek suretiyle, kısaca değinildi. Geleneklerin kültür içindeki yer ve değerini tartışıp değerlendirmek, bizzat felsefenin kültür içindeki yer ve değerini tartışıp değerlendirmekle koşutluk gösterir. Çünkü felsefe de en nihayet bir kültür öğesidir, bir geçmişi ve geleneği vardır. Öyle ki, felsefenin, içinden çıktığı kültürün düşünme ve bilme olanak, çerçeve

83 O. Marquard, *Apologie des Zufaelligen*, 1986, s. 106. (Steenblock'tan naklen).

84 H. Böhme, *Über das gegenwaertlichen Selbstbewusstsein der Geisteswissen*, 1989, s. 17. (Steenblock'tan naklen).

85 K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie 2*, 1973, s. 361.

86 H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 1960, s. 26vd.

87 A.g.e., s. 267.

88 P. Ricoeur, *Zeit und Erzaehlung*, 1991, s. 362vd. (Steenblock'tan naklen).

89 H.-G. Gadamer, a.g.e., s. 88.

90 F. Rodi, *Tradition und philosophischen Hermeneutik*, 1990, s. 89.

ve kodlarının dışında bir varolma imkânı da yoktur. Değişik türde kültürlerin değişik türde felsefeler ve felsefe gelenekleri üretmiş olmaları bunun kanıtıdır.

Hakikatin evrensel olduğu iddiası, ancak belli tür ve tipte bir felsefenin, Batı felsefesi geleneğinde karşılaştığımız ve adına "evrenselci" dediğimiz bir tip felsefenin iddiası olagelmiştir. Bu tipin Batı felsefe geleneğinde Greklerin bir mirası olarak en yaygın tip haline gelmesi, felsefeyi geleneksel olarak bu tip içinde öğrenenler ve yapanlar için felsefenin bu tiple özdeşleştirilmesi sonucunu da doğurmuştur. Bu haksız bir özdeşleştirme olmuş, evrenselcilerin felsefeyi tekellerine alma, "felsefe" adı altında sürdürülegelmekte olan diğer düşünme çabalarını ve geleneklerini önemsizleştirme ve hatta yok sayma istek ve dürtülerini güçlendirip durmuştur. "Philo-sophia"daki "sophia"nın "evrensel bilgi", "hikmet", "hakikat" olarak anlaşılması tamamen Greklere özgüdür ve bu Grek mirası, Batı felsefe geleneğinin oluşum ve gelişiminde en önemli etken olmuştur. "Felsefe" adını Greklerin bir mirası olarak koruyabiliriz; fakat onu evrensel bilgi, hakikat peşindeki evrenselci düşünme faaliyeti olarak anlamak zorunda değiliz. Çünkü felsefe tarihinde evrenselciliğe karşıt, hatta evrenseli yadsıyan başka anlayışlar ve düşünme gelenekleri de vardır ve bunların da yurdu felsefedir. Ve bunların çoğu gelenek kavramını sahiplenmiş, onun üzerine düşünce üretmiş olan anlayışlar, düşünme gelenekleridir. Buna karşılık evrenselci felsefe geleneği, kendisinin bin yılları bulan bir geleneği olduğunu âdeta unutmuş, gelenek kavramından hemen hiç hoşlanmamış; zaman üstü hakikatler peşindeki kendi düşünme çabasının, geçmişin tozlara bürünmüş şeylerinin kavramı olarak gelenek kavramını gündeme almasının yersiz, gereksiz ve hatta yanlış olacağına inanmış, hatta bunun evrenselci düşünmeyi küçültücü bir şey olacağını bile iddia edebilmiştir. Platon'dan ortaçağın skolastik filozoflarına, on sekizinci yüzyıl Aydınlanmacılarından on dokuzuncu yüzyıl ve yirminci yüzyıl pozitivistlerine kadar, evrenselcilerin gelenek kavramı karşısındaki tavırları genellikle bu olmuştur.

Ne var ki, felsefe tip ve tarzlarının çok çeşitliliği içinde sadece bir çeşit olan evrenselci felsefe, tüm yaygınlığına rağmen, tek ve biricik olmayı asla başaramamıştır. Bu, iyi ki de böyle olmuştur. Öyle ki, tarihe, kültüre, geleneğe sahip çıkma ve onlar üzerine düşünme gereğini karşılayacak felsefi çabalar felsefe tarihi içinde hiç de eksik olmamış; bu çabalar özellikle on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından bu yana, felsefe tarihinin diğer dönemlerinde hiç görülmeyen bir yoğunlukla sürdürülmüştür. Özellikle hermeneutik geleneği, gelenek kavramına en fazla önem veren, onu sahiplenen bir gelenek olmuştur.

Çağdaş hermeneutiğin habercileri olan iki filozofun, Herder ve Hamann'ın Kant'ın akıl eleştirisi üzerine geliştirdikleri meta-eleştiri, geleneğin önem ve değerinin görülmesi, onun evrenselcilerin farkına varamadıkları en temel yönlerinden birinin farkına varılması bakımından çok değerlidir. Hamann Kant'ı,

aklı dil ve tarihten bağımsız, salt bir şey olarak görmüş olmakla eleştirmişti. Akıl, dil ve tarihten bağımsız değildir, hele dil ve tarihten *önce* hiç değildir. Akıl, Grek mitolojisinin, tek tanrılı dinlerin ve teolojilerin öğrettiği gibi, Tanrı'nın bir lûtfu falan da değildir. Tam tersine, akıl dil ve tarih içinde, yani zamana tabi olarak ve bir kültürün sunduğu olanaklar çerçevesinde varoluş bulabilir. Bu demektir ki, aklın bir gelişim öyküsü, bir *geleneği* vardır. *Aklın tarihselliği*, aklın kendi üzerine bükülmesiyle, yani Kant'ın yaptığı gibi akıl üzerine bir düşünüm ile kavranamaz. *Aklın tarihselliği* ancak tarihsel ve dilsel gelişimler ve dönüşümler izlenerek, yani *aklın gelenekselliği*nin bilincinde olarak kavranabilir. Herder, daha da ileri bir adım atarak, tüm insanlık tarihini bir gelenekler ağı, bir gelenekler manzumesi olarak görür. Schiller ise, tüm tarihin kaynağını ve gelişimini geleneğe bağlar. Bu hususlar daha sonra Schleiermacher'de, Dilthey'da, Heidegger'de ve Gadamer'de hep tekrarlanırlar.

Şimdi, hermeneutik geleneği içinden gelenek kavramına bakıldığında, genel ve bir kısmı güncel, başka bazı saptamalar da yapılabilir.

Önce bir ruh durumundan söz etmek gerekir: Aslında insanların büyük çoğunluğu, sürekli bir "bugün" içinde yaşarlar. "Geçmiş" onlar için geride kalmış olayların da, doğal olay ve olguların da içinde olup bittiği bir fiziksel zaman parçasından ibarettir. Bu geçmiş ancak geride kalmış olan

SİYASET >

Demokratikleşme doğrultusunda atılacak her adım, aynı zamanda Kürt sorununun adil ve demokratik çözümü için bir adım anlamını taşımaktadır. Bu nedenle de Kürt sorunu artık bir Türk, Laz, Çerkez, Ermeni, Rum, Gürcü sorunudur. Bu çalışmayla yapılmak istenen, esas olarak bu konudaki tartışmaya iki yılda birikmiş deneyimler ışığında katkı sunmaktır...



ŞEMDİNLİ'DEN ANKARA'YA KÜRT SORUNU
Hakan Tahmaz

FOTOĞRAF >

"Fotoğrafın belgesel olarak kullanımı, içinde yaşamamız için bize dayatılan sınırlara itiraz etmenin ve sorumluluk hissederek hayata dahil olmanın yaratıcılığa açık alanlarından biri oldu. Fotoröportajların anlattığı hikâyeler de bir itirazı dile getirdi, muhalif duruşları ifade etti. Başka bir dünyanın mümkün olduğuna dair fikirler, fotoröportajlarla yaratıldı."



BELGESEL FOTOĞRAF VE FOTORÖPORTAJ
Özcan Yurdalan

EDEBİYAT KURAMI >

"Duygular, düşünceler mevcut piyasa içinde sürekli müşteri arıyor. Her şeyimiz satılık. Oysa ki sen gece boyunca bir rüyadan diğerine geçip duruyorsun. Baktığın her şeye anlamsız bir düzensizlik hakim. Sabah uyandığın zaman sırtın sırılsıklam. Baudelaire gibi seslenmek istiyorsun, ama nafile: 'Geç kaldın, yıllanmış korkak, ölüm!..'"



EDEBİYATTA ÖLÜM VE İNTİHAR
Müslüm Yücel

www.agorakitapligi.com
tel: 0212 243 96 26-27
faks: 0212 243 96 28

agorakitapliği

olayların, kurumların, eserlerin, düşüncelerin vd. bugünde yaşayanların yaşamlarında da etkisinin sürmekte olduğunun farkına varılmasıyla fiziksel zaman olmaktan çıkıp "tarihsel zaman" haline gelir ki, "doğal insan"dan "tarihsel insan"a, ancak böyle bir farkındalıkla, adına "tarih bilinci" denen bir bilinçle geçilebilir. Tarihsel insanın ruh durumunda ilk saptanacak şeylerden birisi, ondaki *minnet* duygusudur. Bu insan, kendisinin önemli ölçüde geçmişin mirası, yani gelenek içinde oluşmuşluğunun farkındalığı ile bu geçmişe karşı bir minnet duygusu besler. Gerçi bu geçmiş, daha Herder'in belirttiği gibi, *human* olarak insanın başardıklarını, bize miras olarak bıraktıklarını içerdiği kadar; doğa varlığı olarak insanın, biyolojik adıyla *antropos*'un, hatta en vahşi uygulamalarını, bitmez tükenmez savaşlarını, ihtiras dolu, acımasız, dehşetengiz iktidar mücadelelerini, katliamlarını vd. de içerir. Tabii ki tarihsel insanda minnet duygusu yaratanlar bunlar değil, *humanite*'nin korunması ve gelişimine katkıda bulunan diğerleridir. Geçmişine karşı minnet duygusu gelişmemiş insanların geleneklerle fazla ilgilenmeyecekleri de açıktır.

Yenilikçilerin, reformcuların, devrimcilerin gelenekle başları hoş değildir. Onların çoğunun gözünde gelenekler, gerçekleştirilmesi onlar için zorunlu, kaçınılmaz olan yenilikler, reformlar, devrimler için birer ayak bağıdırlar; geride kalmışlığı simgelerler; "gericiler"in sığınağıdırlar vd. Oysa bunlar, gelenek kavramı hakkındaki yanılgıların, önyargıların beslediği değerlendirmelerdir. Gelenekçilik muhafazakârlık değildir, gericilik hiç değildir. Çünkü gelenekçilik, Herder'den Gadamer'e kadar hep vurgulandığı üzere, geleneklerin de tarihsel değişme ve dönüşmeden nasiplerini aldıklarından, her geleneğin, binlerce yıl sürenlerinin bile kendi içlerinde değişip dönüştüklerinden yola çıkar. Geleneklerde temel ve uzun süreli, yavaş değişen öğeler ile kısa süreli, daha çabuk değişen öğeler hep bir aradadırlar. Onların bazılarını değişmezmiş gibi gösteren, uzun süreli olmaları, bazen binlerce yıl devam etmeleridir. Gelenekleri gericiler ve muhafazakârların gözünde cazip kılan en önemli yönlerden birisi zaten budur. Esasında gericilik de, muhafazakârlık da, birer kültürel ve düşünsel tavır olmaktan çok bir ruh durumunu ifade ederler. Yaşamın bitimsiz akışı içinde hiçbir şey değişmeden kalamadığı gibi, geriye dönüş de gerçekleştirilemez. Bazıları bu realiteyi kabullenmek istemezler. İçlerinden bazıları bugünü aynen muhafaza etmek isterler; bazıları da, yani bugünden de memnun olmayanlar, geride kalanı özlemle anar, ona geri dönmeyi arzu ederler. Ne var ki, bunlar istek ve arzu olarak kalırlar, gerçekleşemezler. İşte bu nedenle muhafazakârlık ve gericilik, kendilerine ne kadar düşünsel ve ideolojik bir görünüm kazandırılmak istenirse istensin, sadece birer ruh durumu olarak kalırlar. Onlar siyasal olarak "sağ"da olanların önemli bir kısmının ruh durumları olarak, bazı "sağ" siyasal uygulamalara motor görevi de üstlenirler. Ne var ki, sağduyulu "sağcı"lar, "reel politik" içinde, bu ruh durumunun kendilerine esinlettiği şeylerin, mevcudun

aynen korunmasının veya geriye dönüşün mümkün olmadığını bizzat görürler. Geleneklerin en güçlü şekilde hissedildiği dinsel yaşamda bile her zaman kendisini güçlü bir şekilde gösteren bir yenilik isteği, hatta baskısı vardır.

"İlericilik" büyük ölçüde "sol"la ilişkilendirilen, "sol"a mal edilen bir şey olagelmiştir ve yukarıda da değinildiği gibi, yenilikçiliği de içermesi bakımından, ilericilik geleneğe karşıt olan şeyleri çağrıştırıp durmuştur. Oysa gelenekçilik ilericilikle hiçbir karşıt yön içermez; çünkü o, biraz önce belirtildiği gibi, geleneklerin değişim ve dönüşümünün kaçınılmazlığından hareket eder. Bu varsayılan karşıtlık, esasen, ilericilerin bir kısmında karşılaşılan bir yanılgıdan, geleneğin donmuş, değişmez, bükülmez ölçüde sert şeylerin kavramı olarak anlaşılmasından kaynaklanır. Oysa geleneğe böyle bakmanın kendisinde bir donmuşluk, değişmezlik, bir sabit fikirlilik olduğunu belirtmek bir abartma olmaz ve ilericiliğin, en azından bazı türlerinde, hatta donmuş bir düşünme tarzını, bir çeşit dogmatizmi barındırdığını söylemek yanlış değildir. Öbür yandan, ilericiliği "sol"un en temel yönü olarak düşünüp gelenek karşısında dışlamacı bir tavır takınanların önemli bir kısmı, "sol"un da bir geleneği olduğunu unuturlar. Buna karşılık sağduyulu solcular, "sol"un da bir geleneği olduğunu iyi bilir ve "sol"un kendi geleneğinden beslenmeden gelişemeyeceğini düşünürler.

Şu açıklıkla söylenmelidir: Gelenekçilik; bilimcilik, rasyonalizm, Aydınlanmacılık, ilericilik ve devrimciliğin içerdikleri hoşgörüsüzlükten ve dogmatizmden daha fazla hoşgörüsüzlük ve dogmatizm içermez. Dinsel gelenekler, geleneklerin en yaygın ve etkili olanlarıdır. Fakat bu, gelenekçilerin dindar olmalarını hiç gerektirmez. Hatta dinin ve dinsel geleneklerin önem ve etkisini daha iyi görebilmek için dinsel etkilerden bağımsız bir bakış şekline, felsefi bir bakış şekline ihtiyaç vardır ki, böyle bir bakış şeklinin çağımızdaki başlıca örneği hermeneutik bakış şeklidir.

b) Gelenekten tam bir kopuş mümkün değildir

Gelenekçilik, yeniçağ felsefesinin, Aydınlanmacılığın ve liberalizmin yücelttikleri "birey" kavramı karşısında da eleştirel bir tavra sahiptir. Gelenekçilere göre kültürel belirlenim ve kuşatımdan bağımsız, tam anlamıyla otonom varlık olarak bir birey olamaz; liberallerin, neoliberallerin ısıtıp ısıtıp önümüze koydukları böyle bir "birey" yapıntısal bir şeydir, onun bir gerçekliği yoktur. Tabii ki birey, kültürel belirlenmişliğini bir kader olarak yaşamaz; her dönem ve koşulda yeni yaşama biçimleri, olanakları yaratıp durur ve bireyliğinin çevresini genişletir. O her zaman özgün ve özgül olma şansına sahiptir; fakat tam özgünlük ve tam özgüllük, kültür varlığı olarak insana verilmiş bir şey değildir. İnsan kendi özgünlük ve özgüllüğünü kültürel belirlenmişliğinin dışına

çıkarak, bunlardan "koparak" gerçekleştiremez. O, özgünlük ve özgüllüğünü belirlenmişliğiyle birlikte yaşar ve ancak bu konum içinde "birey" olur.

Kültürel belirlenmişlikten, gelenekten tam bir "kopuş" gerçekleşemez olan bir şeydir. Kısmi kalan kopuşlar tabii ki vardır. Fakat bunlar da ancak özgünlük ve özgüllük ile belirlenmişliğin birlikteliği zemininde ortaya çıkabilirler ki; onları kısmi kılan da zaten budur. Örneğin, Türkiye Cumhuriyeti bir siyasal oluşum olarak özgün ve özgül yönlere sahiptir. Ne var ki, aynı Türkiye Cumhuriyeti, Osmanlı'dan, Selçuklu'dan, Bizans'tan, hatta Batı Roma'dan devredenler zemininde, yani gelenek ve tarihsel birikim zemininde ve kısmi bir kopuşu gerçekleştirenlerin çabalarıyla varoluş bulabilmiştir; başka türlüsü olamazdı. Özellikle Osmanlı ve Bizans mirasının günlük yaşamdan sanata ve siyasete kadar hemen her alanda varlığını hissettirdiği açıktır.

c) Sonuç yerine

Birey olarak kendimizi, toplum olarak kültürümüzü tanımanın ve tartmanın vazgeçilmez bir koşulu, bizi kuşatan geleneklerin tanınıp tartılması, değerlendirilmesi ve eleştirilmesidir. Ne var ki, bireyciliği, hedonizmi, ekonomizmi yücelten liberalizmin/neoliberalizmin dünya ve ülke gündemini belirlemeyi sürdürdüğü günümüzde, "dünyayla bütünleşme", "globalleşme" sloganları altında, kendimizden ve kültürümüzden hızla uzaklaşıyor, uzaklaştırılıyoruz. Kendimize gelmemizin bir ilk koşulu, "dünyayla bütünleşme" ve "globalleşme"nin nötr veya kültürler üstü bir zeminde gerçekleşmesinin mümkün olmadığının saptanmasıdır. Günümüzde bir yanda dünyaya kendi sosyo-ekonomik ve kültürel geleneklerini, ideolojisini ve dünyayı kavrayış şeklini "evrensel"miş gibi dayatanlar, kendi fikriyatını ve geleneklerini "evrensel"miş gibi gösterenler vardır. Diğer yanda ise, bu dayatmalara boyun eğen, kendi ekonomik gücünü ve kurumlarını aynı dayatmacılara peşkeş çeken, kendi kültür mirasını ve geleneklerini bu dayatmacıların folklorik pazarlama nesnesi haline getirmelerine rıza gösterenler bulunmaktadır. Gerçek bir "globalleşme", bireyler, toplumlar, devletler, kültürler arasında âdilane ve dengeli bir ekonomik düzenin ve kültürel etkileşimin gerçekleşmesi halinde mümkün olabilir. Böyle bir "globalleşme" bugün için bir ütopyadan ibarettir. Ne var ki, bu "globalleşme" şekli dışında, güçlülerin "globalleşme" adı altında yürüttüğü her tür faaliyetin adı ancak emperyalizmdir ve gelenekçilik antiemperyalisttir.

Kaynakça

Apel, K.-O., *Transformation der Philosophie 2*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt, 1976.

Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İstanbul, 1996.

Bacon, Francis, *Novum Organum*, çev. Sema Önal Akkaş, Doruk Yay., Ankara, 1999.

Bloch, E., "Erbschaft dieser Zeit", *Werke*, cilt 4, Suhrkamp, Frankfurt, 1976.

Descartes, René, *Metot Üzerine Konuşma*, çev. K. Sahir Sel, Sosyal Yay., İstanbul, 1994.

Dilthey, W., "Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen", *Gesammelte Schriften*, cilt 6, Teubner u.a., Berlin, 1911.

Dilthey, W., *Das Wesen der Philosophie*, Reclam, Ditzingen, 1984.

Dilthey. W., "Einleitung in die Geisteswissenschaften", *Gesammelte Schriften*, cilt 1, Vandenhoeck ve Ruprecht, 1959.

Gadamer, H.-G., "Wahrheit und Methode, [Hermeneutik I]", *Gesammelte Werke*, cilt 1, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1990.

Gehlen, A., "Das Bild des Menschen im Lichte der modernen Antropologie", *Der Mensch*, Wiesbaden 1972.

Hamann, J.G., "Metakritik über den Purismum der Vernunft", *Reflexion der Kontinuitäten: zum Geschichtsdenken der letzten Jahrzehnte*, Vandenhoeck ve Ruprecht, Göttingen, 1982.

Hegel, G.W.F., "Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie", *Werken in 20 Bänden*, cilt 12, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt, 1986.

Hegel, G.W.F., "Vorlesungen über die Aesthetik", *Werken in 20 Bänden*, cilt 15, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt, 1986.

Hegel, G.W.F., *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 2004.

Hegel, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Suhrkamp Verlag KG, Frankfurt, 1976.

Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1967.

Herder, J.G., *Verstand und Erfahrung, Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, Aufbau, Berlin, 1955.

Herder, J.G., *Abhandlungen über den Ursprung der Sprache*, Reclam, Stuttgart, 1986.

Herder, J.G., *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Fourier Verlag GmbH, Wiesbaden, 1985.

Herder, J.G., *Auch eine Philosophie zur Bildung der Menschheit*, Reclam, Ditzingen, 1990.

Hobbes, Thomas, *Leviathan*, çev. Semih Lim, YKY, İstanbul, 1993.

Horkheimer, M., *Zur Kritik der Instrumentalischen Vernunft*, Fischer, Frankfurt, 1985.

Kant, I., *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Reclam, Ditzingen, 1974.

Leibniz, G.W., *Neue Abhandlung über den menschlichen Verstand*, Meiner Felix Verlag, Hamburg, 1971.

Locke, John, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Kabalcı Yay., İstanbul, 2004.

Marx, K., *Alman İdeolojisi*, çev. Selâhattin Hilâv, Sosyal Yay., İstanbul, 1968.

Marx, K., *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*, çev. Sevim Belli, Sol Yay., Ankara, 1990.

Nietzsche, F., "Unzeitgemaesse Betrachtungen", *Werke, Kritische Gesamtausgabe*, cilt 1, Gruyter, Berlin, 1972.

Nietzsche, F., "Götzen-Daemmerung", *Werke*, Ullstein Verlag, Frankfurt am Main, 1979.

Platon, *Yasalar*, çev. Saffet Babür-Candan Şentuna, Kabalcı Yay., İstanbul, 2007.

Platon, *Phaidros*, MEB Yay., İstanbul, 1990.

Ricoeur, P., *Zeit und Erzaehlung*, Fink (Wilhelm), Paderborn, 1991.

Schiller, F., "Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?", *Historisches Schriften*, cilt 3, Deutscher Tashenbuch Verlag, Münih, 1970.

Spengler, Oswald, *Batının Çöküşü*, çev. Giovanni Scognamillo-Nuray Sengelli, Dergâh Yay., 1997.

Steenblock, V., "Tradition", *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, cilt 9, haz. Joachim Ritter, Karlfried Gründer ve Gottfried Gabriel, Schwabe, Basel, 1980.

ULUĞ NUTKU

Tarih ontolojisinin gelenek kategorisi

Bu yazıda geleneğin felsefece incelenmesi için tarih ontolojisindeki yerinin ve bağıntılarının öncelikle gösterilmesi gerektiği savından hareket edilmektedir. Bu yapılırken geçmişteki ve şimdideki yanılgılara da işaret edilmekte, felsefe dışı yorumlar ayıklanmaktadır. Kimileri uzun olan notlar, arka notlar olarak verilerek gerek metindeki düşünce akışının kesilmemesi gerekse sorun incelemesine sürekli tarihsel eleştirilerle müdahale edilmemesi sağlanmak istenmiştir.

Gelenek kategorisi genel bir kategori değildir; bütün varlık alanlarının içinden geçmez.[a] Genel kategoriler, bütün gerçeklik alanlarının (real varlık) içinden geçerler. Oysa gelenek yalnızca tarihsel alanda ortaya çıkar, özel kategoridir. Genel kategorilere bir örnek nedenselliktir. Nedensellik kategorisi makro-anorganik varlıkta fiziksel etki-tepkiden mikro (atomaltı) yapılardaki belirsizlik konumlarına kadar (belirsizlik ilkesi nedensellik dışı değildir) iç çeşitlilik gösterir. Kimyasal yapılarda da elementer bireşimlerdeki nedensellikten kozmik gaz kütlelerinin nedensel (ve etkileşimsel-nedensel) süreçlerine kadar çeşitlenir. Anorganik alandaki nedenselliklerin özelliği tamkesin (matematiksel) ifade edilebilirlikleridir.[b] Anorganiğin üstünde kurulan alanlarda—üstte biçimlenmelerde—nedensel kesinlik derecesi, üstte kurulma ve biçimlenme yükseldikçe (biyolojik, psişik, tarihsel yapılanmalar) azalır. Özellikle tarihsel alana çıkıldığında, insan iradesinin yönleri matematiksel olarak önceden belirlenemediğinden, kesinliğin yerini olasılıklar alır. Olasılılıklar da, anlaşılabilirliği kolaylaştırma bakımından, yüksek-orta-alçak dereceli, yahut güçlü-standart-zayıf şeklinde dizilişlerle sınıflandırılabilir.

Gelenek kategorisi ontolojik bağlamlarıyla ele alınmadıkça felsefi bir çözümlemeye girişilemez; yapılan ya felsefe çırpması sosyoloji ya da sosyoloji

çırpması felsefe olur. Gelenek kategorisinin diğer tarih kategorileriyle bağlantısını incelemek yöntemsel öncelik taşır. Hiçbir kategori tek başına ortaya çıkmaz, ne de bir süreçte tek etken olur. Tarih ontolojisinin birinci ilkesi budur. İkincisi, kategorilerin öncelik-sonralık bağlamında sıralanmasının (nedensellik birincildir yahut önceldir gibi) gerek zaman, gerek önem bakımından yapılamayacağıdır. Bu yanlışlığa düşülürse, bütünü elden kaçıran tek yanlı akılyürütmelere, izm'lere saplanılır. İlk iki ilkeyi tamamlayan üçüncüsü de hiçbir kategorinin merkeze yerleştirilemeyeceğidir. Bu ilkeler olumsuzlamalar gibi görünebilir; fakat araştırmada zorunlu sınırlamalardır. Ontolojik incelemeler herhangi bir kategoriyi, çözümleme-açıklama amacıyla öne çıkarabilir (bu her kategori için yapılabilir); fakat bununla sadece özellikler tek tek incelenmiş olur; bütünlüğü bağıntılar gösterir. Kategoriler çözümlemesinde (kategorial analiz) birinin diğerine göre artısı eksisi yoktur.

Gelenek incelenirken dünya görüşü, inanç töreleri ve törenleri, kültürü ifade tarzları, eğitim amaçları, yöre değerleri gibi belirlenimler de zorunlulukla incelenir. Bunlar arasında hiçbir karşıtlık olmadığı gibi, tek tek alındığında da hiçbirinin karşıtı yoktur. Geleneğin karşıtı olsa olsa geleneksizlik olurdu, ama bu olanaksızdır. Diğerlerinde de durum aynıdır. Başka örüntülerde de durum aynıdır. Ethikte iyi-fena, estetikte güzel-çirkin, bilgi teorisinde hakikat-hata, mantıkta doğru-yanlış ve genel ontolojide varlık-bilinç ya da madde-bilinç karşıtlıkları, belirlenim özellikleri olmayan, pragmatik açıklayıcı işlevleri olan kavram karşıtlıklarıdır. Kısaca, kategorial değildirler. Ethikte iyi-fena karşıtlığı değil, değer vermek kategorialdir, çünkü değer vermemek olanaksızdır. Estetikte güzel-çirkin karşıtlığı değil, anlam iletmek kategorialdır vb. Disiplinler, özellikle ontoloji ve felsefi antropoloji, bir olguyu tasvir amacıyla bu karşıtlıkları kullanabilirler, ama bunlardan yapıyı açıklayıcı sonuçlar elde edilemez. Bu ayrım felsefe yapışın ihmal etmemesi gereken bir ayrımdır. Madde-bilinç karşıtlığı birbirine ters iki uç noktadaki metafiziksel tutumlardan kaynaklanmıştır: Oluşturucu ya da yaratıcı-düzenleyici bir üst bilinç ve karşıtında kendi iç dinamiğiyle oluşturucu-düzenleyici madde. Bu karşıt konum idealizm-materyalizm karşıtlığı olarak adlandırılmıştır. Oysa ikisi de aynı söylem düzeyindedirler ve varolanların "türeyişi"ni spekülatif açıklama eğilimindedirler. İkisi de varlık alanlarını teke indirgeme çabasındadırlar. Böylece ya "üst bilinç" ya da "genel madde" kutsanır, tek-tanrılaştırılır. [c]

Bütün bunlar metafiziği yanlış anlamaktan ileri gelmekteydi; çünkü sav da, karşıt sav da eski metafiziğin içinde dolaşmalardı. Eski anlamda metafizik, çözülmemiş sorunlara sıçramalı çözümler bulmak, cevaplar vermekti. Gerek üst bilinç, gerek genel madde savları bu sıçramalı (hesabı verilmeyen genellemelere sıçramak) düşünüşün sürdürülmesiydi. Birbirine karşıt görünümlerinin önemi yoktur. Bu nedenle ikisi de ideoloji düzeyinden felsefi söylem düzeyine çıkamadılar.

Ontolojinin metafizik anlayışı olguların dışına taşmaz. Metafiziksel sorunlar kendi başlarına bir bilgi alanı oluşturmazlar; bütün bilim dallarına "serpişmiş"lerdir. İşlenebilir ve işlenemez metafizik ayrımımız önemlidir. Örneğin, evrenin başlangıcına ilişkin bir "zorunlu varlık" tasarımı/varsayımı işlenemez bir metafiziktir. Oysa evrenin başlangıcına ilişkin insan zihninin kurgulamalarındaki insani varoluş koşullarını (sıçramalardaki insani kaygıları) incelemek, işlenebilir ve henüz pek az işlenmiş metafiziksel bir soruna girmektir. Bu sorun yabancılaşma kavramı altında çözüme ulaştırılamaz ve zihnin aşkınlıkları/aşmacaları "birtakım fantazmalar" olarak kolaycı üslupla kestirilip atılamaz. Artık terk edilmiş "çevre (*milieu*) sosyolojisi" insanı toplumsal çevre koşullarının, toplumsal ilişkilerin ürünü yahut toplamı sayma kestirmeciliğine saplanmıştı. Fakat bu görüş, doğruyu söylediğinden değil, öz kavramını kevgire çeviren kurgucu (konstrüktif) metafiziğin düştüğü durum karşında kabul gördü. Bir de buna, temel varoluş sorunlarında kaynağını bulan—en çarpık biçimlerde dahi bulan—aşkınlık inancının, emeğin yabancılaşmasından kaynaklandığına dair yüzeysel sav eklenince, insan, ne idüğü belirsiz bir hilkat garibesi kılığına sokulmuş oldu.

"Kopuş" diye bir kategori olmadığı gibi, tarihte "kopuş"u gösterecek, kavrama karşılık gelecek bir olay da yoktur. Tarihte değişim, dönüşüm, devrim, toplumsal anlamda evrim örnekleri çoktur. Kopuş, bunların hiçbirisiyle eşanlamda kullanılamaz. "Kökten değişim" de dikkatsiz kullanılan bir ifadedir. "Kökten" ile "değişim" yan yana getirilemezler. Bu tamlamayla büyük ölçekli bir dönüşüm de kastedilemez; çünkü ölçeği ne kadar büyük olursa olsun dönüşüm, kökten koparak olmaz. Kökten kopma ise dönüşüm olmaz, ölümü bekleme olur. Kopuş, geçmişle bağı tamamen koparmaktır; başkalaşma değil, bambaşkalaşmadır. "Kökten kopuş" sadece bir dil tuzağı ya da oyunu olarak incelenebilir. En kökten/en radikal denilen değişimler dahi belli bir kökten kaynaklanarak meydana gelirler.

Her terimbilgisel yenilik, üstü kapalı kalmış bir sorunu ya da sorunlar öbeğini açmak için atılımdır. Savlardaki abartmalar elendikçe terim ve deyimler olguları daha açık, anlaşılabilir kılarlar; aksi halde önyargılı savlar sürer gider. "Paradigmatik kopuş", "epistemolojik kopuş" deyimleri (bazen "kırılma" da deniyor) ilginç ama karşılıksızdır. Önemli olan, dönüşüm kavramını doğru içeriklendirmektir. Ayrıca, her dönüşümün bir ilerleme göstermediği; kesintilerin, geriye dönüşlerin de fenomenal olduğu gözden kaçırılmamalı. Gerek olaylar tarihinde, gerek onların içinde yer alan bilim, felsefe ve inanç tarihinde yeniye doğru dönüşümleri "üzerinden aşma" olarak nitelemek uygundur. Gelenekler, onlardaki işlenebilir öğeleri barındırarak aşılır. Hiçbir gelenek bütünüyle işlenemez değildir, eğer onu işleyebilecek kavrayışlar mevcutsa. Bilim tarihine objektif bakıldığında, Copernicus ve Galilei'nin yenilikleri Kilisenin

resmi fiziğini ve astronomisini reddetmekti; fakat deneysiz de olsa, matematiği yetersiz de olsa önceki fizik çalışmalarının tümünü reddetmek değildi. Galilei'nin Demokritos'a övgüsü hatırlana: *Atoma* anlayışına ulaşmak için Demokritos doğrudan duyumlamalarını ne büyük güçle aşmış olmalı. Yeniçağ astronomisinde ve fiziğinde başarılan, antikçağda Anaxagoras'ın, Samoslu Aristarkhos'un güneş merkezli astronomik görüşlerinin, daha gelişkin matematikle, gözlem ve ölçüm aletleriyle "üzerinden aşma"dır.

Verilmiş bir geleneği aşmak, salt birikimsel (kümülatif) yolalış da değildir. Aşma olgusunu, nicelik birikiminin niteliğe dönüşümü olarak genelleştirmek de yetersizdir. Niceliğin niteliğe dönüşümü ilkesi Hegel'in dehasının bir ürünüdür, fakat her bilgi alanına yaygınlaştırılamaz. Hegel bunu hem doğa hem toplum olaylarına yaydı, tıpkı Aristoteles'in *enteleheia* kavramını evrene yayması gibi. Bir ilkeyle bütünü açıklamak, filozofların bir zaafıdır. Aristoteles'in, havaya atılan bir taşın yere düşmesini, taşın içindeki amaçlılığa/ erekliliğe bağlaması ne kadar yanlışsa, yapı ustasının bir ev yapmadan önce o evin planını zihninde tasarlamasındaki ereklilik o kadar doğrudur. Hegel'in örnekleri de böyledir. Suyun belli koşullarda belli derecede buharlaşması veya buzlaşması niceliğin niteliğe dönüşmesi değildir, çünkü buhar da, buz da sudur; eğer su başka bir elemente dönüşseydi, nitel dönüşüm olurdu. Biyolojide mutasyonların açıklanmasında da bu akılyürütüş işe yaramıyor. Engels'in tekrarladığı örnek ise öğreticidir. Napoléon'dan aktarır: Benim askerim Mısır askeriyle (aslında Osmanlı) teke tek savaşırsa, Mısırlı kazanır; ikiye iki savaşırlarsa berabere kalırlar; üçe üç savaşırlarsa benimki kazanır: Nicelikte artışın bir niteliğe (örgütlü kuvvet) dönüşümü. Olumlu bakabileceğimiz iki örnek de insan bilinç ve iradesini etken olarak alıyor. Fakat bunlardan kalkarak nicelikten niteliğe dönüşümler, belirleyici ilke/ kategori kapsamına alınamaz.

Hegel'in "barındırarak aşma" (*Aufhebung*) düşüncesini gelenek kategorisine katmak (nicelik-nitelik ilişkilerini ise katmamak) verimli sonuçlar verebilir. Literatürde böyle bir tutuma rastlamadım. Diyalektik materyalizm, Engels'in formülleştirmeleri doğrultusunda ikisini de (barındırarak aşma ve nicelikten niteliğe dönüşüm) ilkesel addetti. Bunlarla birlikte aşılan-aşan diyalektiği oluşturuldu ve gene Hegel'in olumsuzlamayı olumsuzlama ilkesi sistemi tamamladı. Eskiyi barındırarak aşan da gelecekte aşılacaktır, olumsuzlanacaktır. Böylece gelişimin durdurulamazlığının gösterildiği sanılıyordu. Burada hesabı pek eksik verilen kavram "olumsuzlama"dır (*negation*). Bir ara Marksist siyasal teoride merkezi kavram olmuştu.[d]

Hegel'in düşüncesi kısaca şudur: Olumsuzlamayı olumsuzlama: Edimsel (ve aynı zamanda akılsal) olanın zamanla gerçekliğini yitirmesi, geçersizleşmesi, yeni bir gerçekliğin ondan kendisini besleyecek öğeler alarak onu olumsuzlaması/aşması, kendisinin de aynı şekilde olumsuzlanmasıdır. Bu, geleceğe açık

bir düşüncedir. Hegel tarih felsefesinde özgürlüğün ilerleyişini gösterdiğini düşündü. Aksi halde tarihin bir mezbahadan farkı olamazdı. Onun anlatımının derinliklerine inmek gerekir. Fakat Hegel'in tutunduğu özgürlük gene de bir "ide"dir. Olumsuzlamayı olumsuzlama mutlaklaştırılmadığında, spekülatif çıkışlardan arındırıldığında, gelenek kategorisinin daha da açımlanmasına ışık tutabilir.

Bir çekidüzen vermeye çalıştığım "barındırarak aşma"nın en öğretici örnekleri inançlar tarihindedir.[e] Eski inançları en keskin dönüşümlere uğratan üç peygamber Zerdüşt, Buddha ve İsa'dır. Zerdüşt, dini, nesneyi kutsamaktan kavramı kutsama aşamasına çıkaran ilk peygamberdir. Böylece nesne-ad bire bir ilişkisi aşılmış oldu. Kavram "genleşti", Zerdüşt'ün yöresini ve dilini aştı. O neyi barındırdı? Sözlerinin yarattığı ilk izlenim eski gelenekten kopuş olabilir. Gerçekten de Zerdüşt önceki tanrıları yok sayıyordu. Onu yargılayanlar "tanrıları inkar mı ediyorsun?" diye sorduğunda, "inkar etmiyorum çünkü onlar zaten yoktur; ancak varolan bir şey inkar edilebilir" şeklinde cesur bir cevap vermişti. Zerdüşt'ün yok saydığı, doğaya yapışık tanrılardı. Fakat onları yok sayması ve yerlerine, insandaki ethiksel çelişkiyi yansıtan iki tanrıyı, iyi-olan güç ve kötü-olan gücü koyması, inanma olgusunu dönüştürerek işlemesi, gene de kendi kültürünün dilindeydi ve bu dilin düşünsel geleneklerinden kopamazdı. Bütün eski tanrıların güç ve niteliklerini iki genel ve geniş karşıt güçte toplamıştı. Zerdüşt, insanın temel varoluş sorunlarına inerek, aslında sosyal reformculuktan ibaret olan, temel sorunlara sembolik birkaç anlatımla sadece değinen hem önceki hem sonraki (geriye dönüş yapan) birçok inanç sistemini aşmıştır.

Uzun yıllarını alan sabırlı düşünümlerden sonra konuşan Buddha, insan varoluşunu anlamada "özebakış"ı gerçekleştiren ilk kişidir.[f] Buddha, insanın değişmez paradoksal varlığında yokoluş/ölüm sorununu en derinden yakalayan peygamberdir. Ölümün hiçleştirmesini ancak onun karşıtında olumlu bir hiçlik kavrayışı karşılayabilir, ölüme göğüs gerebilir. Bu aynı zamanda, gerek bireysel gerek toplumsal hayatları yeniden düzenlemekti. Onun öğretisini, biri olumsuz, biri olumlu iki kavram anlatır: İhtiras, dürüst söz. Buddha, Hindu kutsal kitaplarını yok saymadı, yalnızca onların yanından geçti. Bu geçiş dahi daha kendi zamanında yeni gelenekler oluşturdu.

İsa'nın, her konuşmasında "gökteki tanrı"sını asıl hakikat, kendisini de "hakikatin şahidi" olarak belirtmesi (Grekçe İncillerdeki ifadeyle Roma Valisi Pilatus'a da, "*martüreso ten aletheian*: hakikate şahitlik edeceğim" deyişi) insana en yüce değeri hatırlatmak içindi. Konuştuğu dilde (Arami) bizim "haysiyet" kavramımız geçmez; fakat bütün sözü ve eylemi bunda toplanabilir. Haysiyetini unutmuş olanlara onu hatırlatmak istiyordu; unutmamış olanları da unutmasınlar diye yüreklendiriyordu. İnsanın insana içten bağlanması olmadıkça,

dinin sadece kurallardan ibaret kalacağını derinden kavramıştı. Böyle bir din, kuralları değişmesin diye insanlara zulmederdi. İsa, "resmiyet"in hayatı nasıl zehirlediğini, daima savunmada kalan "kişi"nin nasıl bencilleştiğini ve kişiliğini yitirdiğini görmüştü. Kendisini dinleyenlere "korkmayın" demesi bundandır. İsa'nın sözlerinin resmileştirilmesi, otoritenin ideolojisine dönüştürülmesi (olumsuz dönüşüm) ve nihayet engizisyon yargıcını yaratması, insan varlığındaki paradoksun dünya tarihinde rastlanan en açık örneğidir. Böyle örnekler hep olacaktır.

Birçok insan olgusunun ontolojik incelemesi yapılmıştır. İnancın ontolojisi yapılmamıştır. Yukarıda söylenenler, bu alanın kapısını, birazcık da olsa, aralamak içindir.

Açıklayıcı notlar

a) Tüm ayrımlarıyla gerçeklik alanı (real varlık) kastedilmektedir. Oluş-dışı yapıların genel adı olan 'ideal varlık alanı'nın (ideel: düşünsel değil) kategorileri yoktur, yalnızca kavramları vardır; çünkü bu alanda, "süreçte belirleme/belirlenme" söz konusu olamaz.

b) Bu yazı Yeni Ontoloji doğrultusunda yeniden düşünümlerin sonucudur, tekrarı yahut özeti değildir. Gelenek kategorisine ilişkin açıklamalar tarih ontolojisine bir katkı olarak düşünülmüştür. Ontolojiye girmek için kaynak: Nicolai Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie* (*Ontolojiye Temel Koyuş*), 1935. Hartmann'dan sonra Györgi Lukacs'ın *Zur Ontologie der gesellschaftlichen Seins* (*Toplumsal Varlığın Ontolojisi*) 1984/1986, ciddiye alınacak tek eserdir.

c) İdealist metafiziğin işlenebilir bir yanı kalmamıştır, rafa kaldırılmıştır. Materyalist diyalektik ise, spekülatif safralardan arınabilir ve ontolojiye yaklaşabilir, katılabilir de. Bunun için şu ayıklamaların yapılması gerekiyor: 1) Maddeyi "en genel kategori" olarak tanımlamanın silinmesi. Madde bir kategori değildir; temeldeki ve diğerlerinin taşıyıcısı olan bir alandır. Bu alana "anorganik" demek açıklayıcıdır. Aksi halde her alan, maddenin "türevi" olarak yorumlanır ve pek kolaycı bir çözüm sunulur. 2) Maddeyi epistemolojik bir kategori olarak tanımlamanın silinmesi. Epistemolojik kategorilerin elementer olanları —duyumlama ve algılama—insandan başka canlılarda da doğadaki önceki formasyonlar olarak bulunur. Oysa kavramsal düşünme ve dilsel iletişim (sesle bildirişim değil) tarihsel varlıkta ortaya çıkar, insana özgüdür; alttaki varlık alanlarında bulunmaz. 3) Maddeyi "en genel epistemolojik kategori" olarak tanımlamak, yukarıdaki diğer iki tanımlama silindiğinde, kendiliğinden silinir. En genel sübjektivizm de ortadan kalkmış olur. 4) Diyalektik materyalizm

en genel maddeyi "işaret edilemez" olarak niteler; başka deyişle, felsefi madde kavramı şu ya da bu nesneye göndermede bulunmaz; ama varolan her şeyin maddi olduğunu savlar (bilincin kaynağının da). Felsefe tarihinde son madde metafiziği budur; temsilcilerinin bunu metafiziğe karşıt görmeleri, terimleri yanlış kullanmalarından ileri gelmiştir. Felsefe tarihinde böyle ironiler vardır. Aristoteles'in form-madde (*hüle*: doğal malzeme) birliği teorisi, gerçekliğe sonraki teorilerden daha uygundur, dolayısıyla üstündür. Bu da felsefi düşüncede düz-ilerlemeci bakışın yanlışlığını gösterir. Felsefede, "öncekini aştığı" sanılan birçok görüş vardır. Aslında bunlar geriye düşüşlerdir.

d) Marksizmin en yüksek aşamasının Stalinizm olduğu resmiyet kazanana kadar "olumsuzlamayı olumsuzlama" ilke olarak kabul edildi. Fakat bu ilke Stalinizmin de olumsuzlanacağını içeriyordu. Kitaplardan çıkarıldı. Gerekçe, Hegel felsefesinde "ağır basan idealist yan"ın materyalist tarih anlayışıyla bağdaşmadığıydı. Bu anlayışın doruğu Stalinizm idi. Olumsuzlanamazdı. Bunu yapmak revizyonizmdi, ihanetti. Ve her yerde "temizlik" başladı. Felsefede ilk kurban, bir *Felsefe Tarihi* yazmış olan Alexandrov oldu. Dostum Vincent von Wroblewski'nin yıllar sonra dediği gibi, bilim kişilerinin, düşünürlerin "özgürlükleri çalınmış idi." Sovyetler Birliği'nde felsefe ancak altmışlı yıllarda kendine gelebildi.

Mao Zedung, olumsuzlamayı olumsuzlama ilkesini benimsedi. Fakat bunun toplumda diyalektik işleyişini ve devrimi ilerletişini gösteremedi. Ona göre bir dizi devrim-karşıdevrimden geçilecekti (iktidarda alternasyonlar: el değiştirmeler) ve bu on bin yıl sürebilirdi. (Çincede bu sayı uzak gelecek demektir) Mao kendisinden sonra kapitalizme dönüş olacağını anlamıştı. Onu düşündüren, Sovyetlerde uygulanan devlet kapitalizminin uğradığı akıbetti. Ekim Devriminden kısa süre sonra, ileriye sıçramak için geriye bir adım atmak gerektiğine, ama bunun pek kısa süreceğine inanılıyordu. Bu bir hayaldi ve Sovyet devlet kapitalizmi gittikçe canavarlaştı. Çin'in de aynı yola gireceğinin güçlü belirtileri vardı. Bu nedenle Mao, yeni kapitalizmin (günümüzde küresel kapitalizm) de olumsuzlanacağını umut ediyordu. Kanımca bu umudun gerçekleşmesi için on bin yıl geçmesi gerekmez. Onun 1966'da başlattığı, yıkıcılığını görüp geri çektiği Kültür Devrimi, "tüm geleneklerden kopuş" girişimiydi. Başarısızlığı öğreticidir.

e) Bu yazıda konu felsefe tarihine taşınmayacaktır. Ancak şuna işaret edeyim: Engels'in materyalizm tarihini bir dizi olumsuzlamalar/ aşmalar tarihi olarak anlaması ve "yeni materyalizm"de (onun terimi budur; diyalektik materyalizm terimini ilk kullanan Plehanov'dur) en üst aşamasına çıktığını söylemesi, ta-

mamen, ayakları üstüne dikmek gerekir dediği Hegel'in yolunda yürümektir. Hegel de kendi felsefesini, felsefi tinin ulaştığı doruk olarak düşünüyordu. Bu tepe noktasından aşağıya bakıldığında her tarihsel olay, her felsefi teori anlaşılır olacak, anlamını, değerini, hak ettiği yerini bulacaktı. Eğer bu iki filozof felsefi düşünceye sadakatle ve felsefi bilginin gerek ideoloji, gerek dünya görüşüyle sınırlarının bilincine varılarak karşılaştırılırsa, Hegel'in ayaklarını Engels'ten daha sağlam bastığı, bastığı yeri daha açık gördüğü anlaşılır.

f) Özebakış felsefesinin (fenomenoloji) tarihteki bu büyük örneğini ancak o doğrultuda düşünen bir filozof bulabilir ve değerlendirebilirdi: Max Scheler: *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (*İnsanın Kosmosdaki Yeri*) 1928.

GÜÇLÜ ATEŞOĞLU

Geçmiş-şimdi ilişkisinde gelenek kavramı üzerine düşünümler

I

Uçaklar atlardan daha hızlı gider diye,
bu dünyanın daha iyiye gittiğini göstermez güzelim.

Ernst Hemingway, *Klimanjaronun Karları*

Collingwood, geçmiş olayların bir toplamı tarafından varolanın biriktirilmesi ve zenginleştirilmesinin zihin için deneyim, bilinç için hafıza/hatırlama, toplumsal bir bütünlük/birlik için gelenek, bilgi içinse tarih olarak adlandırıldığını söyler. [1]

Bunlar arasında gelenek, genel bir felsefi kategori olmamakla birlikte, özellikle Herder'in öğretisine bağlı olan ve ondan fazlasıyla etkilenen hermeneutik felsefe akımında revaçta olmuş ve halen olmayı da sürdüren bir kavramdır. [2] Antikçağ ile sonraki tarih çağları arasında kurulmaya çalışılan karşıtlık, Aydınlanma ve sonrasında gelişen kapitalizmle birlikte yerini Aydınlanma-gelenek ya da modernizm-gelenek karşıtlığına bırakmıştır. Aydınlanmayla birlik-

1 R.G. Collingwood, *The Principles of History and other writings in philosophy of history*, haz. W.H. Dray ve W.J. van der Dussen, Oxford University Press, Oxford ve New York, 2003, s. 131.

2 "Hermeneutik, kişinin gelenekle düşünceye dayalı bir diyaloğuyla beslenen eleştirel bir perspektifi gerektirir." (Walter Lamni, "Hegel, Heidegger, and Hermeneutical Experience", *Hegel, History, and Interpretation*, haz. Shaun Gallagher, State University of New York Press, Albany, 1997, s. 58).

te—Rönesans'ta bile hiç olmadığı kadar—şimdi-geçmiş ilişkisindeki süreklilik kesintiye uğramış; geçmiş olayların ifade ettiği anlam düzlemi otoritelere baş eğme anlamına geldiği için yok sayılarak üzerinden geçilmiştir. "Kutsal şeylerin bilgisizliği daima, bir aşağı durum olarak kabul edilegelmiştir. Empirik olayların bilgisizliği, modern zamanlarda benzer bir statü kazandı. Bilgisizlik ve geleneksellik birbiriyle bağlantılı hale geldi; her ikisi de Avrupa'nın tiksinti duyduğu eski rejimin (*ancient regime*) bir parçası olarak görüldü." [3]

Eski çağlarda kutsal olan ile olmayan arasındaki yarık, önemli ahlaki ve siyasi sonuçları olan bir özelliğe sahipti. Aynı zamanda kendisini onu saran ontolojik bütünlükten ayıramayan insan için yaşamın bütününü anlama ve kavrayabilme çabasına eşlik ediyordu. Yeniçağa kadar bizzat insan eylemlerini merkeze alarak ve bu eylemler çerçevesinde uzlaşıma dayalı olmayan bir etiko-siyasal düzlemin kendini hâkim kılışı karşısında kutsal olan ve kutsal olanda gelenekçe içerilmiş olan şey, insan ile varlık düzleminin her yerinde kesintisiz ve karşı konulamaz bir biçimde kendini açığa seriyordu.

İşte tam da böyle bir bütünsel insan-evren tablosunun ve de bilgi disiplinleri arasındaki köprülerin yıkılışıdır ki, değerler ve normlar manzumesinin tüm varlık alanlarına sirayet edişini ve onu tüm hücrelerinde ve dokularında belirleyişini sekteye uğratmıştır. Böyle bir noktada insanın elindeki tek mevcut güç, onu belli bir tarihsel noktaya karşı mesafeli bırakan şeyler ile varoluşunu kemiren tarihin yükü karşısında savunmasız bırakmayan şey olarak 'burası ve şimdi'nin bakış açısıdır.

> ... Her ne kadar kuşku götürmez başka nedenler varsa da, modern bilimin büyük bölümünün, en azından daha sistematik ve teorik sosyal bilimlerin 'burada ve şimdi' postülası bir hataya yol açtı. Zaman boyutu, sistemdeki değişkenlerin her birinin o sıradaki fonksiyonunu yerine getiren bir şey olarak vurgulamak suretiyle denge kavramıyla/anlayışıyla belirsizleştirilir. Bu değişkenlerin her birinin tarihi ne olursa olsun, tarihleri mevcut duruma yerleştirildi; rayiçteki kendi kendini-yeniden üretme mekanizmaları araştırılmadı. [4]

Gelenek karşısında moderniteyi yahut da Aydınlanma'yı bir kopuş gibi nitelendirip geleneği bugünde hiç de etkisini sürdürmeyen bir varoluş düzlemi olarak

3 Edward Schils, "Gelenek", çev. Hüsamettin Arslan, *Doğu Batı*, sayı 25, Doğu Batı Yay., Ankara, 2003-4, s. 103.

4 A.g.e., s. 106. Modern bilimin bu büyük bölümünün "denge" anlayışıyla analoji kuracak olursak, günümüz neoliberal iktisat teorilerinin, en genel anlamda süreç ve değişim kavramlarıyla değil de "istikrar" kavramı ve modelleriyle uğraşması hiç de şaşırtıcı değildir.

düşündüğümüzde bile, karşılaştırmayı yapmış olduğumuz kavram ve terimlerin "salt şimdi"ye mal edilemeyecek olduğu ve tarihin derinliklerinden geldiği gerçeği, tutumumuzdaki hatalı yanı bize kolayca gösterecektir.[5] Zira belli bir gelenekten bahsedebilmek, tarihsel olarak belirlenim kazanmış kavramların aynı zamanda bir aradılığını, sürekliliğini ya da dönüşümünü de hesaba katmak anlamına gelir. Böylelikle Sofistlerin kozmopolitizmi ile Stoanınkini Hıristiyanlıktakiyle karşılaştırabilir; evrensel tarih, akıl, ide, hümanite, özgürlük ve birey gibi kavramları birbirleriyle ilişkilendirebilir; tarihsel düzlemde ortaya çıkan benzer düşünce ve formlarla farklı içerikleri karşılaştırabilir, yardıma çağırabilir ya da yeniden yorumlayabiliriz. Burada kanımca önemli olan, felsefi kavramların bir kültüre katmış oldukları anlam ve değerin yüzyıllar boyunca sürebilmesi ve çelişkileri açığa çıkarmadaki başarısıdır, "tarihüstülüğü"dür. Geleneği gelenek yapan da işte budur.

"Gelenek olmasaydı," der Arendt, "zamanda iradi olmayan bir süreklilik olur, dolayısıyla insana göre ifade edersek ne bir geçmiş ne de bir gelecek kalırdı; olsa olsa dünyanın her zaman kendiyle bir ve aynı kalan değişmesinden ve dünyada yaşayan canlıların biyolojik döngüsünden söz edilebilirdi."[6] Burada ifade edildiği biçimiyle gelenek, doğal olmaklıktan belli bir anlamda ayrılmaya ve onun üzerinde salt insana özgü ve onun iradesine dayalı bir gerçekliğin kurulduğuna işaret eder. Demek ki gelenek, Aydınlanma'nın önemli figürlerinin düşündüğü şekliyle tam anlamıyla doğal olan ve akla özgü olmayan bir nelik arz etmez. Gelenekten devralınan her şeyin doğal, kültürel varoluş karşısında olumsuz, dogmatik ve bilgisizlikle eş bir şey olmadığı böylelikle açık ve seçik bir hal kazanır. Arendt, Faulkner'i alıntılar: "… Geçmiş asla ölü değildir, hatta geçmiş bile değildir."[7] Dolayısıyla gelenek, geçmiş ile gelecek arasında düz çizgisel bir sürekliliğin olmaması sebebiyle, geçmişten gelip de bugünü etkileyen şeyin taşıyıcısıdır ve belli bir genellik arz etmesiyle bugündeki anlam dünyamızı şekillendirir. Kavramlar, değerler, âdetler ve normlar arasında ilişki kurabilmemizi sağlayan düşünüm öncesi (*pre-reflective*) bir zemindir, "imkânı veren"dir.

---

5 Arendt, Fransız Devrimi yandaşlarının yüzlerini antikiteye dönmelerindeki nedenin, "orada gelenek tarafından –ne âdetlerin ve kurumların geleneği tarafından ne de Batı düşüncesi ve kavrayışının büyük geleneği tarafından– kolayca aktarılmamış bir boyut keşfettikleri" olgusuna bağlı olduğunu söylemektedir. (Hannah Arendt, *On Revolution*, Penguin Books, Victoria, Middlesex, 1973, s. 197)

6 Hannah Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişimYay., İstanbul, 1996, s. 16.

7 A.g.e., s. 23.

> ... Daima geçmiş ile gelecek arasında varolan o aralıkta yaşamını sürdüren insanın görüş açısından bakıldığında zamanda süreklilik yoktur, durmaksızın seyreden kesintisiz bir akış değildir zaman; 'O'nun durduğu noktada, ortada bir yerde kopar; ve 'O'nun bakış açısı, durduğu ve baktığı nokta, bizim anlamaya alıştığımız anlamda 'burası' değil, insanın geçmiş ve geleceğe karşı bitmeyen savaş'ının', karşı koymaları'nın' zaman içinde yer tuttuğu bir yarıktır. Zamanın o kayıtsız akışının belli zaman kiplerine ayrılması, insanın zamana dahil olmasından ve kendi ayakları üzerinde durmasından ileri gelir.[8]

Bu noktada, zamana "dahil" olma ile zamana "karşı" olma arasında bir fark vardır. Birincisi, geçmiş yaşamlara dair pratikleri ve oluşturulmuş olan kurumların gücünü inkâr etmeyip onların şimdide bıraktığı izleri sürmeye çabalarken; diğeri ise, bu izleri silmeye, yapay ve soyut ilke ya da fikirlerle onların üzerinden aşmaya çabalar. Oysa o pratik ve kurumlar da insan iradesi ile emeğinin ürünüdürler ve belli bir dönemde kültür dünyasını oluşturmuş, halen de birer parçası olduğumuz toplumsal-tarihsel dünyaya özgü yapının bileşenlerindendirler. Bu durum hiçbir şekilde otonom bir varlık olmamızı engellemez. Gelenek üzerinde gerçekleştirmeye çabaladığımız şeyler için bu nitelik önemlidir. Ama bütünüyle geçmişin getirdiği şeyi kendi parçamız olarak görmemek, toplumsal gerçekliği hiç de anlamadığımıza işaret eder. İnsan, geçmiş ile gelecek arasında yaşayan "ortada bir varlık" olarak bu ikisinin savaşımını kendinde sürekli olarak taşıyacak ve onu temsil edecektir; teori ise, bu noktada, bu savaşın son bulması için çabalayan en üst seviyedeki insan etkinliğidir.

Kopuş, sükseli bir sözdür, her yerde ve her zaman ilgi görür. Geleneğin gücü ve insanın düşüncesi ve eylemi üzerindeki nüfuzuysa, hiçbir zaman insanın bu gelenek hakkındaki bilincine bağımlı olmamıştır; bir başka deyişle, geleneğin o belli belirsiz olan bütünselliği ile bu bütünsellik hakkındaki farkındalığımız birbirine tam anlamıyla tekabül etmez, aralarında bir denklik ilişkisi yoktur. Geçmişten gelen sürekli olarak bugünün bakış açısını aştığı ve gelecekte farklı şekillerde tekrar ve benzersiz bir biçimde görünebileceği ve ele alınabileceği gibi, geçmişe bakan şimdi de perspektifin, bu demektir ki yorumun sonsuzluğu ile karakterize olur. Geleneğin bütünselliğinin tam olarak farkında olunamayış, tam da bu nedenden dolayı kopuş ifadesi ve buna bağlı olan şimdinin cazibesi karşısında tutunamamaktadır. "... Geçmiş pratiklerin ve düzenlemelerin sürekliliği, açıklanması gerekli bir şey olarak ele alınmamıştır... İnançların, eylemlerin ve kurumların özelliği olarak geleneksellik, başka şeyler içinde eritilip yok edil[miştir]."[9]

8 A.g.e., s. 23.

9 Edward Schils, "Gelenek", ss. 106, 108.

Raymond Williams, gelenek kavramının etimolojik anlamını belirtirken şöyle der: "*Traditio* Roma hukukunda, özel bir mülk sahipliği devretme tarzıdır." [10] Geleneğin bu şekilde tanımlanması, onun illa da muhafazakârlığa ve ayrıcalıklı olmaya işaret eden bir kavram olduğunu göstermez. Ayrıcalıklı olma, mutlak ve kati anlamda zengin bir zümrenin ayrıcalığı da olmayabilir ayrıca. Belli inançlar, düşünme şekilleri ve dünya görüşleri de pekâlâ ayrıcalıklı bir hal alabilir, gelenekselleşebilir. Birçok yüzyılın üzerinde uzlaştığı, yahut daha sonra çatışmaya düştüğü, bununla beraber problem bilincini devraldığı ve diğer yüzyıla aktardığı gerçeği, belirli bir geleneğin olduğuna işaret etmektedir. Felsefe tarihinde böyle bir problem bilincinin gelenekselliğinden ve "geçmişin bugündeki sürekli etkisi"nden söz etmek, felsefe tarihinin birbirlerinden bütünüyle farklı ve yalıtık felsefelerden ve akımlardan oluşmadığını söylemek anlamına gelir. O halde problemin sürekliliğinin izini sürmek, bize olmazsa olmaz bir biçimde şimdi-geçmiş ilişkisini irdelememiz gerektiğini ve bu ilişkideki belirli türden bir ilerlemeyi, bu demektir ki teleolojiyi göstermektedir. Felsefi tarih de ancak bu şekilde yapılabilir. "… Hollandalı tarihçi Huizinga, 'tarihî düşünüş her zaman bir amaca hizmet eder (teleolojiktir) demiştir… Tarih, edinilmiş becerilerin kuşaktan kuşağa iletilmesi içinde bir ilerlemedir." [11]

Sosyal bilimler açısından geleneğin ve geçmiş olayların öneminin ortaya koyulması işi, modern zamanlar mevzu bahis olduğunda, Giambattista Vico'ya kadar geri götürülebilir. Bilindiği üzere Vico, Bacon ve Descartesçı paradigmaya karşı "yeni bir bilim" (*Scienza Nouwa*), yeni bir öğreti geliştirmiş ve hakikat sorununu zihindeki tasarımlar arası ilişki sorununa dönüştüren bu paradigma karşısında, pratik olanın önceliği ilkesini gözeterek ve de insanın, en iyi, yarattığı ve ortaya koyduğu şeylerin bilgisine tam olarak vakıf olabileceğini belirterek, hakikat sorununu toplumsal ve tarihsel düzlemde ele almaya çalışmıştır. Burada önemli olan nokta; Vico'nun hakikat ölçütünü toplumsal-tarihsel bir dünyada, eş deyişle *mondo civile*'de bulmak için toplumların içinde bulundukları çağlardaki sanat, din ve felsefelerine bakarak ve bunlar arasındaki ilişkiselliği ortaya koyarak onun bilgisine erişebileceğimizi iddia etmesidir. [12] Bu bağlamda, kendisini önceleyen İbn Haldun ve onda görülen, sonrasında Montesquieu ve Herder'de de yansımalarının izlerini kolaylıkla ayırt edebileceğimiz şey, "özneler-arasılık" (intersübjektivite) kavramıdır. Alman idealist

10 Raymond Williams, *Anahtar Sözcükler*, çev. Savaş Kılıç, İletişim Yay., İstanbul, 2006, s. 115.

11 E.H. Carr, *Tarih Nedir*, çev. Misket Gizem Gürtük, İletişim Yay., İstanbul, 2004, ss. 122, 129.

12 Giambattista Vico, *Yeni Bilim*, çev. Sema Önal Akkaş, Doğu Batı Yay., Ankara, 2007.

geleneğinde, özellikle Fichte ve Hegel'de bu kavramın enikonu açımlanmaya çalışıldığını ve de belli bir sistematiklik çerçevesinde işlendiğini görürüz. Kişinin kendinden-menkul, kendi içinde bağımsız bir nelik olmadığı, akılsal varlık olmaklığından önce belli bir dil ve kültür varlığı olduğunu bizlere söyleyen bu filozoflardan Herder ve Hegel'de geleneğin sarsıcı ve bir o kadar da olumlayıcı bir özelliği vardır. Gelenek kavramını en iyi tanımlayan kişilerin başında gelen Herder için o, "geçmişin şimdideki sürekli etkililiği"dir. "Süreklilik bilinci", Hegel'de tüm düşünce tarihine belli bir yönelimin ve duruş noktasının eşliğinde bakmayı gerektirmiştir. Burada anlaşılamayacak bir şey yoktur. Aristoteles'in, *Metafizik*'in ilk kitabında, kendisini önceleyen düşünürlerin devrettiği kavramların ve problemlerin nasıl evrildiğini ve kendisine kadar hangi biçimler altında geldiğini göstermiş olduğu gibi, Hegel de aklın gelişimine tarihsellik boyutunu katarak kendisine kadarki dönüşümü göstermiştir. Böylelikle felsefe tarihinin bizzat kendisi, felsefenin kendi gelişim sürecini ortaya koyar bir nitelik kazanmıştır. Burada konumuz açısından önemli olan nokta, geleneğin düşünce içerisindeki yerinin ve anlamının taşınarak aktarılıyor olmasıdır. Problem bilinci ve bunun evrenselliği tarih düzleminde ve onun eşliğinde ortaya koyulmaktadır; bir nevi geçmişte kalanın hakkı verilmiş ve unutuluşun boşluğundan kurtarılmıştır. Neden farklı kavramların ve anlamların bugüne kadar bu şekilde gelip de başka türlü gelmediği, belli bir duruş noktası ve amaç eşliğinde gösterilmeye çalışılmıştır.

Şimdinin duruş noktası, değer yargıları, amaçları ve hedefleri olmaksızın geçmişe bakmak imkânsızdır. Ama salt şimdiye takılıp kalmak ve belli bir mesafe bilincinin olmaması da sorunludur. Bu sorunlu yana neden olan ve geleneğin bugündeki etkisi ve gücünü azaltan şeyin ne olduğu bellidir.

> Bu, 'şimdi'ye olan ilgideki artıştır. Doğaldır ki insanlar, kendi işlerini ve durumlarını içinde barındıran işlerin şimdiki durumuyla her zaman ilgilenegelmişlerdir. Zaten aksi de düşünülemezdi. Fakat çağdaşlığa, mekân bakımından yakın ve uzağa ilginin artışı, bireyin hayat müddetine ve onunla aynı zamanda gerçekleşen olaylara hedonistik yoğun güvenin sonucu olabilir; duyumsal hazlar karşısında büyüyen duyarlılığın, artan açıkgözlülüğün, çağdaş olayların okuryazarlık ve refah, gazeteler, radyo, fotoğrafçılık ve televizyon aracılığıyla mümkün kılınan bilgisindeki genişlemenin de sonucu olabilir. [13]

Felsefi görüşler için de durum benzerdir. "Her felsefe mutlağı temsil etmek ve tek hakikat ölçütü olmak ister," diyordu Hegel. Bunu da felsefe tarihine bütün-

13 Edward Schils, "Gelenek", ss. 109-10.

sel bir bakış geliştirerek yapıyordu. Böylelikle, her felsefe geçmiş felsefelerden "kopmak", gelenekçe temsil edilenden kendini ayırmak ve "şimdi"yi daha yetkin ve diğerlerinden bambaşka bir biçimde temsil etmek istemiştir. Her felsefenin süreçte bu amacı içerisinde barındırdığını söylemek önemlidir; ancak daha önemlisi, hakikati bir süreç içerisinde gösterme çabasına girişirken, gelenekten gelen tüm felsefelerin hakikati bir biçimde temsil ettiklerini ve birbirleriyle belli bir ilişkisellik içinde bütünleştiklerini söylemek ve bunu gösterebilmektir. Bacon ve Descartes'la başlayan ve Kant'a kadar devam eden mentalist Kartezyen gelenek, *theoria* ile *praxis* arasındaki ilişkiyi, bilen öznenin seyirsel-düşünsel etkinliğinin bir dışavurumuna indirgemiş ve de karşısındaki inceleme nesnesiyle baş başa kalmayı, içinde bulunulan nesnel yapıdan, eş deyişle ortamdan yalıtılarak teori üretmeyi amaç edinmiştir. Dolayısıyla düşünce, konu nesnesiyle ilişkisi sonucu ve belli bir süreçte onun bilgisine sahip olmaz; ilişkisellik ve bütünselliğe, akıl kategorileri olarak bilincin "içi"nde yer gösterilir. Böylelikle kategori ve kavramlara farklı bilgi disiplinleri içinde farklı anlamlar ve görevler tayin edilir. Hal böyle olunca da, *res gestae* olarak tarih, kurumların ve toplumsal oluşumların/örgütlenmelerin bir tarihi olarak açıklanamaz. Zira bu oluşumları yaratıp gerçekleştiren ve yarattığı bu şeylerin bilgisi ile kendi bilincine varan bir insan değildir, bu felsefelerin konusu. Gelenek bir bilgi nesnesi olmaktan çıkar, kaygan ve de kaypak bir zemine sahip olduğu iddia edilerek yok sayılır.

"Mutlak anlamda şimdinin yandaşları" karşısında, "mutlak anlamda geçmiş takıntısı olanlar" da diğerlerine göre farklı bir refleks geliştirmezler. Onlar da karşıtlığın tek tarafında ve bütünsel ve ilişkisel olandan uzak bir konumda kalırlar. İlkinin meramı geleneğin otoritesinden kurtulmak ve "mutlak yeni"yi şimdide inşa etmekken, ikincisinin tek amacı, şimdinin geçmişten nasıl da farklılaşmadığını ve geçmişin değerler ve normlar manzumesinin bugün için de aynı olduğunu gösterebilmektir.

> Geleneğin her durumdaki eylemlere ve kararlara kılavuzluk için bütünüyle yeterli bir kılavuz olarak kabul edilmesi gerektiğini öne sürmek, gerçekleşmesi muhtemel olayların, doğanın cömertliğinin ve cimriliğinin, bireylerin önceden sahip olunmayan birşeyi sınırsız elde etme çabalarının veya önceden sahip olunan birşeyin kaybını sonu gelmez önleme çabalarının yüklediği zorunluluklara tezat teşkil eder. [14]

Bu görüş açısından bakıldığında, insan iradesi ve özgürlüğünün bir şeyleri oluşturması, yeni baştan kurması ve geleceği bu temelde şekillendirmesinden bahsedemeyiz. Alışkanlığın rehaveti, ahlaki eylemde bulunmayı engeller ve dünya

14 A.g.e., s. 127.

ve yaşam üzerindeki etkin oluş gücünü zayıflatır. "Yaşama karşı sorumlu oluş" olgusunu temellendiremez. Vicdan, sorumluluk, iyi niyet gibi tek başlarına düşünüldüğünde eksik anlama sahip olan fakat belli bir bağlamda düşünüldüğünde ete kemiğe bürünecek olan kavramların altını oyar.

"Restorasyon, gelenek ve alışkanlık gibi kavramların yardımı ve tarihsel gelişimin ağır olduğuna duyduğu inançla devrimin aktivist ruhuna karşı savaştı. Böyle düşünceler, insanları, doğal aklı tamamen yadsımaya ve faal olmaya temelde kötü gözle bakan mutlak bir ahlaki eylemsizliğe sevk edebilirdi." [15] Schmitt'in bu sözlerinde haklılık payı olduğu bir gerçek. Tarihsel gelişimin ağırkanlı olduğu, ilerleme düşüncesinin beraberinde yıkımı ve aklın araçsallığını getirmiş olduğu dönemlerde, gelenek, teamüller, muhafazakârlık gibi kavramların sürekli olarak birbirlerinin yerine geçmiş olduğu ya da birlikte telaffuz edildiği açık bir biçimde gözlenmektedir. Bunun son noktaya kadar götürülmesi, "gerçekten de entelektüel açıdan bilinçli her kararın irrasyonel reddi anlamına gel[mektedir]." [16] Bu noktada, gelenekle geleneğin otoritesini birbirinden ayırmak önemlidir. Birincisi şimdideki otonomiye, iradi olanın gelenekle birlikte ve gelenek üzerinde yaratmış olduğu etkiye açıkken, ikincisiyse, "içinde tüm ineklerin kara olduğu bir gece" gibi onu zapturapt altına almaktadır. Kendi içinde gelenek, insan soyu için kaçınılmaz olan, doğanın mükemmel bir kurumudur. Ne var ki, hem siyaset hem de eğitimde düşünme yetisine engel oluşturup zihnin tüm ilerleyişini ve yeni zamanların ve olayların talep ettikleri tüm gelişimi önlediğinde, uluslar ve cemaatler için olduğu kadar bireyler için de zihni hakikaten uyuşturan bir yapı arz eder. [17]

Gelenekle geleneğin otoritesi arasında geliştirilmiş olan ayrım, geleneği gelenek yapan değerler, inançlar ve normlar içinde rasyonelliğe açık hiçbir şeyin olmadığı yönündeki düşüncenin reddiyesini ortaya koyar. Eğer geçmişte ortaya çıkan şeylerin akıldışı olduğunu söylersek, o zaman diliminde yaşamış ve iradi eylemleri sonucu bu şeyleri (kurumları, âdetleri, değerleri, vs.) yaratmış olanların da hiçbir şekilde akla göre davranmadığını söylemiş oluruz. Aydınlanmanın kendi duruş noktasını bir *Anfang*, bir başlangıç olarak tanımlayıp geçmiş çağları akıl dışı addetmesi bu duruma bir örnek oluşturur. Dolayısıyla bu durum, geçmiş bir zaman diliminde akılsal olan en ufak şeyi bile görememeyi ve tarihsel olayları nedenleriyle açıklayamamayı beraberinde getirir. Vicocu ve Hegelci anlamda felsefi tarih, bu tehlikeye karşı bizi uyarmaktadır.

---

15 Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, çev. Emre Zeybekoğlu, Dost Yay., Ankara, 2002, s. 58.

16 A.g.e., s. 58.

17 J.G. von Herder, *Reflections on the Philosophy of the History of Mankind*, çev. F.E. Manuel, The University of Chicago Press, Chicago ve Londra, 1968, s. 164.

II

Ebedî ve değişmez kanunların yürürlükte olduğu çağ,
Antik Çağ'dır, geçmiştir. Tarih süreci bir yanma olayından ibarettir;
matematiksel tabiat, sonsuz tabiatı yiyip bitiriyor. [18]

Friedrich von Hardenburg

Herder'in, geleneği, "geçmişin şimdideki sürekli etkililiği" olarak tanımladığını söylemiştim. Burada özde yatan düşünce, insanlığın bir evrensel tarihini yazma işine soyunan tüm filozoflar için aynı şeyi gerektirir; bu ise, Hegel açısından bakılacak olduğunda, felsefi tarihtir. Felsefi tarih, tarihsel olayları oldukları şekliyle, eş deyişle dış kabukta yer alanları bir araya getirerek değil, bu olayları nedenleriyle, bu demektir ki çekirdekte yer alan ve aktarılabilir özellikleriyle ele almayı gerektirir. Collingwood'un güzel ifadesiyle, Hegel için "... salt olaylar arasında hiçbir şey *yoktur*. Ama tarih eylemlerden oluşur ve eylemlerin bir içi bir de dışı vardır; dış yanında, eylemler uzaya ve zamana bağlı salt olaylardır ve başka türlü değildir; iç yanında, eylemler mantıksal bağlantılarla birbirine bağlı düşüncelerdir." [19] Bu düşünceye göre tarihsel bilgiyi oluşturan iki önemli unsur vardır: A priori bilgi ve empirik, deneysel bilgi. Biri diğeri olmadan her zaman yetersiz kalmaya mahkûmdur. Tarihten ne salt bir mantık çıkarmak ne de onu deneysel bilgiye indirgemek esas olmalıdır. Her ikisini de birlikte ele alan bir bilginin tarihsel bilgiye yakışır en yakın bilgi çeşidi olduğunu söylemek kanımca doğru olacaktır. "... [Hegel'in] görüşünde tarih, düşüncenin dışsal ifadeleri olan deneysel olaylardan oluşuyordu ve olayların ardındaki düşünceler—olayların kendisi değil—mantıksal olarak bağlantılı kavramlardan bir zincir oluşturuyordu. Artlarındaki düşüncelere değil de, yalnızca olaylara baktığınızda hiçbir zorunlu bağlantı görmezsiniz." [20]

Oysa böyle bir zorunlu bağlantı düşüncesi olmaksızın tarihe bakmanın, özellikle siyaset mevzu bahis olduğunda nasıl da birbirlerinden kopuk düşünceleri yamalı bohça gibi yan yana getirmek anlamına geldiği yeterince açıktır. Bu durumda ya ekonomi, siyaset, felsefe, vs. gibi alanların birbirleriyle ilişkiselliği tam olarak sağlanamaz, yahut da bir taraftan genelleştirmeler yapmanın tek bir felsefe yapma şeklinin tezahürü olduğu söylenerek bu durumdan kurtulmak istenirken, bir taraftan da sürekli olarak genelleştirmelerle felse-

18 Friedrich von Hardenburg (Novalis), *Fragmanlar*, çev. Battal Arvasi, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2002, ss. 39-40.

19 R.G. Collingwood, *Tarih Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, Gündoğan Yay., Ankara, 1996, s. 155.

20 A.g.e., s. 154.



Arendt, Fransız Devrimi yandaşlarının yüzlerini antikiteye dönmelerindeki nedenin, "orada gelenek tarafından—ne âdetlerin ve kurumların geleneği tarafından ne de Batı düşüncesi ve kavrayışının büyük geleneği tarafından—kolayca aktarılmamış bir boyut keşfetmeleri" olduğunu söylemektedir.

olanları kavramın süzgecinden geçirip tarihsel belirlenim kazanmış olanlar arasındaki ilişkiselliği sergilemek. Diğer görüş ise, empirik olguları art arda sıralamakla tarihe özgü hakikatin ortaya çıkabileceğini düşünmektedir. Oysa Carr'ın da dediği gibi, tarihî olguyu diğer olgulardan ayırmamızı sağlayan bir başka şey olmalıdır ve bu da tarih araştırmasında ve bu araştırmanın her noktasında "tarih nedir?" sorusunu sorabilmekte, bu soru eşliğinde empirik malzemeye bakabilmekte yatar. Bu bir "artı-belirlenim"dir. Empirik bilgide yahut da fenomenal olanda kendini sergilemeyen bir "başka şey"i ortaya koyabilmek, geliştirebilmek ve inşa edebilmek anlamına gelir.

> ... Bir şeyler yolunda gitmemişti. Yolunda gitmeyen, somut olguların yorulmak bilmez ve sonsuz yığılışına tarihin temeli diye inanmaktı; olguların kendiliklerinden konuştukları ve gereğinden fazla olgu yıkma diye bir şey olmadığı inanışıydı; bu öylesine kuşkulanılmayan bir ina-

21 Hannah Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 45.

> nıştı ki, pek az tarihçi kendisine 'Tarih nedir?' sorusunu sormayı gerekli buldu –bazıları bugün de hâlâ gereksiz saymaktadır.
>
> 19. yüzyılın olgular fetişizmi, bir belgeler fetişizmiyle tamamlanmış ve haklı kılınmıştır. Belgeler olgular tapınağındaki 'kutsal sandıkta'ydı. Saygılı tarihçi onlara başı önünde yanaşıyor ve onlardan huşû dolu bir sesle söz ediyordu. [22]

Geçmişin şimdideki sürekli etkililiği anlamındaki gelenekten, tabii ki geçmişte kalmış bir olgular yığını olarak bahsetmek yanlıştır. Onu "tarihî olgu" yapan bir şey vardır. Bu ise, Carr'a göre, şimdinin bakış açısından bakan kişilerin o geçmiş olgularda seçtiği şeylere ve yorumlara, yani seçim ve yoruma bağlıdır. Tarihçinin ödevi, Ranke'nin belirttiği üzere, "nasılsa öylece göstermek" değildir. [23] Kendi benliğini, değerlerini ve önyargılarını işin içine katmaksızın değerlendirme yapması ve tarihî olguyu ortaya koyması imkânsızdır. Benhabib, Gadamer'in konumuzla ilişkili bakış açısını sergilerken şunları söyler: "Tüm uygulamalar yorum içerir, tüm yorumlar da anlamayı. Bizler bir geleneği sürdürürken yalnızca geleneği uygulamayız, aynı zamanda gelenekle birlikte yorumlarız, gelenekle birlikte tanımlarız ve geleneği yeniden yorumlarız." [24] Böylelikle tarih üzerine düşünümümüzde (refleksiyon) kurmak zorunda olduğumuz ilişki, geçmiş-şimdi ilişkisidir. İlişkinin birinci tarafı "her an baskısını duyduğumuz bir gerilim[ken,] ölü bir gerçek ya da soyutlama değil[ken; ikinci tarafı ise,] bu geçmişin 'gelecek'e açılan bir kapısıdır, bir uğrağıdır." [25] Bu nedenle, toplum söz konusu olduğunda bireycilik nasıl da "çağdaş efsanelerin en yaygını"ysa, [26] geçmiş-şimdi ilişkisinde ilişkinin sadece bir yanını ön plana alma girişimleri de tarihsel düzlemde—başka bir kulvarda, ama aynı ölçüde de siyasi etkileri olan—bir başka efsanedir. Ne bireyi toplumdan tam olarak ayırabiliyor ne de bireyi ona tam anlamıyla bağımlı olarak görebiliyorsak, aynı şekilde şimdiyi de ne geçmişten bütünüyle ayırabilir ne de sadece ona bağlı ya da bağımlı olarak düşünebiliriz. Carr'ın dediği gibi, "... geçmiş, bizim için bugünün ışığında anlaşılabilir ve bugünü tümüyle ancak geçmişin ışığında anlayabiliriz." [27] İlki bizi bir tür belge toplayıcılığına doğru yöneltirken, ikincisi

---

22 E.H. Carr, *Tarih Nedir*, s. 19.

23 A.g.e., s. 11.

24 Şeyla Benhabib, *Modernizm, Evrensellik ve Birey: Çağdaş Ahlâk Felsefesine Katkılar*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1999, s. 183.

25 Selâhattin Hilâv, *Felsefe Yazıları*, YKY, İstanbul, 2003, s. 222.

26 E.H. Carr, *Tarih Nedir*, s. 39.

27 A.g.e., s. 64.

ise bilincin psişik yapısı içinde kalmaya ve bir tür psikolojizmin içine doğru düşmeye bizi itmektedir. Her ikisinin karşılıklı ilişkisi ve dahası bu ilişkiyi ontolojik olarak anlamlı kılacak olan geçmiş olayların nedenleriyle bilinmesi, bir başka deyişle geçmiş bir eylemin ardında yatan düşüncenin ortaya koyulması, tarih filozofu için özsel olacaktır. Hegel ve Collingwood için felsefenin ele aldığı tarihin bir "düşünce tarihi" olmasının anlamı burada yatar. [28]

> Düşünce edimleri, başlangıçta tarihin bir konusu, dolayısıyla da geçmişe ilişkin şeyler ve bizim gerçek varoluşumuzun dışında olarak görünür. Fakat gerçeklikte biz, tarih yoluyla ne isek oyuzdur; ya da daha tam bir şekilde söylenecek olursa, düşünce tarihinde son bulmuş olan şey yalnızca bir tarafta yer alırken, şimdide kalıcı bir biçimde sahip olduğumuz şeyse esas olarak tarihteki yerimize bağlıdır. Günümüz dünyasının bireyleri olarak bizlere ait olan öz-bilinçli aklın sahip olduğu şey birdenbire ortaya çıkmamıştır, ne de yalnızca şimdinin toprağında yetişmiştir. Bu sahip olduğumuz şey, daha önce mevcut/şimdi olan olarak, miras alınan şey ve emeğin ürünü olarak –insanların tüm geçmiş kuşaklarının emeği olarak– değerlendirilmelidir. Dışsal yaşamın sanatları gibi, becerilerdeki ve yeniliklerdeki birikim, toplumsal ve siyasi hayatın âdetleri ve düzenlemeleri de düşüncenin, kaygının ve ihtiyaçların, istek ve ıstırabın, yaratıcılığın, tarihte bizleri önceleyen tüm şeylere dair planların ve başarıların ürünleridir; aynı şekilde bilimde ve bilhassa felsefede, neysek o olduğumuz şeyi ortaya koyan geleneğe sahibizdir ki, bu gelenek, Herder'in belirlediği şekliyle, kutsal bir zincir gibi, geçici olmuş olan her şeyin içinden geçer ve böylelikle son bulur. Bunun sonucu olarak antikitede meydana getirilmiş olan şeyler bizler için korunur ve bizlere intikal eder. [29]

Böylelikle Hegel, geçmişle şimdi arasında, farklı şekillerde ortaya çıkmış olan değerler ve amaçlar arasındaki hakiki uzlaşmayı sergilemek istemektedir. Bu uzlaşmayı sergileme isteğindeki asıl sebep, Antik Yunan'ın birbirlerinden ayrılamayacak olan birey-toplum, özne-nesne ilişkisini, modern toplumların yalıtılmış ama bir o kadar da özgür bir kimlik kazanmış öznesiyle uyum içine getirebilmektir. Bu sayede ancak geçmişin şimdideki sürekli etkisi gösterilebilmiş ve Yeniçağla birlikte birbirlerinden ayrılan felsefenin alt disiplinleri arasında

---

28 Bkz. R.G. Collingwood, *Tarih Tasarımı* ve E.H. Carr, *Tarih Nedir*, ss. 25-6.

29 G.W.F. Hegel, *Hegel's Lectures on the History of Philosophy*, çev. E.S. Hardane ve F.H. Simson, Routledge and Kegan Paul, Londra; The Humanity Press, New York, 1974, s. 2.

bir uyum sergilenebilmiş olur. Walter Kaufmann'ın da dediği gibi, Hegel'in en temel problemlerinden biri, "felsefi uzlaşmazlık" problemidir:

> ...[B]u problemi basitçe göz ardı etmek ve kendi görüşleri için sebepler ortaya koymaktansa, bunu kendi felsefesinin tam da temeline koymuştur... 1800'de o, birçok yüzyılın kanaat ve inançlarının "boş aptallıklar ya da ahlaksızlık" olmadığına inanmıştır. Bu inancı büyük filozoflara dek genişleterek her birinin görmüş olduğu hakikati bulma göreviyle karşı karşıya kalmıştır. Eğer kişi sadece kendini önceleyenlerin tüm içgörülerini özetleyebilirse, daha önce ortaya çıkmış olan herhangi bir felsefeden daha üstün bir felsefeyi de geliştirebilmelidir. [30]

Aynı şekilde, düşünüm-öncesi (*pre-reflexive*) bir düzlem olması anlamında gelenek, her ne kadar bütünselliği muğlak gözükse ve çerçevelenemese de, hem şimdinin ifade ettiği şeyden hem de iyiden iyiye belli belirsiz bir neliğe sahip olan gelecekten çok daha fazla maddi bir gerçekliğe sahiptir. Bunu, en iyi, "bir cami, klasik Türk musikisinden bir beste, Bakî'nin bir gazeli ya da eski bir destan metni, kaybolmuş bir dünyanın organikliğinden kopup gelen birer varlık olduğu halde, [bizi], dolaysız ve kuşkuya yer vermeyecek biçimde etkile[diğinde]" [31] anlarız; öyle ki, geçmişin bu somut ve gözle görülür etkisi, hem şimdinin bir boyuttan yoksun oluşu ve gelip geçiciliğinden hem de avuntu, umut ve korkuların alanı olan geleceğin "elle tutulamayan olabilirliği"nden çok daha belirgindir.

> Yalnız benim için geçerli olmayan ve genellik taşıyan bu etki, ... geçmişin, canlı ve nesnel olarak, 'gelenek' olarak varoluşudur. Bu, aynı zamanda, sayısız insan emeğinin kristalleşmesi ve ürünü olan geçmişin, kendi özünde taşıdığı ve 'şimdi'den 'gelecek'e yönelen ve aşılmayı bekleyen eğilimidir; tarihî belirlenimidir... Sanatta olduğu gibi öteki yaratış ve etkinlik yani praksis alanlarında da, bu eğilimin hakkını vermiş olan toplumlarda, işte bundan ötürü, zaman bilinci, başka toplumlara oranla çok daha keskin ve belirgindir. Demek ki geçmiş, geleceğin bir parçası olması bakımından bizi tedirgin ediyor ve yükümlü kılıyor; bir bilinç ve görev yüklüyor bize... Bu görev, öteki alanlarda olduğu gibi, sanat yaratışında da, kalıcı ürünler verebilmek için eskiyle hesaplaşmanın zorunlu olması gerçeğinde dile geliyor. Eskinin ayıklanması, yaratıcı bir biçimde aşılması; geleneğin köklü bir değişikliğe uğratılarak yüksek bir düzeyde

30 Walter Kaufmann, *Hegel: A Reinterpretation*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1965, s. 64.

31 Selâhattin Hilâv, *Felsefe Yazıları*, s. 223.

> yeniden üretilmesi, bir yükümlülük olarak karşımıza çıkıyor. Geçmiş ve zaman, bir soyutlama ya da kuruntu değilse; geçmişin içeriğini oluşturan insan praksisi ve emeği bir anlam taşıyorsa, her alanda, bu güç hesaplaşmaya girişmek, kaçınılmaz bir ödev ve zorunluluktur. [32]

Hegel-Marx çizgisinde eserlerini ortaya koymuş olan Hilâv'ın bu sözlerinden yola çıkarsak; Hegel felsefesinde gelenek kavramından söz edebilmek için geleneği sahiplenen ve yeniden kuran insani özgürlük anlayışını da ele almak, en azından bunların karşılıklı ilişkisini ortaya sermek gereklidir. Hegel için gelenek bir hedef değildir, bir başlangıçtır. Düşünüm öncesi (*pre-reflektive*) zorunlu bir aşamadır ve onun bilincine varma ve aşma da onu anlayıp kavrayarak, dahası onun bulunduğu zeminde gerçekleşecektir; bunun yerine, onu göz ardı ederek ve yok sayarak değil. Bu duruş noktası, aynı zamanda kendinden öncekinin, üzerinde durduğun zeminin de "hakkının verilmesi"dir. Hegel, geleneği gerekçelendirerek ve ondaki akılsal tarafı ortaya koyarak onun hakkını verir. "Hegel'in stratejisi, inanç ile düşünceyi, gelenek ile aklı, ya da gelenek ile özgürlüğü herhangi bir şekilde yan yana getirme girişimini reddeder. Geleneğe, hem bireylerde hem de toplumsal aşamada gerçekleşen gelişimsel bir süreçte özsel bir rol atfeder." [33]

Hegel'in önerdiği bu gelişimsel süreçte, geleneğin ilkin kişiye dışsal bir şey olarak göründüğünü söylemek doğru olmaz. Gelenek "somut dolaysızlık"tır. Dünyadaki somut varoluşumuzu oluşturan şeydir. Dünya üzerindeki etkinliğimize dışsal ve ona karşıt bir şey değil, tam tersine bizim bir parçamızdır. Dolayısıyla bizim onun karşısında ve ona rağmen aldığımız tavır, bütünüyle ona karşıt ve dışsal bir şey olamaz; hatta ona karşı olmak, aynı zamanda—gelenek bizim bir parçamız olduğu için—bir ölçüde kendimize karşı olmamız anlamına bile gelebilir. "... Başlangıçta geleneği biz, içinde onun pratiklerini ve temel öğretilerini öğrendiğimiz geniş çapta bilinçsiz bir süreç yoluyla üstleniriz. Burada gelenek, sadece, gerekçelendirilmeye ihtiyacı olmayan bir otorite olarak varolur." [34] Tarih felsefesinde, kendisinden önceki felsefi gelenekten çok farklı bir biçimde, akıl ile tutkuyu birbirinden ayırmayan ve "tutku olmaksızın tarihte önem kazanmış hiçbir şey gerçekleşmediği"ni söyleyen Hegel için, bireyin seçmediği verili bir şey olan gelenek zorunlu bir yapı arz eder. Daha bilinçli bir ilişkisellik ancak bu temel üzerinde geliştirilebilir. Bağlamı gözeterek Lewis, Hegel'in insan kavrayışında üç aşama olduğunu belirtir:

---

32 A.g.e., s. 223.

33 T.A. Lewis, *Freedom and Tradition in Hegel*, University of Notre Dame Press, Indiana, 2005, s. 17.

34 A.g.e., s. 17.

> Tikel duyumsama ve etkilenimlerin içinde daha geniş ölçekte bilinçsiz davranış örüntülerine tâbi olduğu alışkanlık; içinde kendimiz üzerine düşünüm (refleksiyon) geliştirdiğimiz ve özneler olarak kendimizin farkına vardığımız alışkanlık; ve içinde kendimizi özgür bir biçimde eyleme, dolayısıyla da kendimizi dünyada edimselleştirme sayesinde özgür olarak kavradığımız tin aşaması. Bu tartışmalardan sonuncusu, teoriyle ilişkisinde pratiğin önemine gönderme yapmaktadır. [35]

Dolayısıyla ilk aşamanın kişi ya da bilinç için zemin olması, onun kendi gerekçelendirmesini bizzat kendinde taşıdığı anlamına gelmez. Onun gerekçelendirilmesi için, onunla aramıza belli bir mesafe koymaya ve üzerinde düşünmeye ihtiyaç vardır. Sürecin başlaması için temeli oluşturan gelenek, sonrasında özbilinçli düşünce sayesinde altı oyulacak ve saklı olan anlamı korunarak aşılacak olan bir şeydir. Geleneği sorgulama anlamındaki düşünüm (refleksiyon), zorunlu ve de daha yüksek bilinç formlarının ortaya çıkabilmesini sağlayacak, dahası felsefi bilincin yetkinliğe kavuşabilmesinin imkânını verecektir. Hegel bu gelişim sürecini duygu, tasarım ve düşünce olarak belirlemiştir. Geçmişin ya da geçmişin şimdideki sürekli etkililiği anlamındaki geleneğin felsefi bilinç açısından gerekçelendirilmesi, ancak ve sadece bu aşamalardan geçilerek açık ve seçik bir hal alır. Dolaysızca kazanılmış olan ve bizim bir parçamız olan alışkanlık anlamındaki gelenek, bizdeki duygu durumuna işaret etmekteyken; bu dolaysız somut durumdan ayrılıp onun üzerine düşünebilmek, onun hakkında belirli bir tasarım ortaya koymamızı mümkün kılar. Tasarım, duygudan, onun somut dolaysızlığını ve bütünüyle tekil karakterini aşması anlamında daha belirli bir içeriğe sahiptir. "Olan" üzerinde "olması gereken"i ortaya koyduğumuz, ne var ki bunları birbirlerine dışsal bir biçimde konumlandırdığımız aşamadır bu aşama. "Bu gelişimsel sürece dair tam gerekçelendirmeyse, ancak gelişimin zirvesinde, felsefeyi karakterize eden düşüncenin duruş noktasından sağlanabilir." [36] Böylelikle statik ve dinamik olan, verili ve ona karşı olan, sınırlı ve sınırsız, sonlu ve sonsuz, otoriter ve eleştirel olan kendi karşıt kutuplarında bırakılmaz. Aynen aklın (*Vernunft*) anlama yetisi (*Verstand*) için bütünsel ve onu aşar nitelikte olması gibi, karşıtlar birbirleriyle ilişkilendirilerek akılsal olanın kendini edimsel kılması yolunda korunarak aşılırlar; yoksa karşıtlar birbirlerinden yalıtılarak onlara dışsal bir noktadan çözümlenemezler. Onları çözümleyen şey, aynı zamanda onları ayıran ve birleştiren, daha sonrasındaysa tekrar onlar sayesinde belirlenen şeydir. Formun içeriği, içeriğinse formu belirlediği ve bilinci daha üst bilinç biçimlerine doğru evrilten fenomenolojik süreçle ifade edilen şey de budur.

---

35 A.g.e., s. 18.

36 A.g.e., s. 17.

> Öznenin normlarla en dolaysız özdeşliğinde, bu normlar bireyin ne *olduğu*nu oluşturan şeylerdir. Biz sadece tikel bir dizi değere *inanmayız*; biz o değerler ve üstlendiğimiz sorumluluklarız da. Onlar bizim kim olduğumuzu meydana getirir. Dolayım, eş deyişle bilinç sayesinde bu dolaysız özdeşlik bir ilişkiye dönüştürülebilir; ve birey, öz-bilincinde kendini bu etik dünyada bulduğunda ve onunla özdeşleştirdiğinde daha gelişmiş bir etik yaşama ulaşılmış demektir. Başlangıçta alışkanlık ve âdet şeklinde varolan benin içeriği, şimdi tinin daha gelişmiş aşamalarında muhafaza edilmektedir.[37]

Felsefi bilincin, duygu ve tasarım aşamalarındaki "olan" ile "olması gereken" arasındaki karşıtlığı aşmasını sağlayan en önemli nokta, "verili bir toplumun tikel gelenekleri olarak normlar üzerinde düşünümde (refleksiyon) bulunmuş olsak ve onların bilincine varsak bile, onların yine de bizim kim olduğumuzu büyük ölçüde hâlâ belirleyecekleri"[38] gerçeğidir. Böyle bir durumda, *ona rağmen* edimde bulunmaktan değil, *onunla birlikte* ve onu temel alarak edimde bulunmamız bize hakiki özgürlüğü ve bağlamından koparılmayan, bu demektir ki toplumdan ve tarihten yalıtık olmayan bir özgür iradeyi getirecektir. Yeterince açıktır ki, Hegel, *Hukuk Felsefesinin Anahatları*'nda Kant ve Fichte'nin ahlak anlayışlarını "saf bir formellik" ilkesi içerdikleri yönünde eleştirdiği zaman, geleneği bir tür akıl dışılık olarak gören anlayışı da eleştirmektedir. Zira ahlakiliğin (*Moralität*) saf formellik ilkesi, tüm tikellikten bir soyutlamayı gerektirmektedir ve bu anlayışa göre birey kendi saf içselliğinde kalmakta, öz-bilincin kendi ilkesi ise, ya *kendinde ve kendi için evrensel* ya da evrensel üzerinde önceliği olan *kendi tikelliği*nin *keyfiyeti* haline getirilmektedir—bir başka deyişle o, *kötü* olma potansiyelindedir.[39] Dolayısıyla, "iyi"yi belirleme hakkını bütünüyle kişinin öznelliğine verirseniz, her iki durumu da yaşama olasılığınız var demektir. Bu noktada ben nesnel iyiyi tanır, ancak kendini ondan ayrı tutar ve benin dışındaki diğer boyutları görmeksizin kişiye her tür kararı kendisinin verebileceği sanısını uyandırır. Bu da tekil özneyi âdet, norm ve yasaların üzerine yerleştirir.[40] Burada Hegel'in aşırı öznelliği eleştirisi, aynı zamanda her türden tikellikten soyutlama yapan ve de etiğe (*das Sittlich*)[41] has

37 A.g.e., s. 141.

38 A.g.e., s. 145.

39 G.W.F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, çev. H.B. Nisbet, haz. A.W. Wood, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, §139.

40 T.A. Lewis, *Freedom and Tradition in Hegel*, s. 154.

41 "*Sitte*, *Sittlichkeit*'ın köküdür ve hem ayırt edici bir şekilde etik davranışa hem de daha geniş anlamda âdet ve geleneklere gönderme yapar. Hegel terimin zengin

içeriği—âdet, norm ve yasalar gibi geleneği gelenek yapan unsurları—alt seviyede gören anlayışın da eleştirisini içinde barındırır. "Her ne kadar özne etiğin nesnel yanını bilse de, onun kim ve ne olduğunu meydana getiren dünyayı kurmadaki bu etiğin rolünü kavrayamamaktadır, ne de onu kendi neliğinin bir bildirimi olarak görebilmektedir." [42]

Mentalist kartezyen gelenekte, içeriksel olan üzerindeki formel gücün tek yanlılığı hâkimdir. İçerik, ister duyusal ya da duygusal olsun isterse de gelenek, töre, alışkanlık ya da âdet, bunların tümü, içlerinde hiçbir rasyonalite barındırmayan bir karaktere sahip şeyler olarak görülür. İlişkinin iki tarafından birinin ön plana çıkarılması, formel olanın, düşüncede olanın, saf kavramlar ve kategorilerin statikliğini ve boşluğunu gösterecektir; bütün olanı, hakikati göstermede tek yanlı ve öznel kalacaktır. Burada önemli olan nokta, kendinden menkul bir ahlaki ilke (iyi ilkesi) ya da bilgi ölçütü (ben-bilinci) geliştirmek değildir; tersine, modern dünyadaki özgürlüğe temel oluşturma kapasitesindeki âdet ve etiği, değerler manzumesi ile motifleri açıklamak suretiyle "hakkı verilmemiş ve boş kalmış olan içerik"in ne olduğunu ortaya koymaktır. [43] Hegel, felsefenin görevinin "olması gereken"i değil, "ne ise o olan"ı kavramak olduğunu dile getirir. "... Herhangi bir felsefenin kendi çağını aşabileceğini hayal etmek, aptalca bir şeydir... *Hic* Rhodus, *hic* saltus." [44]

Bizim ne olduğumuzu ve ne olmaya koyulduğumuzu belirlemede büyük pay sahibi olan, kendisi üzerine düşünümümüzde (refleksiyon) bile onun belirleyici rolünden çoğu zaman sıyrılamayacak olduğumuz geleneği tümüyle reddetme ve—ne ölçüde olursa olsun—ondaki rasyonaliteyi ortaya serme çabasındaki gönülsüzlük, katı ve soyut bir imperatifi sürekli olarak yanı başımıza çağırıp ona bağlı kalmakla ve modern dünyaya özgü gerçek sorunların üstünü toprakla örtmekle sonuçlanır. "Geleneği şeylerin bir derlemesi ya da koleksiyonu olarak açıklamaktansa, deneyimi ve anlamı aktaran iletişimsel bir süreç olarak değerlendirmek gerekir." [45] Kendine ilişkin bilincin ortaya çıkabilmesi için, dilde, emekte ve çalışmada şekillenen bir ilişki kipinde, zorunlu olarak bir başka bilincin bulunması gerektiği *Tinin Fenomenolojisi*'nde yeterince açık bir biçimde gösterilmişti. [46] Bu ise, belirli türden bir tanınma/kabul görme iliş-

---

anlamını mahsus kullanır. Onun için etik, nihayetinde iyi bir toplumun âdet ve geleneklerinde ete kemiğe bürünmüştür." (A.g.e., s. 223).

42 A.g.e., s. 154.

43 A.g.e., s. 155.

44 G.W.F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, s. 21.

45 Angelika Rauch, *The Hieroglyph of Tradition: Freud, Benjamin, Gadamer, Novalis, Kant*, Associated University Presses, Cranbury, Londra, Kanada, 2000, s. 9.

46 G.W.F. Hegel, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, çev. A.V. Miller, Oxford University

kisine girilmesine ve bu gerilime dayalı ilişkinin, bilincin daha üst bir bilince evrilmesi için olmazsa olmaz olduğuna işaret eder. Süreç boyunca "mantıksal zorunluluk"la paralel işleyen "tarihsel edimsellik", tarihin motorunun da bu gerilimli ilişkide yattığını bizlere göstermektedir. Bu bağlamda, dolaysız bir gerçeklik olan gelenek ile onun üzerine geliştirmiş olduğumuz eleştirel düşünüm (refleksiyon) oldukça gerilimli bir hat üzerinde durmaktadır; ve dahası, gelenekte saklı olan ve bizi özgür kılacak olan potansiyellerin irdelenmesi ve dolaysızlıktan kurtarılması ile ancak farklı bir bilinç formuna doğru yönelim sağlanabilecektir. Hegel, bu hedefi, ahlakilik (*Moralität*) karşısında etik yaşamı (*Sittlichkeit*) inşa etmekle gerçekleştirir. Böylelikle her türden somut içeriğin reddini beraberinde getiren ahlakilik, "failin maksimlerini sınamaya dair bir ölçüt sağlama peşinde evrensellik talebini ortaya koyarken"; ikincisi, "etiğin gerçekleştirmeye çaba sarf etmek zorunda olduğu bir amacı sağlayan norm peşindedir",[47] eş deyişle, kişinin kendini belirli bir toplumda gerçekleştirmesine, daha önemlisi edimselleştirmesine dair ipuçlarını sergilemeye çalışır.

> [Hegel]... tikelle evrenseli, öznelle nesneli uzlaştırmaya çalışır. Bu uzlaşmanın olabilirliği, bireysel öznenin yalıtılmış olmayıp (Hegel doğal durum düşüncesini küçümser) varlığını, kökeni soyut ilkelerde değil gelenek göreneklerde yatan somut ve tarihsel olarak özel bir toplumsal bağlamdan aldığının ve ancak o ortamda yaşayabileceğinin fark edilmesine bağlıdır. Hegel'in bu bağlama verdiği isim Etik Yaşam'dır (*Sittlichkeit*). Burada yurttaşlar toplumsal varlıklarını bir dizi soyut, zamansız ahlak ilkesinden değil, bireylere kimlik kazandıran rolleri belirleyen, onlardan beklenen görevleri ortaya koyan ve hem devletin hem de yurttaşların refahının dayanağı olan erdemleri geliştiren belirli kurumlara katılarak alırlar.[48]

Bu durum, "kişinin içinde bulunduğu geleneği ve toplumu özgürlükle ilişkide yetersiz bulma"nın[49] ortaya çıkarabileceği sorunlar üzerine bizi uyarır. Geleneğe dayalı âdet, görenek ve normların etik yaşamı karakterize edici bilinçle belirli türden bir uzlaşıma gitmediği ve kendi iç tutarlılıklarını oluşturmadığı ve geliştirmediği toplumlarda, "toplumun üyelerinin çok yönlü geleneği çelişkili

---

Press, Oxford, 1977.

47 Thomas Lewis, *Freedom and Tradition in Hegel*, s. 184.

48 Alex Callinicos, *Toplum Kuramı: Tarihsel Bir Bakış*, çev. Yasemin Tezgiden, İletişim Yay., İstanbul, 2004, s. 77.

49 A.g.e., s. 160.

beklentilerle devraldıkları"[50] görülmektedir. Bu problemin modernizmin en önemli problemlerinden biri olduğunu ilk ortaya koyanlardan biri Hegel'dir ki, problem bugün hemen hemen her toplum için geçerlilik arz eder. Bu problemin tam olarak ayırdına varabilmek, bir toplum için gerekli olan değişime ilişkin malzemeyi toparlayabilmemize de olanak tanır. "Değişim hatırlama olmaksızın ve üzerinde çalışılmaksızın mümkün değildir ve gelenek, tarihin anlamını, onun günümüzdeki tekrar gözden geçirilişi için yeni baştan inceleyen hatırlamanın kök salmasını (*habitus*) destekler."[51]

Geçmişin hatırlanması ve şimdiyle ilişkisinin kurulması, her daim "olabilirlik" kavrayışının içeriğinin doldurulmasına ve "olması gereken"den hareket etmeyen, tam da "olagelmeyi" anlamlandıran bir etik anlayışı oluşturma çabasına hizmet eder. Böylelikle de, "yoldan çıkış/gerileme (*backsliding*) olasılığı engellenmemiş olur, ne de bu (olagelmenin) değişmez ve kesintisiz bir ilerleme olacağı ima edilir. Tarih bunun olamayacağını gösterir."[52] Bununla birlikte, sadece olgusal anlamıyla tarih bunun olamayacağını gösterir. Tarihin felsefe açısından ele alınması, özellikle Hegel için bambaşka bir yol izler. Bir çağı o çağ yapan belli dünya görüşleri vardır ve o çağa has bütünsellik ve anlam, bu dünya görüşlerinin sanat, din ve felsefedeki yansımaları izlenerek ortaya koyulabilir. Ne var ki bu, tarihi yatay düzlemde ele almaktır ve kültür evrelerini kendi biricikliklerinde ve ayrıklıklarında bırakır. Oysa tarihin dikey düzlemde ele alışı, felsefi tarihin ayırt edici yanını bize gösterecektir. Bu ise, onu evrensel bir tinin gelişiminin basamakları olarak görmeyi ve bu gelişimi özgürlük bilinçliliğinin bir gelişmesi olarak sergilemeyi gerektirir. Tarih, Hegel için kolektif öznenin emeği ve çalışmasıdır. Bu kolektif öznenin emeği ve çalışması, "içinde benin bizle ilişkiye geçtiği" ve bazılarınca salt bir öte-yan olarak kalan özgürlüğün dış dünyada edimsel kılındığı, tinin kendi gelişim sürecinin bir yansımasıdır. Bu bağlamda felsefenin konu nesnesi olan düşünce, diğer birçok disiplinin konu nesnesinden, onların sabit ve değişmeye kapalı olması anlamında, çok farklıdır. Düşünce son bulmayan ve çerçevelenmeye gelmeyen bir etkinliktir (Fichte etkisi). Gelenek ise, tam da böyle bir gelişim sürecinde anlam kazanır.

> Ancak bu gelenek; aynen doğanın seyrinin, sonsuz değişiminde ve formlarındaki etkinliğinde aslolan yasalarına sadık kalması ve bir adım ileriye gitmemesi gibi, sadece [birinden] almış olduğunu inançlı bir biçimde basitçe koruyan ve dolayısıyla da sonraki kuşaklara değişmemiş

50 A.g.e., s. 160.

51 Angelika Rauch, *The Hieroglyph of Tradition: Freud, Benjamin, Gadamer, Novalis, Kant*, s. 14.

52 Thomas Lewis, *Freedom and Tradition in Hegel*, s. 185.

> bir şekilde aktaran bir vekilharç (*stewardess*) değildir. Böyle bir gelenek hareketsiz bir yapı arz etmez, tersine canlıdır ve kaynağından ileriye doğru hareket ettikçe hacmi artan güçlü bir ırmak gibi çağlar. Bu geleneğin içeriği, düşünce dünyasının meydana getirmiş olduğu şeydir ve evrensel tin durağan kalmaz. Ne var ki, bizim tam da baş etmemiz gereken şeydir bu evrensel tin. Şüphesiz ki, kültürü, sanatı ve bilimi—bir bütün olarak zihinsel etkinlikleri—durağanlaşmış olan tek bir ulusun durumundan da bahsedilebilir... Ancak dünya-tini bu özdeşlik uykusuna yatmaz; bu onun kendi doğasından kaynaklanır, zira onun etkinliği onun kendi yaşamıdır. Bu etkinlik, üzerinde edimde bulunacağı ve sadece yeni bir maddenin eklenmesiyle artmayan, bilâkis tam anlamıyla biçim veren ve dönüşüme uğratan halihazırda mevcut bir malzeme varsayar. Bu yüzden, her kuşağın bilimde ve zihinsel etkinlikte üretmiş olduğu şey, tüm geçmiş kuşakların kendi birikimlerini aktardıkları bir ata yadigârıdır, tüm insan soyunun yaşamları boyunca onlara yardımcı olmuş olan ve doğa ile tinin derinliklerinden kazanmış oldukları şeyi minnet duygusu ve neşeyle emanet bıraktıkları bir tapınaktır. Bu mirası almak, aynı zamanda onu kullanmaya başlamaktır da. O, birbirlerini izleyen her kuşağın ruhunu, zamanın zihinsel/düşünceye dayalı tözünü, onun ilkelerini, önyargılarını ve de sahip olduklarını teşkil eder; ve bu vasiyet, tin tarafından metamorfoza uğrayan bir malzemenin seviyesine düşürülür. Böylelikle alınmış olan şey değişikliğe uğrar ve üzerinde işlemde bulunulmuş olan malzeme, aynı zamanda hem zenginleşmiş hem de korunmuş olur. [53]

Burada Hegel'in ön plana çıkardığı şey, kendi etkinliğinin bizzat kendi yaşamını oluşturduğu tinin doğasını tarihsel düzlemde gözler önüne sermek olacaktır. Bu nedenle, onun bir çağda ya da kültür evresinde almış olduğu farklı formlar, onun gelişimsel sürecine dışsal olamaz. Bu gelişimsel süreç; farklı felsefe sistemlerinin zamanda art arda gelişinin, onların altında yatan temel düşüncelerin ilerleyen gelişimi olduğuna işaret eder. Beiser'in dediği gibi, "B sistemini A'yı izlemeye zorlayan şey, B'nin A'dan daha tutarlı ve kesin oluşudur." [54] Bu tutarlılığı ve kesin oluşu sağlayacak olan şeyse, bugünün bakış açısı ve bugünden geçmişe ait gerçekliği anlama çabasıdır. Felsefenin konu nesnesi, yüzyılların çabasıyla elde edilmiş ve bize hiç de dolaysız bir biçimde gelmeyen bir şeydir; ama filozof için asıl görev, bunu aynen aktarmak, diğer disiplinlerde

53 G.W.F. Hegel, *Hegel's Lectures on the History of Philosophy*, ss. 2-3.

54 F.C. Beiser, "Hegel's Historicism", *The Cambridge Companion to Hegel*, haz. Frederick C. Beiser, Cambridge University Pres, Cambridge, 1993, s. 277.

olduğu gibi onu değiştirip dönüştürmeksizin bırakmak değildir. Düşüncenin konu nesnesiyle yine düşüncenin kendi etkinliğinin kolaylıkla ayrılamaması, şimdinin bakış açısından bakan düşünce için, nesnesini sürekli olarak değişikliğe uğratma, bu değişiklik sonrasında kendisini de dönüştürme anlamına gelir. "... Çünkü bir fikir, onun üzerine düşünmemiz yoluyla ancak açık, belirli ve somut olur. Buna rağmen, tüm etkinlikler gibi düşünme etkinliği de bir anda değil, zaman boyunca gerçekleşir. Bu yüzden, düşüncenin kendisi tarihsel olmalıdır." [55] Böylece felsefe için, geleneğin ve geleneğe içsel olan akılsal tarafın korunarak aşılması gündeme gelir. Dolaysızca varolan somut gerçeklik (gelenek) üzerine eleştirel düşünüm (refleksiyon), son tahlilde ancak felsefenin duruş noktasından gerekçelendirilebilir. Bu ise, karşıtlıkların üstesinden gelmeyi bilen düşüncedir, kendinin bilgisinin bilinci anlamındaki felsefedir.

> Bu bizim kendi çağımızın ve de her çağın görevidir. Halihazırda varolagelen bilgiyi kavramak, kendimizin kılmak ve bunu yapmakla onu daha da öteye geliştirmek ve daha yüksek bir seviyeye çıkarmaktır. Böylelikle onu kendimize mal etmekle, daha önce olduğundan farklı kılarız. Kendimize mal etmekle dönüşüme uğratılan halihazırda varolagelen bir zihinsel dünyanın önkabulü; felsefenin ancak, onun zorunlu bir biçimde kendisinden doğmuş olduğu daha önceki felsefeyle ilişkide ortaya çıkabileceği olgusuna bağlıdır. Tarihin seyri bize şeylerin olagelişinin bizlere yabancı olmadığını, bilâkis kendimizin ve de kendi öz bilgimizin olageldiğini gösterir.
>
> ...Bizden önce sahip olduğumuz tarih, kendini keşfeden düşüncenin tarihidir ve düşünce denilince akla gelen şey, onun yalnızca kendini meydana getirirken kendini keşfedeceğidir; gerçekte o yalnızca kendini keşfederken varolur ve edimsel olur. Bu ortaya koyulan şeyler felsefi sistemlerdir ve düşüncenin kendini keşfetme yolunda gözler önüne serdiği keşifler dizisi, 2500 yıl süren bir çalışmayı biçimlendirir. [56]

Gelenek açısından bu kavramsallaştırmayı izlediğimizde görebileceğimiz şey, onun bizim varoluşumuza içkin olanı aşma çabamız açısından düşünüm öncesi (*pre-reflective*) bir yapı arz etmesi, dahası içerisindeki şimdi(ler) için anlamlı olanı çıkarabilmemizi sağlayacak olan tek düzlem olmasıdır. Belli çağlardaki belli gelenekleri izleyebilmek ve her bir devrin şimdisindeki sürekli etkisini hukuk, din ve sanat gibi düşünme biçimlerinin karşılaştırılması yoluyla ortaya koyabilmek çok önemlidir. Ama dünya tarihi açısından kendi içinde bir

55 A.g.e., s. 275.

56 G.W.F. Hegel, *Hegel's Lectures on the History of Philosophy*, ss. 4, 5.

bütünsellik arz eden ve de kendi dönemi açısından kendi içinde anlam kazanmış olan bu dünya görüşlerinin birbirleriyle olan ilişkisini de sergileyebilmek gerekir. Hegel, bunları, özgürlük kavramıyla ilişkileri ekseninde incelemeye almıştı ve bir uygarlık çözümlemesiyle, eş deyişle belli bir bütünlük kategorisi altında değerlendirmişti. Böyle bir açıklamaya bugün hâlâ önemli ölçüde ihtiyaç duyulmaktadır. Büyük anlatılara sinik gözlerle bakan ve düşünce tarihinde yamalı bohçalarla tatmin bulan günümüz insanlık tini aşılmayı beklemektedir. Zira düşünce tarihinde kuşkuculuk, her daim bu kuşkuculuğun aşılması ile son bulmuştur. Sevgili bir dostumun sözleriyle bu yazıyı bitirmek istiyorum: "Hegel, İbn Rüşd'ünü arıyor!"

Cihangir/Eylül 2007

Kaynakça

Arendt, Hannah, *On Revolution*, Penguin Books, Middlesex; Victoria, 1973.

Arendt, Hannah, *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yay., İstanbul, 1996.

Beiser, F.C., "Hegel's Historicism", *The Cambridge Companion to Hegel*, haz. F.C. Beiser, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

Benhabib, Şeyla, *Modernizm, Evrensellik ve Birey: Çağdaş Ahlâk Felsefesine Katkılar*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1999.

Callinicos, Alex, *Toplum Kuramı: Tarihsel Bir Bakış*, çev. Yasemin Tezgiden, İletişim Yay., İstanbul, 2004.

Carr, E.H., *Tarih Nedir*, çev. Misket Gizem Gürtük, İletişim Yay., İstanbul, 2004.

Collingwood, R.G., *Tarih Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, Gündoğan Yay., Ankara, 1996.

Collingwood, R.G., *The Principles of History and other writings in philosophy of history*, haz. W.H. Dray ve W.J. van der Dussen, Oxford University Press, Oxford ve New York, 2003.

Hardenburg, Friedrich von (Novalis), *Fragmanlar*, çev. Battal Arvasi, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2002.

Hegel, G.W.F., *Hegel's Lectures on the History of Philosophy*, çev. E.S. Hardane ve F.H. Simson, Routledge and Kegan Paul, Londra; The Humanity Press, New York, 1974.

Hegel, G.W.F., *Elements of the Philosophy of Right*, çev. H.B. Nisbet, haz. A.W. Wood, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

Hegel, G.W.F., *Hegel's Phenomenology of Spirit*, çev. A.V. Miller, Oxford University Press, Oxford, 1977.

Herder, J.G. von, *Reflections on the Philosophy of the History of Mankind*, çev. F.E. Manuel, The University of Chicago Press, Chicago ve Londra, 1968.

Hilâv, Selâhattin, *Felsefe Yazıları*, YKY, İstanbul, 2003.

Kaufmann, Walter, *Hegel: A Reinterpretation*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1965.

Lamni, Walter, "Hegel, Heidegger, and Hermeneutical Experience", *Hegel, History, and Interpretation*, haz. Shaun Gallagher, State University of New York Press, Albany, 1997.

Lewis, T.A., *Freedom and Tradition in Hegel*, University of Notre Dame Press, Indiana, 2005.

Rauch, Angelika, *The Hieroglyph of Tradition: Freud, Benjamin, Gadamer, Novalis, Kant*, Associated University Presses; Cranbury, Londra, Kanada, 2000.

Schils, Edward, "Gelenek", çev. Hüsamettin Arslan, *Doğu Batı*, sayı 25, Doğu Batı Yay., Ankara, 2003-4.

Schmitt, Carl, *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, çev. Emre Zeybekoğlu, Dost Yay., Ankara, 2002.

Vico, Giambattista, *Yeni Bilim*, çev. Sema Önal Akkaş, Doğu Batı Yay., Ankara, 2007.

Williams, Raymond, *Anahtar Sözcükler*, çev. Savaş Kılıç, İletişim Yay., İstanbul, 2006.

G.W.F. HEGEL

Felsefe tarihi üzerine dersler *

Düşünce edimleri, ilk bakışta tarihin bir konusu, dolayısıyla da geçmişe ilişkin şeyler ve bizim gerçek varoluşumuzun dışında görünür. Fakat gerçeklikte biz, tarih yoluyla ne isek oyuzdur; ya da tam bir şekilde söylenecek olursa, düşünce tarihinde son bulmuş olan şey yalnızca bir tarafta yer alırken, şimdide kalıcı bir biçimde sahip olduğumuz şey esas olarak tarihteki yerimize bağlıdır. Günümüz dünyasının bireyleri olarak bizlere ait olan öz-bilinçli aklın sahip olduğu şey birdenbire ortaya çıkmamıştır, ne de yalnızca şimdinin toprağında yetişmiştir. Bu sahip olduğumuz şey, daha önce mevcut/şimdi olan olarak, miras alınan şey ve emeğin ürünü olarak —insanların tüm geçmiş kuşaklarının emeği olarak—değerlendirilmelidir. Dışsal yaşamın sanatları gibi, becerilerdeki ve yeniliklerdeki birikim de, toplumsal ve siyasi hayatın âdetleri ve düzenlemeleri de düşüncenin, kaygının ve ihtiyaçların, istek ve ıstırabın, yaratıcılığın, tarihte bizleri önceleyen tüm şeylere dair planların ve başarıların ürünleridir; aynı şekilde bilimde ve bilhassa felsefede, neysek o olduğumuz şeyi ortaya koyan geleneğe sahibizdir ki, bu gelenek, Herder'in belirlediği şekliyle, kutsal bir zincir gibi, geçici olmuş olan her şeyin içinden geçer ve böylece son bulur. Bunun sonucu olarak antikitede meydana getirilmiş olan şeyler bizler için korunur ve bizlere intikal eder.

Ancak bu gelenek; aynen doğanın seyrinin, sonsuz değişiminde ve formlarındaki etkinliğinde aslolan yasalarına sadık kalması ve bir adım ileriye gitmemesi gibi, sadece [birinden] almış olduğunu basitçe, inançlı bir biçimde koruyan ve dolayısıyla da sonraki kuşaklara değişmemiş bir şekilde aktaran bir vekilharç (*stewardess*) değildir. Böyle bir gelenek hareketsiz bir yapı arz etmez, tersine canlıdır ve kaynağından ileriye doğru hareket ettikçe hacmi artan güç-

* G.W.F. Hegel, *Hegel's Lectures on the History of Philosophy*, çev. E.S. Hardane ve F.H. Simson, Routledge and Kegan Paul, Londra; The Humanity Press, New York, 1974, ss. 2-4, 5.

lü bir ırmak gibi çağlar. Bu geleneğin içeriği, düşünce dünyasının meydana getirmiş olduğu şeydir ve evrensel tin durağan kalmaz. Ne var ki, bizim tam da baş etmemiz gereken şeydir bu evrensel tin. Şüphesiz ki, kültürü, sanatı ve bilimi—bir bütün olarak zihinsel etkinlikleri—durağanlaşmış olan tek bir ulusun durumundan da bahsedilebilir... Ancak dünya-tini bu özdeşlik uykusuna yatmaz; bu onun kendi doğasından kaynaklanır; zira onun etkinliği, kendi yaşamıdır. Bu etkinlik, üzerinde edimde bulunacağı ve sadece yeni bir maddenin eklenmesiyle artmayan, bilakis tam anlamıyla biçim veren ve dönüşüme uğratan, halihazırda mevcut bir malzeme varsayar. Bu yüzden, her kuşağın bilimde ve zihinsel etkinlikte üretmiş olduğu şey, tüm geçmiş kuşakların kendi birikimlerini aktardıkları bir ata yadigârıdır, tüm insan soyunun yaşamı boyunca ona yardımcı olmuş olan ve doğa ile tinin derinliklerinden kazanmış olduğu şeyi minnet duygusu ve neşeyle emanet bıraktığı bir tapınaktır. Bu mirası almak, aynı zamanda onu kullanmaya başlamaktır da. O, birbirlerini izleyen her kuşağın ruhunu, zamanın zihinsel/düşünceye dayalı tözünü, onun ilkelerini, önyargılarını ve de sahip olduklarını teşkil eder; ve bu vasiyet, tin tarafından metamorfoza uğrayan bir malzemenin seviyesine düşürülür. Böylelikle alınmış olan şey değişikliğe uğrar ve üzerinde işlemde bulunulmuş olan malzeme, hem zenginleşmiş hem de korunmuş olur.

Bu, bizim kendi çağımızın ve de her çağın görevidir; halihazırda varolagelen bilgiyi kavramak, kendimizin kılmak ve bunu yapmakla onu daha da öteye geliştirmek ve daha yüksek bir seviyeye çıkarmaktır. Böylelikle onu kendimize mal etmekle, daha önce olduğundan farklı kılarız. Kendimize mal etmekle dönüşüme uğratılan halihazırda varolagelen bir zihinsel dünyanın önkabulü; felsefenin ancak, onun zorunlu bir biçimde kendisinden doğmuş olduğu daha önceki felsefeyle ilişkide ortaya çıkabileceği olgusuna bağlıdır. Tarihin seyri bize şeylerin olagelişinin bizlere yabancı olmadığını, bilakis kendimizin ve de kendi öz bilgimizin olageldiğini gösterir.

[...]

Bizden önce sahip olduğumuz tarih, kendini keşfeden düşüncenin tarihidir ve düşünce denilince akla gelen şey, onun yalnızca kendini meydana getirirken kendini keşfedeceğidir; gerçekte o, yalnızca kendini keşfederken var olur ve edimsel olur. Bu ortaya koyulan şeyler felsefi sistemlerdir ve düşüncenin kendini keşfetme yolunda gözler önüne serdiği keşifler dizisi, 2500 yıl süren bir çalışmayı biçimlendirir.

çev. Güçlü Ateşoğlu



EYMİR GÖLÜ YAKINLARINDA, ANKARA, 2002

Ulus'a...

Acımız çok derinde. Ülkemiz için sadece büyük bir düşünürü değil, aynı zamanda mütevazılığı ve farklı çevrelerden pek çok insan için dostluğu ile kalplerde yerini almış olan Ulus Baker'i kaybetmenin üzüntüsünü yaşıyoruz. Her ne kadar onun anısına da olsa, onu bir konu nesnesi gibi ele alıp bir şeyler kaleme almak çok zor. Ne var ki, Türkiye'de ve Türkçede felsefe yapabilmenin imkânını bizlere gösteren ve gerek çevirileri ve yazıları, gerekse de "arkadaş evleri"ndeki bilgisayarlarda yarım kalmış hayata dair pek çok çıkmasıyla, insanların hayatlarına bir düşünce ve kavrayış kazandırabilmiş olan bu değerli insanı ve danışma kurulu üyemiz olan sevgili dostumuzu anmadan onu ebediyete uğurlamak istemedik.

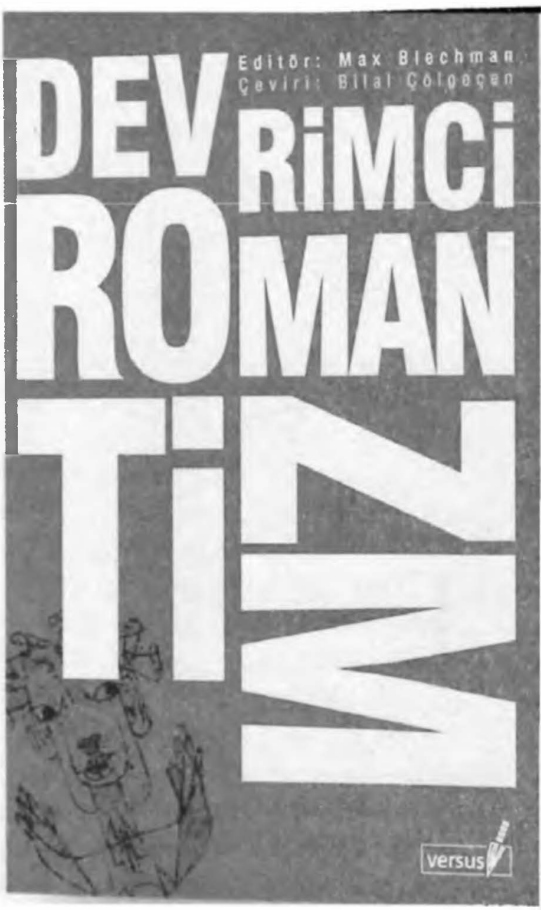
Sözü ile yazısının, düşüncesi ile yaşamının bir olduğu bir düşünürdü Ulus Baker. Ülkemiz entelektüel camiası, diğer birçokları gibi onun da değerini yeterince bilemedi desek, az şey söylemiş oluruz; zaten bilseydi bile, bu camiaya pek de itibar etmeyen az sayıdaki düşünürden biriydi. Bu camianın gerekliliklerine hiçbir zaman boyun eğmedi; bu, ister bölümden doktora sonrası kadro alması için zorunlu olan İngilizce sınavı için olsun, isterse de yapılması kendisince angaryadan ibaret olan bitmek tükenmek bilmeyen talepler için. Ulus Baker hissettiği gibi yazdı, eyledi ve yaşadı; ve her birimize, tam da bu nedenden dolayı, hatırası çok derinde olan güzel şeyler ve fikirler bıraktı.

Bizden, çok sevdiğin soh*p*etli-rakılı gecelerden, somut dünyadaki insan hallerinden uzaktasın şimdi sevgili Ulus. Ama şunu büyük bir iç rahatlığıyla söyleyebiliriz ki, çok sevdiğin bir ifade olan "mefhum"un ebediyetindesin şu anda ve ne zaman gerçek anlamda düşünce üzerine düşünecek, ne zaman kavrayışımızın sınırları burası ve şimdinin alacakaranlığından kurtulacak, o zaman sen bizimle bir araya gelecek, karşımıza oturacak ve halleşecek, "kavram çatma"ya, Spinoza'nın *conatus*u üzerine konuşmaya, sormuş olduğumuz bir soruyu---o soru çok anlamsız da olsa—ele alıp uzun uzun buna açıklama getirmeye devam edeceksin. O zaman senin her daim yanı başımızda olmuş olduğunu ve olacağını, bizi hiçbir zaman yalnız bırakmayacağını kendimize gönül rahatlığı ve huzuruyla bir kez daha söyleyebileceğiz. Toprağın bol ve çiçekli olsun sevgili Ulus.

Devrimci Romantizm

Editör: Max Blechman

Devrimci Romantizm, birbirleriyle iç içe geçen -aşağı yukarı iki yüzyıllık- kültürel ve siyasal yıkıcılık geleneklerini sorgulamaktadır. Sanatçıların, düşünürlerin ve devrimcilerin yazılarından oluşan bu zengin seçkide geçmişin atılımları yeniden hatırlatılıyor, bugünün ve yarının mücadeleleri yararına yeniden değerlendiriliyor. Kitap boyunca Novalis'in, Friedrich Hölderlin'in ve Friedrich Schelegel'in radikal duyarlılıkları ve Percy Bysshe Shelley'in, John Keats'in, Lord Byron'un ve William Blake'in son derece muhalif şiirleri üzerine yeni bir ışık tutuluyor. Jules Michelet'in toplumsal romantizmi, hayali, neredeyse yarı-dinsel genişliğinden dolayı övülüyor. Paris Komünü ise Karl Marx, Jules Valès ve Arthur Rimbaud tarafından tasvir ediliyor. Keza Marx'ın komünal topluluklar üzerine düşünceleri irdeleniyor, Fourier'nin ütopik topluluk projeleri üzerinde duruluyor. Alman dışavurumculuğunun ve anarşizmin bütünüyle unutulmuş serüvenleri yeniden hatırlatılıyor. Walter Benjamin'in ve Herbert Marcuse'un romantik bakış açıları, toplumsal düzeni mutlak yadsımaları kapsamı içine yerleştiriliyor, Ernst Bloch'un Mesihçi sosyalist romantizmi irdeleniyor. "Romantizmin sağa sola dolanan kuyruğu olan" gerçeküstücülük, bir isyana katalizörlük yaptığı Haiti'ye kadar izleniyor ve yirminci yüzyılın sonunda Guy Debord ve Sitüasyonist Enternasyonal romantik projenin tutkulu geri dönüşü olarak değerlendiriliyor.



Versus Kitap'tan Yayınlanan Diğer Kitaplar

İsyan ve Melankoli
Michael Löwy

Walter Benjamin: Yangın Alarmı
"Tarih Kavramı Üzerine" Tezlerin Bir Okuması
Michael Löwy

Modernite ve Holocaust
Zygmunt Bauman

Nietzsche ve Tolstoy'da İyilik Fikri
Lev Çestov

Kaos'un Kutsal Kitabı
Albert Caraco

Ebu Graib Etkisi
Batı Sanatında Şiddetin Kökenleri
Stephen F. Eisenmann

Anarşizm
Robert Graham

Efendiliğin Reddi
Tarık Aygün

versuskitap.com 0.216 418 27 02 versus

MEDAR ATICI

Felsefe ve akademi ilişkisinde çevirinin yeri

Felsefe ile akademi ilişkisini anahatlarıyla belirlemeye çalışıp, özellikle çeviri bakımından bu ilişkinin ülkemizde nasıl geliştiğine ilişkin birkaç temel noktaya değinmek istiyorum.

Felsefenin akademi ile olan bağlantısını İ.Ö. beşinci yüzyıla dayandırabiliriz. Bu dönemde felsefe, Platon'un Akademiası'nda sistemli ve yöntemli bir anlama, araştırma, değerlendirme çabası olarak gelişmiş; biçimlenişi ve işleyişi bakımından, Eski Yunan kültürünün okullarına yol açtığı gibi günümüze kadar sürdürülen eğitim ve araştırma yönelişlerine de dayanak oluşturmuştur. Doğrulara ulaşmada diyalog yöntemini işleyen Akademia, karşılıklı konuşmada kişisel sohbetin değerini göz ardı etmese de, esas olarak, düşünebilen bir varlık olarak insanın kişiselliğin ötesindeki doğrulara varabilen akıl yürütme gücünü temele alır.

Felsefe tarihçisi François Châtelet, felsefeyi Platon'la başlatıp "ondan önce de kuşkusuz Eski Yunan kültüründe ve diğer kültürlerde hakikati kuşatıcı bir biçimde hedefleyen düşünceler [olarak] tanrısallık, insan, dünya ve bunların karşılıklı ilişkilerinin geliştirildiğini; mantık, ahlak, siyaset tanımlarının yapıldığını, ama söylediğinin hesabını verebilen, tanımlarını mantıkça gerekçelendirebilen bir söylemin ancak Platon'la ortaya çıktığını" [1] belirtir ve felsefenin de burada kendini gösterdiğini vurgular. Bu açıdan felsefe, dile getirdiğini, kavramlar arasındaki bağlantılarla yol alan akıl temelinde gerekçelendirip bütün zihinlerin kavrayışına açmakla Platon'dan beri bilimsel-akademik düşünce ve araştırmanın temelinde yer almış, zihinler arası diyaloğa yaptığı vurguyla aklı akademinin tek yetkesi kılmıştır. İnsan aklının düzgün çıkarım yapan ve öne sürdüğünü aynı zamanda da doğrulayan işleyişi, kendini en açık biçimde

1 François Châtelet, *Platon*, Gallimard, Paris, 1989, ss. 22-3.

geometride gösterdiğinden, geometri bilen herkese açık olan Akademia, derslikleri ve kütüphanesinin yanı sıra özellikle aklın doğru çıkarım yapma gücüne verdiği önem bakımından günümüzdeki eğitim öğretim yapılanmasının temelinde bulunur. Akademia'nın geometride bulduğu apaçıklık, yalnızca matematikle sınırlı kalmayıp olan biten her şeyin düzenli işleyişini açığa çıkarmanın temel zeminini, dayanağını oluşturur. Aynı anlayışı, modern bilimsel düşüncenin kurucusu olan Descartes'ın, evrendeki düzenli işleyişi apaçık doğrularda kuran aklın yöntemi diye belirlediği ve yalnız bilinen anlamındaki matematikte değil, aklın yöneldiği her konuda ortaya çıkarılabilir olan ölçü ve düzenin bilimi diye tanımladığı *matematik* kavrayışında da görürüz.[2] O, insan bedeni de dahil olmak üzere, düşünce etkinliğini gerçekleştiren ruhun dışındaki her şeyi, yer kaplayan tözde soyutlayıp, yer kaplamanın bilimi olan geometri yoluyla apaçık kavranır oluşunu ifade ederken bu Platoncu bakışı sürdürür. Ama burada önemli olan Platon ya da Descartes değil, insan aklının dünya içindeki yasalılığı açığa çıkaran, ölçümlere dayalı işleyişidir. Her iki düşünürde simgeleşen bu işleyişte amaçlanan şey, dile geleni, kişiden kişiye değişen duygular ve heyecanlarla değil de kişiselliğin ve zamansallığın ötesinde sarsılmadan duran açık ve keskin belirlemelerle temellendirebilmektir. Zaten modern bilim, Descartes'ın bu temellendirmeyi yer kaplayan her şeye uygulanabilir matematik bir dilde apaçık ortaya koymasından sonra gelişir. Aslında burada kısaca değinilen iki düşünürü, sonuçta, felsefedeki eleştirinin ve temellendirmesiz her türlü sava duyulan kuşkunun, akademik işleyiş için vazgeçilmezliğini belirtmek için seçtim.

Felsefe araştırmasının kendine dönük sorgulayıcılığı, bütün anlama çabalarına eşlik etmesi gereken eleştirel bakışı canlı tutmakla, akademik çalışmaların temel dayanağını oluşturur. Felsefenin akademideki varlığı, akademinin kendine dönük sorgulamasını olanaklı kılar ve bu alandaki sorunların dile getirilip göz önüne serilmesine yol açmakla olası çözüm yollarını akılcı tartışmalarla araştırır. Kendine dönük bir bilinçlenme olarak felsefenin yalnızca akademide değil, toplumdaki varlığı, o toplumun kendine ilişkin bilincini aydınlatır ve o dil ve kültürdeki kavramsal donanımı açığa çıkarıp zenginleştirir. Bu bakımdan felsefe ile akademinin ilişkisine yönelmek, aynı zamanda felsefenin, içinde bulunduğumuz kültürle, toplumla, dille ilişkisine yönelmeyi gerekli kılar; bu geniş kapsamlı ilişkiler ağında felsefe-dil ilişkisini, Nermi Uygur'un şu sözleriyle vurgulamak isterim:

---

2 Descartes'ın söz konusu matematik üzerine düşünceleri *Regulae ad directionem ingenii* başlıklı Latince yapıtının 4. Kural'ında yer alır. 1628 yılında yazılmış bu kurallar dilimize *Aklın İdaresi İçin Kurallar* başlığıyla Mehmet Karasan (1945, ikinci baskı 1989, M.E.B.) ve *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, 1986, ikinci baskı 1999, Sosyal Yay.) başlığıyla Müntekim Ökmen tarafından çevrilmiştir.

> Bir ülkedeki *felsefenin durumu*, gidişi, gelişmesi o felsefenin ortaya çıktığı dile bağlıdır varlıkça. Dil-ötesi bir felsefeden, dil-öncesi ya da dil-sonrası bir felsefeden, ancak sözünü edebildiğimiz oranda haberimiz olur. Felsefe olarak felsefe, özü gereği, dille, dilde kendini dışavurur. Buna göre 'Türk felsefesi' Türkçe, Türkçeyle, Türkçede kendini gösteren felsefedir. [3]

Bu saptama doğrultusunda Türk felsefesindeki gelişimin, Türk dili ve kültürünü başlıca araştırma konularından biri olarak belirleyen ve bu araştırmaları öncelikli olarak destekleyen Cumhuriyet devrimleriyle birlikte gerçekleştiğini söyleyebiliriz.

Elbette, Cumhuriyet öncesinde de Türk dilinde işlenmiş bir edebiyat söz konusuydu. Halk dilinde, özellikle şiir ve türkülerle kim bilir kaç yüzyıldır varlığını sürdüren sözlü anlatımın yanında, örneğin on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısıyla birlikte, başta edebiyat alanında olmak üzere, düşünce ve dile getirme olanaklarının ağırlıklı olarak çeviriler yoluyla çeşitlenip roman, tiyatro, anı, mektup, eleştiri gibi pek çok biçimde kendini gösterdiğini görürüz. Ancak bu son çalışmalardaki dil, her zaman sınırlı bir seçkinler topluluğunun dili olarak kalmış olan ve Türkçeyle birlikte Arapça, Farsça başta olmak üzere Yunanca, Latince gibi dillerin sözcükleri ve dilbilgisi kuruluşunu da içinde taşıyan Osmanlıcadır. Bu yapıtlarla halkı buluşturabilmenin temel koşullarından biri olarak okuma-yazma etkinliğiyse Cumhuriyet'le birlikte bütün kesimlere yayılabilmiş, Türk dilinin sistemli geniş bir araştırmasına da ancak bu dönemle birlikte girişilmiştir. Harf Devrimini (1928) izleyen yıllarla birlikte dildeki yabancı terimlere Türkçe karşılık bulma çabasıyla yalnız yeni harfler değil, Türkçenin tarihsel birikiminin araştırılmasıyla yeniden ortaya çıkarılan ve dilbilgisinin türetme kurallarının bilinciyle oluşturulmuş yeni sözler de bir seferberlik halinde yayılmıştır. Türk dilindeki bu araştırma, inceleme ve yaratma etkinliği Atatürk'ün çalışmalarından da anlaşılacağı gibi hem Uygur, Yakut, Çağatay gibi çeşitli Türk dillerinin araştırılması hem de Arapça, Farsça, Fransızca gibi farklı dillerin karşılaştırmasıyla birlikte sürdürülmüştür.

Kültürün temel taşıyıcılarından dile ve tarihe yönelik araştırmaların kurumlaşması (1931-2) ve onları izleyen üniversite reformu (1933), halkı kendi dili, tarihi, kültürü bakımından aydınlatma hedefi taşıyan Cumhuriyet'in somut adımlarıdır. Eğitim Bakanlığıyla doğrudan bağlantılı olarak yapılanan bu kurumlar, Cumhuriyet öncesindeki kültür birikiminin de taşıyıcılarından olmuştur. Bu birikim Osmanlı İmparatorluğunun egemenliğinde olan topraklarda olduğu kadar, diğer ülkelerde de varlığını sürdürmüş olan pek çok

3 Nermi Uygur, *Türk Felsefesinin Boyutları*, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2002, s. 78.

kültürü içinde barındırır. Türkiye'de yaşayan ve yaşayacak olan insanları bu çeşitliliğin mirasçıları olarak değerlendiren Atatürk, Türk dilini öteki dillerle birlikte ele aldığı gibi, Türk tarihi araştırmalarını da dünya tarihinden ayırmamıştır. Her ne kadar Güneş-Dil kuramı, bütün insanlık ve kültür tarihinin başlatıcısı olarak Türkleri ve bütün ifadelerin kökeni olarak da Türkçeyi öne sürmesiyle[4] dil ve kültür araştırmalarında on dokuzuncu yüzyıldan başlayarak geçersizliği saptanmış olan "dillerin dili olarak tek bir dil/bütün kültürlerin doğurucusu olan tek bir kültür" görüşüne dayansa da, Türk dilinin Türkiye'deki sistemli araştırmasına öncü olması bakımından tartışılmaz bir değer taşır. Sonuçta Atatürk'ün Güneş'e yapmış olduğu vurgu, açık aydınlık bilince ulaşabilen insanla evren arasındaki içten bağa dikkat çeker ve bu noktada Türk-Türk olmayan ayırımını kaldırmakla araştırma, anlama ve yaratma çabalarını bütün kültürlere ve zamanlara açık tutar. Ayırımı, insanlar ile kültürler arasında değil de, eskiçağdan beri süregelen akıl geleneğini izleyerek, akla uygun olanla olmayan arasında yapan ve bu ayırımı yapabilme bakımından bütün insanları eşit kılıp yücelten hümanist bir anlayışla birçok sistemli çalışma gerçekleştirilmiştir. Türkçe sözlüklerin taranması ve halk dilinde yaşayan ifadelerin derlenip yazıya geçirilmesi, halkın konuşup anladığı dilin olanaklarını açığa çıkarma ve bunlarla yeni terimler oluşturma çalışmalarıyla birlikte üniversitelerin araştırma alanları özellikle filolojiler ve ilkçağ kültürleri bakımından çeşitlenip canlanmıştır. Bu çalışmaların farklı dillerle karşılaştırmalı sürdürülmesi, "yabancı" diye adlandırdığımız dilin de anlam ve değer verme bakımından aslında anadilimizden farklı olmadığını, biçimsel farklılıkların yalnız ayırımları değil, insanlar arasındaki ortaklıkları da belirginleştirebildiğini gösterir. Türkiye'deki akademik yapılanmanın yurtdışından gelen öğretim üyeleriyle birlikte oluşturulması da farklı dil ve kültürlerden gelen insanların anlama, araştırma, değerlendirme çabası içinde ortak bir zemin oluşturabildiklerinin somut örneğidir. Bu yıllarda belli bir süre için uygulanmış olan "Türkçesi olan Osmanlıca sözcükler"in kullanılma yasağının, belli bir dilin yasaklanması olarak değil de anlaşılmazlığın dışlanması olarak değerlendirilmesi gerektiğini düşünüyorum; halkın, konuşup anlaştığı dilden türetilmiş sözcükleri benimsemesi ve anlaması, dilinin dönmediği, tamlama ağırlıklı ağdalı sözcükleri anlamasından çok daha kolay olacak ve böylece insanlar hem birbirlerini hem de dilde sabitleyip işledikleri dünyayı daha kolay kavrayabileceklerdir.[5] Atatürk, tarih ve dil

4 Bkz. http://tdkkitaplik.org.tr/gun_dil.asp (Son güncelleme tarihi: 31 Ağustos 2007).

5 Atatürk'ün, dili açık ve anlaşılır kılma çabalarının yanında, *Geometri* adlı bir kitap yazarak, Platon'dan beri apaçık kavrayışın zorunlu koşulu olarak belirlenen geometrik akıl yürütmeyi Türkçede işlemesi ve Türkçe bilen herkesin anlayacağı açıklıkla terimleri oluşturması, onu Platon'un da bağlı olduğu Pythagorasçı

kurumlarının kısa zaman içinde ulusal akademilere dönüşmesini istemekle,[6] akademinin gerektirdiği sistemli, nedenleri akılla gösterilir olan ve eleştirel bakıştan vazgeçmeyen tutumun, Türk tarihine ve diline yönelmiş araştırmaların da temelinde bulunmasına işaret etmiştir.

Cumhuriyet'in ilk on yıllarındaki toplumsal dönüşüm ve yapılanma sonucunda Türk insanına dil aracılığıyla kendisiyle ve dünya kültürleriyle buluşmayı, Türk olsun olmasın, insanlığın ortak değerlerini kavramakla kalmayıp yaratmayı da hedef gösteren Aydınlanmacı ve hümanist anlayış, özellikle 1940'tan sonra gerçekleştirilen Milli Eğitim Bakanlığı çevirilerinde belirgince kendini gösterir. Cumhuriyet tarihimizdeki felsefe çevirilerine baktığımızda, 1928'den başlayarak başta Platon olmak üzere Aristoteles, Epiktetos gibi eskiçağ felsefesi temsilcilerinden ya da Heidegger, Reichenbach, Russell gibi çağdaş filozoflardan yapılan çevirilerin yanında, Leibniz ve Haeckel gibi filozoflardan metinler de lise yardımcı ders kitapları olarak çevrilmiştir. 1938 yılında Halil Vehbi Eralp, Alfred Weber'in çalışmasını Cumhuriyet'in ilk *Felsefe Tarihi* çalışması olarak dilimize kazandırır.[7] Bu yıllarda ağırlıklı olarak yabancı dillerdeki kavramlarla kurulan felsefe dilimizde, Türkçe kavramlar Milli Eğitim Bakanlığı tarafından gerçekleştirilen çeviriler sayesinde giderek ağırlık kazanmaya başlar. Nermi Uygur, *Türk Felsefesinin Boyutları*'nda, 1940-55 dönemini, "Milli Eğitim Bakanlığınca gerçekleştirilen çeviri atılımından ötürü, felsefe klasiklerinin yayın dünyasında nicelik ve nitelikçe önemli bir aşamaya ulaştığı çağ"[8] olarak belirler. İmparatorluk'tan Cumhuriyet'e geçişin ve alfabeyle birlikte kelimelerin de farklılaşıp yenilenmesinin yirmi yıl sonrasında, yalnız felsefeyle sınırlı olmayıp dünya kültürünün başlıca edebî eserlerine yönelik olan ve ağırlıklı olarak öğretim üyelerinin yapmış olduğu bu çevirilerdeki dil, günümüz Türkçesinin bütününde belirgin bir iz bırakmıştır. Nermi Uygur, bu tarihlerden sonra çevirilerde Milli Eğitim Bakanlığının payının giderek azalmasına karşılık özel yayınevlerinin etkinliklerini artırdığını belirtir. Cumhuriyet'in ilk elli yılında ortaya konulmuş çeviri çalışmalarını toplu bir bakışla değerlendirdiğindeyse şunları söyler:

---

geleneğin içinde değerlendirmemize olanak tanır. Platon'un öğrencilerinde zaten varolmasını beklediği bilgiyi, Atatürk'ün, Türk halkına öğretmek için kitaplaştırmış olmasının altını çizmek isterim.

6 Bkz. www.tdk.gov.tr/TR/BelgeGoster.aspx?F6E10F8892433CFFAAF6AA849816B2EFB856E08843ECBADB (Son güncelleme tarihi: 31 Ağustos 2007).

7 Medar Atıcı, "Türkçe'ye Çevrilmiş Felsefe Metinlerinin İncelenmesi", *Felsefe Dünyası*, sayı 42, Ankara, 2005/2, ss. 175-82.

8 Nermi Uygur, *Türk Felsefesinin Boyutları*, s. 50.

> Gerek Milli Eğitim Bakanlığınca gerekse özel yayınevlerince piyasaya sunulan bu çevirilerin büyük bir kısmı her çeşit güvenilirlikten uzak. Terminoloji bakımından karanlıklar, bulanıklıklar, tutarsızlıklarla dolu... Yerinde bir seçme, başarılı bir çalışma ve mutlu bir kültür katkısı diye nitelenebilecek bir tutam çeviri kitap bir yana, büyük düşünürlerin ya da parlak adların çekiciliğine sığınarak yapılmış çeviriler bunlar; böyle olmadığı zamanlardaysa, beceriksizliği güzel heveslere, iyi-istemlere baskın çıkan yapıtlar. [9]

Felsefe çevirilerindeki bu yetersizliğin, sonraki yıllarda da aşılamamasının başlıca nedenlerinden birinin, felsefe çevirilerinin genellikle akademik çalışma olarak değerlendirilmemesi olduğunu söyleyebiliriz. Çeviriyi yapıcı yaratıcı bir etkinlik olarak değil de basit bir tekrar olarak görüp akademik değerlendirmeye almayan tutum sonucunda, yapılan çevirilerin sayısı artsa da *mutlu kültür katkıları*nın oranı değişmemiştir. Bu oranın yükselmesinde, yalnız felsefe bölümlerinin değil, insanı araştırma konusu olarak alan bütün bölümlerin akademik derecelendirmede çeviriye yer vermesi gerekir. Bu noktada da yine Nermi Uygur'a başvurmayı ve şu sözleri aktarmayı yararlı buluyorum:

> İnsanın öbür adı *çevirici* olmalı. *Yaşamak* çevirmektir. Çevirerek yaşar insan... Dilden başka, kültürü tüm kotarmalar; teknik araçlar, töresel alışkanlıklar, dinsel törenler, yönetim tutumları da birer çeviri. Matematik de, tek tek bilimler de, çeşit çeşit sanatlar da öyle... Demek ki çeviri: insanın kendince, çevresine bir *anlam-verme* eylemi. Çeviriyle damgasını basıyor insan evrene. [10]

Çeviriyi insanı temelden belirleyen bir etkinlik olarak değerlendiren Uygur, diller arasındaki çeviriyi, insanın kendinden farklı olanlarla birlikte varoluşunda farklı olanı anlamaya ve bu anlayışla birlikte eylemeye yönelişini örnekleyen değerli bir çaba olarak belirlemiştir.

Bu tarihsel belirlemeler ışığında felsefe çevirilerimize genel olarak baktığımızda; Cumhuriyet'in ilk elli yılında Fransızcadan yapılan çeviriler ağırlık kazanmışken, giderek Fransızcadan olduğu kadar başta İngilizce olmak üzere Almanca, Eski Yunanca, Latince, İspanyolca gibi çeşitli dillerden çevirilerin çoğaldığını söyleyebiliriz. Yabancı dillerden yapılan bu çevirilerin, yabancı kültürlerin taşıyıcısı olarak kendi kültürümüzü gölgelemek bir yana, yalnız felsefe dünyamızı değil, genel anlamında kültür dünyamızı da zenginleştirdi-

9 Nermi Uygur, a.g.e., s. 52.

10 Nermi Uygur, *Tadı Damağımda*, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 1995, s. 444.

ğini görebiliriz. Yalnız Türkçe çevirilerde değil, diğer dillerde de çeviri yaparken filozofların başlıca kavramlarının çoğu kez olduğu gibi bırakılmasından da çıkarımlanabildiği gibi, kavramlar ulusal dilde yeniden var edilse de, bu dilin sınırlarını aşar ve farklı dillerden filozofları buluşturup tartıştıran ortak dayanakları sağlar. Önemli olan, sözlerin kendilerinin değil de içeriklerinin yabancı olmamasıdır; yoksa örneğin, *matematik* de *spor* da, *hiyerarşi* de yabancı sözlerdir, ama anlamları bizim için bazı Türkçe sözcüklere oranla çok daha açıktır. Sonuçta Kant'ı, Sartre'ı, Fichte'yi Türkçeye kazandırmak, bu düşünürleri Türkçede açık ve anlaşılır olarak ifade etmek, onların bütün kavramlarına Türkçe karşılık bulmak değil, o kavramlarla kurulan cümlenin içeriğini doğru çevirmek, hangi düşünce yönelişinde olduğunu açığa çıkarmaktır. Bu bakımdan, yabancı dillerle kurulan yakınlığın, kendi dilimiz için bir engel olarak değil, tam tersine kendi dilimizdeki anlamları zenginleştirmede büyük payı olduğu açıktır. Sonuçta dildeki yabancılık, anlamı kavramakla yakınlığa dönüşür. Başka dillere dönük bu çaba, başka kültürleri anlama çabasıyla sınırlı kalmayıp, kendi kültürüne dönük bir aydınlanmayla birlikte yol alır. Bu noktada yine Nermi Uygur'a başvurmanın ve onun 1950-5 yıllarında hem kendine hem o günkü çeviriye, hem de yabancı dillerle kazanılan dayanaklara ilişkin şu değerlendirmesine başvurmanın aydınlatıcı olacağını düşünüyorum:

> Çok kimsenin genel kültürünü ilerletmek, bilgi ve görgüsünü artırmak dileğiyle, çoğun ikinci elden öğrenmekle yetindiği çağdaş bir düşünce ve edebiyat çığırıydı varoluşçuluk. Bense, yaşama yönelişlerime, gönlümle kafama uygun bir doğrultu verebilmek; dünyayı, kendimi ve çevremi en iyi biçimde tanıyıp değerlendirebilmek amacıyla atıldım varoluşçuluğa... Cankurtarandı varoluşçuluk benim için: olanca gücümle sarıldım. Sartre, Camus, Marcel, Beauvoir, Heidegger, Jaspers, Kierkegaard, — kitap kitap konuşan öğretmenlerim değil, yaşama danışmanlarımdı bu yazarlar. Başkaları, ne yazık ki çalakalem, onları çevire dursun, sığı bir tutumla, onları tanıtadursun; ben, onlarla arama kimseyi sokmamaya çalışıyor; doğrudan doğruya onların soluğunu duymak istiyordum. [11]

Düşünceleri ifade buldukları dilde okuyup anlayabilmek, farklı dillerde açığa çıkan algı, duygu, kavrama ortaklığına varıp ulusal ve yerel sınırların ötesine açılmaya olanak sağlar. Bu olanağı birden fazla dilde bulmuş ve değerlendirmiş olan Uygur, yalnız iki çeviri yapmışsa da yirmiyi aşkın yapıtında başta Türkçe olmak üzere bildiği bütün dillerle işlediği haliyle kendini Türkçeye çevirmiş,

11 Nermi Uygur, *Bunalımdan Yaşama Kültürü*, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1989, s. 356.

Türkçeyle var etmiş ve Türk felsefe dilinin en zengin örneklerini vermiştir. Farklı dillere, düşüncelere dönük bu açılmayı, zorunlu bir biçimde kendi kültürünü unutma ve başka kültür ya da kültürlerin içinde eriyip gitme olarak görüp dışlamak, kendi dilimiz ve kültürümüz hakkındaki bilinçlenmeyi de darlaştırmak olacaktır. Sonuçta bütün diller değerlidir ve insanların birlikte yaşarken geliştirdiği ortak anlaşma araçlarıdır; kullananı aynı zamanda biçimlendiren ve böylece o toplumun birikimini bireylere işleyip aktaran, ama yalnız birikim taşımakla kalmayıp her an yeniden yaratıma da açık bir araç. Dolayısıyla, değerli-değersiz ayırımını diller arasında değil de o dillerde dile getirilenler arasında yapmanın düşünce ufkumuzu genişlettiğini belirtebiliriz. Çünkü, hangi dilden olursa olsun, insan bireylerine özgü olan bilinç ve iradenin sorumluluğunu, bireylerin tekilliğini zamanda ve mekânda aşarak o dili konuşan toplumun içinde yer alan herkese, farklı düzeylerde de olsa, ortak kılan bir yapıya yüklemek, yanılsamalıdır ve zorunlulukla çarpık yönelişlere, sonuçsuz girişimlere yol açar. Örneğin, 1936 sonrasında Arapça ve Farsça ağırlıklı Osmanlıca sözcüklerin kullanımının yasaklanmış olması, bugünkü dilimizde Osmanlıca sözcüklerin yer almasını engelleyememiştir; dilin insan yaşamıyla olan içten bağlantısı, yasaklamalar ve zorlamalarla durdurulamadığından, elbette "hakikat", "edebiyat", "lütfen", "teşekkür" gibi daha sayısız Osmanlıca sözcük yaşamın içindeki yerini kaybetmemiştir. Aynı şeyleri, ülkemizin yakın tarihindeki "Türkçe konuş!" buyrukları için de söyleyebiliriz: Yunanca, Latince, Fransızca, özellikle günümüzde İngilizce gibi pek çok farklı dilin sözcükleri, yaşamda geçerliliğini sürdürdüğü ölçüde bugünkü dilimizde de varlığını sürdürmüş ve sürdürmeye de devam edecektir. Başka dillerle kurulan bu yakınlığın bütün diller için az çok geçerli olduğunu söylesek de, Türkçenin birçok başka dile kıyasla bu bakımdan zengin bir çeşitlilik içerdiğini belirtebiliriz; gerek alfabe, gerekse sözcük bakımından yine Uygur'dan esinlenerek Türkçenin konuksever bir dil olduğunu söyleyebiliriz. [12]

Türkçe felsefe dilini zenginleştiren başlıca etkinliklerden olan çeviri çalışmalarının akademi içinde yapılıp yine akademi tarafından desteklenmesi, kuşkusuz, Türk okurunu güvenilir çevirilerle karşılaştırmanın vazgeçilmez yoludur. Bununla birlikte, Cumhuriyetin ilk on yıllarındaki çeviri atılımındaki devlet desteği ilerleyen on yıllarda giderek azalmış, üniversitedeki akademik derecelendirmelerdeyse nerdeyse hiçbir ağırlık taşımamıştır. Bunun sonucun-

12 "... Türkçe, bir bakıma, oldukça saygı gösterir 'yaban' diye nitelediği başka'ya, yabancı'ya. Yabancı'yı konuk olarak ağırlamada özveriden çekinmez. Yabancı: bilgi, yenilik, değişim kaynağıdır Türkçe için. Çeşitli nedenlerle kaç kez abecesini değiştirmiştir; bununla, topluma kültüre nice yararlar sağlamayı içine rahatlıkla sindiren bir dildir Türkçe." Nermi Uygur, *Başka Sevgisi*, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 1996, s. 105.

da, akademik bir birikim gerektiren çeviriler, felsefe metinleriyle daha önce çok az karşılaşmış olsa da yabancı dili bilme seviyesi yeterli olan kişiler tarafından da yapılmış ve anlaşılması güç birçok çeviri metnin felsefeyle ilgilenenlerin önüne çıkmasına yol açmıştır. Oysa, hiçbir metni çevirmek için yalnız yazıldığı dili iyi bilmek yetmez; çeviri metnin konusunu, bağlamını, birikimini de az çok bilmek gerekir. Ama özellikle felsefe gibi kavramların açığa kavuşturulup dile gelenin haklılaştırılmasına dayanan bir alanda anlaşılmazlıkla dolu çeviriler, felsefeyle içten ilgilenenleri bile felsefeden kaçırtabilir. Dilimizdeki bütün çeviri felsefe metinlerinin, en azından felsefeye yönelmiş olmakla ve kendi felsefe dünyamızı bize yansıtma bakımından sonuçta değerli olduğunu düşünsek de, "çeviri" değeri bakımından yükselmeleri, kuşkusuz, akademik işlemelerle gerçekleşecektir. Bu noktada, çeviri çalışmalarını bilimsel değerlendirme içine almış olan Muğla Üniversitesi örneğinde, felsefe bölümlerinin dile vermiş olduğu önemin üniversite yönetimine etkin katılımlarıyla somutlaştığını ve felsefenin yönetimdeki varlığının akademideki özgür düşünme ve dile getirme olanaklarını zenginleştirmede başlıca dayanaklardan biri olduğunu belirtmek isterim. Yıllardır Türkiye'nin birçok üniversitesinden felsefecileri buluşturmakla kalmayıp bu buluşmayı uluslararası düzeyde de gerçekleştiren bu bölüm, dostça bir tartışma ortamını akademide yaşatmakla hepimize örnek olmuş bölümlerden biridir. Felsefenin temelinde yer alan diyaloğun, öğretim üyelerinin öğrencilerle gerçekleştirdiği ortak çalışmalarda açığa çıkması, dilimizde sürdürülen felsefeyi zenginleştirirken uzmanlaşmakta olanları etkin bir biçimde yönlendirmek ve düşünsel çalışmaları işbirliğiyle sürdürmek bakımından da değer taşır. [13] Hem ülkemizdeki hem de dünyadaki felsefeye en büyük katkıyı; insanca yaşamın bilinçli, sorgulayan yaşam olduğunu ve sorgulamaların barışçı bir ortam içinde güler yüzle sürdürülebildiğini, ölümle yargılandığı mahkemede bile bize göstermiş olan Sokrates'in izinden gidenlerin sağladığını düşünüyorum. İçinde yer aldıkları ortamlar, onların değerini anlayabilecek yönetim anlayışıylarıyla buluşabilmiş olsa da olmasa da, onlar çevrelerini aydınlatmayı sürdürecektir.

Bu açıdan, kendi yakın tarihimize baktığımızda, özellikle düşünce özgürlüğü bakımından 12 Eylül anlayışının yol açtığı yıkımla, büyük ölçüde suskunluğa gömülmüş, yasaklı ve sürgün bir üniversite geçmişine sahip olduğumuzu görüyoruz. Bu tarihin ardından yapılan düzenlemeyle elde ettikleri mutlak yetkiyi, kendi bireysel tutkuları doğrultusunda kullanmaktan çekinmeyen rek-

13 Bu bakımdan Muğla Üniversitesi Felsefe Bölümünde, Prof. Dr. Doğan Özlem başkanlığında yıllardır sürdürülen gerek telif gerekse çeviri çalışmalarının yanı sıra, Galatasaray Üniversitesi öğretim üyelerinden Doç. Dr. Zeynep Direk'in editörlüğünde felsefe öğrencileriyle gerçekleştirilen çeviri çalışmalarının da önemini vurgulamak isterim.

törlerin yönetiminde sürdürülen akademik çalışmaların özlenen bir gelişime kavuşamaması şaşırtıcı değildir. Akademik ölçütler yerini yetkinin keyfi ölçütlerine bırakınca, akademi varlığını anlamlı bir biçimde sürdürebilir mi? Hiçbir yerde, ama özellikle de üniversite içinde hiçbir yaptırımın gerekçesi, "çünkü böyle uygun buldum ve buna yetkim var!" olamaz; akademik sınırlar içindeki her kararın ortak akla uygun düşmesi için nedenlerinin açıklıkla ortaya konulması beklenir. Kuşkusuz, birçok rektör, bu yetkiyi bölümlerin akademik değerlendirmelerini göz ardı edecek bir biçimde kullanmasa da, rektörlerin bu kullanımı da kapsayan bir yetkiyle donatılmış olmalarının, akademinin anlamıyla çeliştiğini ve bu yetkiyi çekinmeden kullanan rektörlerin ülkemizdeki düşünsel aydınlanmayı geliştirmek bir yana, durdurmuş olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu noktada, Tanıl Bora'nın, yakın zaman önce kaybetmiş olduğumuz Ulus Baker hakkında yazdığı yazıdaki şu sözlerini, akademiye dönük kısa, özlü ve çarpıcı bir eleştiri olarak paylaşmak isterim: "Bilginin, düşünmenin, tefekkürün ummanına açılmanın şehvetini öğretti Ulus. Bir üniversite, akılla-fikirle-bilgiyle böyle sevişen bir adamı, sırf bu vasfı uğruna, kendi faunası içinde tutabilmeliydi aslında; ama yoktu ki öyle bir fauna." [14] Böyle bir faunanın yokluğu, Ulus gibi kendini bilgiye ve bilginin paylaşımına vermiş insanların akademinin gerçek üyeleri olduğunu elbette değiştirmez; yalnızca, düşünürlerine, yazarlarına, aydınlarına kayıtsız bir üniversite anlayışının aslında üniversitenin özüne aykırı bir anlayış olduğunu bir kez daha belirginleştirir. Üniversite içindeki bu işleyiş, kuşkusuz yalnız üniversiteye özgü olmayıp toplumun genel düzenlenişi ve diğer kurumlarının işleyişiyle bağlantılıdır. Sonuçta akademi içinde ya da dışında olsun, birlikte sürdürdüğümüz yaşamda birbirimizi görüp anlamaya çalışmak, sorunlarımıza kişisel değil de hepimiz için geçerliliği olan temel dayanaklar doğrultusunda çözüm bulabilmenin temel koşuludur. Bu doğrultuda, resmî anlamda akademi dışında olsa da parmak bastığı toplumsal ve kültürel saptamalar ve değerlendirmelerle zihnimizi ve gönlümüzü ışıklandıran yazarlarımızdan Murathan Mungan'ın şu belirlemesini aktarmak isterim: "Sorun, farklı ya da karşıt düşüncelere sahip olmanız değildir. Sorun, karşıt düşünceleri ortak bir zeminde tartışamamanızdır. Çünkü değer üretmek düşünce üretmekten daha zordur. Farklı düşünen insanları, ortak bir zeminde buluşturmak, temel ve ortak değerler gerektirir." [15]

Şüphesiz ki, temel ve ortak değerlerimizin başında insan olmanın değeri gelir. İnsan olmayı, düşünen, akla sahip bir varlığın etkinliği olarak belirleyen hümanist gelenek, aklı ya da bilinci vicdandan ayırmamıştır. [16] İnsan olmak

14 Tanıl Bora, "Ulus, Her Neredeysen", *Birikim*, sayı 220-1, Ağustos-Eylül 2007.

15 Murathan Mungan, *Meskalin 60 draje*, Metis Yay., İstanbul, 2000, ss. 237-58.

16 Hümanizma geleneğinin Rönesansla birlikte kendini belirgin bir biçimde

yalnız kendini bilmek değil, başkasını da bilebilmektir; vicdansa, başkasının hakkı ile ilişkili, başkasını bir değer olarak göz önüne alan ve başkasına dönük olmakla bize kendimizi, kendi içimizden, dolaysızca aştıran iç sesimizdir. Hümanizma geleneğinde insana doğal olarak içkin olan bu ses, olan bitenler arasındaki bağlantılılığı kişisel duyuş ve beğenilerin ötesinde bütün zihinlerin onayını alan bir anlaşılırlıkla kurar; bu zeminde yalnız başka insanlarla değil, bütün varolanlarla birlikte bağlanmış olduğunu da kavrar ve aynı anda kendini çevreleyen başkalarının da sorumluluğunu üstlenir. Bu sorumluluk, başkasını kendimize aykırı ve yabancı hissetsek de aynı zamanda ona açık olmayı gerektirir. Yalnız hoşumuza giden başkalarının değil, canımızı sıkan başkalarının da varlığına açık olmak, [17] aynı duygu ve düşünceleri paylaşmasak da farklılıklarımızı özgürce tartışabileceğimiz bir dünyayı paylaşmak, akla ve vicdana sahip insanın yapabilirliğini aşmaz; yeter ki insan, kendi değerini bu yapabilirlikte belirlesin. Yabancı olanı dışlayan ve onu kendinden arındırmak isteyen duygulanım ve tutumların tersine onu bir değer olarak gören anlayışı işleyen felsefe, elbette yalnız dilimizin olanaklarını çoğaltmakla kalmayıp birlikte yaşamanın koşullarını da özgürleştirecektir.

---

gösterdiği Fransızcada "bilinç" ile "vicdan"ın aynı sözcükle (*conscience*) dile gelmesi, bu bakımdan anlamlıdır.

17 Bu noktada, Kenan Gürsoy'un "Batı'da Tolerans Fikri ve Osmanlı Hoşgörüsü" (Bkz. *Bir Evrensel Projemiz Var mı?*, Etkileşim Yay., İstanbul, 2007, ss. 101-7) başlıklı yazısında hoşgörü ile toleransı gönül ve akıl temelinde karşılaştırmasının, kendimize ilişkin aydınlatıcı bir eleştiri olduğunu belirtmek isterim.

Kaynakça

Atıcı, Medar, "Türkçe'ye Çevrilmiş Felsefe Metinlerinin İncelenmesi", *Felsefe Dünyası*, sayı 42, 2005/2.

Bora, Tanıl, "Ulus, Her Neredeysen", *Birikim*, sayı 220-1, Ağustos-Eylül 2007

Châtelet, François, *Platon*, Gallimard, Paris, 1989.

Descartes, René, *Aklın İdaresi İçin Kurallar*, çev. Mehmet Karasan, MEB, Ankara, 1989.

Descartes, René, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, çev. Müntekim Öktem, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1999.

Gürsoy, Kenan, "Batı'da Tolerans Fikri ve Osmanlı Hoşgörüsü", *Bir Evrensel Projemiz Var mı?*, Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2007.

Mungan, Murathan, *Meskalin 60 draje*, Metis Yayınları, İstanbul, 2000.

Uygur, Nermi, *Türk Felsefesinin Boyutları*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002.

Uygur, Nermi, *Tadı Damağımda*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1995.

Uygur, Nermi, *Bunalımdan Yaşama Kültürü*, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1989.

Uygur, Nermi, *Başka Sevgisi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996.

http://tdkkitaplik.org.tr/gun_dil.asp.

http://www.tdk.gov.tr/TR/BelgeGoster.aspx?F6E10F8892433CFFAAF6AA849816B2EFB856E08843ECBADB [Son güncelleme tarihi: 31 Ağustos 2007].

ALAIN BADIOU

Fransız felsefesinin macerası

Çağdaş Fransız felsefesi üzerine düşünümlerimize en evrensel, ama bir o kadar da tikel olan bir paradoksla başlayalım. Hegel bunu, mutlak olarak evrensel olup her şeye nüfuz eden ile belirli bir zaman ve mekâna sahip olanın sentezi, "somut evrensel" olarak adlandırır. Felsefe bunun güzel bir örneğidir. Mutlak anlamda evrensel, kendini istisnasız her şeyle ilişkilendirendir, ancak felsefede son derece güçlü kültürel ve ulusal tikellikler de mevcuttur. Mekân ve zamanda farklı felsefi akımların ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Demek ki felsefe bir yandan aklın evrensel hedefiyken, öte yandan da, eşzamanlı bir biçimde, kendisini bütünüyle özgül evrelerde dışa vurur. Son derece derinlikli ve iyi bilinen iki felsefi dönemi ele alalım. Bunlardan birincisi, İ.Ö. beşinci ve üçüncü yüzyıllar arasında ortaya çıkan ve Parmenides'ten Aristoteles'e kadar süren klasik Yunan felsefesidir ki, bu evre son derece yaratıcı ve kurucu, ama bir o kadar da kısa sürmüş bir evredir. İkincisi ise, Kant'la başlayıp Fichte ve Schelling'i de içeren, sonrasında Hegel'le biten Alman İdealizmidir. Bu da on sekizinci yüzyılın sonunda başlamış, on dokuzuncu yüzyılın başlarına kadar devam eden, gene yaratıcılıkta son derece yoğun ama diğerinden daha da kısa bir zaman dilimine sıkışmış bir başka istisnai felsefi evredir. Ulusal ve tarihsel içeriğe sahip bir tezi savunacağım; yirminci yüzyılın ikinci yarısına ait—benim nereye yerleştirildiğime bağlı olarak bitmiş veya hâlâ sürmekte olan—, klasik Yunan felsefesi ve Alman aydınlanması örnekleriyle karşılaştırılabilir bir Fransız felsefi evresinin varlığını iddia edeceğim.

* Alain Badiou, "The Adventure of French Philosophy", *New Left Review*, sayı 35, 2005, ss. 67-77.

Sartre'ın temel yapıtı *Varlık ve Hiçlik* 1943'te, Deleuze'ün son yazılarından olan *Felsefe Nedir?* 1990'ların başlarında yayımlandı. Fransız felsefi evresi işte bu iki eserin arasında kalan dönemde, Bachelard, Merleau-Ponty, Lévi-Strauss, Althusser, Foucault, Derrida ve Lacan'ı, elbette Sartre ve Deleuze'ü de içeren ve tarih ne der bilinmez ama son temsilcisi olarak belki de benimle sona eren bir evredir. Burada "çağdaş Fransız felsefesi" ile kastettiğim şey, aslında Sartre'in çığır açıcı çalışmalarından Deleuze'ün son eserlerine kadarki dönemdir. Bu yazıda, bu dönemin hem tikel hem de evrensel anlamlarıyla yeni bir felsefi yaratıcılık evresi oluşturduğunu iddia edeceğim. Sorun, bu çabanın adlandırılması sorunudur. Fransa'da, 1940'tan yirminci yüzyılın sonuna kadar felsefe namına neler oldu? Yukarıda bahsi geçen on civarında ismin etrafında neler gelişti? Varoluşçuluk, yapısalcılık, yapısöküm diye adlandırdığımız şeyler nelerdi? Bu evre tarihsel ve entelektüel bir birlik oluşturuyor muydu? Oluşturuyorsa, ne türden bir birlikti bu?

Bu sorunlara dört farklı şekilde yaklaşacağım. Birincisi kökenler açısından: Bu evre nereden ortaya çıktı, öncülleri nelerdi, doğumu nasıl gerçekleşti? Devamında, bu evrenin üstlendiği ilkesel anlamda felsefi işlevlerin neler olduğunu ele alacağım. Üçüncü olarak, temel bir soru olan, bu düşünürlerin edebiyat ile ilişkilerinden ve daha genel olarak felsefe ile edebiyat arasındaki bağlantıdan bu sırayı gözeterek bahsedeceğim. Son olarak ise, tüm bu dönem boyunca felsefe ile psikanaliz arasında kalıcı olarak süren tartışmaya değineceğim. Çağdaş Fransız felsefesini tanımlama girişimi için dört araca ihtiyaç vardır: Kökenler, işlevler, biçem ve edebiyat, psikanaliz.

Kavram ve içsel yaşam

Bu evrenin felsefi kökenleri üzerine akıl yürütebilmek için, yirminci yüzyılın başlarında Fransız felsefesi içinde birbirine zıt iki akımın ortaya çıkmasıyla yaşanan temel bir ayrışmaya bakmamız gerekir. Bergson 1911'de Oxford'da, daha sonra *La pensée et le mouvement* adlı seçkisinde yayımlanacak olan iki önemli ders verir. 1912'de, yani bu derslerin hemen ardından, Brunschvicg, *Les étapes de la philosophie mathématique*'i yayımlar. Büyük Savaşın arifesindeki bu müdahaleler, bütünüyle ayrı iki yönelimin varlığına işaret etmektedir. Bergson'da, varlık ve oluşun (*becoming*) özdeşliğini savunan iç dünyaya ait yaşam (*vital interiority*) diye tasvir edebileceğimiz bir yaşam ve değişim felsefesi buluruz. Bu yönelim, yirminci yüzyılda Deleuze'e kadar ve onu da içerecek şekilde sürecektir. Brunschvicg'in çalışmalarında ise, gene yüzyıl boyunca, özellikle de Lévi-Strauss, Althusser ve Lacan'ın çalışmalarında kendini gösterecek olan, matematik temelli kavramın bir felsefesini, düşüncenin ve sembolik olanın felsefi bir formalizminin olanaklılığını buluruz.

Yüzyılın başlamasıyla birlikte Fransız felsefesi bölünmüş ve diyalektik bir karakter sergiler. Bir tarafta yaşam felsefesi, öbür yanda kavramın felsefesi. Kavram ile yaşam arasındaki bu çatışma, daha sonraki dönemde mutlak bir şekilde merkezî olacaktır. Bu türden tartışmaların ana sorunsalı, her iki yönelimin de çakıştığı insani özne problemidir. Yaşayan bir organizma olması ve kavramlar yaratması bakımından özne, öncelikli olarak içsel, hayvani, organik yaşantısı ve düşüncesi, yaratıcılık ve soyutlama yetenekleri açısından sorgulanmıştır. Böylelikle, özne sorunsalı etrafında şekillenen beden ile fikir veya yaşam ile kavram arasındaki ilişki, Bergson ile Brunschvicg arasında başlayan çatışmadan bu yana yirminci yüzyıl Fransız felsefesinin bütün gelişimini yapılandıran şey olmuştur. Kant'ın felsefeyi, hepimizin iyi-kötü yorgun birer savaşçısı olduğumuz bir savaş alanı olarak tanımlayan metaforundan yola çıkarsak, yirminci yüzyılın ikinci yarısında savaş cephesi hâlâ esas olarak özne sorunsalı etrafında şekillenmişti. Bunun sonucu olarak Althusser, tarihi öznesiz bir süreç, özneyi de ideolojik bir kategori olarak tanımlamıştır. Derrida, Heidegger'i yorumlarken, özneyi metafizik bir kategori olarak ele aldı. Lacan yeni bir özne kavramı yarattı. Sartre veya Merleau-Ponty, elbette özneye mutlak anlamda merkezî bir görev yüklediler. Öyleyse, Fransız felsefe evresinin bir ilk tanımı, insani özne etrafında süregiden tartışmalar ışığında yapılabilir ki, bu tartışmaların merkezindeki sorun, yaşam ile kavram arasındaki ilişkidir.

Elbette, kökene dair sorgulamamızı biraz daha geriye alıp Fransız felsefesindeki bölünmeyi Kartezyen miras üzerinde gerçekleşen yarılmaya da bağlayabiliriz. Bir bakıma savaş sonrası felsefi evre, özne kategorisinin felsefi mucidi olarak Descartes'ın fikirleri ve önemi üzerine yapılan destansı tartışmalar olarak da görülebilir. Descartes, hem fiziksel bedenin—hayvan-makinanın—hem de saf düşünümün (refleksiyon) kuramcısıdır. Dolayısıyla o, hem dış dünyanın (fenomenlerin) fizikselliğiyle hem de özne(nin) metafiziğiyle ilgilenmiştir. Tüm büyük çağdaş düşünürler Descartes hakkında yazmışlardır: Lacan, gerçekten de Descartes'a bir dönüş çağrısı yapmış; Sartre, özgürlüğün Kartezyen ele alınışı üzerine önemli bir metin kaleme almış; Deleuze ise, ona acımasızca düşmanlık beslemiştir. Kısacası, savaş sonrası dönemde ne kadar Fransız düşünürü varsa, o kadar da Descartes vardı. Bir kez daha yinelersek, bu köken, Fransız felsefi evresinin ilk tanımlanışını özne sorunu etrafında şekillenen bir kavramsal savaş olarak açığa vurmaktadır.

Dört yönelim

Bütün bu düşünürlerde ortak olan entelektüel çalışma şekli üzerinde duralım. Bana göre, bu evreye özgü felsefe yapmanın yollarını açık bir biçimde örnekleyen, her biri öyle ya da böyle yöntemsel olan dört usulden bahsedeceğim.

Birinci yönelim, bir Alman hareketi—daha doğrusu, Alman filozofları üzerinden ilerleyen bir Fransız hareketidir. Aslında tüm çağdaş Fransız felsefesi, aynı zamanda Alman mirasının bir tartışmasıdır. Bu gelişimde etkili olan uğraklar, Lacan'ın katıldığı ve Lévi-Strauss'u da etkilemiş olan Kojève'in Hegel üzerine seminerleriyle, Husserl ve Heidegger'in çalışmaları üzerinden şekillenen 1930 ve 40'lardaki fenomenolojinin keşfini de içerir. Örneğin Sartre, Berlin'deki geçici ikameti sırasında bu düşünürleri orijinalinden okuyunca, kendi felsefi bakış açısını kökten değiştirmiştir. Derrida, her şeyin ötesinde, Alman düşüncesinin özgün bir yorumcusu olarak kabul edilebilir. Nietzsche, hem Foucault hem de Deleuze için temel bir başvuru kaynağı olmuştur.

Fransız düşünürler Almanya'ya gidip Hegel, Nietzsche, Husserl ve Heidegger'in çalışmalarında bir şeyler aramışlardır. Peki, aramış oldukları şey nedir? Tek bir cümleyle ifade edersek, kavram ile varoluş (*existence*) arasında yeni bir ilişki. Bu araştırmanın almış olduğu—yapısöküm, varoluşçuluk, hermeneutik (yorumbilgisi) gibi—pek çok adın arkasında ortak bir hedef bulunur: Bu ilişkiyi dönüştürmek veya yerinden etmek. Düşüncenin ve onun kendisini besleyen köklerle kurduğu ilişkinin varoluşçu dönüşümü, kendi miraslarındaki bu merkezî sorunla boğuşmakta olan Fransız düşünürleri için kaçınılmaz bir ilgi alanı olmuştur. "Alman hareketi"yle kastettiğimiz şey, Alman felsefi geleneğine başvurarak, kavramın varoluşla ilişkisini ele almada yeni yollar bulma arayışıdır. Alman felsefesi, Fransız felsefesinin savaş alanının içine aktarılması esnasında, bütünüyle yeni bir hal almıştır. Öyleyse diyebiliriz ki, ilk adım, Alman felsefesinin Fransızlarca etkin bir şekilde yeniden tahsis edilmesidir.

Daha az önemli olmayan ikinci adım, bilimle ilişkilidir. Fransız filozoflar, bilimin üretken ve yaratıcı bir etkinlik olması yanında, salt bir düşünüm (refleksiyon) veya biliş nesnesi olmaması bakımından bilginin sınırlarının çok daha ötesine taştığını göstererek, onu bilgi felsefesiyle sınırlanmış alanlardan çekip çıkartmaya çalışmışlardır. Bilimi, kendini ifşa eden fenomenlerin organize edilmesi olarak görmek yerine, sanatsal etkinlikle karşılaştırılabilir bir biçimde, yaratıcı düşüncenin bir pratiği olarak onu tescilleyen icat ve dönüşüm modelleri için incelemeye almışlardır. Bilimin bilgi alanından yaratım alanına aktarılması ve nihayetinde sanata yaklaştırılması işlemi, en açık dışavurumunu, bilimsel ile sanatsal yaratım arasındaki karşılaştırmayı çok incelikli ve detaylı bir şekilde ortaya koyan Deleuze'ün çalışmalarında bulur. Ama böyle bir çaba, Fransız felsefesinin kurucu adımlarından biri olarak ondan çok daha öncesinde başlar.

Üçüncü adım siyasaldır. Bu dönemin filozoflarının hepsi de, felsefenin siyaset sorunsalıyla tüm ayrıntılarda meşgul olmasına çaba sarf etmişlerdir. Sartre, savaş sonrası dönemde Merleau-Ponty, Foucault, Althusser ve Deleuze birer siyasal eylemcidirler. Kavram ve varoluşa yepyeni yaklaşımlar bulmak için Alman felsefesine başvurmuş oldukları gibi, siyasete de kavram ile eylem—özel-

likle de kolektif eylem—arasındaki yepyeni bir ilişki tarzı için yaklaşmışlardır. Felsefe ve siyasal durumu ilişkilendirmeye yönelik bu temel arzu, kavram ile eylem arasındaki ilişkiyi dönüştürmüştür.

Dördüncü adım, birbirini izleyen hükümet yönetimlerinin ikiyüzlülüğünden oldukça farklı bir anlamda, felsefenin modernizasyonu ile ilişkili olmak durumundadır. Fransız filozoflar, moderniteye yönelik derin bir ilgi göstermişlerdir. Sanatsal, kültürel ve toplumsal alanlardaki gelişmeleri çok yakından takip etmişledir. Figüratif olmayan resme, yeni müzik ve tiyatroya, dedektif romanlarına, caz ve sinemaya karşı güçlü bir felsefi ilgi ile birlikte, felsefeyi modern dünyaya dair en yoğun anlatımlarla ilişkilendirme arzusu mevcuttu. Cinselliğe ve yeni yaşam tarzlarına dair de doymak bilmez bir ilgi gösterilmiştir. Tüm bunlarda felsefe, kavram ile—sanatsal, toplumsal veya yaşama dair—biçimlerin üretimi arasında yeni bir ilişki aramaktaydı. Böylelikle modernizasyon, içinde felsefenin [yeni] biçimlerin yaratılması işine girişebileceği yeni bir yol için araştırmaydı.

Özetlersek, Fransız felsefi hareketi Alman düşüncesinin yeni bir tahsisini, bilimin bir yaratıcılık olarak görülmesini, radikal bir siyasal bağlanma ile sanat ve yaşam alanlarında yeni biçimlerin aranmasını kapsar. Bu adımlar üzerinden kavrama bakıldığında; varoluşla, düşünceyle, eylemle ve biçimlerin devinimiyle yeni ilişkiler geliştirmek suretiyle kavram ile onun dıştaki çevresi arasındaki ilişkinin yerinden edilmesi, bu sayede yeni pozisyonların keşfedilmesi ya da tertip edilmesine yönelik bir çaba mevcuttur. İşte tam da felsefi kavram ile dış çevre arasındaki bu ilişkinin almış olduğu yeni haldir ki, yirminci yüzyıl Fransız felsefesinin daha geniş anlamıyla yenilikçi yanını oluşturur.

Yazı, dil ve biçimler

Biçim sorunu ve felsefenin biçim üretimiyle yakın ilişkisi son derece önemliydi. Yeni felsefi biçimler keşfetmeden kavramın yerinden edilebilmesi mümkün olmadığı için, açıkça bu durum, felsefenin kendi biçiminin ne olacağı sorununu da ortaya çıkarmıştır. Böylece sadece yeni kavramlar yaratmak değil, felsefenin dilini de dönüştürmek gerekmekteydi. Bu, çağdaş Fransız felsefesinin en çarpıcı özelliklerinden biri olmuş olan felsefe ile edebiyat arasında tekil bir ortaklığın kurulması talebini açığa çıkartmıştır. Şüphesiz ki, bu türden bir ilişki uzun bir geçmişe sahiptir. On sekizinci yüzyıl *filozofları* (*philosophes*) olarak bilinen isimlerin—Voltaire, Rousseau veya Diderot—eserleri, Fransız edebiyatının birer klasiğidirler; bir bakıma bu düşünürler, savaş sonrası dönemde ortaya çıkan ortak tavrın atalarıdır. Pek çok Fransız yazar vardır ki, ne felsefe ne de edebiyat alanına münhasıran girerler. Örneğin Pascal, hem Fransız edebiyatının en büyük isimlerindendir hem de en derinlikli Fransız düşünürlerinden

birisidir. Yirminci yüzyılda, tüm yönelim ve amaçlar göz önüne alındığında klasik bir filozof olan ve bizim burada değinmeyecek olduğumuz Alain'in edebiyatla yakın bir ilişkisi vardır; onun için yazma edimi son derece önemlidir ve pek çok roman—Balzac üzerine metni son derece ilginçtir—ve çağdaş Fransız şiiri, özellikle de Valéry üzerine sayısız yorum yazmıştır. Başka bir deyişle, yirminci yüzyıl Fransız felsefesinin daha geleneksel şahsiyetlerinde bile, felsefe ile edebiyat arasındaki bu yakınlık görülebilmektedir.

Sürrealistlerin de önemli bir rolü vardır. Onlar da biçimlerin üretimi, modernite, sanat dalları arasındaki ilişkileri yerinden oynatma konusunda son derece hevesliydiler; bunun yanı sıra, yeni yaşam tarzları geliştirmeyi de arzulamaktaydılar. Onlarınki büyük oranda bir estetik program idiyse de, 1950 ve 60'ların felsefi programı için zemini hazırlamışlardır. Örneğin, hem Lacan hem de Lévi-Strauss sürrealist çevrelerde sıkça bulunmuşlardır. Her ne kadar oldukça karmaşık bir tarih olsa da bu, eğer sürrealistler yirminci yüzyıl Fransası'ndaki estetik ile felsefi projeler arasındaki yakınlaşmanın ilk temsilcileri idiyseler, 1950 ve 60'larla birlikte felsefe de, felsefi biçem ve sunuş tarzı (*presentation*) ile kendi ortaya attığı kavrama yeni bir konumlandırma getirme çabası arasında dolaysız ve anlamlı bir bağlantı bulmak için kendi edebi biçimlerini keşfediyordu.

İşte tam da bu aşamada, felsefi yazında harikulade bir değişim gözlemlenir. Kırk yıl içinde, Deleuze, Foucault ve Lacan'ın yazılarına giderek aşina olmaya başladık; ancak geçmiş felsefi biçemlerle aradaki müthiş kopukluğun neyi temsil ettiğini anlamaktan uzaklaştık. Tüm bu düşünürler kendi biçemlerini bulmaya, nesir yaratımının yeni yollarını keşfetmeye ve birer *yazar* olmaya yöneldiler. Deleuze veya Foucault'yu okurken insan, düşünce ve sözcük akışı arasında bütünüyle orijinal bir ilişki, cümlelerde emsalsiz bir şeyler fark eder. Formülasyonlarında yeni, olumlayıcı bir ritim ve şaşırtıcı bir yaratıcılık bulunur. Derrida'da dil kendi üzerine yöneldiğinde, bu yöneliş esnasında düşüncenin sözcüklere dökülmesinden doğan, dilin dille karmaşık ve sabırlı bir ilişkisi mevcuttur. Lacan'da insan en çok Mallarmé'nin sözdizimine (*syntax*) benzeyen ve dolayısıyla da—itiraf etmek gerekirse—şiirsel olan son derece şaşaalı bir karmaşıklık içindeki sözdizimiyle mücadele etmek zorunda kalır.

Öyleyse bu dönemde, hem felsefi ifadenin dönüşümü hem de felsefe ile edebiyat arasındaki sınır çizgilerinin değiştirilmesine yönelik bir gayret söz konusudur. Bir diğer keşfi daha, Sartre'ın (tıpkı benim gibi) bir roman ve oyun yazarı olduğunu hatırlamamız yerinde olur. Fransız felsefesi içinde bu evrenin özgüllüğü, dile dair farklı pek çok çizgiyle oynamasından, yani felsefe ile edebiyat, felsefe ile drama arasındaki sınırı yerinden etmesinden ileri gelir. Fransız felsefesinin ana hedeflerinden birisinin, edebiyat ile felsefenin birbirinden ayırt edilemez olduğu yeni bir alanı inşa etmek olduğu bile söylenebilir. Elde edilmek istenen, felsefe ya da edebiyat olarak tanımlanabilen ihtisaslaştırılmış bir

alan yerine, felsefe ile edebiyat arasındaki düğümlerin çözülmesini imkânsız kılan belirli bir yazma şekline ev sahipliği yapabilen bir alanın kurulmasıdır. Bir başka deyişle, böyle bir yazma şeklinin keşfi nihai anlamda kavrama yepyeni bir yaşam—edebi bir yaşam—katmayı içereceği için, kavram ile yaşam arasındaki biçimsel ayrımın artık bulunmadığı bir alandır arzu edilen.

Freud'un taraftarı ve karşıtı olmak

En nihayetinde, bu yeni yazın türünün keşfindeki problem, yeni bir öznenin telaffuz edilmesi, bu öznenin felsefe içinde yaratılması ve tüm savaş alanının bunun etrafında yeniden yapılandırılmasıdır. Zira, bu artık Descartes'tan bize gelen rasyonel, bilinçli bir özne, daha teknik bir ifade kullanırsak, refleksif (*reflexive*) bir özne olamazdı. Çağdaş insani özne daha karanlık, yaşamla ve bedenle daha içli dışlı olmuş, Kartezyen modelden daha kapsamlı, üretim veya yaratım sürecine daha yakın, kendi içindeki potansiyel güçlere daha fazla konsantre olmuş bir şey olmak zorundadır. Özne ismini ister alsın isterse almasın, Fransız felsefesinin bulmaya, ifade etmeye ve üzerinde düşünmeye çalıştığı şey budur. Psikanaliz eğer bir aracı olmuşsa, bunun sebebi, esas olarak, yeni bir özne önerisi getirmiş olan Freudcu keşiftir. Zira Freud'un bilinçdışı fikri ile ortaya attığı şey, bilinçten daha geniş kapsamlı bir insani özne meflumuydu —"bilinçdışı" sözcüğüyle ifade edilen temel anlam, hem bilince sahip hem de onunla sınırlı kalmamış olma halidir.

Böylelikle çağdaş Fransız felsefesi, aynı zamanda psikanalizle de uzun soluklu bir ilişki içine girmiştir. Bu karşılıklı alışveriş, hem kendi içinde hem de kendini açığa vurucu, son derece karmaşık bir drama halinde olagelmiştir. En temelinde sorun, bir yanda varoluşçu canlıcılık (*existential vitalism*) olarak adlandıracağım, Bergson'la başlayan, Sartre, Foucault ve Deleuze'le devam eden bir damarla, diğer yanda Brunschvicg'ten türetilen ve Althusser ve Lacan'la süren kavramsal bir formalizm arasındaki ayrışma olmuştur. Her iki çizginin de kesiştiği nokta, Fransız felsefesinin dilini kullanırsak, kavram ortaya çıkartan bir varlık olarak özne sorunudur. Bir bakıma Freudcu bilinçdışı, aynı mekânı paylaşmaktadır: Bilinçdışı da canlı veya varolan ve aynı zamanda da, kavram üreten ve geliştiren bir şeydir. Bir varoluş (*existence*), nasıl olur da kavram üretebilir; nasıl olup da bir bedenden bir şey yaratılabilir? Eğer bu temel bir soruysa, felsefenin psikanalizle nasıl da yoğun bir alışveriş içerisine çekilebildiğini anlayabiliriz. Doğal olarak, ortak amaçların peşinden farklı araçlarla yüründüğünden, arada hep belirli bir ihtilaf vardır. Aralarında "benim yaptığımın aynısını yapıyorsun" diyen bir suç ortaklığı ve aynı zamanda da "benden farklı şekilde yapıyorsun" diyen bir rekabet mevcuttur. Fransız felsefesi içinde felsefe ile psikanaliz arasındaki ilişki, rekabet ve suç ortaklığı, cazibe ve düşmanlık,

sevgi ve nefret türevi bir haldedir. Aralarındaki dramın bu kadar şiddetli, bu kadar karmaşık olmasına şaşmamak gerekir.

Üç anahtar metin, bize bu konu hakkında fikir verebilir. Birincisi, Bachelard'ın 1938 tarihli çalışması *La psychanalyse du feu* (*Ateşin Psikanalizi*), sanırım bu suç ortaklığı ve rekabetin en bariz örneğidir. Bachelard, şiir ve rüyada temellenen, ateş, su ve toprak gibi öğelerin psikanalizini içeren yeni bir psikanaliz önerir. Bachelard'ın, burada Freud'un "cinsel kısıtlama" (*sexual inhibition*) terimini daha kapsamlı ve daha açık bir kategori olan "hayal" (*reverie*) ile yer değiştirmeyi denediği söylenebilir. İkinci metin, Sartre'ın, (üstü kapalı bir biçimde) Freud'un "empirik" psikanalizini kendisine ait tümüyle kuramsal varoluşçu model ile karşıt kılarak yeni bir psikanalizin yaratılmasını önerdiği *Varlık ve Hiçlik*'in son kısmıdır. Sartre, Freudcu—bilinçdışının yapısı olan—kompleksi *, "kökensel tercih" (*original choice*) adını verdiği terimle değiştirmeye çalışır. Zira ona göre özneyi tanımlayan şey, nevrotik veya sapkın bir yapı değil, aksine, temel bir varoluş projesidir. Bir kere daha, suç ortaklığı ve rekabetin örneğidir karşılaştığımız.

Üçüncü metin, Deleuze ve Guattari'nin *Anti-Oedipus*'unun dördüncü bölümüdür. Burada psikanalizin yerine, Freudculuk ile doğrudan bir rekabet içinde, Deleuze'ün şizoanaliz adını verdiği bir yöntem konur. Bachelard'ta kısıtlamanın yerine hayal, Sartre'da kompleksin yerine bir proje yerleştirilir. *Anti-Oedipus*'ta açığa çıktığı üzere, Deleuze için, ifadenin yerini inşa (*construction*) alır; onun psikanalize asıl karşı çıkışı, psikanalizin bilinçdışı güçleri inşa etmeye mecbur olduğu halde, bunları ifade etmekten başka bir şey yapmamasıdır. "Freudcu ifade"nin yerine o, açık bir biçimde, şizoanaliz çalışmasını karakterize eden inşayı önerir. Bachelard, Sartre ve Deleuze gibi üç büyük filozofun her birinin de, psikanalizin yerine kendi modellerini önermeleri son derece çarpıcıdır.

Büyüklüğün yolu

Sonuç olarak, felsefi bir evre kendisini, kendine ait bir düşünme programıyla tanımlar. Savaş sonrası Fransız felsefesinin dayandığı ortak zemini, ortaya koyduğu eserleri ya da sistemi veya kavramları açısından değil, entelektüel programı açısından nasıl tanımlayabiliriz? Bu evreye dahil olan filozoflar, şüphesiz ki son derece farklı şahsiyetlerdir ve dolayısıyla da böyle bir programa bambaşka yönlerden yaklaşacaklardır. Gene de nerede ortak kabul gören önemli bir sorun

---

* Kompleks: Kısmi ya da bütünüyle bilinçdışı olan, büyük duygulanım gücüne sahip, organize olmuş düşünce ya da hatıra öbekleri—ç.n. (Bkz. J. Laplanche ve J.-B. Pontalis, *The Language of Psychoanalysis*, İng. çev. D. Nicholson-Smith, Karnac Books, Londra, 2006, s. 72)

varsa, orada çok geniş çeşitlilikte çeşitli araçlar, metinler ve de düşünürlerce bu sorun üzerinde çalışılan bir felsefi evre vardır. Savaş sonrası Fransız felsefesine ilham veren programın ana hatlarını şöyle özetleyebiliriz:

1. Kavram ile varoluş arasındaki ayrımın—artık bir daha birbirine karşıt şeyler olarak ele alınmayarak—ortadan kaldırılması; kavramın yaşayan bir şey, bir yaratım, bir süreç, bir olay ve aslında varoluştan ayrılmaz bir şey olduğunun gösterilmesi;

2. Felsefeyi modernitenin içine kaydetmek; bir başka deyişle onu, akademinin sınırlarından çıkartıp gündelik yaşamın içinde dolaşıma sokmak: Cinsel modernite, sanatsal modernite, toplumsal modernite. Felsefe tüm bunlarla iştigal etmek zorundadır;

3. Bilgi felsefesi ile eylem felsefesi arasındaki karşıtlığı ve de Kantçı kuramsal ile pratik akıl arasındaki ayrımı ortadan kaldırmak; ve bizzat bilginin kendisinin, hatta bilimsel bilginin fiili anlamda bir pratik olduğunu ortaya koymak;

4. Felsefeyi, siyaset felsefesi üzerinden dolambaçlı bir biçimde değil, doğrudan siyasal arenanın içine yerleştirmek; "felsefi militan" adını vereceğim şeyi icat etmek, felsefeyi kendi şimdisi/mevcudiyeti ile varlığı içinde militan bir pratik olarak kurmak: Basit bir şekilde siyaset üzerine düşünümde bulunmak yerine, gerçek bir siyasal müdahale ortaya koymak;

5. Özne sorununu yinelemek, refleksif modeli bırakmak, psikanalizle—rekabet ederek ve mümkünse onu düzelterek—ilişkiye geçmek;

6. Yeni bir felsefi ifade biçemi yaratmak ve dolayısıyla da edebiyatla yarışmak; çağdaş kavramları kullanarak on sekizinci yüzyıl filozof-yazar şahsiyetini yeniden keşfetmek.

Bunlar, Fransız felsefi evresinin ta kendisini, onun programını ve onun en üst düzey amacını oluştururlar. Her belirleme bir arzunun belirlemesi olduğundan; onun tek temel arzusunun, felsefeyi yeni bir özne için vasıta olabilecek etkin bir yazın biçimi haline getirmek olduğunu söyleyerek bu evrenin ne olduğuna dair daha öte bir belirleme geliştirebiliriz. Gene aynı şekilde, arzulananlardan biri de, filozofun derin düşüncelere dalan profesöre özgü imajını ortadan kaldırmak, onu bir bilgeden ve bir rahibin rakibinden başka bir şey kılmaktır. Tam da tersine, savaşçı bir yazar olmaya talip olmuş filozof, bir özne sanatçısı/yaratıcısı, bir icat-sever, felsefi bir militandır—ki bunlar, bu dönem-

de beliren arzunun isimleridir: Felsefenin kendi adına hareket etmesi arzusu. Malraux'nun de Gaulle'e *Les chênes qu'on abat*'ta atfettiği, "büyüklük, bilinmeyen bir şeye doğru gidilen bir yoldur" sözünü anımsadım. Temel olarak yirminci yüzyılın ikinci yarısındaki Fransız felsefi evresi; felsefenin, kendi bildiği hedeflere giden yolu tercih etmesi gerektiğini, felsefi eylem veya müdahalelerin, bilgelik ve tefekküre tercih edilmesinin zorunluluğunu öneriyordu. Bu tıpkı günümüzde bilgelikten yoksun felsefenin lanetlenmesi gibidir.

Bununla birlikte, Fransız felsefi evresi mutluluktan daha çok büyüklükle ilgilenmiştir. Biz, gerçekten de alışılmadık ve herkesin kabul edeceği üzere sorunlu bir şey istedik: Arzu ettiğimiz şey, kavramın maceraperestleri olmaktı. Biz, ne yaşam ile kavram arasındaki keskin bir ayrımın ne de varoluşun idea veya norma tabi olmasının peşinde koşuyorduk. Aksine kavramın kendisinin, hedefinin ne olduğunu zorunlu olarak bilmediğimiz bir yolculuk olmasını istemiştik. Maalesef ve genellikle, macera dolu bir dönemin ardından, genelde kurallı bir dönem gelir. Bu anlaşılır bir durumdur—felsefenin, korsanvari ya da Deleuze'ün göçebe diye adlandıracağı bir yanı vardır. Gerçi "kavramın maceraları" hepimizi birleştirebilecek bir formül olabilir; ve dahası, iddia ediyorum ki, geç dönem yirminci yüzyıl Fransası'nda vuku bulan şey, eninde sonunda felsefi maceranın bir evresidir.

çev. Savaş Yazıcı

ZEYNEP DİREK

Levinas ve Kierkegaard
Etik ve Politika

I

Hem Kierkegaard hem de Levinas dindar filozoflar oldukları halde, Levinas'ın ciddiye aldığı felsefeler arasında onu en çok rahatsız eden belki de Kierkegaard'ın felsefesidir. Kierkegaard'a açıkça yapılan göndermelerin seyrekliğine rağmen Levinas'ın metinlerinde bu rahatsızlığın belirtilerine rastlanabilir. Kierkegaard'la kurulan iletişimin neredeyse kesintisiz denebilecek kadar yoğun olmasına karşın, nihai hüküm daima kaba, hoyrat ve hatta alenen şeditmiş gibi görünür. Bu yazıyı yazmaktaki amacım, Kierkegaard ve Levinas'ın "etiğin etikliği" ve "dinin dinselliği"ne karşı gösterdikleri ilginin ötesinde, politik olanın düşünürleri olarak okunabilmeleri imkânını araştırmaktır.. Fakat etik ve politika sorusunu ele almadan önce, Levinas'ın Kierkegaard'ın düşüncesine gösterdiği tepkinin, hızlıca bir değersizleştirme girişimi olduğu izlenimini uyandıran bir tavrın çok ötesinde, sanıldığından çok daha karmaşık olduğuna işaret etmek istiyorum.

Bütünlük ve Sonsuz[1] ve diğer eserlerinde Levinas'ın Kierkegaard'a yaptığı anıştırmalar ve *Özel Adlar*'da[2] Kierkegaard'ın konumunu değerlendirdiği kısa yazı göstermektedir ki, Levinas'ın okumasına göre, Kierkegaard'ın ontolojiyi öznellik adına eleştirisi, Ben'in egoizmi ve kendiyle ilgilenmenin (*souci de soi*) sınırlarının ötesine geçememiştir. Levinas'ın, Kierkegaard felsefesi hakkında

1 Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, çev. Alphonso Lingis, Duquesne University Press, Pittsburgh, 1992. Bundan böyle *TI*.

2 Emmanuel Levinas, *Proper Names*, çev. Michael B. Smith, Stanford University Press, Stanford, California, 1996, ss. 66-74. Bundan böyle *PN*.

verdiği bu nihai hüküm, elbette ki Kierkegaard'ın yazılarının Levinas için bir ilham kaynağı olmaya devam ediyor olabilecekleri imkânını baştan ortadan kaldırmaz.[3] Levinas'ın eserinin ilk önemli yorumcusu olan Derrida, aynı zamanda Levinas'ın Kierkegaard'ın düşüncesini alımlayışını sorunsallaştıran ilk tartışmayı yapan felsefecidir de.[4] "Şiddet ve Metafizik"te Derrida, Levinas'ın "hâlâ Kierkegaard'ın kendi mutluluğu ve kurtuluşuyla ilgili bir öznelliğin egoistçe çığlığı"[5] deyişini alıntılayarak, Kierkegaard'ın anti-Hegelci varoluşçuluğunun Levinas'ın gözünde "şedit ve metafizik-öncesi bir egoizm" olduğunu ortaya koyar.[6] Levinas bu okumayı "Kierkegaard: Varoluş ve Etik" başlığını taşıyan kısa şerhinde onaylar ve geliştirir.[7] Levinas'ın Kierkegaard yorumunun Derrida tarafından sorgulanması, onun Levinas'ın fenomenoloji ve ontolojiyle kopuşunu izlekleştirmesinin bir parçasıdır. Derrida özellikle de Levinas'ın *Descartesçı Düşünümler*'in beşincisinde Husserl'in benimsemiş olduğu stratejiye itirazını mesele haline getirir ki, bu strateji uyarınca Başkası'nın başkalığı öncelikle Başkası'nın egoluğu olarak belirmek durumundadır. Derrida Levinas'ın karşısında, başka bir insanın başkalığının öznel varoluşla ilgili bir soru olarak kaldığı konusunda ısrar eder. Eğer bu kabul edilirse, Kierkegaard'ın öznelliği savunusunda yalnızca kendisiyle ilgilenmekle kalmayıp aynı zamanda başkalarıyla ilgilendiğini söyleyebiliriz: "Filozof Kierkegaard *yalnızca* Søren Kierkegaard'ın davasını savunmaz, genel olarak öznel varoluşun (çelişkili olmayan bir ifade) davasını savunur ve işte bu yüzden söylemi felsefidir ve ampirik egoizmi ifşa etmez."[8] Gerçekten de Levinas son çözümlemede başkalığı egoluk veya öznel varoluş biçiminde tahayyül etmenin onu bütünlüğe veya anonim evrenselliğe

3 Örneğin Merold Westphal "The Transparent Shadow: Kierkegaard and Levinas in Dialogue" ("Saydam Gölge: Kierkegaard ve Levinas Söyleşirken") başlıklı denemesinde "Fenomen ve Enigma'nın (*Collected Philosophical Paper*) Levinas'ın en Kierkegaardcı yazısı olduğunu ikna edici bir şekilde savunur. Westphal şöyle yazar: "Levinas 'aklın ötesine' hareketten delilik veya çılgınlığın bir türü olarak bahsederken Kierkegaardcı imalar en aleni hallerindedir." (ss. 61-2) Bkz. "The Transparent Shadow: Kierkegaard and Levinas in Dialogue", *Kierkegaard in Post/Modernity*, haz. Martin J. Matuštík ve Merold Westphal, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1995, s. 266.

4 Jacques Derrida, *Writing and Difference*, çev. Alan Baas, Routledge & Kegan Paul, Londra, Melbourne ve Henley, 1985, ss. 79-153.

5 A.g.e., s. 110.

6 A.g.e., s. 110

7 İlk olarak *Schweizer Monatshefte* (43 [1963]) içinde Almanca basıldığı için Derrida'nın 1964'te "Kierkegaard: Existence and Ethics"ten ("Kierkegaard: Varoluş ve Etik") haberdar olup olmadığını bilmiyoruz.

8 Derrida, *Writing and Difference*, s. 110.

indirgeyeceğini kabul eder. Bununla birlikte, Levinas'ın Kierkegaard'a yöneltiği suçlama bu değildir, çünkü onun kanaatince Kierkegaard felsefe-öncesi tecrübeye müracaat eder ve idealizme karşı öznelliği savunusunda karşımıza felsefe-olmayan bir düşünce çıkarır. Öte yandan Derrida, Başkası'nı bu evrensel egoluk formundan ve öznelliğin hakikatinden veya özünden mahrum etmenin yalnızca felsefi söylemden vazgeçmek anlamına gelmekle kalmayıp Başkası'na en kötü şiddeti uygulamak olacağını vurgular. Dolayısıyla da Levinas'ın ampirik diğerkâmlığının (*empirical altruism*) Kierkegaard'ın öznellik felsefesine göre şiddet riskine çok daha fazla girmiş olduğunu ileri sürer.

Derrida Levinas'ı "Søren Kierkegaard *yalnızca* Kierkegaard'ın davasını güder", derken temsil eder. Bu cümle, Levinas'ın Kierkegaard'ın varoluşçuluğu hakkındaki nihai hükmünün adil bir ifadesi olduğu halde, Levinas'ın idealizm eleştirisine geri dönmediğimiz sürece söz konusu cümlenin hangi temellerde sarf edilmiş olduğunu hiçbir şekilde açıklığa kavuşturamayız. "Kierkegaard: Varoluş ve Etik" başlıklı yazı, Kierkegaard'ın güçlü varoluş mefhumunun onun idealizm eleştirisinden türediğini belirterek başlar. Öncelikle Kierkegaard Avrupa düşüncesinde insanın öznelliğinin içsellik boyutunu tam da bu eleştiri içinde açmıştır. O, öznelliği "kendini bilme" üzerinden yeniden düşünme geleneğini sürdürdüğü halde, öznelliğin açıklamasını epistemolojik olmayan terimlerle yapmaya girişir; öznenin dünyada kendisini kuruşunun aşamaları üstünde yoğunlaşarak bu aşamaları bir "kurban etme diyalektiği"[9] biçiminde ele alır. İçselliğin bu kurban etme diyalektiği, öznenin dünyadaki durumundan, onun dünyevi durumlarına ilişkin felsefe öncesi deneyimlerinden ayrılmaz. Levinas'ın öznelliğin oluşumunu, hipostaz, keyif alma, mesken tutma, Başkası'yla karşılaşma gibi epistemolojik olmayan terimlerle yeniden düşünme girişiminin esası itibariyle Kierkegaardcı bir girişim olduğu iddia edilebilir.[10]

---

9 Etik safhada iyi ile kötü arasındaki seçimi seçmek suretiyle estetik aşamadaki dağılmadan vazgeçme (*Either/Or*) ve ardından da etik olanın kurban edilmesi veya askıya alınması yoluyla dinsel safhaya geçme *(Fear and Trembling),* Kierkegaard'ın kendi (*self*) olmaya ilişkin diyalektik açıklamasını bir kurban etme diyalektiği (*sacrificial dialectic*) olarak anlamayı mümkün kılar.

10 Ama bu noktada bazı çekincelere değineceğiz: İlk olarak, Levinas'taki "içsellik" (*interiority*) kavrayışı Kierkegaardcı anlamda "içsellik"e (*inwardness*) yabancıdır, zira Levinas'ta "içsellik" farklı başkalık biçimleriyle yönelimsel ilişkiler yoluyla kurulmuştur. Aslında Levinas Kierkegaard'a göre daha Hegelcidir. Tıpkı Levinas gibi, Hegel içerisi ile dışarısı arasında gerçek bir ayrım yapmaz ve öznelliğin edimselliğinin (*actuality*) içerisi ile dışarısının özdeşliğine dayanmasına izin verir. Levinas'ın içsellik açıklaması, Levinas'ın keyif almayı zaten ayrılık olarak betimlemesi dolayısıyla Hegel'in açıklamasından ayrılır. Buna karşılık Kierkegaard öznelliğin edimselliğini yeniden düşünme girişimine içerisi ve dışarı ikiliğini

Levinas Ben'in ayrılığını içsellik terimleriyle açıklamaya yeltendiğinde ve mutlak ayrılıktan bütünselleştirmeyi kesintiye uğratan dışsallığın bilinmezliğiyle (*incognito*) bir ilişki olarak söz ettiğinde bu Kierkegaardcılık kendisini daha açıkça belli eder. İkinci olarak, Levinas'a göre Kierkegaard, idealizmin bütünselleştirmesinin "söylemin (*discourse*) imkânsızlığını, öğle güneşinde akşamın gölgesini" (*PN*, 68) ima ettiğini sezen ilk filozoftur. İdealizmin yolu politik totaliterciliğe çıkar ki, orada "insanlar artık kendi dillerinin kaynağı olmaktan çıkar, kimsenin *logos*'u olmayan bir *logos*'un yansımaları veya şekillerin oynadığı rollerden ibaret hale gelirler."(*PN*, 68) *Bütünlük ve Sonsuz*'un idealizm eleştirisi buna bir nebze ışık tutabilir: Bu eserde Levinas, idealizmin nesnelliği düşüncenin evrenselliğine indirgeme stratejisinin aklın tekilliğinden vazgeçtiğini öne sürer. İdealizmde kişinin özerkliği ve egemenliği evrenselde gerçekleşir. Ayrı düşünürlerin kişisel ve tikel düşünme edimleri, bu edimler "biricik ve evrensel söylemin" (*TI*, 72) anları şeklinde ortaya çıkmadıklarında akla uygun (*rational*) sayılmazlar. Dolayısıyla düşünür düşündüğünün içine dahil edilmiş, onun ağı tarafından yakalanmıştır: Konuşan bir göstergeler sistemi olarak anlaşılan diline massedilmiştir. Kierkegaard idealizme öznel varoluşun massedilemez hakikati adına meydan okumuştur, halbuki Levinas için idealizmin sorunu, onun, Başkası'nın dilde başka bir akıl olarak kendisini ifşa etmesine imkân tanıma yeteneğinin bulunmamasında yatar.

Levinas'ın idealizm eleştirisinde Kierkegaard'ın nasıl bir yere sahip olduğu üstünde biraz daha düşünmek amacıyla, Franz Rosenzweig'ın Kierkegaard'ın felsefesinin anlamı hakkında söylediği birkaç sözü hatırlamakta fayda olabilir.[11] *The Star of Redemption*'ın[12] (*Kurtulma Yıldızı*) başında Rosenzweig felsefenin kökensel sorusunun Her Şey'in bilgisiyle ilgili olduğunu açıklar. Ona göre He-

önceden varsayarak başlar. İkinci olarak Levinas'ın, kendiliğin kendi içselliğinde kurulmasına ilişkin diyalektik açıklaması kurbansal (*sacrificial*) değildir. Kendini kurban etme öğesi yalnızca Levinas'ın etik öznelliği "yerine geçme" (*substitution*) ve "zulüm" (*persecution*) bakımından temsil edişinde bulunacaktır.

11 Levinas *Bütünlük ve Sonsuz*'un Önsöz'ünde şöyle yazar: "Bu kitapta atıf yapılamayacak kadar sıkça yer bulan bir eser olan Franz Rosenzweig'ın *Stern der Erlösung*'unda yer alan bütünlük fikrine karşıtlıktan etkilenmiştik." (*TI*, 28) Eğer Rosenzweig'ın etkisi, Levinas'ın düşüncesinin şu veya bu kurucu fikrine atıf yapılarak yalıtılamazsa, Rosenzweig'ın Kierkegaard'ı idealizmin bir eleştirmeni olarak okuyuşunu da tartışmaya dahil etmeye değebilir. Bu, Levinas'ın Rosenzweig'la her noktada anlaştığını varsaymak değildir, sadece Levinas Kierkegaard'ın felsefesini bütünlük açısından konumlandırmaya kalkıştığında, Rosenzweig'ın önemli bir referans olup olamayacağı sorusunu ortaya koymaktır.

12 Franz Rosenzweig, *The Star of Redemption*, çev. Barbara E. Galli, The University of Wisconsin Press, Madison, 2005.

gel, Her Şey'in bilgisine—ki bilgi ile inanç arasındaki tartışma da bunun dahilinde olmak üzere—ulaşmayı amaçlayan felsefi görevin sona ermesini veya tamamlanmasını temsil eder. Hegel'in felsefesinde "bu bilgi, içinde sırf nesnesini, Her Şey'i barındırmakla kalmaz artık, geriye artakalan bırakmamacasına, en azından kendi iddialarına ve kendi tikel kipliklerine göre bir artakalan bırakmamacasına kendisini de barındırır." [13] Böylelikle yalnızca varlık ile düşünme arasındaki dikotomiyi uzlaştırmakla kalmaz, bilgi ile inanç arasındaki sorunu da çözüme kavuşturur. Vahyin hakikati bilgi ile inanç arasındaki içsel bağıntı gösterilmek suretiyle felsefi olarak onaylanmış olur. Kierkegaard hem inanç sorununa getirilen çözüme hem de bilginin tamamlandığı iddiasına, bunların görünüşten ibaret olduklarını söyleyerek meydan okuyacaktır. Rosenzweig şöyle yazar: "Her halü kârda oldukça belirgin bir görünüştür bu, zira eğer ilkin zikredilen önvarsayım geçerliyse, eğer tüm bilgi Her Şey'le ilgiliyse, üstünde tamamıyla güce sahip olduğunun içinde kapatılmışsa, bu görünüş görünüşten daha fazla bir şeydir elbette, hakikattir." [14] Öyleyse, "Her kim ki [buna] yine de itiraz etmek ister, ayaklarının altında bilinen Her Şey'in dışında bir Arşimed noktası olduğunu hissetmek zorundadır." [15] Kierkegaard Her Şey'in bilinebilir olduğuna ilişkin temel felsefi önvarsayımı sorgulamaktadır. Ona göre bireysel bilinç Her Şey'e indirgenemez, çünkü o, bütünselleştirmenin sorgulamaya açıldığı Arşimed noktasıdır tam olarak. Öznenin öznelliği onu Her Şey'i bilen olmaya indirgemeyi reddetmek suretiyle yeniden düşünülmelidir. Özne Her Şey'de, evrensel olanda eriyip giderse çoğulculuk imkânsız olmakla kalmaz yalnızca, Kierkegaard Tanrı'nın evrensel olanı, Her Şey'i aştığını da bilir; öznenin Tanrı'yla ilişkisi de, yönelimi Her Şey'i bilmek, tüm varolanlarla ilgilenmek olan felsefe geleneğine indirgenemeyecektir. Bununla birlikte Hegel'in Vahiy'i Her Şey'e dahil edişine Kierkegaard'ın ettiği itiraz, bireysel bilincin evrensel olana çevrilebilirliği sınavından geçirilmelidir, çünkü bu elbette Hegelci girişimin temel önvarsayımıdır. Rosenzweig'ın görüşüne göre, çeviri imkânı gerçek olsa dahi, Kierkegaard Hegel'e karşı kendi konumunu koruyabilir: "[B]ireysel bilincin içindeki her şey evrensele tercüme edilebilse bile—geriye bir ad ve soyadına sahip olma olgusu kalır ki, kelimenin en sıkı ve en dar anlamıyla en kişisel şeydir bu ve her şey, yaşandığı ileri sürülen tecrübelerin taşıyıcısı olarak tam da bu kişisel gerçekliğe dayanır." [16] Ad, çeviri yoluyla nihai olarak Her Şey'e pekâlâ yeniden dahil edilebilecek tecrübelerin çevrilemez taşıyıcısıdır. Bu sayede özel adın çevrilemezliği bizzat çoğulculuğun açılışıdır, klasik manada felsefenin ötesidir.

13 A.g.e., s. 12.

14 A.g.e., s. 13.

15 A.g.e., s. 13.

16 A.g.e., s. 13.

Rosenzweig felsefi meşgaleye "Her Şey'in bilgisi" adını vermişti; Heidegger'in dilinde buna eşdeğer olabilecek betimleme, "varolanları bir bütün olarak göz önüne almak" olabilir. Varolanların bütünselliğini göz önüne alma girişiminde, felsefenin görevi, varolanların varlığı sorusunu düşünmektir. Levinas'ın, örneğin *Kaçış Üzerine*'de [17] aşikâr olduğu haliyle, erken dönem idealizm eleştirisine dönersek, idealizm realist maddecilikten daha ileri bir felsefi konum olarak tasvir edilmiştir. Bunun sebebi, idealizmin varolanların varlığı sorusunu aşkınlık sorusunu indirgemeksizin sormuş olmasıdır. [18] Bununla birlikte, bu aşkınlık sorusu belirişinin çerçevesini, yani varolanların varlığını bilmeye ilişkin terimlerle belirdiği çerçeveyi aşamadığı için idealizmde "varlıktan çıkış" yolu bulunmaz. Bu yazıda Levinas'ın düşünsel kariyerinde 1930'dan 1960'a kadar gelen süreçte aşkınlık sorusunu takip edemeyeceğimiz halde, *Bütünlük ve Sonsuz*'da Levinas'ın Başkası'yla yüz-yüze ilişkiyi bir aşkınlık yapısının somutlaşması olarak ele aldığını ve bu aşkınlık yapısını da Descartes'ın sonsuz fikrine göndermeyle açıkladığını söyleyebiliriz. Yüz-yüze Levinas'a göre ilksel anlam ifade etme (*signification*) olayıdır. Gösterge işlevinin kökeni olarak yüz, dışarıya salıverdiği göstergeler arasında bir farklılaşma-erteleme ilişkisine indirgenemez, kendi anlamını kendisini ifade eder (*kath'auto signification*). Göstergelerinin hareketini tutmak suretiyle onun örtüsünü biz açmayız, o kendisini ifade eder. Bunu yüz ile göstergeleri arasındaki ilişkiyi şunu hesaba katmak suretiyle düşündüğümüzde anlayabiliriz: Onun anlam ifade edişi, benim *Sinngebung*'um (anlam verişim, anlamlandırma yönelimim) tarafından upuygun bir biçimde yakalanamaz, onu sürekli bir biçimde aşar. Levinas bu yolu benimseyerek, Başkası'nın dışsallığının bir göstergeler sistemine indirgenemezliğini, akılsallığımı sorgulamak suretiyle beni irşat eden Başkası'nın başka bir Akıl olarak ifşa oluşunu düşünmeye çalışmaktadır. Bu noktada Levinas'ı Rosenzweig'ın Kierkegaard yorumuna bir tepki gösterirmiş gibi okumak faydalı olabilir. Daha önce belirttiğimiz gibi, Rosenzweig'ın yorumuna göre özel ad, bütünselliğin sorgulanabileceği bir Arşimed noktasıydı, evrenseli aşan Tanrı ile bir dinsel tecrübenin indirgenemez yeriydi. Levinas Rosenzweig'ın bu yorumuna, Kierkegaardcı manada dinsel tecrübenin, yani kendini Mutlak'la ilişkide bilme olarak dinsel

17 Emmanuel Levinas, *On Escape*, çev. Bettina Bergo, Stanford University Press, Madison, 2003. Bundan böyle *OE*.

18 Levinas idealizmin özleminin varlığı (*l'être*) geride bırakmak olduğunu, fakat düşüncenin varlığa bağlılığından dolayı, idealizmin bunu başaramadığını; varolanın yapısını değiştirmekten başka bir şey yapmadığını, varoluş hakkında hiçbir şey söylemeden varoluşu ideal olanın, bilincin vs alanına isnat ettiğini öne sürer. "İdealizmin evreni indirgediği entelektüel ilişkiler yine de onun varoluşlarıdır (*are no less its existences*)—elbette ne atıl ne de opaktırlar—ve varlığın (*l'être*) yasalarından kurtulamazlar." Krş. *OE*, ss. 71-3.



"Levinas'ın öznelliğin oluşumunu, hipostaz, keyif alma, mesken tutma, Başkası'yla karşılaşma gibi epistemolojik olmayan terimlerle yeniden düşünme girişiminin esası itibariyle Kierkegaardcı bir girişim olduğu iddia edilebilir."

deneyimin "etik egoizm" olmaktan ileri gidemeyeceğini söyleyerek karşı çıkar gibidir. Bu ancak dolaylı bir biçimde görünen, hiç de apaçık olmayan arka plana baktığımızda, "Søren Kierkegaard *yalnızca* Kierkegaard'ın davasını güder" formülasyonu adil bir formülasyondur, çünkü özel adın indirgenemezliği, bu ad ne olursa, Søren Kierkegaard, takma bir ad veya Emmanuel Levinas'ın kendi adı, çoğulculuğun zemini veya bütünselliğin ötesine doğru bir açılış olamaz.

Kendisini ifade eden bir gösteren olarak Başkası'nın veya onun özgül bir biçimde anlam ifade edişinin, Aynı'nın özdeşleşmesinin bir aracı veya ortamı olan bir göstergeler sistemine indirgenemezliği olmaksızın bütünsellik el değmeden kalır. Belki de Levinas bu yüzden şöyle yazar: "Aynı özü itibariyle çeşitli olanın içindeki veya tarihteki veya sistemdeki özdeşleşmedir. Sisteme karşı çıkan Kierkegaard'ın düşündüğü gibi Ben değildir; Başkası'dır." (*TI*, 40) Kuşkusuz, Kierkegaard'ın felsefesine yöneltilen etik egoizm suçlaması, kendiyle ilgilenme veya *conatus essendi* terimleriyle açılan, Aynı'nın özdeşleşmesine ilişkin özgül bir kavrayışı varsayar, fakat aynı zamanda da bütünselliğin parçalanışının imkânına ilişkin temel bir felsefi anlaşmazlık zeminine aittir.

Levinas, Kierkegaard'ın özneliğin ta kendisine gösterdiği ilginin, etiğin etikliğini, yani anonim ve bütünselleştirici bir evrenselciliğin ötesinde Başkası'yla ilişki olarak etiği gözden kaçırdığı için her halü kârda egoistçe bir çığlık olmaktan kurtulamayacağını savunur. Haklı olarak denecektir ki, Levinas ile Kierkegaard "etik" teriminin ne anlama geldiği konusunda hemfikir değillerdir.[19] Yargıç William *Ya/Ya da*'da[20] der ki, "etik bireyin görevi kendisini evrensel bireye dönüştürmektir." (*E/O* II, 261) Ne var ki, bu evrensellik öznenin öteyle ilişkisine izin vermez. Levinas herkes için geçerli bir yönergeler veya eylem kuralları sistemi olarak etiği eleştirir ve bu evrenselciliğin anonim bir evrenselciliğin ötesinde mutlak başkalıkla bir ilişkiye izin vermediği konusunda Kierkegaard'la hemfikirdir. Buna karşın, Levinas için mutlak başkalıkla bu ilişki, kişinin aşkın bir varlık olan Tanrı'yla başka kimsenin dahil olmadığı içsel ilişkisi olarak anlaşılabilecek dinsel tecrübeyi değil, "etiğin etikliği"ni oluşturur. Açıkça görünmektedir ki, Kierkegaard ile Levinas'ın öte anlayışları arasında önemli farklılıklar vardır. Levinas'a göre sorumlu özne Tanrı'yla yalnızca Başkası'nın yüzü üstünden ilişkilenebilir ve Tanrı'nın Başkası'nın yüzünde sadece geri çekilişinin bir izi olarak mevcut olduğu söylenebilir. Kierkegaard'ın felsefesinin Levinas tarafından alımlanmasından söz ettiğimiz bu alt bölümü bitirirken, işaret etmek istediğim nokta, Derrida'nın bu alımlama hakkındaki değinilerinin, Levinas'ın Kierkegaard'ın düşüncesiyle angaje olduğu düzeyin karmaşıklığını gözden kaçırmış olduğudur. Kierkegaard'ın adı *Bütünlük ve Sonsuz*'da nadiren okunsa da bu eserde o bir muhatap olarak, Levinas'ın attığı her önemli adımda elbette ki hazır ve nazırdır. Levinas için Kierkegaard bütünselliği çoktan tartışma konusu haline getirmişti, ne var ki aradığı çoğulculuğu gerçekten başlatmaya muvaffak olamamıştı, zira dinsel bir tecrübe olarak etiği ufkunda baştan yitirmişti.

19 Etiğin Kierkegaardcı tasavvuru genellikle, Yargıç William ve Johannes de Silentio gibi takma adların, etik öznelliği bireyin evrensel bir bireye dönüşümü olarak betimlediği *Ya/Ya da* ve *Korku ve Titreme* gibi metinlere atfen tanımlanır. Ama Kierkegaard'ın Hegel eleştirisi ciddiye alındığında, Hegelci ya da bazen Kantçı bir etik tasavvurunun açıkça Kierkegaard'a yüklenmesi sorunlu gibi görünebilir. Bu nedenle Kierkegaardcı etiği belirli takma adlar tarafından betimlenen etik sferden ayırmak gibi meşru bir eğilim vardır. Gerçekten de, Kierkegaard'ın "etik" terimini kullanışında bir miktar belirsizlik olabilir. Kantçı anlamda etiğin aksine, Kierkegaard dinsel bir etik olanağını tahayyül ediyor olabilir. Benzer bir belirsizliğin Levinas'ın "etik" terimini kullanışında da bulunması kayda değerdir. Terimi *Bütünlük ve Sonsuz*'da adalet anlamında kullanmasına rağmen, başka bir yerde başlıca meselesinin, eylemin evrensel ilkelerine ilişkin bir sistem kurmak olmadığını, ermişlik ya da azizlik (*sainteté*) deneyimi olarak etik olduğunu söyler.

20 Søren Kierkegaard, *Either/Or Part I et II*, yay. ve çev. Howard V. Hong ve Edna H. Hong, Princeton University Press, Princeton, New Jersey. Bundan böyle *E/O*.

II

Levinas'ın politikayı bir iktidar oyunu, bütünselleştirme, başka yollarla savaş, başkalarının kaybına kendi çıkarlarını kollama vs olarak eleştirmesine, Kierkegaard'ın ise bir kimlik, kolektiflik ve ortak praksis meselesi, kendi dünyevi çıkarlarına veya başkalarına adanma olarak politikaya mesafe alma çabalarına odaklandığımızda önemli bir yanılgıya kolayca düşebiliriz. Levinas politikanın karşısına etiği çıkarır, Kierkegaard ise dinsel tecrübeyi. Öte yandan, bu bölümde göstermeye çalışacağım gibi, iki düşünürü de politik olmayan filozoflar olarak okumak onlara haksızlık etmek olacaktır.

İlk bakışta öyle görünebilir ki, politika sorusuyla yönlenmek bizi Kierkegaard'ın felsefi düşüncesinin derinliklerine inme veya yüksekliklerine çıkma çabasında pek ileriye götürmeyecektir. Fevkalade başarılı olduğunda dahi, politik yaşam iç ile dışı eşitlemeyi hedefleyen etik yaşam kategorisine aittir ve böylece öznelliğin sırrından uzaklaşma anlamına gelir. Etiko-politik yaşam safhası saf imanda aşılmalıdır. İçselliğe dönüşle birlikte ruh tin haline gelir, çünkü içsellikte ruh kendisini Mutlak'la bir ilişki yoluyla bilir. İnsan kendisini dünyevi olgusallığını ve onu baştan başa kateden güçleri ciddiye almak suretiyle bilemez. Kendini böyle güçlerin bir ürünü olarak yorumlamak özgürlük imkânını da, varoluşun anlamsız olumsallığının ötesinde bir hakiki kendi idealini de inkâr etmek olacaktır. Kierkegaard insanın kendisini kendi eylemleriyle, yani etik, politik, sanatsal edimleriyle tarihsel dünyaya getirdikleriyle yarattığını da reddeder. Paganlar ne düşünüyor olurlarsa olsunlar, ölümsüzlük ve ebediyet büyük insan eylemleriyle ulaşılabilecek şeyler değildir. Evrensel, etik veya politik yaşam yolu estetik yaşam yoluyla karşılaştırıldığında saygıyı gerçekten de hak eder, fakat yine de kendinden kaçmadır. Dünyada bulunan herkes için daha iyi, daha adil, daha eşit bir yaşama ulaşmak için mücadele etmek kendini dünyayla meşgul etmenin bir yolu olabilir. Kierkegaard'ın düşüncesinin bu temsili hatalı değildir, buna karşın çok şeyi görüşümüzden gizler ve neden Kierkegaard'ın *Kaygı Kavramı*'nda[21] tarih meselesiyle bu kadar ilgilendiği sorusuna bir yanıt vermez. Kierkegaard bir kişinin iç tarihini politik olanın âlemini de içeren bir dış tarihin karşısına koyabileceği iddiasındadır. Bu söylem, ruhun tin haline gelmesinin iç tarihinin dış tarihe dayanmadığı önvarsayımı üstüne kurulmuş gibi görünmektedir. Fakat öte yandan Kierkegaard Hıristiyanlığın özüne ilişkin olan ve kalıtsal günah (*hereditary sin*) doktrininde yatan tarihselliğin imkânını düşünmeye yeltenir. Eğer tarihsellik sorusu Kierkegaard'ın felsefesinde politik olanı başka bir alana kaydırmakta ve

21 Søren Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, yayımlayan ve çeviren Reidar Thomte ve Albert B. Anderson, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1988. Bundan böyle *CA*.

böylelikle gizlemekteyse *Kaygı Kavramı*'ndaki kalıtsal günah açıklaması apolitik bir psikoloji veya apolitik bir antropoloji olarak ele alınamaz. Kierkegaard felsefenin metafizik, etik ve politik sorularıyla soyut bir biçimde ilgilenmek yerine insanın bireysel varoluşu üstüne düşünmeyi tercih etmiştir. Bununla birlikte, yalnızca öznenin kendi varoluşunun değil, tüm mevcudun (*all incarnated existence*) kaygı içindeki bir düşünmeyi çağırdığı görmezden gelindiği sürece bu sorularla gerektiği gibi uğraşılamaz. Kaygı hissi içselliğe delalet eder, Vigilius Haufniensis onu "bir anlama, fakat somut olarak" diye tarif edecektir. (*CA*, 142)

Kierkegaard'ın politik ve etik meselelere adanmış bir hayatın, başkalarıyla ilgilenmeye verilmiş bir hayatın kendiyle yeterince ilgilenmemenin mazereti olabileceği iddiasını yorumlarken, onu *Alkibiades* diyaloğunda karşımıza çıkan ve kendiyle ilgilenmeyi kendini bilmenin ön koşulu olarak gören Sokratesçi gelenekle[22] ilişkilendirmek faydalı olabilir. "Kendinle ilgilen", başkalarının refahıyla ilgilenmek amacıyla kamusal meselelerin dünyasına girip ona bağlanmadan önce kendi ruhuna dön, onunla ilgilen demektir. Buna rağmen, bu gelenekte ruhuyla ilgilenmek demek, ruhun gerçek ve akledilebilir olan her şeyin bilinmesini mümkün kılan akli kısmına doğru dönmek demektir. Kendini bilmek demek, bilinebilir her şeyi bilmek demektir. Bu tür bilgiye sahip olmadan insan cahil kalır ve yalnızca kendine zarar vermekle kalmaz, başkalarıyla ilgilenmeye çalışırken onlara da zarar verir. Bu adım, politikayı iç bilmeye (*inner knowing*) dayanır hale getirmek için politikayı ertelemektedir. Sokratesçi kendinle ilgilen ve kendini bil çiftine, onlara özgü epistemolojik zemini sağlayan Platoncu anımsama (*anamnesis*) kuramının Kierkegaard tarafından yapılan eleştirisine baktığımızda, ruhla ilgilenme ve kendini bilmenin anlamına ilişkin tüm çerçevenin Hıristiyan bir dönüşümüyle karşı karşıya kalırız. Şimdi ruhun Mutlak'la ilişkisinde bilinmesi, bir bilgi nesnesi olarak muamele edilemeyecek olan aşkın Tanrı'nın mutlak farkı mesele haline gelmiştir. Kierkegaard'ı eylemle hiç ilgilenmeyen bir filozof olarak düşünmek bir hatadır, zira onun gereksindiği şey "Ne bilebilirim?" sorusundan ziyade "Ne yapmalıyım?" sorusu karşısında bir aydınlığa kavuşmaktır. Tanrı'nın ne yapmamı istediğini görmem gerektiği, uğruna yaşayıp ölebileceğim bir fikir bulmam gerektiği için kendimi anlamam önemlidir. Ne nesnel, sistematik, kuramsal bilgi arayışının ne de yönetmeye, ideal bir politik düzenin kurulmasına ilişkin politik bir kuramın, yaşamın anlamı ve amacı bilgisine kıyasla bir değeri vardır. Tüm kuramsal bilginin benim kendi yaşamımda somutlaşması gerektiğini söylemenin başka bir yoludur bu. Kierkegaard politik sorular üstü-

22 Bkz. Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France, 1981-82, Gallimard Seuil, Paris, 2001, özellikle de Cours du 6 Janvier et 13 Janvier 1982.

ne kafa yormayı değersiz veya ikincil bir faaliyet olarak yargılamamıştır; talep ettiği şey, bilme ile bilenin özsel bilgiyi yaşaması arasında içsel bir ilişkinin bulunmasıdır. Bu, sözler ile eylemler arasındaki klasik birlik veya içsel olan ile dışsal olanı eşitlemenin bir yolu değildir. Kendisini içsel bir biçimde varoluşla ilişkilendirmeyen bir bilgi özsel bilgi değildir. Tarihsel varoluş nihai anlamını sonlu olan ile salt varoluşu aşan sonsuz arasındaki anlık birlikten alır.

Eğer İyi'yi bilmiyorsak ve onu kendi yaşamımızda somutlaştırmamışsak kendimizi politikaya angaje etme kararını nasıl haklılaştırabiliriz? Kierkegaard'a göre İyi, ampirik dünyada ve tarihin dünyasında bir yerde bulunmaz,[23] yalnızca Mutlak'la, yani Tanrı'yla varoluşsal ilişkide kendisini ifşa eder. *Korku ve Titreme*'de[24] Tanrı'nın buyruğuna uymaya ilişkin soru, İyi'nin bilgisi sorusundan önce gelir. Başka bir deyişle, özne Mutlak'la ilişkisinin dışında İyi'yi bilemez. İbrahim'in imanı ve umudu vardır: Tanrı'ya iman eder ve İshak'ın yaşayacağını umut eder ve Johannes de Silentio'nun gözünde bu iman şövalyesinin İyi'nin doğası hakkında bir tereddüdü yoktur; İyi bir bilgi nesnesi değildir, Tanrı'nın yapmamızı istediği şeydir. Fakat eğer Mutlak'la aramdaki ilişki bütünselleştirilemezse, yani evrenselleştirilemezse, Kierkegaard'ın felsefesi özneyi ne kadar Mutlak'la ilişkide kendi bilgisine davet ederse etsin, bu felsefe kendisine daha yüksek bir anlamda politikanın imkânını bahşedemeyecektir. Savunmaya çalışacağım şey, Kierkegaard'ın stratejisinin, etiko-politik meseleleri öznenin Mutlak'la tekil ilişkisi içinden yeniden ele almak amacıyla etiğin ve politikanın soyut evrenselliğini aşmak olduğudur.

Eğer Kierkegaard, dinsel bir etiğin ve politikanın imkânını aramıyor olsaydı, dogmatiğe ek olacak bir psikolojiyi tahayyül etmesinin anlamı ve zorunluluğu ne olabilirdi? *Kaygı Kavramı,* Kierkegaard'ın tarihsellik sorusuyla Hıristiyan dogmatiğini merkeze alarak uğraştığı eseridir. Tarihsellik sorusu içsellik sorununa (aşkınlık olarak kendini bilme) bir psikoloji vasıtasıyla bağlıdır. Kierkegaard bu bağlamda bir felsefe disiplini olarak etiği, insan varoluşunun özsel sınırının günah olduğunu hesaba katmaksızın kendisini insan gerçekliğine dayatan ideal bir bilim olarak tanımlar. Günahı külliyen görmezden gelen ilk etik, tanrıbilimsel bir düşünümü dışlamaksızın "varlık olarak varlık" nedir sorusunu soran metafiziğin zemini üstünde durur. Aristoteles'in *prote philosophia*'sına tezat olarak Kierkegaard'ın *secunda philosophia* adını verdiği şey günahın bilfiil tezahürleriyle uğraşır, nerede ortaya çıkarsa çıksın güna-

23 Bu noktada J. Aaron Simmons'a, bana Kierkegaard'ın *Works of Love*'da dünya tarihinde İyi'yi ifade eden muhtelif davranış, ilişki ve tavırlardan bahsettiğini gösterdiği için teşekkür ederim. Ancak, bunlar aşkın işleridir, aşkın ya da İyi'nin kendisi değil.

24 Søren Kierkegaard, *Fear and Trembling, Repetition,* yay. ve çev. Howard V. Hong ve Edna H. Hong, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1983.



"Derrida etik ile politikanın birbirini sorguladığı açmazın açıklanmasına anlamlı bir katkıda bulunmuştur. Ona göre, Levinas apolitik bir düşünür değildir; zira o, üçüncünün mevcudiyetini Başkası'yla asimetrik etik ilişkiden ayırmayarak politika sorusunu açar; üçüncü eşitlik olarak adalet talep eder."

hı yargılar ve suçlar, ama günahın kökeni meselesini tartışma konusu etmez. Onun "ikinci etik" de dediği *secunda philosophia* yeni bir anlamda psikolojiyle desteklenmeyi gereksinmektedir. Bu yeni psikoloji ruhun kendi içinden ne ürettiğiyle veya neyi çoktan bastırdığıyla ilgilenmez, günahın imkânının gerçek veya bilfiil hale gelmesinin koşulu olan o daimi huzursuz temayüle (*the abiding restless predisposition*) odaklanır. (*CA*, 21) İkinci etik, günahın bilfiil olmasıyla ilgilenirken, psikoloji yalnızca günahın imkânını ele alır. (*CA*, 23) Dogmatik kalıtsal günahı izlekleştiren veya ideal bir imkân olarak günahı açıklayan disiplin olduğundan, Kierkegaard psikolojinin dogmatiği tamamladığını iddia eder. Öyleyse psikolojinin dogmatikle ilişkisi nedir sorusu, günahın gerçek imkânı ile ideal imkânı arasındaki ilişki nedir sorusuna bağlıdır. Kierkegaard bu bağlantıyı "öznel tin" öğretisinden "mutlak tin" öğretisine geçiş olarak düşünmüştür. İlk etik ile ikinci etiği birbiriyle karşılaştırırken ikinci etiği pagan metafizikte değil, psikolojide ve tarihte temellendirmeye girişir. Bu resme tarih zaman içindeki bir olaylar dizisi olarak değil, Hıristiyan dog-

matiği yoluyla insan psişesinin dinsel tarihi olarak girer. Kierkegaard günahın gerçek imkânının tarihsel anlamını günahın ideal imkânından aldığını ve bu ideal imkânın da kökeninin paradoksal olduğunu söyler. Tarihin imkânı paradoksaldır; zira tarihin kökeni olarak Âdem'in günahı tarihin dışında bulunur, fakat ırkın bir üyesi olarak Âdem tarihte olmalıdır. (*CA*, 28) Tarihsel olmayan (*a-historical*) bir halden tarihsel (*historical*) bir hale geçiş olarak düşünülebilecek olan tarihin kökeni, bireyin "niteliksel bir sıçraması" olarak ele alınacaktır. Bu sıçrama olmasaydı, ne ırkın bir tarihi olabilirdi ne de birey aynı zamanda hem kendisi hem de ırk olabilirdi. Demek ki bu sıçrama yalnızca etiğin zemini olmakla kalmaz, politikanın da imkânını içinde taşır. Dogmatik kişinin içsel tarihini "ırk"ın birliği yoluyla dışsal tarihe bağlamaya yarar. İçselliğin tarihselliği—ruhun Mutlak'la ilişkisinde zaten çoktan kalıtsal günahla işaretlenmiş olması—, Kierkegaard'ın bireyin aynı zamanda tüm insan ırkı olabileceği fikrine dayanan evrensel antropolojisinin zeminidir. Şöyle yazar:

> Her anda, birey hem kendisidir hem de ırk. Bir hal olarak görüldüğünde bireyin mükemmelliğidir bu. Aynı zamanda da bir çelişkidir. Bununla beraber bir çelişki her zaman bir görevin ifadesidir; fakat bir görev olarak bu görevin hedeflediği şeyle aynı olan bir hareket tarihsel bir harekettir. O halde bireyin bir tarihi vardır. Ama eğer bireyin bir tarihi varsa, ırkın da bir tarihi vardır. (*CA*, 28)

Kierkegaard'ın günah üstüne söylemini yorumlarken Adorno'nun da gösterdiği gibi, kalıtsal günahın "antropolojik ve eş derecede tarihsel bir sabit olarak tarihselliğin özünü aydınlatacağı farz edilmiştir."[25] Adorno'ya göre, Âdem'in günahının her günahta yeniden başlamasının tarihin paradoksunu çözebileceği sanılabilirdi, ancak bu tekerrür "bireyi kurucu bir biçimde dönüştüren her otantik tarihi yadsır", biricik olanı tarihin dışında bırakır, tarihsel olgunun tekilliğini siler.[26] Kierkegaard her ilk günahın (*first sin*) tekilliğini, sıçramanın "ilk olanın sırrı"nı içinde barındırdığını söyleyerek korumaya çalışır. Bu sır, bireyin insan ırkına aidiyetinin tekilliğiyle ilgilidir. Bununla birlikte, bu tartışmada belki daha da hayati bir önem taşıyan şey, evrenselliğin Kantçı kategorik buyruğun ötesinde, özerkliğin ötesinde yeniden düşünülmesidir. Buna imkân veren şey de bireyin ırkla, bir anlamda çoktan Mutlak olanın yasasını ihlal etmiş, o halde günahkâr, zaten yaderk olarak özdeşleşiyor olmasıdır. Kierkegaard'ın

25 Theodor W. Adorno, *Kierkegaard: Construction of the Aesthetic*, çev. ve yay. Robert Hullot-Kentor, Theory and History of Literature, cilt 61, University of Minnesota Press, Minneapolis ve Londra, 1999, s. 33.

26 A.g.e., s. 34.

öznellik kavrayışının son kertede tarihselliğin terimleriyle belirlenmiş olduğu için politik olduğunu söylemek mümkündür. Bu kavrayış, beden ve ruh ikiliği gibi eleştirilmemiş bir ikiliğin işaretini taşıdığı halde mutlak tinin imkânıyla ilgilidir. İçerisi ile dışarısı arasındaki dikotomiye dayanıyor olduğu halde, tüm insan ırkıyla içsel bir ilişkinin içinden bir bağlantının imkânını aramaktadır. Ayrıca unutmamamız gerekir ki, insanın dışarıda olandan önce içeride olanı bilme talebi, dışsalın içsel anlamına ilişkin bir açıklığa kavuşma ve bu anlamın insanın kendi varoluşunda vücuda getirilmesi istemidir.

Mevcudiyet veya bedenli varoluş (*incarnated existence*) için duyulan kaygı, somut bir anlamanın bilince geldiği bir halet-i ruhiyedir ki, bu halet-i ruhiye olmasaydı özgürlük özgür olmayış karşısında kendi içine kapanır kalırdı. Doğrusu Kierkegaard etik ve politik meseleleri hiçbir zaman insan iradesinin veya aklının özerkliğini varsayarak ele almamıştır, zira özgür olmayış basitçe başkaları tarafından ya da kendi tutkuları tarafından köleleştirilme riski değildir; daha temel bir biçimde kendi içine kapanıp kalma, iletişimsizliktir. "İletişim"in özü içkinlik değildir; ruhun kendi içinde taşıdığı özsel hakikatlerin anımsanması iletişimin hakikatini oluşturmaz. İletişim aşkınlık ve yinelemedir.

Kierkegaard'ın, dünyevi iktidar mücadelesi veya kişinin kendi çıkarlarının takibi olarak anlaşılan politikaya mesafe alan bir düşünür olarak okunmaya elverdiği muhakkaktır. Yozlaşmış olsun veya olmasın, iktidar mücadelesiyle geçen bir hayat insanın kendi içselliğine ihaneti, yani özgür olmayışın kendisini özgürlüğe kapatışıdır (*the closing off of unfreedom against freedom*). Kolektivite, ortak praksis, ortak kanılar veya varoluşsal çıkarlar zemininde başkalarıyla özdeşleşme olarak politika, insanın kendisini kaybetmesi ve içselliğinin dünyada olmanın ortalama bir tarzına indirgenmesi sonucunu doğurabilir. Bununla birlikte, eğer günah insan ırkının tarihini birleştirme ve bireyi tüm insan ırkıyla özdeşleştirme rolünü oynayabilirse hem etiğe hem de politikaya ait olan evrensellik sorusunu zorunlu olarak gündeme getirecektir. Gerçek olanla onu diğer imkânlarına, başka türlü olmaya açmak amacına yönelik bir uğraşı olarak politika, eğer insan tini günah zemininde ve masumiyetini zaten çoktan kaybetmiş ve dolayısıyla suçlu olarak anlaşılmaktaysa dinsel olanın boyutunu içerecektir. Kalıtsal günah, bir suçun işlenmesinden önce suçlu olan bir insanlık kavrayışını ima eder ve böylelikle sorumluluğu bir masumiyet politikasından daha çok ciddiye almanın ve daha çok tarihselleştirmenin bir yolu olabilir.

Bu noktada Kierkegaard'ı sorgulayabiliriz. Onun kendimin bilgisine ancak Mutlak'la ilişkimde ulaşabileceğim öncülünün doğru olduğunu kabul etsek bile, bireyin tüm ırkla özdeşleşmesinin yalnızca kalıtsal günah yoluyla mümkün olabileceği iddiası problematiktir, çünkü bu bize evrensel bir politikanın imkânını veremez. Mutlak'la ilişkide bulunan bu özgül işaret (kalıtsal günah) vasıtasıyla yalnızca Hıristiyanlar diğer Hıristiyanlarla özdeşleşebilirler. Kierke-

gaard dünyanın Mutlak'la başka ilişki türlerinin de meskeni olduğunu ve bu ilişkileri kuran insanların kendilerinin tüm insan ırkıyla aynılığını kalıtsal günah aracılığıyla yorumlamadıklarını unutur görünmektedir. İnsanın insanlığının öne çıkıp ışıldadığı diğer dinsel tecrübeleri göz önüne almaya pek de istekli değildir. İnsanın insanlığının Hıristiyanlığın terimleriyle belli bir yorumunu önerirken, tüm insanlığın Hıristiyan olmadığını neredeyse tamamen görmezden gelir. Başka gelenekler, tarihsellikler, Mutlak'la ilişki kurma biçimleri hakkında hiç soru sormadığı için de dünyada farklı ikamet etme, kendini bilme ve bu bilgiyi, tüm mevcut olanla ilgilenmek amacıyla politik davranmanın koşulu olarak kendi varoluşunda vücuda getirme biçimleri arasında iletişim kurulması imkânını öngöremez. Kierkegaard'ın özneyi anonim bir evrenselcilikte masseden bütünselleştirmeye direncine rağmen, onun Mutlak'la ilişkide kendini bilme zemininde tesis ettiği yeni evrenselciliği de kanaatimce bütünselleştirici olmaktan kaçamadığı için çok sorunlu bir evrenselciliktir. [27]

Levinas Kierkegaard'ın tarihsellik yorumunun politik görünümüne pek dikkat etmemiştir. Günahkârlığı dinsel öznelliğin özsel bir özelliği olarak okur. "Kierkegaard: Varoluş ve Etik"te, Kierkagaard'ın gözümüzün önüne acı çeken bir öznelliği, "zulmedilmiş bir hakikat"i getirdiğini, bu öznelliğin ve hakikatin Hıristiyan olduğunu öne sürer. Bununla birlikte Levinas, kalıtsal günahın bireyin tüm ırkla özdeşleşmesini mümkün kılarak tüm insanlararası ilişkileri işaretler gibi durduğunu gözden kaçırmaktadır. Oysa Levinasçı bir bakış açısından bu tarihsellik açıklaması, öteki insanın başkalığıyla ilişkiyi bütünselleştirmenin başka bir politik biçimidir. Günahkârlık Başkası'yla karşılaşma deneyiminin koşulu haline gelecek, Başkası'nın ve benim öncel ortaklığımız

27 Burada söylediklerimize "Ya Kierkegaard, Hıristiyanlığın hakikati konusunda haklıysa ve başka gelenekler, tarihsellikler, Mutlak'la ilişki kurma biçimleri yanlışsa?" diye sorularak itiraz edilebilir. Eğer öyleyse kalıtsal günah herkes için geçerli bir şey olacak, ne var ki sadece Hıristiyanlar bu gerçekliği kendi hayatları içerisinde fark etmeyi başarmış olacaklardır. Bu itirazdaki sorun, doğruluk ve yanlışlık iddialarının kullanımında yatmaktadır. Farklı gelenekler doğru olanın kendi Mutlak'la ilişki kurma biçimleri olduğuna inanabilirler, ama insan olarak biz bu tür doğruluk iddialarını yargılamaya izin verecek tanrısal bir bakış açısına hiçbir zaman sahip olamayız. Johannes Climacus *The Concluding Unscientific Postscript*'te, sahte bir Tanrı'ya tutkuyla tapınmada gerçek Tanrı'ya tutkusuzca tapınmaya göre daha fazla hakikat vardır der. Bu ifade –tutkuyla tapınmaya bir övgü olmasının ötesinde– gerçek bir Tanrı ile sahte bir Tanrı arasında ayrım yapar gibidir ve diğer tapınma deneyimleri aleyhine kendi dinsel deneyiminin evrensel geçerliliğini öne sürer. Benim söylemek istediğim şey, dinsel deneyimin farklı tarihsellikleri karşısında tanrıbilimsel olarak kendini ileri sürmenin, pek çok din ve dinsel deneyimden esinlenen hakikaten evrensel bir ahlak ve politika imkânını tehlikeye attığıdır.

olacaktır. Adorno'nun eleştirisine tezat oluşturacak bir biçimde diyebiliriz ki, Kierkegaard biricik ve tekil olanı tarihi (kalıtsal günah terimleriyle anlaşılan tarih de buna dahil olmak üzere) kesintiye uğratması bakımından silmektedir. Kierkegaardcı politika, ki başkalarıyla ilgilenmedir, yalnızca Tanrı'yla ilişkide kendini bilmeyi önceden varsaymakla kalmaz, tam da bu ilişkide insanın insan ırkının bir üyesi olduğunu, tarihteki evrenseli kabul etmesini de gerektirir. Öyleyse Kierkegaard'ı etik egoizmle suçlamak imkânsızdır, tabii etik egoizm Başkası'nın tekilliğini "Mutlak'ın diyalektiği"ne[28] indirgemeyi içermiyorsa... Özetlersek, ilkin, eski ruhla ilgilenme geleneğini takip ettiği için Kierkegaard'ı eleştirecektir Levinas, zira o; hemen hemen kariyerinin en başından itibaren bu geleneğin içe dönüş sorunsalının yerine *excendence*[29] problemini geçirmiştir, çünkü içe dönüşün her halü kârda başkalıkla ilişkiyi dolayımlamanın bir yolu olduğunu düşünmektedir. İkinci olarak, Levinas'ın Kierkegaard eleştirisinde durduğu noktadan daha ileri gitmek suretiyle diyebiliriz ki, tarihsellik anlayışında Kierkegaard Başkası'yla ilişkiyi tüm insan ırkıyla bir ilişki olarak ele almakta, dolayısıyla üçüncüyle bir ilişkiye indirgemektedir. Kierkegaard'ın Mutlak'la ilişkisi Levinas anlamında Başkası'yla ilişki olsaydı, bu son sorun ortadan kalkardı. Kierkegaard ile Levinas arasındaki fikir ayrılığının esası, Kierkegaard'ın aşkın bir Tanrı'yla etik ilişkinin ötesinde bir ilişkiye izin vermesi, oysa Levinas için bu ilişkinin öteki insana bir açılma içermediği ölçüde demonik kalmaya mahkûm olmasıdır.

Levinas ile Kierkegaard kimlik politikasının (*politics of identity*) bütünselleştirme olduğu konusunda hemfikirdir. Kimlik politikası belli bir kültürle, ulusla, dinle, ırkla veya cinsiyetle özdeşleşmem üstüne kurulduğu ölçüde, karşımıza çıkan şey, Levinas'ın terimlerini kullanarak söylersek, çeşitlinin özdeşleşmesi, Aynı'dır. Aşkınlık yalnızca böyle bir özdeşleşme Başka tarafından kesintiye uğratıldığında ve sorgulandığında mümkündür. Kierkegaard için böyle bir özdeşleşme öznelliğin indirgenmesi problemini doğurur. Ve bu yüzden Kierkegaardcı türden bir eleştiri, her zaman, özdeşleş(tir)me yoluyla bütünselleştirmeye karşı direncin tükenmez bir kaynağı olarak görülebilir. Ama öznenin aşkınlığını indirgediği için resmî Ortodoks Hıristiyanlığı eleştirmesine rağmen, *Korku ve Titreme*'de betimlediği dinsel tecrübe dinsel özdeşlemeyi rahatsız ettiği halde, Kierkegaard'ın tarihsellik mefhumu dinsel özdeşleşmenin bir zeminini teşkil eder.

28 Bu ifade Adorno'ya aittir (*Kierkegaard: Construction of the Aesthetic*, s. 34).

29 Kendi varlığından dışarıya çıkma, dışarıya doğru aşkınlık.

III

Levinas çoğu okurunun gözünde politik olanın bir düşünürü olmadığı halde, etik kavrayışının ve ontoloji eleştirisinin derin bir biçimde politik olduğunu öne süreceğim. Ontoloji eleştirisinden başlayalım. Bilindiği gibi, *Bütünlük ve Sonsuz* yüksek "ilk felsefe" mevkiine, görevi varolanları anlamak ve onların üstünde tahakküm kurmak olan ontolojiyi değil, etiği koymuştur. Anlama, yönelimsel *Sinngebung* yoluyla Başka'yı Aynı'ya indirgemektir. Aynı'ya bu indirgeme, anlamanın kendiliğindenliği ve özgürlüğü sayesinde gerçekleşir. (*TI*, 43) Bu tuhaf cümle, *noema*'daki çeşitliliğe (*manifold*) bir anlam verişimizde devrede olması gereken kategorik görünün ve onun apaçıklığının *noetik* edimlerin kendiliğindenliğine ve özgürlüğüne dayandığını ima eder görünür. Başkası tarafından eleştiriye tabi tutulmadan önce bu özgürlüğün keyfi olduğunu öne sürmek, varolanlara ilişkin tecrübemizi mümkün kılan *eidetik* özlerin inşa edilmiş ve bir şekilde keyfi olduğunu söylemeye denk düşer. Levinas özgürlük sorusunu Aynı'nın özdeşleşmesine; kendini Başka'da tanımak suretiyle olduğu şey haline gelmesine; başka bir yere doğru çıktığı yolculuktan evine dönmesine tercüme eder. Eidetiğimiz bile bir tür evrensel tahakküm politikasıdır; Husserl'in fenomenolojisi de buna dahil olmak üzere, Avrupa felsefesinde verildiği haliyle özgür öznenin önde gelirliğini tesis etmenin bir yoludur. Bununla beraber Levinas başka bir kuramsallaştırma yolunun imkânını böylelikle kesmiş olmaz. "İlk felsefe" adını verdiği şey, nihai sorusu özgürlük olan ontoloji değil, "dışsallığa saygı olarak kuram" manasında "metafizik"tir. (*TI*, 43) Etik, eylem için evrensel kurallar bulmaya yönelik tüm klasik çabalardan evvel başkalığa saygı duymak için sarf edilen kuramsal bir çabadır.

Bütünlük ve Sonsuz'da Levinas hem heterojen olanın eşitliğini yadsımak suretiyle politik birlik için homojenliği gerektiren politik totalitarizmlerin hem de Ben'in özgürlüğünü model olarak almak suretiyle herkesin eşitliğini hedefleyen liberal politikaların "güç ontolojisi"ne[30] dayandıklarını savunur.

30 "Güç ontolojisi" terimi sıklıkla Spinoza'nın *conatus essendi*'sini ima eder biçimde yorumlanır. Oysa Heidegger'in teknoloji çağında güç isteminde sonlanan metafiziğe ilişkin yorumu da Levinas'ın bu terimi kullanmasının arka planını oluşturuyor olabilir. Heidegger, Nietzscheci "güç istenci" terimini, insanın kendisini varolanlara hâkim olmak ve onları yedekte duran kaynaklara indirgemek amacıyla gerçeğin orta yerinde tutmasına işaret etmek için kullanır. Heidegger özgürlük sorununu, sağduyunun üstünde durmayı nafile bir uğraş olarak kabul ettiği şeye—yani varlığın anlamı üzerine düşünüme—yönelmek suretiyle ele alır. Bu strateji dahilinde Heidegger politikaya ve onun eylem kategorisine sert bir eleştiri yapar. Varolanları olmaya bırakmak olarak anlaşılan özgürlük hakikatin özüdür. İnsan özgürlüğe sahip değildir, özgürlük ona sahiptir. Levinas için böyle bir özgürlük fikri, başkası tarafından sorgulanmadığı sürece anonim ve dahası

Başkası'yla ilişki olarak adaletin güç ontolojisini kesintiye uğrattığını iddia etmek suretiyle totalitarizm ve liberalizm[31] alternatiflerini sorgular. O halde Levinas'ın bir devrim sayılabilecek, etiğin etikliğini Başkası'yla ilişki olarak kavrayışı onu politik olanın da düşünürü haline getirir, fakat Levinas tam da bu yüzden politikayı etiğe benzerleştirmekle suçlanabilecektir. Politik olanın özü üstüne çeşitli düşünümler Levinas'ı politikanın ekonomi, hukuk veya etik (ahlak) gibi alanların içinde eritilmek suretiyle kaybolduğu, politikanın geri çekilişi çağına ait bir düşünürmüş gibi temsil edebilirler. Böyle bir yoruma karşı çıkarken Derrida'nın son eserlerine başvurmak faydalı olabilir. Ona göre Levinas apolitik bir düşünür değildir, zira üçüncünün mevcudiyetini Başkası'yla asimetrik etik ilişkiden ayırmayarak politika sorusunu açar; üçüncü eşitlik olarak adalet talep eder. Gerçekten de Derrida etik ile politikanın birbirini sorguladığı açmazın açıklanmasına anlamlı bir katkıda bulunmuştur. Üçüncü taraf Başkası'yla ilişkimi hiçbir zaman temsil edemeyecek veya bütünselleştiremeyecek olduğu halde, Başkası'na karşı sonsuz sorumluluğumu durmaksızın sorgulayacaktır. Levinas tekillikle ilişkinin evrenselin bakış açısından sorgulanmaya açık olduğuna işaret etmekle kalmamıştır, evrensel olanın tekilin bakış açısından sınanması gerektiğini de belirtmiştir. Levinas'a göre tüm politik kurumlar yüzle karşılaşmayı, yüz-yüze ilişkiyi, Ben ile Başkası'nın ilkel toplumunu önceden varsayarlar ve bu sebeple onun tarafından sorgulanmaya ilke itibariyle açık kalırlar. *Yasanın Gücü*'nde Derrida'ya göre bir Devleti veya onun hukuk sistemini tesis eden performatif olay kuruluş ânında ne yasal ne de yasadışı olan bir şiddettir.[32] Bu şiddeti yalnızca önceden varolan hukuk sistemi üstünde uygulanan bir şiddet olarak değil, aynı zamanda da Başkası üstünde uygulanan bir şiddet olarak düşünmek her zaman mümkündür. Öyleyse, yüzün tekilliğinin musallat olmasına kendisini kapattığı sürece hiçbir

---

keyfi kalmaya devam eder.

31 Levinas liberal demokrasiyi nihai olarak *conatus essendi* şeklinde anlar, yani kişinin kendi çıkarlarının peşinde koşması, dünyadaki diğer insanların ihtiyaçlarına cevap verebilecek şey olan zenginliğin adaletli dağıtımı pahasına… Liberal demokrasinin bu eleştirisi, örneğin onun Carl Schmitt tarzındaki eleştirisiyle hayli tezat içinde bulunur. Levinas'a göre devletin ve genel olarak toplumsallığın siyasi birliğinin kökeni, husumet ya da dostların siyasi beraberliği ve düşmanların dışlanması değil, Başkası'yla kurulan etik ilişkidir ki, benim özgürlüğümün sorgulanması demektir. Şüphesiz ki Levinas, liberal demokrasiyi faşizm ve Stalinizm gibi totalitarizmlere tercih eder. Öte yandan ona göre liberal demokrasi, sorumluluğu aşkınlık olarak anlamayı başaramadığından totalitaryen olmaktan kurtulamayacaktır.

32 Jacques Derrida, "The Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority'", çev. Mary Quaintance, *Deconstruction and the Possibility of Justice*, haz. D. Cornell, M. Rosenfeld ve D.G. Carlson, Routledge, Londra ve New York, 1992.

politik düzenin gerçekten çoğulcu olmasına imkân yoktur. Daha da ileri gidip *Bütünlük ve Sonsuz*'da Levinas'ın Başkası'yla ilişkiyi dil, konuşma (*conversation*) olarak yeniden düşünmeye girişmek suretiyle evrenselin tekillikle ilişkisi tarafından sınanması talebinin ötesine geçtiğini söylemek mümkündür. Bana öyle geliyor ki, Başkası'yla ilişkiyi başka bir akılla ilişki olarak tahayyül etmek ve bunu da yeni bir evrenselliğin kuruluşunun koşulu olarak ele almak anonim evrenselciliği aşan çoğulculuk politikasının yolunu açmaktadır.

Robert Bernasconi'nin son yıllarda yaptığı çalışmalar, Levinas'ın politik felsefesinin takdir edilişine temel bir katkı sağlamıştır.[33] Bu okumaya göre, Levinas "Hitlerizmin Felsefesi Üstüne Düşünceler"den[34] başlayarak ikinci büyük eseri *Olmaktan Başka Türlü veya Özün Ötesinde*'ye[35] dek, etik ile politika arasında kurduğu tezatlığın ötesinde politik bir düşünürdür. "Hitlerizmin Felsefesi Üstüne Düşünceler"de yapılan özgürlük eleştirisi Kierkegaard'ın Hıristiyanlığını da hedefler. Levinas Avrupa kültürünün, insanın kaderini özgürlük tinine ilişkin terimlerle kavradığını ve Avrupa felsefesine göre insanın özgür olmaya yazgılı olduğunu belirtir. Özgürlük tinini "insanın dünyayla ve ondan eyleme geçmesini bekleyen imkânlarla ilişkilerinde mutlak bir biçimde özgür olduğu hissi"[36] olarak tanımlar. Bu his özü itibariyle "Hıristiyan"dır, zira temel sınırlandırması olan tarihin direncine rağmen insanın kendisini ebediyen yenileyebileceğini ilan eder. Hıristiyanlığın affı sağaltılamayacak geçmişi iptal ederek insanı hakiki bir özgürlük diyarına götürür ki, kişi orada eylem ve süreçleri farklı tekrar etmek suretiyle geçmişteki başarısızlıklarını telafi edebilir. Öyleyse insan artık Hıristiyanlıkta, kadim Yunan tragedyalarında olduğu gibi geçmişin tersine çevrilemezliği karşısında iktidarsız değildir. Eğer insan seçmekte özgürse ve daha önce özgürce seçtiğinden vazgeçebiliyorsa, özgürlüğü

33 Bkz. Robert Bernasconi, "The Third Party", *Journal of the British Society for Phenomenology* 30, sayı 1, Ocak 1999, ss. 76-87; ve "Strangers and Slaves in the Land of Egypt: Levinas and the Politics of Otherness", *Difficult Justice*, haz. Asher ve Gad Horowitz, The University of Toronto Press, Toronto, 2006, ss. 246-61.

34 Emmanuel Levinas, "Reflections on the Philosophy of Hitlerism", çev. Sean Hand, *Critical Inquiry* 17, sayı 1, Sonbahar 1990, ss. 63-71. "Hitlerizmin Felsefesi Üstüne Düşünceler"de Levinas, kendi yaşadığı ırkçılık deneyiminin anlamını açıklayabilmek için bu Hitlerci kültürün Avrupa kültürüyle nasıl ilişkili olduğunu ve Avrupa'nın özgürlük felsefesinin nasıl Hitlerci bir felsefenin yükselişine neden olabileceğini anlatmaktadır.

35 Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, çev. Alphonso Lingis, Duquesne University Press, Pittsburgh, Pennysylvania, 1998. Bundan böyle *OTB*.

36 "Reflections on the Philosophy of Hitlerism", s. 64.

nihai olarak belirleyen bir bağlanma olamaz. Kişi kendisini hep yeniden seçer; özgürlük hep yeniden fethedilecek bir şeydir. Avrupa felsefesindeki özgürlük tininin, olgusallığı yeterince ciddiye almadığına ilişkin bu eleştiri, Levinas'ın Kierkegaard'ın felsefesine getirdiği ilk eleştiri olarak okunabilir. Gerçekten de Kierkegaard'ın "ileriye doğru tekrar" mefhumuna yöneltilmiş gibi durmaktadır. "Kierkegaard: Varoluş ve Etik"te belirtildiği gibi, "ileriye doğru tekrar" yine de özdeşleşmedir. Bu tür bir tekrarda ruh saf tin haline gelir, fakat Ben'in hâlâ bedenine çakılmış olduğu unutulmaktadır. Diyelim ki 1935'te bir Yahudi veya günümüzün Batı dünyasında bir Müslüman olarak görülmekteyim. Bu kimliklerden hiçbirisi özümün bir parçası olmasa bile, bu kimliklerin tikel bir vücuda gelişi olarak görüldüğüm sürece, kendi durumumun bilincine varmam beni kendime çakılı olmaktan çekip çıkaramaz. Bu durum benim varlığımın temelini oluşturur ve ona dışarıdan bir ilave değildir. Diğerinin bakışı altında tecrübe ettiğim bedenimden kaçamam. Irkçılık, hem Hıristiyanlık hem de Avrupa'nın felsefi ve politik özgürlük mefhumları tarafından görmezden gelinen bir hakikate dayanır: Bedenim bana katılır, ben kimsem ondan ayrılmaz. Bernasconi'nin dediği gibi, kendi bedeninden kaçmanın imkânsızlığı, kendi varlığına çakılıp kalmış olma bilinci, Levinas'ın aşkınlığın imkânını düşünmeye giriştiği yerdir. Buna Levinas'ın stratejisinin aynı zamanda da Kierkegaard'ın beden ile ruh ikiliğine ve bu ikiliğin ruhun özgür tin haline gelmesiyle bir birliğe dönüşmesi imkânına dayanarak yaptığı insan açıklamasına itiraz etmek olabileceğini ekliyoruz. Belki de Levinas, insanın olgusallığını radikal bir anlamda ele alırsak, yani başkalarının bakışı altında maddeleştiğimiz gerçeğini de bu olgusallığın bir parçası saydığımızda, özgür tin olmak suretiyle ruh ile bedenin birliği olma imkânının herkes için pek de mümkün olmayabileceğine işaret etmekteydi.

Kierkegaard'ın direniş politikasının öneminin Levinas tarafından azımsanmasının sebebi, bu politikaya zemin hazırlayan şeyin "ileriye doğru tekrar" olarak anlaşılan özgürlük olmasıdır. Levinas'a göre bütünlük yalnızca Başkası benim keyfi özgürlüğümü sorgulayınca parçalanır. Kierkegaardcı öznellik mefhumunun zemininde Ben'in özgürlüğünün olduğu bir gerçektir, fakat Kierkegaard için bu özgürlük temel olarak dışarıya bir açıklıktır. Nihai olarak kendini bilme ve ebediyetin zamana değdiği ânın muğlaklığının deneyimi olan bu özgürlüğün nasıl egoizm ve iktidar olarak okunmaya elverdiğini anlamak kolay değildir. Levinas'ın bunu iddia etmek için öne sürdüğü argüman Spinoza ve Heidegger'den dolayımlanır: "Egoizm öznenin çirkin bir erdemsizliği değil, ontolojisidir, aynen Spinoza'nın *Etika*'sının III. Kısmı'nın altıncı önermesinde: 'Her varlık, varlığında sebat etmek onun varlığında olduğu kadarıyla, bunun için her türlü çabayı sarf eder' (*Every being makes every effort insofar as it is in it to persevere in its being*); ve Heidegger'in, 'Varoluş öyle bir tarzda varolur ki,

varlığı bu varlığı mesele haline getirir (*existence existing in such a way that its Being has this very being as an issue*)' ifadesinde bulduğumuz gibi." (*PN*, 71) Hem Kierkegaard hem de Levinas özgürlüğün özerkliğini eleştirir ve özgürlüğü yaderklik olarak düşünürler. Bununla birlikte, Levinas Kierkegaard'ın anladığı biçimiyle dinsel yaşam safhasında ifşa olan özgürlüğün hâlâ kendi varlığıyla ilgilenme olduğunu, bunun ötesine geçemediğini savlar. *Bütünlük ve Sonsuz*'da Ben'in özgürlüğünün keyfiliği Başkası'nın buyruğunun işitilmesiyle eleştiriye tabi tutulmuş ve yaderkliğe açılmıştır. Bu yaderklik ontolojiyi ve ona dayanan politikayı kesintiye uğratır ve özneyi Başkalarının ihtiyaçlarından sorumlu olmak suretiyle, kendi varlığıyla ilgilenmenin ötesine geçmeye muktedir kılar. Bu türden yaderk bir etikle karşılaştırıldığında, Kierkegaard'ın etiğin ötesinde bir öznelliği tahayyül ettiği dinsel safhanın yaderkliği, Levinas'ın görüşü uyarınca, demonik olmaktan kurtulamaz.

Olmaktan Başka Türlü'de Levinas şunu söyleyerek Kierkegaard'ın karşısına çıkmayı sürdürmektedir: "Kendiliğin sırrı" (*secret of the self*), eğer onu kişide başlayan bir öznellikte ve özgürlükten başlayan kişide ararsak kaybolacaktır. Kierkegaard kendiliğin sırrının anımsamamız gereken bir geçmişle ilişkide değil, dinsel safhanın ileriye doğru tekrarında bulunacağını savunmuştu. Levinas bu sırrı tekrar geçmişle ilişkimize yerleştirirken, onun ele geçmez ve sağaltılamaz olduğunu söyleyerek söz konusu geçmişi anımsamanın (*reminiscence*) alanından çıkarır. Kierkegaard'ın kendisini özgür bir biçimde Mutlak'a tevdi eden dinsel öznelliğine tezat teşkil edecek bir biçimde, Levinas sonsuz sorumluluğun öznesini kendisini özgürce tevdi ettiği her neyse onun ötesinde sorumlu, özgür iradesinden neşet etmemiş bir dünyadan mesul, her şeye mutlak bir edilginlikle durmaksızın maruz kalan bir varlık olarak betimler. Öteki onun derisinin altında bulunduğundan, bu kendi kendisinden muaf olmuştur, böylelikle "kendini kendisine zincirlenmiş olmaktan kurtarır." (*OTB*, 124) Levinas Kendi'nin İyi'yi seçmediği, ilkin onun tarafından seçildiği üstünde ısrar eder ve sonsuzca sorumlu özneyi açıklayan ele geçmez köken belki de budur. Levinas Kierkegaard'ın İbrahim figürünü okumasıyla söyleşmeye ve ona tepki vermeye çeşitli biçimlerde devam edecektir: Örneğin, sorumlu öznenin yapısının oluşumunu "Başkası tarafından rahatsız edilme" ve dolayısıyla "tevdi oluştan evvel maruz kalma" olarak betimlediğinde ve bu maruz kalmayı da egonun özgürlüğünden daha eski olarak tanımladığında yaptığı şey budur. Daha açık bir ifadeyle söylersek, tarihteki dinsel öznelliğe ilişkin olması itibariyle Kierkegaard'ın günah kavramını Levinas'ın yorumlamasında önemli bir rol oynayan zulüm (*persecution*) mefhumu, *Olmaktan Başka Türlü*'deki sorumlu öznelliğin yapısını da belirler. Levinas etik özneyi zulüm gören birisi olarak düşünür: "Benlik (*the self*), [yani] zulüm gören, hatasının ötesinde özgürlükten önce suçlanır" ve "kendisini dille savunamaz." (*OTB*, 121) Buna karşın aynı za-

manda da zulüm görmeye yaptığı atfın olası bir Kierkegaardcı yorumuna karşı önlem alacaktır: "Bunu kökensel günah (*original sin*) hali olarak tahayyül etmemek lazımdır; aksine, yaratımın kökensel iyiliğidir bu." (*OTB*, 121) Benim görüşüm Levinas'ın, zulmü Hıristiyan bağlamından kopartmakta olduğudur: Kierkegaard için birey dünyaya bir günahkâr olarak gelir ve Tanrı'nın zamanda bulunuşu (*presence*) tarihsel olgusunun bir sonucudur bu. Günah bilincinde birey genel olarak insandan farkının bilincine varır, ama aynı zamanda da tüm ırkın günahının bilincine varır.[37] Öte yandan Levinas'ta zulüm tarihsel bir olgu değildir ve insanlığın günahkâr olduğunu ima etmez.[38] Bununla birlikte, "genel olarak insandan farkın bilinci" "seçilme" olarak, yani başka herkesten daha sorumlu olma olarak yeniden kurulacaktır. Levinas'ın sorumlu öznesinin yine de dinsel bir öznellik olduğu bir anlamda söylenebilir. Fakat bu dinde ruhla ilgilenme ve Mutlak olanla ilişkide kendini bilme öğeleri kaybolmuş, bunların yerine Başkası için sonsuz sorumluluk geçirilmiştir.

Hem Kierkegaard'da hem de Levinas'ta din sorusu derinliğinde politiktir. İlkin, dinin hesabı duyumsanır olanın âleminde verilmelidir ve aşkınlık sorusu sonsuza sonluda tanıklık olarak anlaşılmıştır. *Kaygı Kavramı*'nda amaç, dinsel olanın kendisini duyumsanır dünyada nasıl ifade ettiğini ifşa etmektir. Levinas Başkası'nın yüzünün sonsuzlaşmasının, duyumsanır formu aşıp gittiğini öne sürdüğü halde, öteki insanın yüzüyle ilişkinin ötesinde Tanrı'yla kişisel bir ilişkiye izin vermeyecektir. Kierkegaard ile Levinas arasındaki temel fikir ayrılığı şöyle gösterilebilir: Kierkegaard'a göre Tanrı'yla kişisel bir ilişki ancak dinsel öznenin insan yüzüne duyduğu saygıyı ihlal etmeye dahi hazır olduğu ânın muğlaklığında hakikaten deneyimlenebilirken, Levinas için aşkınlık hareketinde kendi kaderine böylesine bir teslimiyet dinin içinde paganlığın geri dönüşüdür. Gerçekten de Levinas *Korku ve Titreme*'deki kurban eden İbrahim'in karşısına, Sodom'un masum insanlarını Tanrı'nın gazabından kurtarmak için çaba sarf eden İbrahim'i çıkarır.[39] Levinas'ın Kierkegaard'ı böylesine olumsuz

37 Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, çev. David F. Swenson ve Walter Lowrie, Princeton University Press, Princeton, 1974, ss. 517-8.

38 Levinas'ta zulüm "ilk günah biçiminde" (*OTE*, 113) bir kabullenme değildir, çünkü o, "kendisine geri dönüşünde kimlikten daha da öteye giden bir sorumluluğun sonsuz tutkusudur." Bu doğruysa, Kierkegaardcı anlamda kalıtsal günah biçimindeki zulüm, kişinin kendi kimliğine dönüşünün sınırları dahilinde kalır.

39 *Korku ve Titreme*'de Johannes de Silentio, İbrahim'in şehirde yaşayan adil insanları kurtarmak amacıyla Sodom'u yok etmeyi durdurması için Tanrı'ya yalvardığından bahseder. Belki de Levinas *Korku ve Titreme*'de, İbrahim'in İncil'deki bu belirişi üzerinde yeterince durulmadığına işaret etmek ve bu İbrahim figürünü, Tanrısına sadakatini ispatlamak için günahsız oğlunu kurban etmekten çekinmeyen

bir biçimde alımlaması elbette bu iki düşünürün birbirine yakınlığını saklamamalı: Paradokstan hazzedişlerini, kesinti fenomenolojilerini, evrenselcilik eleştirilerini, öznelliği yeniden düşünme çağrılarını ve suçun ikisinin de öznellik açıklamalarında merkezi bir rol oynamış olmasını... Bununla beraber, Levinas Kierkegaard'ın derin bir sorumluluk kavrayışına erişememiş olduğunu, etik öznelliğin paradokslarını ve hem dinsel hem de politik oluşunun biçimlerini yanlış anladığını iddia eder.

Kaynakça

Adorno, Theodor W., "Kierkegaard: Construction of the Aesthetic", çev. ve haz. Robert Hullot-Kentor, Theory and History of Literature, cilt 61, University of Minnesota Press, Minneapolis ve Londra, 1999.

Bernasconi, Robert, "The Third Party", *Journal of the British Society for Phenomenology* 30, sayı 1, Ocak 1999.

Bernasconi, Robert, "Strangers and Slaves in the Land of Egypt: Levinas and the Politics of Otherness", *Difficult Justice*, haz. Asher ve Gad Horowitz, The University of Toronto Press, Toronto, 2006.

Derrida, Jacques, "The Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority'", çev. Mary Quaintance, *Deconstruction and the Possibility of Justice*, haz. D. Cornell, M. Rosenfeld ve D. G. Carlson, Routledge, Londra ve New York, 1992.

Derrida, Jacques, *Writing and Difference*, çev. Alan Baas, Routledge & Kegan Paul, Londra, Melbourne ve Henley, 1985.

Foucault, Michel, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France, 1981-2, Gallimard Seuil, Paris, 2001.

Kierkegaard, Søren, *Either/Or Part I et II*, çev. ve haz. Howard V. Hong ve Edna H. Hong, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1988.

Kierkegaard, Søren, *Concluding Unscientific Postscript*, çev. David F. Swenson ve Walter Lowrie, Princeton University Press, Princeton, 1974.

Kierkegaard, Søren, *Fear and Trembling*, *Repetition,* çev. ve haz. Howard V. Hong ve Edna H. Hong, Princeton University Press, Pinceton, New Jersey, 1983.

Kierkegaard, Søren, *The Concept of Anxiety*, çev. ve haz. Reidar Thomte and Albert B. Anderson, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 2005.

İbrahim figürünün karşısına çıkarmayı başaramadığını göstermek istiyordu.

Levinas, Emmanuel, *On Escape*, çev. Bettina Bergo, Stanford University Press, Stanford, California, 2003.

Levinas, Emmanuel, *Totality and Infinity*, çev. Alphonso Lingis, Duquesne University Press, Pittsburgh, 1992.

Levinas, Emmanuel, *Proper Names*, çev. Michael B. Smith, Stanford University Press, Stanford, California, 1996.

Levinas, Emmanuel, "Reflections on the Philosophy of Hitlerism," çev. Sean Hand, *Critical Inquiry* 17, sayı 1, Sonbahar 1990.

Levinas, Emmanuel, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, çev. Alphonso Lingis, Duquesne University Press, Pittsburgh, Pennysylvania, 1998.

Rosenzweig, Franz, *The Star of Redemption*, çev. Barbara E. Galli, The University of Wisconsin Press, Madison, 2005.

Westphal, Merold, "The Transparent Shadow: Kierkegaard and Levinas in Dialogue", *Kierkegaard in Post/Modernity*, haz. Martin J. Matuštík ve Merold Westphal, Indiana University Press, Bloomington ve Indianapolis,1995.

DEMOKRASİ VE EĞİTİM

NOAM CHOMSKY

DAHA ADİL VE EŞİTLİKÇİ BİR DÜNYA TAHAYYÜL EDENLER İÇİN EĞİTİM, İNSANIN ÖZGÜRLEŞMESİ YOLUNDA VAZGEÇİLMEZ BİR ETKENDİR.
CHOMSKY, BU KİTAPTA EĞİTİMİN GÜNÜMÜZDEKİ İŞLEVİYLE GERÇEKTEN DEMOKRATİK BİR TOPLUMDA YERİNE GETİRMESİ BEKLENEN İŞLEVİ ARASINDAKİ MUAZZAM FARKI TARTIŞMAYA AÇIYOR.

DÜŞÜNCE DÜŞLERİ

MICHAEL ALBERT

"DÜŞÜNCE DÜŞLERİ: 21. YÜZYIL İÇİN RADİKAL TEORİ"DE MICHAEL ALBERT RADİKAL BİR TOPLUMSAL TEORİ İNŞA ETME SÜRECİNİN AŞAMALARINI TARTIŞIYOR. HER BİRİ TOPLUMSAL YAŞAMIN TEK BİR ALANINA ODAKLANAN MARKSİZM, FEMİNİZM, ULUSÇULUK VE ANARŞİZM OKULLARINDAN YARARLANARAK DÖRT ALANI VE KARŞILIKLI ETKİLEŞİMLERİNİ ELE ALABİLECEK TOPLUMSAL BİR TEORİYİ NASIL OLUŞTURABİLİRİZ?

POSTMODERNİZM VE SOL

MICHAEL ALBERT
NOAM CHOMSKY
EDWARD S. HERMAN

POSTMODERNİZMİN BİLİME DÖNÜK ELEŞTİRİLERİ, POSTMODERNİSTLER VE BİLİMİ SAVUNANLAR ARASINDA "BİLİM SAVAŞLARI" DENİLEN BİR TARTIŞMAYA YOL AÇTI. KİTAP, BU TARTIŞMADA BİLİMİ SAVUNAN MUHALİF ENTELEKTÜELLERDEN BAZILARININ GÖRÜŞLERİNE YER VERİYOR. POSTMODERNİZMİN DOĞA VE TOPLUM BİLİMLERİNDE "NESNEL HAKİKAT" DÜŞÜNCESİNİ REDDEDİŞİNİN SOL AKTİVİZM AÇISINDAN DOĞURABİLECEĞİ SONUÇLARI ELE ALIYOR.

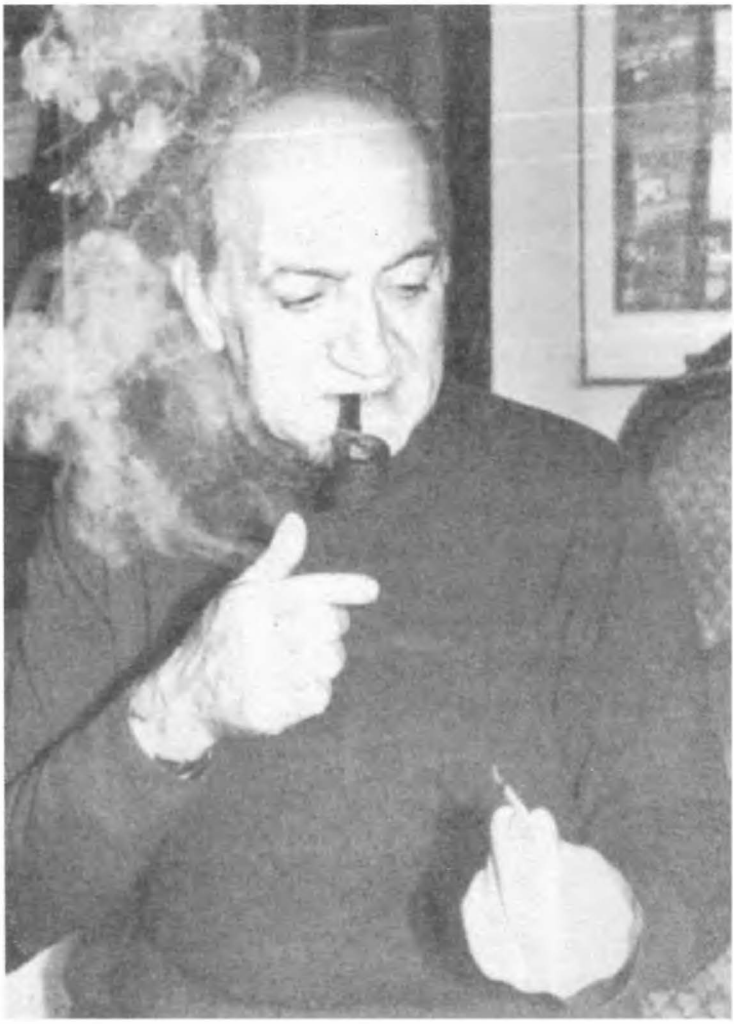
UMUDU GERÇEĞE DÖNÜŞTÜRMEK

MICHAEL ALBERT

"UMUDU GERÇEĞE DÖNÜŞTÜRMEK, İNSANLIĞI İLGİLENDİREN HEMEN BÜTÜN TEMEL ALANLARA VE HEMEN BÜTÜN İNSANLARARASI ETKİLEŞİM TARZLARINA UZANIYOR. KATILIMCI EKONOMİ BENZERİ İLKELERİN, BİZİ NASIL MEVCUT BÜTÜN TOPLUMLARDAN ÇOK DAHA ARZU EDİLİR BİR TOPLUMA GÖTÜREBİLECEĞİNİ ELE ALIYOR.
BU AMAÇLARIN YAPICI BİR ŞEKİLDE NASIL ELE ALINABİLECEĞİNİ ÖZENLE VE GÜÇLÜ BİR KAVRAYIŞLA ARAŞTIRIYOR.

bgst YAYINLARI
Tomtom Mah. Kaymakam Reşat Bey Sok. 9/1 Beyoğlu – İstanbul Tel & fax: 0212 251 19 21

TOZLU RAFLARDAN



"Felsefenin Başlangıcı: Doğu, Korku, Birey", 2005 yılında yitirdiğimiz Selâhattin Hilâv'ın *Yazko Felsefe Yazıları*'nın 4. sayısında yayımlanan Hegel çevirisine (ss. 149-60) ilişkin açımlamaları ve notlarından oluşmaktadır.

SELÂHATTİN HİLÂV

Felsefenin başlangıcı
Doğu, korku, birey *

Felsefe, belli bir somut varlığa, bir tikelliğe; bir imgeye, bir tasarıma bağlı olmayan, ondan sıyrılmış olan düşüncenin ortaya çıkışıyla başlıyor. Bir somut ve tikel varlığa yönelik olmamak; onda bulunmamak ve kendine dönmüş olmak felsefenin iç-başlangıç noktası; onu öteki düşünce biçimlerinden ayıran düğümsel-nokta. Başka bir deyişle, imge değil de genel ve soyut düşünce yani kavram ortaya çıktığı zaman felsefenin başladığından söz edebiliriz. (Burada, felsefenin iç-başlangıcından söz ediliyor; hiç kuşkusuz bu ortaya çıkış, dolaylı olarak başka gerçeklere; onların ortaya çıkışına bağlıdır; onlar olmadan felsefe de söz konusu olamaz. Nitekim Hegel, kendini halk olarak tanıyan bir halkın; birey olarak koyan bireyin bulunmaklığını, felsefenin başlangıcının koşulu olarak görür. Halkın kendibilincine ulaşması, bireyin, kendisi ve başkaları tarafından bir birey; dokunulmaz ve tümel bir varlık olarak kabullenilmesi ise, Hegel'de Tin'in deviniminin bir uğrağı, bir basamağıdır. Ama felsefeyle birlikte ve onun varlık koşulu olarak ortaya çıktığı ileri sürülen bu gerçekler, yalnızca Tin'in devinimiyle açıklanabilir mi? Açıklanır denince, Tin'in devinimini koşullandıran nedir? diye sormak gerekir. Bu, Hegel'e eskiden beri ve özellikle maddeci felsefe tarafından yöneltilen haklı bir eleştiri.)

✶

Tin (felsefe, halkın kendibilinci, yasallık, bireysellik, kültür vs.), kendi belirlenimlerini ve görece bağımsızlığını içinde taşıyor kuşkusuz. Ama, daha genel bir çerçevenin belirleyiciliği; insanoğlunun dünyayı ve kendini işleyip yoğur-

* "Felsefenin Başlangıcı: Doğu, Korku, Birey", *Yazko Felsefe Yazıları*, sayı 5, 1983, ss. 34-44.

ması, maddesel etkinliği; kısacası *praksis*i olmadan bu ortaya çıkışları kavramak hayli güç. Ne var ki, sözünü ettiğimiz eklemlenmeler ve dolayımlar (praksis/ekonomik üretim ve koşulları/bunlardan kaynaklanan, görece bir bağımsızlığı olan, bunları etkileyen ve hatta toplumsal bütünün ya da oluşumun kurucu öğeleri olan kültür yani üstyapı gerçekleri) irdelenmeyecek bu notlarda. Yalnızca, felsefenin başlangıcının, Doğu'nun, korkunun, bireyin iç belirlenimlerinin betimlenmesine ve saptanmasına yönelmek söz konusu.

✶

Hegel'e göre, felsefesel düşünce, tümellik olarak, kavram olarak, öz olarak ortaya çıkar; varoluş tarzının temeli budur. Düşünce daha önce, çeşitli biçimlere bürünmüş olabilir; (bu bakımdan Hegel'de düşünce ile felsefe arasında çok önemli bir fark var) mitoslarda da dinde de, düşüncenin işleyişiyle karşı karşıyayız, ama burada düşünce, tasarımın, imgenin, tikel varlığın; yani *doğa*nın içindedir henüz; ondan sıyrılmamış, kendi bağımsızlığını kazanmamıştır. Tikellik, sınırlanmışlık demektir; bir başka deyişle, özgürlüksüzlüktür ve aynı zamanda kendisinden başka bir yerde, bir yabancı varlıkta bulunmak demektir (dinde, mitoslarda ve ekleyebiliriz *ideoloji*de bulunmaktır.) Ama doğallıktan, tikellikten, başka yerde olmaktan sıyrılıp kendine dönen, kendi yanına gelen, kendi yurdunda yerleşen düşünce, bu edimiyle birlikte, tümelliğe, özgürlüğe kavuşuyor; kendi başınalığını ediniyor; bir başka deyişle, *töz* oluyor. Yani artık, dünya düşünceden başlayacaktır; düşünce dışındaki bir varlıktan başlamayacaktır; onunla sınırlanmayacaktır.

✶

Böyle bir görüş, hiç kuşkusuz haklı olarak, felsefeye, dıştan verilmiş her şeyin (mitos, din, otorite, ideoloji) eleştirilmesi görevini yükleyecektir. Gerçi Hegel felsefesinin, böyle köklü bir eleştiriden çok, yaşadığı çağın kurulu düzenini haklı çıkarmaya ulaştığı söylenir ve bu, bir bakıma doğrudur. Ama aynı felsefenin buna ters bir doğrultuda (eleştirel/sol/devrimci) "geliştirilmiş" olduğunu biliyoruz. Ya da Alexandre Kojève gibi bilgin-düşünürlerin, Hegel'i bir tanrıtanımaz ve maddeci filozof olarak yorumladıklarını da biliyoruz. Herhalde, Hegel'in canlı ve güncel yanı, bu sonuncu yorumlardadır.

✶

Özgürlük ile felsefe arasında, kökçe bir birlik, beraberlik var. Halk ve birey kendini özgür olarak koyamadığı sürece, felsefenin varlığından söz edilemez. İnsansal varlığın (Hegel Tin der buna), doğal olandan (duygu, istek, tutku, korku) sıyrılamadığı ve bunları aşıp daha yüksek bir düzeyde örgütlenemediği yerde, yani gerçek anlamıyla bireyin ortaya çıkmadığı yerde yoktur felsefe ve olamaz.

✶

Doğu, bize bu sıyrılmamışlık görünümünü sunuyor; daha doğrusu, bu sıyrılamamışlığın olduğu yere, özgürlüksüzlüğe ve bireysizliğe *Doğu* diyoruz. (Burada, Doğu, belli bir praksise ve onun gözlemlenebilir bir biçim edindiği, tenleştiği bir üretim biçimine sıkı sıkıya tekabül eden bir kategori olarak ele alınmış değildir. Yani ekonomik kategori değildir; bir coğrafya terimi de değildir. Hiç kuşkusuz bunlarla ilişkisi vardır Doğu'nun; ama burada Doğu, yalnızca iç varlığı, özü; yani insanın dünya karşısındaki bir duruşu, dünyaya belli bir *oranı* olarak ele alınıyor ve nedensel bir açıklama değil betimleme çerçevesinde irdeleniyor. Bu bakımdan, Doğu, ağır basmamakla ve kesin olmamakla birlikte Batı'nın bazı toplumsal kesimlerinde ve zümrelerinde bulunabilir; yani onlar da bu anlamda Doğulu olabilirler. Öte yandan ekonomik ve coğrafi anlamda Doğu'nun içinde de Batı'ya ve hatta onun aşılmasına rastlanabilir. Japonya, bir bakıma tam anlamıyla "Batı"dır; Çin ve Çinhindi gibi ülkeler ise, çok daha yüksek bir toplumsal yaşama yönelmişlerdir. Demek ki "Doğu", bu notların irdelenmesi çerçevesinde, ekonomiyle bire bir bir tekabül içinde ele alınmıyor. Bu da, belki daha sonra, ekonomiye bağlamak üzere, Doğu'nun bir *öz* olarak kavranması çabasını içermesinden ötürü böyle oluyor.)

✶

Doğu dediğimiz böyle bir bütünsellikte, böyle bir özde, ne gibi belirimlerle (tezahürlerle) karşılaşılıyor ve karşılaşılabilir?

Özetle şöyle denebilir: Bu bütünsellikte, düşünce saydam değil; kendini göremiyor; tek yönlülükten (verilmiş nesneye yönelmişlikten) sıyrılıp sınırlarını kaldıramıyor. Bundan ötürü düşüncenin tabanını, eleştiri değil, inanç oluşturuyor; düşüncede özgür bir devinim yok, özgürlük yok; yani düşünce kendisinden başlamıyor; olumsuzlama olarak değil, bir dış gerçeğin olumlanması olarak ortaya çıkıyor. (Hegel, Çinlilerden söz ederken, "eşittirler, ama özgür değildirler" diyerek, bütün geleneksel Doğu için geçerli olan ilginç bir saptamada bulunur.)

Bu düşünceyle donanmış olan insan teki, kendini gelip geçici bir şey, varlığı kendinde olmayan ve kendinden başlamayan bir varlık, bir görünüş; özsellik taşımayan bir varoluş; kısacası bir ilinek olarak görecektir. Yani, dışındaki bir tözün (Doğa, sonsuzluk, tanrılar ya da Tanrı ve Hegel'e eklemeler yapalım: devlet, cinsellik, toplumsal yer—mevki—) karşısında bir ilinek olarak duracaktır; varoluşacaktır. Gerçek anlamda bir birey olmadığı için iradesini tözsel bir gerçek olarak tanımayacak ve tanıtamayacaktır (kabul ettirmeyecektir).

*

Despotluk ve onun duygu ve heyecan alanındaki tabanını oluşturan *korku*'nun kaynaklarıdır bunlar. Doğu'da insan teki, iradesinin irade olarak kabullenilmesinin değil, isteğinin nesnesini her ne olursa olsun elde etme peşindedir. Burada, dolayımdan (iradelerin karşılıklı olarak kabullenilmesi demek olan yasadan) geçmek; onunla dolayımlanmak diye bir şey yok; bir kör dövüşü ve *keyfilik* içinde herkesin her istediğini elde etme savaşı söz konusu ("gücü gücü yetene" deyiminde belirtildiği gibi). Bu da korkunun ve onunla birlikte kaçınılmaz bir biçimde ortaya çıkan, ikiyüzlülüğün, gizli kapaklı iş çevirmenin, açıkgözlülüğün, kaytarmacılığın, öyle olmadığı halde öyleymiş gibi *görünmenin,* yalanın, övünmenin, övmenin, aldatmanın, *temel kategoriler olarak* yaşama egemen olmasına, genellik kazanmasına yol açacaktır. Bu durumda, bir iç ahlâksallığın, vicdanın, toplumsal ahlâkın bireyi belirlemesi değil, cezalandırılma korkusu ve cezayı atlatma umudu söz konusudur; temel psikolojik güdülenimlerdir bunlar.

*

Doğu'nun eski bütünselliğinin çözülüp dağıldığı; yasanın yokluğunu dolduran korkunun ve töresel yaptırımların geçerliğini yitirdiği, bütünselliğin öteki dengeleyici öğelerinin etkili olmaktan çıktığı ve üstelik bu durumun üzerine yasa, toplumsal ahlâklılık ve vicdan yani iç ahlâksallık üzerinde temellenen Batı ilişkilerinin, yani kabaca kapitalist ilişkilerin (bu, kapitalizmde yasaya ve vicdana aykırılık yok demek değildir) getirdiği olanaklar eklendiği zaman Doğu'lu insan tekinin (açıkgözlüğün, kurnazlığın) inanılmaz serüvenleri de başlayacaktır. Başka bir deyişle, bütün öteki yaşam alanlarında görüldüğü gibi, burada da, eski ve artık parçalanmış tözün (din, inançlar, töreler) yeni ilişkiler ve onların getirdiği olanaklarla örtüşmezliği ortaya çıkacaktır. Yani yeni biçim, eski ve köhne tözle (hiçbir zaman tamı tamına elenip ortadan kalkmaz bu töz) yani içerikle örtüşemeyecektir; ortada, indirgenmez bir "uymazlık" süregidecektir. Siyasal yaşam, sanat ve edebiyat, cinsellik, giyim kuşam, davranış biçimleri, hep bu yeni biçim ve eski içerik aykırılığını göz önüne seren kasvetli örneklerim yineleyip duracaktır.

Hegel'in Doğu'da, Batı'daki anlamda "vicdan yokluğu"ndan ve yalnızca cezalandırılma korkusundan söz etmesi, özellikle Batı darbesi altındaki Doğu'da daha belirgin bir anlam kazanır. Gerçekten de, naylon pirinç yapmak, zeytinyağına makina yağı karıştırıp ihraç etmek, öldürücü etkileri olan ya da beklenen etkilerden hiçbirini göstermeyen ilaçlar hazırlayıp satmak, bataklık araziye ruhsatsız ve kaçak inşaat yapıp kadın, erkek ve çolukçocuğun ölümüne yol açmak gibi etkinlikler ve "girişimler", başka türlü nasıl açıklanabilir?

✶

Daha önce, ilksel olarak dinde ve devlette (tözde) bulunan insan tekinin (Doğu'daki durum); yani kendi başına varlığı olmayan, dünyayı kendinden başlatmayan, ama yine de tarihseltoplumsal bir bütünsellik içinde görece bir dengede yer alan Doğu "birey"inin iki yüz yıldır, eski tözden yeni bir töze (töz-bireye, yani ilineksellikten çıkıp tözleşmiş kişi tipine ve onun bütünselliğine) kendini aktarmaya çalıştığı bir toplum düşünelim. Bu sefer de, Batı'nın ilineği olma söz konusu olacaktır burada... (Doğulu insan teki, bir töz değişimini gerçekleştirmemişse ve içinde bulunduğu bütünsellik köklü bir değişimden geçmemişse). Çünkü Batı serüvenini yaşamadan, yani *töz-birey* ve *kişi* olmadan onu özümlemenin olanaksız olduğu (ideolojinin iddiasına rağmen) kendini somut yaşamda her an gösterecektir. Böylece yabancı bir bütünselliğin içindeki ilineksellikle; yani ilineğin ilineği olma durumuyla (*katmerli ilinekleşme*) karşı karşıya kalacağız. Başka bir deyişle, bu durumda Doğulu insan teki, hakkı olmayan bir yerde bulunmak isteyecek; bunun için eğreti ve beyhude çözümler bularak (açıkgözlük, kurnazlık ve taklit kategorilerinin alanıdır burası) didinip duracaktır. *Taklit,* göründüğü gibi olmamak ve olduğu gibi görünmemek, eski korkunun yerini alan yeni korku yani yabancılardan korkmak ve kendi gerçeklerini onlardan saklamak; işine geldiği zaman Doğulu, işine geldiği zaman Batılı olmak, bu katmerli ilinekleşmenin temel belirlenimleri olarak ortaya çıkacaktır. Doğu'nun Batı'ya yönelmek isteyişinin, yani genellikle Batıcılık hareketlerinin kendinde (nesnel) varlığıyla bilinçsel yansısı yani kendini *sanması* (ya da Hegel'ci anlamda fenomenolojik yanı) arasındaki örtüşmezlik buradan kaynaklanıyor denebilir. Böylece burada, eski tözünü yadsıdığı halde, ondan (köklü bir bireysellik değişimi, nitel bir toplum-ekonomik dönüşüm gerçekleşmediği için) hiçbir zaman kurtulamayan; her iki töze de bağlıymış gibi görünen bir *kalp bireysellik*'in yırtılışı söz konusu olacaktır. Ama bu yırtılma, bağdaşık (homogene) bir birey varlığında ortaya çıkmadığı, yüzeyde kaldığı için yaratıcı ve trajik bir olumsuzlamayı ve dolayısıyla daha yüksek bir düzeye çıkıp gelişmeyi, yani aşmayı getirmeyecektir; gerçekleştirmeyecektir. Bu yerinde sayış, aynı gerçeklerin, olayların, birbirinin kopyası olan kişilerin sürekli olarak yinelenmesinde; bir çeşit gülünç *zamansızlık*'ta; bireysel ve toplumsal bellek yokluğunda kendini gösterip duracaktır.

✶

Ama ilineksel olan insan teki, aslında, kendisinin hiçbir zaman gerçek bir varlığa değil, ancak bir *görünüşe* sahip olduğunu için için bilmektedir. Bundan ötürü, örneğin siyasal alanda, yüz yaşındaki politikacılardan hâlâ bir şeyler beklemek; yaptıkları eski ve feci yanlışlara rağmen onlardan birşeyler ummak; onları yanlışlarından sorumlu tutmamak; bir düşünceyi temsil ettikleri için

değil, yalnızca ortada *göründükleri* için onları önemli kişiler olarak görmek de aslolanın varlık değil, görünüş olduğu düşüncesinden kaynaklıyor denebilir. Burada ilk bakışta tek kişiye veriliyor gibi görünen önem, son çözümlemede, insanın ve bireyin hiçliğinin kabullenilmesi karşısında, görünüş olarak sürekliliğine duyulan bir hayranlıktan başka şey değildir. Yine burada, bireyin içsel ve tözsel varlığı değil, sürekli olarak görünmesi önem kazanmaktadır. Böylece, çok yaşayan ve görünmekte ısrar eden bir kimse, töze o ölçüde çok benzediği için beklentilerin ve önemsenmenin konusu olacaktır.

✶

Gazete, film ya da televizyonda görünmenin hayranlık uyandırması da bu bağlam içinde açıklanabilir. İlineksel olan insan teki, bir ikinci varlığı olan görüntüyü, yazı ya da imge olarak gazetede, filmde, televizyonda gördüğü zaman şaşırmakta; kendi uçucu ve geçici varlığının bu dışlaşmasına karşı sınırsız bir hayranlık duymaktadır.

✶

Ekonomi alanında, tözsel bir varlığı varmış gibi davrandığı halde, sürekli olarak töze sığınan davranışı da, ilineksel girişimcinin ayırt edici özelliği olarak görebiliriz. Başka bir deyişle, Batı ilişkileri içindeki eski ilineksel insan teki, hem girişimci (müteşebbis) hem de sıkıştığı zaman töze (devlete) sığınan, ondan yardım dilenen bir insan olmak ve bundan ötürü de hiçbir zaman gerçek bir girişimci (Batılı, kapitalist) olarak (hem kişi hem de sınıf olarak) ortaya çıkamamak durumunda olacaktır. Milyarlık özel girişim kurumlarının, işler ters gidince, devlete satılmaları ve devletin bunları ekonomik yaşamın "düzeltilmesi" için satın alması, bu durumda, töz olamamış girişimci ile töz olma niteliğini kaybetmemiş devletin ("devlet baba"nın) *işbirliği* olarak görülebilir.

✶

Düşünce ve bilim alanında, Batı etkisindeki Doğu, kendi ilinekselliğine sarılarak sahte ve taklit bir dünya yaratmaya çalışacaktır. Bilim ve düşünce adamı, eleştirel bir tavırla ve kendi başına var olan bir "birey" olarak davranamayacak, ideolojinin yardakçılığını yapacak; "evet efendimcilik"ten ileri gidemeyecektir. Somut yaşamda ise, üniversitelerde ya da okullarda, birbirinin ayağını kaydırmak, "hulus çakmak" tavırlarının dışına çıkamayacaktır. Entrikalar çevirerek, oda, masa iskemle, kıdem mücadelelerine, hiçbir özgün düşünceye sahip olamamanın zavallılığı eşlik edecektir. Ve "ithal" edilen düşüncelerle, sahte bir "özgünlük" yaratılmayı çalışılacaktır.

*

Aynı bağlam içinde asistanın profesöründen *korkacağını* ve daha sonra profesör olduğu zaman aynı korkuyu çevresine ve alt kademelerdekilere salacağını söyleyebiliriz. Bu arada hiç kimsenin kendisinden önce geleni bir "birey" olarak merak etmemesi de ilgi çekicidir. Kişiler ilineksel olduğu için, bir önceki ve sonraki arasında fark yoktur bu durumda; sadece elde edilen kıdem ve "mevki" önemlidir; çünkü o mevkiyi herhangi bir kişi bireysel yeteneklerinden ötürü elde etmemiştir, ama oraya geçebildiği için bireysel bir önem kazanmıştır. Bu nokta, ilineksel birey ile töz arasındaki bir insan-dışı formu gösterebilir bize. Başka bir deyişle, memuriyet ya da bürokrasi dediğimiz şey, aslında, tözün (devletin ya da dinin) somutlaşması ve tenleşmesidir; ama insanı, bütün gerçek bireyselliğinden soyarak gerçekleşen bir tenleşmedir bu. Resmi durumlar, memurluk, ve çok daha genel olarak cinselliğin insana yüklediği formlar, aslında, tözün ikincil ortaya çıkışları; *ikincil tözler* olarak görülebilir. Çok daha geniş olarak, düşünme ve sanat yaratışı alanında ortaya çıkan kalıplaşmalar (örneğin Divan şiirinde *mazmunlaşma*) da, ilineksel insanla töz arasındaki uğraklar ve formel dolayımlar olarak görülebilir. (Mazmunlaşma; hem düşünce hem sanat alanında kendini kalıplaşma ve moda olarak gösterir ve ayrıca incelenmesi gereken bir konudur).

*

Bu durumda, en özgür bir alan olması gereken felsefede bile, resmi çerçeve içinde, "evladiyelik akımlar ve filozoflarla" sürekli olarak karşılaşmamıza şaşmamak gerekir. Çünkü, daha alt kademede olan memur-düşünür, daha üst kademede olan memur-düşünürün yani hocasının ileri sürdüğü akımı kabullenmek ve bağlılığını belirtmek için aynı doğrultuda çalışma zorundadır. Batı'nın yaratıcı düşüncesinin, ilineksel insan teki alanına düştüğü zaman geçirdiği kasvetli bir serüvendir bu.

*

Bilim alanında, herhangi bir görüş, bir tür kurtarıcı ve yabancı uzman olarak görülecektir. En son bilimsel buluşlar, son ve mutlak gerçekler gibi alınıp benimsenecektir. Yaratıcı düşünceden yoksun olan ilineksel insan teki, son aldığı kurtarıcıdan hemen sonra bir başkasının ortaya çıkarıldığını (yaratıldığını) hiçbir zaman anlayamayacak ve sürekli olarak onu ithal ettiği düzeyde kalacaktır. Yaratılmayan bir şeyin özümlenmesi söz konusu olmayacağına göre, teknoloji alanında da motor üretemeyen insanların kullandığı motorlu *araçlar,* kaza yapma bakımından dünya rekorların kırarak birinciliği kazanacaktır.

*

Herhangi yeni bir bilimsel akımın hemen moda olması da, taklit ve yaratışsızlık üzerinde temellenen insan tekinin tipik davranışlarından biri olarak görülebilir. Nitekim, Batı'da yaygınlaşan bir bilimsel yöntemin, (örneğin edebiyat bilimi konusunda) bütün edebiyat fakülteleri öğretim üyeleri tarafından hep birlikte kabul edilip bir çeşit "toplu din değiştirme" görünümü edinmesi de, düşünceyi kendinden başlatamayan ve hazıra konmak isteyen insan teklerinin ayırt edici özelliğini göz önüne seren bir davranışıdır.

*

Kök ve yaratıcılıkla sonucun aynı şey sayılması, düşünce ve sanat alanında gülünç sonuçlar doğurabilir bu durumda. Örneğin, F. Coppée (Baudelaire ve Rimbaud varken) büyük şair ya da P. Bourget büyük romancı sanılabilir. Kök anlaşılmadığı, yaratıcılık; yani dünyanın bireyden başlaması diye bir şey bilemediği için, sonuçların tümü arasında bir eşitlik olduğu sanılabilir (yani Batı'daki her ürünün eşit değerde olduğuna inanmanın getirdiği bir aldanma söz konusudur burada ve bu hak etmediği bir dünyayı/kültürü özümlediğini sanan Doğulunun çekmesi gereken bir acı ceremedir.)

Batı/Doğu karşılaşmasının, yani tözsel bireyle, ilineksel insan tekinin karşıtlığını bir başka alanda da görebiliriz. Bu, gerçek, bilim gibi kültür yaşamının üst katlarına ilişkin bir olgu değil; ama dolaylı olarak onlarla yakından ilişkili. İntihar, yani insanın yaşamına iradesiyle son vermesi olayı da Doğu'da (çocuk ve yaşlı insan intiharları dışında) görülmeyen bir olay. Bu kültür bağlamında yani Doğu'da, intihar eden birisi "zayıf iradeli" olarak nitelenir. (Burada "irade"nin ne anlama geldiğini anlamak hayli güçtür.) İradesini, istemini, başkalarına irade ve istem olarak kabul ettirmeyen, yani despotluktan, korkudan ve keyfilikten kurtulamamış olan insanların "irade" sözünü sık sık kullanmaları da ilginçtir. (Her şeye rağmen, burada "irade"nin, *doğaya bağlılık,* biyolojik değere baş eğme anlamına geldiğini söyleyebiliriz.) Yaşamın anlamını kavramaya yönelen bir insanın, bir sanatçının ya da düşünürün canına kıyması Doğu'da hemen hiç görülmemiş bir olaydır. Batılıların ünlü "mutlak peşinde koşarak" canına kıyan bireylerine, Doğu'da rastlayamayız. Batı'daki bireylere benzer çabalar harcayan Doğulu insan teki, hemen bir mevki edinip toplumda saygınlık kazanmaya; beğenilmeye yönelir ve bu durumundan memnun olur; intiharı aklının ucundan bile geçirmez; intihar eden Batılılardan bol bol söz eder; onların satışını yapar. Bu, doğayla, biyolojik değerlerle, yaşamakla kendi arasına bir dolayım koyamayan; onları olumsuzlamaya uğratamayan, onlara "hayır" diyemeyen doğa içine batmış (Hegel'in deyimiyle) ilineksel insan tekinin davranışıdır aslında. Doğu'da, büyük ıstıraplar ve sıkıntılar, en sonunda bir yer edinmeye ve saygınlığa götürür; kendi varlığını ortadan kaldırmaya

değil. Zaten, varlığını kendinden başlatamayan bir insan tekinin, varlığına son vermesi de düşünülemez.

*

Doğu'da "birey"in töze oranla ilineksel olduğunu söylüyor Hegel. Tözü de mutlak olarak, dinsel gerçeklik olarak düşünüyor. Biz bu töze, devleti ve onun toplumsal yaşam içindeki form kazanmalarından biri olan resmiliği, otoriteyi, bürokrasiyi katabiliriz. Bu, merkezi/despot gücün, korkuyla ve keyfilikle hüküm süren gücün tenleşme biçimlerinden biridir. Biyolojik olarak verilmiş olan ve her toplum tarafından şu ya da bu biçimde örgütlenmesi gereken bir başka temel gerçek de cinselliktir. Ve cinsellik. Doğu gerçeği içinde, ilineksel insan tekiyle ilişkili olarak özgül belirimler (tezahürler) ediniyor diyebiliriz. Töz olan, tözü içselleştirmiş ve bireyselleştirmiş olan (Batı'da) kadın/erkek ile, ilineksel ve tözü dışarda kadın/erkek arasında (Doğu'da) bağdaşmaz bir aykırılık olduğu ileri sürülebilir.

*

İlineksel insan teki söz konusu olduğu zaman, kadın/erkek, birey olarak değil, kadınlık/erkeklik tözünün ilinekleri olarak davranacaklardır. Burada cinselliğin, içselleşmemesi ve bireyselleşmemesi; töz olarak insan tekinin dışında kalması; insanı yöneltmesi ve kendisinin bir geçici temsilcisi olarak kullanması söz konusu olacaktır.

*

Bireyselleşmeden yoksun kadın/erkek, birbirine hiçbir zaman, "kişi" olarak yaklaşamayacaktır. Yalnızca, tözün bir parçası olarak, bir "kişilik-dışı" varlık olarak yaklaşabilecektir. Teke tek bir yaklaşma ve birleşme (gerçekleşse bile) söz konusu değildir burada. Yalnızca tözlerin birleşmesi söz konusudur.

Nitekim, erkeklerin, kadınlarla olan serüvenlerini yine erkeklere anlatmaları ve bu anlatmalarından, yaşadıkları serüvenlerden daha fazla tat almaları; kadınların, kendilerine en yakın olan erkekten çok, yine kadınlara açılmaları, sırlarını dökmeleri bunun olgusal bir kanıtı olarak görülebilir. Kadın/erkeğin bu bireydışı tözsel varlığı, geleneksel bütünsellik yani eski bir kültür içinde, anlaşılabilir bir şeydir ve bir tür dengeye dayandığı için sağlıklı bile sayılabilir. Ama, aynı tözsel ilişkiler değişmeden, bambaşka biçim ilişkileri gelip eklendiği zaman, yani Doğu ile Batı karşılaştığı zaman, bu alanda çok garip olguların kendini gösterdiğini söyleyebiliriz.

Kadın ve erkeğin birbirinden uzak yaşadığı bir kültür bütünlüğünün getirdiği içeriği taşıyan kadın/erkek, birbirlerine yakınlığı gerektiren Batılı yaşam biçimleri içinde, yukarıda değinilen ve toplum yaşamının bütün kesimlerinde görülen aynı içerik/biçim örtüşmezliğinin trajik yanları içine düşeceklerdir.

Bu, birbirlerine alışık olmayan varlıkların, birbirlerine alışıkmış gibi rol yapmaları sonucunu doğuracaktır. Ve bu durumda, örneğin iş hayatı dolayısıyla bir arada bulunma, bir yerde yalnız kalma (dış ve *mekânsal* ilişki) birey olmayan kadın/erkeğin yaşamında son sözü söyleyen dış etkenler olacaktır. Cinsel seçme ve yakınlaşma mekanizması; düşünce, değerlendirme, beklenti, bellek gibi ruhsal öğelerden yoksun olarak sadece tözlerin etkileşmesi, heyecanlanma, telkin (*suggestion*) altında kalma gibi etkilerin ve dolayısıyla raslantısallığın sonucu olacak; alınyazısı ya da "başına bir şey gelme" olarak görülecektir sonunda. Çünkü bireyselliğin en fazla gerekli olduğu yerde; insan tekleri, hiçbir dolayımdan (médiation) geçmeden, dolayımsız bir etkilenim altında kalarak ilişki kuracaklardır. Ve bu açıdan ilineksel "birey"in cinselliği, içerikle biçimin örtüşmezliği de söz konusu olunca, yalnızca etkilenim ve telkine dayanan "genelleşmiş bir isteri" olayı olarak görülebilir.

✶

Aynı durum, ilksel tözün yani cinselliğin, ikiye bölünerek erkek ve kadın tözü olarak ortaya çıkmasına yol açacaktır. Ama töz içselleşmediği ve bireyselleşmediği için erkekle kadını tümel birtakım dış görünüşler birbirinden ayıracaktır. Erkeklerde, bıyık, tespih, sallanarak yürümek, sert bakış, gülmemek vs. Kadında ezilip büzülme, sesini yükseltmeme ya da yayvan konuşma, saklama vs... Bütün bunlar, birey olarak kadın/erkeğin değil töze ait olan ilineksel kadın/erkeğin varoluş tarzlarıdır denebilir.

✶

Töze özlem ve köke dönme isteği, "homoseksüel şarkıcıya ya da sanatçıya" duyulan ilgide de kendini gösterir. Burada hem kadın hem de erkeğin bu tür bir "şarkıcı ya da sanatçı"ya hayranlık duyması, cinsel ayrımın ve getirdiği sıkıntıların, tatsızlıkların ve külfetlerin olumsuzlanması ve en baştaki ilksel tözü aramadır, özlemedir denebilir. Cinselliği ileriye doğru yani bireyselleşmeye doğru çözemeyen ve aşamayan insan teklerinin hem erkeği hem de kadını varlığında birleştirmiş olan *Androgyne*'e, *otoerotizme, belirlenmemişliğe* özlem duyması bir açıklayıcı ilke olarak kabullenilmezse, bu tür olguları kavramak olanaksız olacaktır.

✶

Hegel, düşünce doğadan (doğasallıktan) kurtulmadıkça, felsefe de, özgürlük de, bireysellik de söz konusu olamaz diyor. Bir bakıma bireyi, yani gerçekten "insanvarlığı" olmayı kastediyor bu sözleriyle. İnsan toplulukları için de aynı şeyi söyleyebiliriz. Örneğin ulus olmak, bir biyolojik gerçekle, doğallıkla, verilmişlikle açıklanamaz. Ulus olmak da insanoğlunun yarattığı bir şeydir, dememiz gerekir. Bir kavim ulus olarak evrilmeyebilir ya da evrilebilir. Buna

karşılık, çeşitli kavimlerden ve halklardan insanlar bir araya gelip bir ulus oluşturabilirler (tarihin gösterdiği olgulardır bunlar). Burada, kişilerin kendilerini, bir ulusun üyeleri olarak bilinçle ve özgürlükle belirlemeleri gerekecektir. (Ulus olmanın praksise dayanan maddesel ve ekonomik koşullarını bu *notlarda* ele almıyoruz.) Bir kültür içinde kendini yoğurarak, kendibilincine ulaşan insanlar topluluğu bir ulus olur sözü, herhalde Hegel'in de kabul edeceği bir saptamadır. Başka bir deyişle, ulus olmak, biyolojik olanın ve verilmiş olanın aşılmasını; tözün olumsuzlanmasını ve insanvarlığının kendine dönmesini gerektirir (tıpkı gerçek bireysellikte olduğu gibi).

✶

Bu bağlamda, sınıf ve sınıf bilinci de, bireyle, düşünceyle, eleştiriyle, düşüncenin özgürlüğü ve (Hegel'in çok sevdiği bir deyimle) "cesaretiyle" başlıyor diyebiliriz. Başka bir deyişle, töze, otoriteye karşı çıkamayan bireylerin oluşturduğu bir toplumsal katman hiçbir zaman bir kendi için sınıf olamaz; sınıf bilincine ulaşamaz. Sınıf bilinci, toplumsal bilincin bir bölümünün kendisine dönmesi ve kendini görmesidir, diyebiliriz. Yani dışarda ve tözde değil içerde ve kendi varlığında olmak diye tanımlanabilir sınıf bilinci. Dinsel düşüncenin mutlak olarak egemen olduğu, otoritenin ve ideolojinin en azından düşünsel alanda olumsuzlanmadığı; yani bu ikincil tözlerin (din, otorite, ideoloji) insanı kendi dışına çıkardığı yerde, sınıf bilinci de olmayacaktır. İkincil tözlerin en güçlülerinden biri olan cinselliğin, kadın/erkeği yatay olarak iki ayrı öbeğe böldüğü bir toplumda ise, dikey bir sınıf bilinci varolabilir, denemez. Çünkü böyle bir toplumda, kadın/erkek ayrımının tözsel ağırlığı, sınıf bilincinin saydamlığını tıkayacak ve engelleyecektir. İnsanları belli işler yapan, ürünleri ile kendilerini tanımlayan, yani varlıkları kendilerinden başlayan yaratıcı bireyler olarak değil de, bir töze ait olan biyolojik insan tekleri (kadın/erkek) olarak görmek, sınıf bilincini edinme olanağını sürekli olarak ortadan kaldıracaktır.

✶

E. Bloch, Hegel'in *Felsefe Tarihi* için, "en eksik ama gerçekten ilginç kitabı" der. Batı etkisindeki Doğu'nun, dışardan her tür düşün ürününü ithal ettiği halde, Hegel ve özellikle *Felsefe Tarihi* üzerinde pek fazla durmaması (en azından bizde böyledir) da ilginçtir. Hegel, Doğu konusunda ağır bir yargı getiriyor gibi görünüyor. Bir tür değişmezliğe mahkûm ediyor Doğu'yu. Ama Hegel'den sonra Doğu bambaşka serüvenlerden geçti (bir coğrafya alanı olarak). Marx'ta bile, kurduğu modelin, Batı dışında geçerli olmadığını söylemesinden gelen bir tür susuş vardır Doğu'ya ilişkin ve bu, Hegel'in mahkûm edişini uzaktan hatırlatır. Ama Marx, yaşamının son yıllarında Rusya'da komün yapısından bir yeni toplumsal düzene geçilebileceğini (V. Zazuliç'e mektup, vs.) ve daha

önceleri Çin'de devrimin gündemde olabileceğini söylemişti. Ne var ki, her iki düşünür de (aralarındaki kökel farklara rağmen) Doğu'nun Batı'dan *farklı* olduğunu vurgulamaktan geri kalmıyorlardı. Ve böylece her iki düşünür de (ve daha birçokları), Doğu'nun Batı'dan nitel olarak farklılık taşıdığını düşünüyorlardı, diyebiliriz. Böyle bir farklılığın (ki soyut ve içsel gerçekler bakımından doğrudur) saptanması ve ileri sürülmesi, hiç kuşkusuz bütün "ıslahatçı" düşüncelere ve görüşlere ters düşecekti. Çünkü "ıslahatçıların" ve bir kültürden ötekine kolayca geçilebileceğini (köklü toplumsal değişiklikler yapmadan) sananların ve böyle bir iddiayı ileri sürenlerin, hiçbir zaman hoşlanmayacağı bir saptamaydı bu. Hegel, Doğu'nun bazı kesimlerinde ve ülkelerinde haksız çıktı; Marx, Doğu'nun *belli* ülkelerinde haklı çıktı, ama "ıslahatçılar" Doğu'nun olduğu her yerde haksız çıktılar ve Hegel'den; özellikle de *Felsefe Tarihi*'nden söz etmemeyi yeğlediler; belki de *korktular.*

ALİ GALİP YENER

Selâhattin Hilâv'ın bir denemesi üzerine notlar

Selâhattin Hilâv'ın, "Felsefenin Başlangıcı: Doğu, Korku, Birey" adlı yazısını eleştirel bir çözümlemeye tabi tutmadan önce, Hilâv'ın çalışmalarına egemen olan genel tutuma değinmek yerinde olacaktır. Hilâv, ele alacağım denemesinde ipuçlarını sunduğu bir tavrı, resmi görüş ve görevlerden arınmış, okuma-yazma üretimine adanmış bir hayatı, düşünsel üretiminin merkezine koyma şeklindeki bir tutumu ölünceye kadar sürdürmüş bir düşünce adamıdır. Önce yazarın, dogmatik sözlerden, aşılmış ya da yeterince sorgulanmadığı için donup kalmış ifadelerden uzakta, yazdıklarının satır arasında düşünme eylemi üzerine ne düşündüğünü, edebi okumayı felsefenin kılavuzluğunda nasıl algıladığını saptamamıza yardımcı olan bir alıntıyı sunalım:

> Bizde yazar, kendi özel fikirlerinin değil "umumi hayatın" yani toplumda geçerli olan hayatın ve bu hayatın taşıdığı yaygın fikirlerin (başka bir deyişle, üzerinde önemle durduğumuz "ideoloji"nin) izleyicisi olmuş; bu kısıtlayıcı çerçeveyi kırıp peşinden gidilecek bir fikir ve duygu dünyası kuramamıştır. Bu iddia, felsefe alanında olduğu gibi sanat ve edebiyatta da genel olarak geçerlidir. Birkaç istisnanın bulunması, bu genel yargının yanlış olduğunu göstermez. [1]

Bir diğer alıntıda ise felsefeci, Batı ve Doğu kavramlarının özünü, genel bir çerçeve çizmek üzere şöyle saptar: "Bilinçdışının ve düşün saygınlığını geri vermek ve böylece bir bütünsel insan varlığını üretmek, hem dışın hem de içteki yabancı öğelerin içselleşmesini, insansallaşmasını sağlamak. Aslında ve

1 Selâhattin Hilâv, *Edebiyat Yazıları*, YKY, İstanbul, 2003, s. 114.

en genel düzeyde, varolanın içselleşmesi, Batının özü olarak görülebilir."[2] Doğuda ise; "... bilinçsel düzeyde, 'başkasında-olma' ya da 'başkası için varlık' diyebileceğimiz bir tinsel oluşuma yol açıyor. Bundan ötürü en genel düzeyde, dışsallaşmanın ve başkasındalığın, Doğu'nun özü olduğu söylenebilir."[3]

"Var olan her şey[i], derecelenmeleri, yeninin ve eskinin karışımını, olumsuzun ve olumlunun çatışmasını, karşıtlığı ve çelişmeyi kapsayan karmaşık bir gerçek"[4] olarak gören Hilâv'ın, ödünsüzce bu karmaşık gerçeğin peşine düşmesi, hemen her denemesinde karşımıza çıkan bir tutum olmuştur. Bu tutum, "Felsefenin Başlangıcı: Doğu, Korku, Birey" adlı yazıda tam anlamıyla netleşmiştir. Yazı, felsefenin, "belli bir somut varlığa, bir tikelliğe; bir imgeye, bir tasarıma bağlı olmayan, ondan sıyrılmış olan düşüncenin ortaya çıkışıyla başl[adığını]" vurgulamasıyla açılır. Hegel'in, "kendini halk olarak tanıyan bir halkın; birey olarak koyan bireyin bulunmaklığını, felsefenin başlangıcının koşulu olarak gör[düğünü]; halkın kendi bilincine ulaşması[nın], bireyin kendisi ve başkaları tarafından bir birey; dokunulmaz ve tümel bir varlık olarak kabullenilmesi[nin] ise, Hegel'de tinin deviniminin bir uğrağı" olduğunu saptar. Bu saptama, yazının yazılış amacını, Doğu'da bireyin ve dolayısıyla felsefenin yokluğunu kanıtlama amacının kavramsal temelini yüklenir.

Hegel'in saptamaları eşliğinde yol alan yazar, Hegel'in tin dediği insani varlığın, doğal olandan (duygu, istek, korku, vb) soyutlanamadığı ve bunları aşıp daha yüksek bir konumda örgütlenemediği yerde, kısacası bireyin olmadığı yerde felsefenin de olamayacağını belirtir. Hilâv'ın Doğu tanımı özgürlüksüzlük ve bireysizlikle belirlenir. Doğu'da felsefe bu yüzden yoktur. Doğu, burada ekonomik ve coğrafi bir terim değil, bir zihinsel iklim, insanın dünya karşısındaki duruşu anlamında tanımlanır. Doğu'da düşüncenin tek yönlülükten kurtulamaması, kendisinden başlamayıp, olumsuzlama olarak değil de bir dış gerçeğin olumlanması olarak ortaya çıkması meselesi üzerinde ısrarla durur Hilâv. Böylece Doğu'da düşüncenin yerini inancın aldığını, bireysel özgürlük ile muhalif eleştirel duruşun inanç baskısı altında yok olduğunu söyler. Doğu'da insanlar, kendi dışındaki bir tözün (doğa, sonsuzluk, Tanrılar, devlet, vb) karşısında bir ilinek olarak var olur ve bu anlamda insanlar, (temel korku kaynağı olan) despot karşısında eşit olabilir, ama özgür olamazlar!

Öyleyse Doğu'da toplumsal yaşamda rastlanan kuralsızlığın, gücün sınırdışı egemenliğinin, yasa üstü egemenlik biçimlerinin, keyfiliğin ve özgürlüksüzlüğün kaynağı temel olarak despotluk ve korkuya dayanmaktadır. Düşüncenin, dış gerçeğin koşulsuz olumlanmasından ibaret olduğu bir yerde, "temel

2 A.g.e., s. 12.

3 A.g.e., s. 13.

4 A.g.e., s. 130.

psikolojik güdülenmelerin cezayı atlatma umudu ve cezalandırma korkusuna dayalı" olduğu ileri sürülebilir. Bütün yazı boyunca Batı'yı, Batılı yaşam biçimini eleştirel bir çözümlemeye pek tabi tutmadan, bir anlamda sorgusuz sualsiz bir şekilde öne çıkaran Hilâv, kapitalist ilişkiler ile Batı'da ortaya çıkan ve toplumsal yaşamdaki bireysel özgürlüklerin kaynağını oluşturan üçlüyü, yasa, toplumsal ahlaklılık ve vicdan (iç ahlaklılık) olarak saptar. Doğu'da vicdanın olmadığını, cezalandırılma korkusunun vicdanın yerini aldığını belirtir.

Bir ayraç açarak, Hilâv'ın özgürlüksüzlük ile ilişkili olarak kullandığı, ancak anlamını açmadığı "birey" kelimesinin etimolojisine bir bakalım. Bireyin (*individual*) kökensel olarak "bölünemez" anlamına geldiğini ve bölünemez'in birey kelimesinin taşıdığı farklılık anlamını değil, paradoksal olarak zorunlu bir bağı taşıdığını söyleyen Raymond Williams, ancak on dokuzuncu yüzyılda, biyolojik ve siyasi düşüncedeki evrimle birlikte birey kelimesinin günümüzdeki anlamına evrildiğini vurgular.[5]

Yazının ikinci bölümünde, Hegel'den yola çıkıp kurduğu kavramsal çerçeveyi Türkiye toplumu özelinde somutlaştırmaya çalışır felsefeci. Türkiye'de Doğulu insan, eski tözden yeni bir töze geçiş sancısını yoğunca hisseder. İlineksellikten çıkıp tözleşmiş kişi tipine (Doğu'dan Batı'ya) geçiş ve sentez sancısı durumunda, Doğu'nun değil, bu kez de Batı'nın ilineği olur Türkiye toplumunun insanı. Töz-birey ve kişi olmadan Batı'nın hayat macerasını özümsemeden yaşamak zorunda kalmak meselesi, Türkiye toplumunun Batılılaşma macerasında bir türlü aşamadığı bir pozisyondur. İşine geldiği zaman Doğulu, işine geldiği zaman Batılı olmak... Olup biten budur. Yazı, Doğu'dan Batı'ya geçişte somutlaşan durumun, Türkiye'de her alanda gözlenen sahte bireyselliği nasıl doğurduğunu vurgulamak için kaleme alınmış gibidir. Eski töz yadsınır, ama köklü bir bireysellik dönüşümünün nitel ve nicel koşulları ortada yoktur. Bireyin içsel ve tözsel varlığı değil, görünüşü önem kazanmaktadır.

Türkiye'de Batılı bir toplumsal yaşamın oluşamadığı bir ortam söz konusudur. Burada, devletin vesayeti altında gelişen çarpık kapitalistleşmenin egemen olduğu ekonomik-toplumsal yaşam tarzının sakıncaları üzerinde ısrarla durur yazar. Üniversite yaşamından cinselliğe ve sendikalaşmaya kadar pek çok alanda, bireyleşemeyen Doğulu insanın çarpık kapitalist düzen altında nasıl sıkıntılı bir yaşam sürdüğünün örneklerini sergiler. Böylece Hegel'in kavramsal çerçevesini, Türkiye toplumunun güncel yaşamına eleştirel bir müdahale zemini olarak kullanır. "Devlet baba"nın vesayeti, Hilâv'ın dediği gibi salt ekonomik ilişkilere yansımaz. Yazarın ülkedeki rejimin niteliği ile ilgili net bir tanısı ise ne yazık ki yoktur. Eksik kalmış, özümsenmemiş Batılılaşma macerasının rejimin özüne de etki etmesi beklenir elbette. Bir anımsatma: Ahmet

5 R. Williams, *Anahtar Sözcükler*, çev. Savaş Kılıç, İletişim Yay., İstanbul, 2005, ss. 194-6.

İnsel, Türkiye'deki cumhuriyeti, özellikle ordu dayanaklı kurumsal vesayeti belirtmesi anlamında önce "monarşik", sonra ise "pretoryen cumhuriyet" tanımı ile karşılamayı denemiştir; Tanıl Bora ise "muhafazakâr cumhuriyet" terimini yeğlemektedir. [6]

Hilâv, yazının sonlarına doğru başta üniversite olmak üzere kimi Batılı kurumların, Türkiye'de nitel ve nicel dönüşümün gerçekleşmediği durumda, kısacası bireysizlik ve özgürlüksüzlük ortamında nasıl sakat ve ister istemez Doğulu bir hal içinde çırpındıklarını, somutlaştırarak sergilemeye çalışır. Teşrih esnasında yazarın öfkesi ve kurumlara küskünlüğü de ortaya çıkar. Üniversitedeki durumu, "hocaların tutumları"nı şöyle betimlemekten kendini alamaz: "Entrikalar çevirerek, oda, masa, iskemle, kıdem mücadelelerine, hiçbir özgün düşünceye sahip olamamanın zavallılığı eşlik edecektir." Hilâv, memuriyeti, esasen tözün (devlet ya da dinin) somutlaşması ya da tenleşmesi olarak tanımlar ve bu tenleşmenin insanı bireyliğinden tamamen soyduğunu ileri sürer. Bu öfkeli saptamalar yazarın yaşam tarzıyla tamamen örtüşmektedir. Yazar, kurulu düzenle ilişkisini zaten şöyle açıklamıştır:

> Ben, kurulu düzenden tiksinen bir insanım. Resmiyet, kural, hiyerarşi, mizacıma uygun değil. Bunun için, resmi kurum ve kuruluşlardan uzak durdum. Yaşam tarzım da kalıplar içine girmeye elverişli değil. Delikanlılığımdan beri ilgi duyduğum düşünce dünyası da, resmi ideolojinin tamamen karşıtı. (...) Beni asıl ilgilendiren, resmi ideolojinin bir ürünü olduğu ekonomik–toplumsal yapıyı kavramaya çalışmak; birlikte yaşadığımız insanların duygu ve düşünce dünyasını, davranışlarını temelde yatan ve belirleyen bu yapı açısından irdelemek. Bunun için de özgürlük içinde çalışmak; 'ortalarda görünmek'tense kenarda durup üretmek daha uygun bir davranıştı. [7]

Hegel'in Doğu'da saptadığı tözün temel öğesi dinsel gerçekliktir. Hilâv, buna devleti ve onun toplumsal yaşam içindeki formlarından resmilik, otorite ve bürokrasiyi ekler. Doğu'da otoriteye karşı çıkış, sisteme muhalif bir duruş olmadığı için, sınıf bilincinin de oluşamayacağını, kendi için sınıfın da olmadığını öne sürer. Cinsellikten ulus olmaya kadar pek çok alanda, biyolojik ve verili olanın aşılmasını, tözün olumsuzlanmasını ve insan varlığının kendine dönmesini, özetle bireyin oluşumunu temel kurucu öğe olarak görür. Hilâv'ın denemesi, öneri ve çıkış yolu sunamadan âdeta kendi üzerine kapanarak, bir

6 Bkz. Ahmet İnsel, *Türkiye Toplumunun Bunalımı*, Birikim Yay., İstanbul, 1995, s. 108 ve Tanıl Bora, *Medeniyet Kaybı*, Birikim Yay., İstanbul, 2006, s. 26.

7 Selâhattin Hilâv, *Felsefe Yazıları*, YKY, İstanbul, 2003, s. 359.

anlamda susarak sonlanır. Doğu'nun Batı'dan nitel olarak farklı olduğunu ve böyle kaldığını, bu durumun soyut ve içsel gerçekler bakımından tartışmasız bir veri halini aldığını söyler. Doğu'nun bazı ülkelerinde Hegel'in haksız, Marx'ın ise haklı çıktığını; bunun yanı sıra, açıkça kimliklerini vermediği "ıslahatçılar"ın Doğu'nun olduğu her yerde haksız çıktıklarını vurgulayarak denemeyi sonlandırır.

Denemede, Doğu-Batı sentez imkânı sorgulanmamış, Türkiye'nin tanımlanan verili zorluklarını aşıp aşamayacağı konusu işlenmemiş ve Batı, eleştirel bir çözümlemeye yazının hiçbir yerinde tabi tutulmamıştır. Doğrusu, Marx'ın "var olan her şeyin acımasız eleştirmeni olmalıyız" sözünün hakkı ise teslim edilmiştir! Batılı olmayan toplumların modernlik deneyimlerinin yeni bir iddia taşıyıp taşımadığını sorgulayan ve Batı dışı modernlik kavramı üzerine yapılan yeni çalışmalar; Batı dışı modernliği geliştiren toplumların, Hilâv'ın Doğu, özgürlüksüzlük, bireysizlik üçlüsü ile çizdiği dar çerçevenin ötesinde bir hareketlilik gösterdiklerini öne sürmektedir. Bu bağlamda, Batı dışı toplumlarda gelenek ile modernlik arasındaki ilişkilerin sürpriz yönleriyle ve Türkiye gibi bir toplumda "sivilleşme ile toplumsallaşma arasındaki paradokslarla" karşılaşmaya hazırlıklı olmak gereği de yine vurgulanmıştır. [8]

Hilâv, çağdaş diyalektik açısından soyut ve somut meselesi üzerinde durduğu başka bir yerde şöyle yazar: "Bilimden yana olmak ya da ilericilik, genel ve soyut kavramları her güçlüğü çözen sihirli sözler sanmak değil, alışkanlıkların ve inançların yıkılmasını göze alarak somuta, tikele, özele yönelmek; sonuçların şaşırtıcı olabileceğinden korkmadan araştırmak ve yaratmaktır." [9] Ne yazık ki, ele aldığımız denemede yazar, genel ve soyut bir kavramın, burada Batı'nın, her güçlüğü çözmese de en azından Doğu'da her türden sorunun tanısını koymamızı sağlayabileceği türünden bir yanılgıya düşmeyi göze almıştır. Bu da, üzerinde durduğumuz denemenin—taşımakta epey güçlük çektiği belli olan—iddiasının büyüklüğünü öne çıkarır. Hilâv, Edward Said'in bir kitabında yaptığı entelektüel tanımıyla örtüşen, kısacası dili iyi kullanan, dile ne zaman ve nasıl müdahale edeceğini iyi bilen, ele aldığımız yazıda da görüldüğü gibi yeğlediği kavramsal çerçeveyi özümseyerek üreten bir felsefecidir. [10] Böyle olduğu içindir ki, denemeleri—eskiyen ve aşınan yönler içerse de—yeniden, yeni okumaların ışığında çözümlenmeye değer verimlerdir.

---

8 Nilüfer Göle, "Batı Dışı Modernlik: Kavram Üzerine", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, cilt 3: *Modernleşme ve Batıcılık*, İletişim Yay., İstanbul, 2002, ss. 56-7.

9 Selâhattin Hilâv, *Felsefe Yazıları*, s. 26.

10 Edward Said, *Entelektüel*, çev. Tuncay Birkan, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1995, s. 34.

Kaynakça

Bora, Tanıl, *Medeniyet Kaybı*, Birikim Yay., İstanbul, 2006.

Göle, Nilüfer, "Batı Dışı Modernlik: Kavram Üzerine", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce,* cilt 3: *Modernleşme ve Batıcılık*, İletişim Yay., İstanbul, 2002.

Hilâv, Selâhattin, *Edebiyat Yazıları*, YKY, İstanbul, 2003.

Hilâv, Selâhattin, *Felsefe Yazıları*, YKY, İstanbul, 2003.

İnsel, Ahmet, *Türkiye Toplumunun Bunalımı*, Birikim Yay., İstanbul, 1995.

Said, Edward, *Entelektüel*, çev. Tuncay Birkan, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1995.

Williams, Raymond, *Anahtar Sözcükler*, çev. Savaş Kılıç, İletişim Yay., İstanbul, 2005.

YILDIZ SİLİER

Mutluluk nasıl irdelenme(me)li?

"Herkes mutlu olmak ister, ama herkesin mutluluktan anladığı farklı bir şeydir." Bu yalnızca mutluluğa dair en yaygın "klişe" değil, aynı zamanda konunun "uzman"larından Aristoteles'in 2400 yıl önce söyledikleri. Peki, mutluluk bu kadar öznel bir kavramsa, felsefi tartışmalar ya da popüler kişisel gelişim kitapları "gerçek mutluluk"un ne olduğunu kavramamıza yardımcı olabilir mi? Bu yazıda 1-5 Temmuz 2007 tarihleri arasında "Antikçağ Felsefesi ve Çağdaş Etikte Mutluluk Kavramı" başlığı altında yapılan Assos'ta Felsefe etkinliği ve aylardır çok satanlar listesinde olup bize mutluluğun sırrını verdiğini iddia eden *Secret* kitabı üzerinden mutluluğun nasıl irdelenemeyeceği üzerine düşünmek istedim.

Assos'ta mutluluğu aramak

Felsefe, uçsuz bucaksız, her şeyi sorgulayabilen, sınır tanımayan yaratıcı bir düşünce, sezgi ve duygu dünyasıdır. Ne yazık ki günümüzde felsefe, düzenin de zorlamasıyla, giderek kuru bir akademik disiplin haline dönüştü, felsefe tutkusunun yerini akademik kariyer kaygısı almaya başladı. Sorunumuz "akademi" değil, "kariyer" kavramıyla, felsefenin sadece bir kariyer nesnesi olarak algılanmasıyla. Filozofların, felsefe tutkunlarının yerini "felsefe memurları"nın, felsefi yaratıcılığın yerini "uzmanlar"ın almasıyla, felsefenin bir meslek dalı gibi algılanmasıyla, akademik unvanların bir araç olmaktan çıkıp bir amaca dönüşmesiyle, kişiliklerin, yeteneklerin unvanlarla ölçülmesiyle ve özdeşleşmesiyle, unvanların yazılanlardan, söylenenlerden, düşünülenlerden daha önemli hale gelmesiyle... "Assos'ta Felsefe", sadece felsefenin, merakın, sorgulamanın amaç olduğu bir bakış açısıyla yola çıkarak, herkesin kolayca felsefi bir zihne sahip olabileceğini varsayan popülist ve yanıltıcı bir felsefe anlayışına da kapılmadan, felsefe tutkunlarını Assos'ta buluşturmayı,

yapaylıktan uzak, doğal bir tartışma, diyalog, karşılıklı etkileşim ortamı yaratmayı hedeflemektedir." [1]

Ne kadar doğru tespitler ve ne güzel bir fikir! İstanbul'dan on saatlik otobüs yolculuğu sonunda Assos'a ulaşıp da doğayla iç içe, huzurlu toplantı mekânını görünce ve burada tepeden denizi izleyip, ılık bir meltem eserken, dünyanın dört bir yanından gelen altmış civarında katılımcıyla felsefe tartışmanın cazibesini düşününce insan iyice heyecanlanıyor. Günbatımında, Athena Tapınağı'nda bu topraklarda "yaşamış" şarap tanrısı Dionysos şerefine kadeh kaldırılarak başlayan etkinlik, değişik mekânlardaki akşam yemeklerinin ve Truva gezisinin ardından, bir çello dinletisiyle sona erdi. Behramkale, Liman ve Kadırga'daki otellerde kalan konuklar için düzenli servisler organize edilmişti. İtalya, Almanya, İngiltere, Fransa, Avustralya ve Birleşik Devletler'den gelen akademisyenler dört gün boyunca, mutluluk üzerine on bir İngilizce bildiri sundu. Türkiye'den hiçbir konuşmacının olmaması dikkat çekiciydi. Her gün, birer saatlik konuşma ve tartışma bölümünden oluşan üç dört oturumun yapıldığı çok yoğun bir program vardı.

Ama maalesef çoğu akademisyen, konuşmak ya da anlatmak yerine makalelerini okudu. Çağdaş ve antik mutluluk kavramlarını karşılaştırmak yerine, büyük ölçüde Aristoteles metinlerinin ayrıntılı analizine odaklandılar. Bunun sonucunda tartışma bölümlerine sadece konunun uzmanı konuşmacılar aktif olarak katılabildi, Türkiye'den bu etkinliğe katılan öğrencilere, akademisyenlere ve amatör felsefe tutkunlarına pek söz düşmedi. Böylesi uzmanlar arası bir diyalogda konuşma cesaretini göstermek zordu. Konuşmaların en eksik kalan yanı ise, çağdaş mutluluk kavramlarına âdeta hiç değinilmemesiydi; sadece bir-iki konuşmada, biraz Kant'tan söz edildi.

Güçlü hitap yeteneğini kullanarak, hiç okumadan, herkesin ilgisini canlı tutarak, belki de en iyi konuşmayı yapan Bologna Üniversitesinden Walter Cavini diğer konuşmacılar arasında sivrildi. Cavini'nin "Mutluluk ve En Yüksek İyi Üzerine Bazı Antik ve Modern Düşünceler" başlıklı konuşması, genel çerçeveyi çizmek bakımından çok yararlıydı; sunumunda Aristoteles ve Kant'ın mutluluk anlayışları arasındaki benzerlikler ve farklılıklara odaklandı. Eski Yunan mutluluk anlayışının temelindeki *eudaimonia* genellikle insanın serpilmesi ve kendini gerçekleştirmesi biçiminde çevrilir. Aristoteles *Nikamakhos'a Etik*'te, önce mutluluğun en yüksek iyi (*summum bonum*) olduğunu söyler. Sonra erek (*telos*) ve işlev (*ergon*) kavramlarını kullanarak, en yüksek iyiyi insanın doğal işlevini yerine getirmesi olarak açıklar. Peki, insanın işlevi nedir? Bunu açıklamak için "işlev" kavramının en uygun örneği olan zanaat alanından örnekler verir. Flütçünün işlevi müzik yapma faaliyetidir, heykeltıraşın işlevi ise bir

1 www.philosophyinassos.org/TR/index.htm

faaliyet değil, faaliyetin ürünü olan heykel, yani bir nesnedir. İnsanın insan olarak işlevi, onu hayvanlardan ayıran, sadece insana özgü olan akılcı bir yaşam sürdürme potansiyelidir. [2]

Aristoteles, insanın nihai ereğini, mükemmeliyet (*aréte*) olarak adlandırır. Çoğu kişiye göre zevk veren şeyler birbiriyle çelişebilir; çünkü zevk verme bu nesnelerin doğasına içkin olmaktan çok, insanların atfettiği bir özellik, öznel bir histir. Oysa mükemmeliyete ulaşan faaliyetler, hem doğaları gereği hem de öznel olarak zevk verir. Kısaca erdemli insan bundan zevk alır, dışsal hazlara fazla ihtiyaç duymadan kendine yeter. Mutluluğun kaynağı iyi talih ya da dışsal koşullar değil, mükemmelliğe uygun faaliyetlerdir. [3]

Öte yandan Kant, mutluluğun iki farklı kullanımını ayırarak işe başlar. "Dün çok mutluydum" derken bahsettiğimiz yoğun ve geçici hazlardır. Oysa "mutlu bir evlilik"ten söz ederken kalıcı, bütünsel ve gerekçelendirilmiş bir tatmin duygusunu kastederiz. Eğer tatmin olma duygumuz belirli şeyleri bilmemeye dayanıyorsa, mutluluğun bir yanılsama olduğunu söyleyen Kant, mutluluğun sadece öznel bir his olamayacağını, nesnel olarak da temellendirilmesi gerektiğini bize hatırlatır. Kant'ın mutluluk kavramı (*Glückeseligkeit*) kişinin tüm varlığıyla barışık olması olarak özetlenebilir. Gerçek mutluluğun hem kapsama alanı ve çeşitliliği geniş, hem de hissedilme şekli derindendir. Başka bir deyişle hem yatay, hem dikey olarak kapsayıcıdır.

Şimdi, Cavini'nin anlattıklarından yola çıkarak önce Aristoteles ve Kant'ın mutluluk anlayışlarını genel hatlarıyla karşılaştırıp, sonra antik ve modern mutluluk kavramlarının temel farkını tarihsel bir çerçeveye oturtmaya çalışalım.

Sokrates gibi Aristoteles'e göre de arzuladığımız her şey değerli olmayabilir. Bir şeyi arzuluyorsak, onun bizim için iyi olacağını düşünürüz. Oysa konu hakkında bilgimiz eksikse yanılmamız muhtemeldir. Ancak arzularını akıl yoluyla eğitip geliştirerek erdemli bir yaşam süren birisi, gerçek mutluluğun nasıl elde edilebileceğini bilir. [4] Sokrates erdemi bilgiye bağlarken, Aristoteles erdemin doğrudan öğretilemeyeceğini, ancak çocuğun iyi yetiştirilmesinin sonu-

2 Sonraları Aydınlanma felsefesini eleştirenler, kökenini Aristoteles'e dayandırdıkları özcülüğü de topa tutar. Sartre, insanın önceden belirlenmiş hiçbir işlevi ve özünün olmadığını, eylemleriyle var olarak kendisini özgürlüğü içinde yarattığını söylerken, Aristoteles'in erekselciliği ve özcülüğüyle taban tabana zıt bir görüşü öne sürer.

3 Aristoteles, talihin mutlu olmaktaki rolünü yadsımaz; başına trajik ya da travmatik olaylar gelmiş birisinin mutlu olabileceğini iddia etmez. Bu konu hakkındaki ayrıntılı bir tartışma, Martha Nussbaum'un *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* kitabında bulunabilir.

4 R.C. Solomon, K.M. Higgins, *A Short History of Philosophy*, Oxford University Press, 1996, s. 59.

cunda bazı karakter özelliklerini içselleştirmesiyle elde edilebileceğini belirtir. Erdemli olmak, iyi bir eğitimin (iyi bir aile, öğretmenler ve doğru arkadaşlar) ürünüdür; böylece erdemli davranmak, kişinin karar vermesiyle ortaya çıkmayan, kendiliğinden bütün davranışlarına yansıyan bir alışkanlık haline gelir.

Aristoteles, erdem kavramını ahlaki görevlerle değil, "mükemmeliyet" ile ilişkilendirir ve bunu da aşırılıklar arasındaki orta yol olarak tanımlar. Örneğin, cesaret, ağırbaşlılık ve yüce gönüllük en önemli erdemlerdendir. Cesur kişi ne korkak ne de atılgandır. Ağırbaşlılık, utangaçlık ile utanmazlık uçlarının arasında yer alır. Yüce gönüllü birisi, ne mütevazı ne de kibirlidir. Sonuçta, Aristoteles mutluluğa nesnel bir ölçüt sunar: Erdeme ve kusursuz bir karaktere ulaşmak, hayatın bütününü "soylu" biçimde sürdürmek.[5] Peki, neden erdem kendi ödülünü beraberinde taşır? Bütün erdemli kişiler mutlu mudur? Erdemsiz biri de mutlu olamaz mı? Eski Yunan felsefesindeki egemen anlayışa göre, herkes mutlu olmayı arzular, ama yalnızca erdemli kişi kendini neyin mutlu edeceğini bilir, çünkü ruhuna özen gösterir. Felsefe yapmanın, iyi ile kötüyü birbirinden ayırmaya çabalamanın sonucunda çelişen arzularından kurtulabilir, bütünsel ve uyumlu bir kişiliğe kavuşabilir. Oysa insanların çoğu bedenine, malına ve mülküne gösterdiği özeni ruhuna göstermez.

Aristoteles ve Kant'ın farklı insan doğası anlayışları, mutluluk ve erdem arasındaki ilişkiyi farklı kavramalarına neden olur. Aristoteles insanı sadece *doğal* bir varlık olarak ele aldığı için, akıl sahibi olmayı da doğal işlevimiz olarak görür. İçindeki doğal işlevi en mükemmel icra eden kişi erdemli ve mutludur. Yüzemeyen balık, uçamayan kuş gibi, aklını kullanamayan insan da eksik ve mutsuzdur. Oysa Kant'a göre insan bölünmüştür; hem hayvanlar âleminin parçası olan *doğal* bir varlık, hem de Tanrı'nın suretinde yaratılmış *ahlaksal* bir varlıktır. İnsanın, doğal bir varlık olarak hedefi mutluluk, akıl sahibi bir varlık olarak hedefi ise erdemdir. Eylemlerimizin tek amacı mutluluk olduğu zaman, akıl arzuların kölesi durumuna düşer. Nasıl bir mıknatıs, çevresindeki demir parçalarından en büyüğüne doğru çekilirse, biz de en fazla haz vereceğini düşündüğümüz nesneye doğru çekiliriz. Eğer, sadece mutluluk peşinde koşan doğal bir varlık olsaydık, tüm davranışlarımız, arzularımız tarafından belirlenmiş olurdu. Halbuki aklını kullanarak arzularını denetleyebilen ve temel hedefi iyiye ulaşmak olan birisi, gerekirse mutsuz olma pahasına doğru olanı yapabilir. Bu nedenle, akıl sahibi olmak, yani dışsal otoritelere ve içsel arzulara boyun eğmeden, kendi aklımızı kullanabilmek, özgürlüğü mümkün kılar. Erdemi, insanın kendi içindeki ahlak yasasına saygı duymasıyla ilişkilendiren Kant'a göre, Aristoteles'in söylediğinin aksine, erdemin hiçbir dışsal koşulu olamaz. Sonuçta, insanlaşma ya da kendini gerçekleştirme süreci, Aristoteles'e

5 Z. Marar, *Mutluluk Paradoksu: Özgürlük ve Onaylanma*, Kitap Yayınevi, 2004, s. 18.

göre içimizdeki tohumu sulayarak yeşertmeye, Kant'a göre ise akıl ve arzular arasındaki bitip tükenmez içsel mücadeleyi sürdürme kararlılığına (hiç ulaşamayacağımızı bilsek de hep iyinin peşinden koşmaya) benzetilebilir.

İnsanın bölünmüşlüğünün ve trajik yanının farkında olan Kant, tam da bu nedenle erdemli olmanın mutluluğa yetmeyeceğini bilir. Aristoteles, hepimizin asıl hedefinin mutluluk olduğunu söyleyerek, bunu doğallaştırır. Oysa Kant bize "mutluluğu hak ediyor musunuz?" diye sorarak, herkesin zaten mutlu olmayı hak ettiği ezberimizi bozar. Kant'a göre, ancak erdem sahibi insanlar mutluluğu hak eder. Ama gündelik yaşamda bunun tersi, yani erdemsiz insanların mutlu olması ve bunu gerçekten hak edenlerin mutlu olamaması mümkündür. "Doğru söyleyeni dokuz köyden kovarlar" atasözü de, benzer şekilde, erdemli olmanın bedelinin toplumdan dışlanma olabileceğini gözler önüne sererek, Aristoteles'in mutluluk ile erdemi özdeşleştiren fazla iyimser görüşüne meydan okur. Erdem ile mutluluğun er geç birleşeceğine dair umudumuzu koruyabilmek, Kant'a göre ancak ruhun ölümsüzlüğü ve herkesin hak ettiği ödül ve cezalara kavuşacağı bir öteki dünyanın varlığına inanmakla mümkün olabilir.

Aristoteles ve Kant'ı mutlulukla ilgili bu özetlediğimiz düşüncelerini tarihsel bir perspektife oturtmaya çalıştığımızda, şöyle bir soru belirir: Neden antikçağda Aristoteles gibi filozoflar mutluluğu erdem üzerinden tanımlarken,[6] modern çağda mutluluk öznel bir his olarak ele alınıyor? *Mutluluk Paradoksu* kitabında iddia edildiği üzere, "mutlu muyum?" sorusunun iki bileşeninden söz edilebilir: "Nasıl yaşamalıyım?" ve "Gerçekte ne istiyorum?" Bunlardan ilki nesnel ve klasik bir soruyken, ikincisi öznelliğin vurgulandığı ve modern çağda öne çıkmış bir sorudur.[7] Antikçağda mutluluk, "iyi olmak"la bir tutulduğu için *ahlak,* merkezî bir roldedir. Oysa modern zamanlarda, mutluluğun "kendini iyi hissetmek"le eşanlamlı kullanılmasıyla, ahlakın yerine *psikoloji* ön plana geçer. Peki ama neden?

Mutluluk kavramlarının arkeolojisini yaparken farkına vardığımız bu kırılmayı, on dokuzuncu yüzyılda kapitalizmin bireyciliği körüklemesiyle ilişkilendirebiliriz. Eskiden belirli bir topluluğun üyesi olarak (Atina şehir devletinin vatandaşı ya da bir İngiliz lordunun serfi gibi) tanımlanan insanlar, ücretli işgücü, yasalar önünde eşit haklar gibi yeni oluşumların gerçekleştiği

6 Antikçağda Stoikler, Kinikler, Epikürcüler ve Sofistlerin mutluluk-erdem ilişkisi konusundaki görüşleri birbirinden çok farklıdır. Tarihin bu döneminde de mutluluk adına para ya da ölçüsüz hazlar peşinde koşmak toplumda yaygındı. Bir başka deyişle, Aristoteles'in düşünceleri dönemin egemen görüşü olmaktan çok, toplumsal bir eleştiri olarak ele alınabilir. Bu noktanın altını çizen hakem raporuna teşekkür ederim.

7 Z. Marar, a.g.e., s. 12.

Paloma



"Her yolculuk insanı değiştirir, dönüştürür. Olmak istediği yere vardırır. Okunan her kitabın insanı başka kitaplara götürmesi gibi, her yolculuk da başka yolculuklara kapı açar..."



"Farklı sınıftan, ırktan ve sosyal statüden kadınların, bir dönüm noktasına geçtikleri anı benzer şekillerde yaşamalarının, kadın olmalarının hikâyeleri..."

Sofyalı Sokak Paşa İşhanı No 2 D. 5
Asmalımescit - İstanbul
tlf. (212) 245 56 27 • faks (212) 245 54 56

modern toplumsal yapılarda "atomik bireyler" olarak algılanmaya başlanır. Psikolojinin ayrı bir bilim dalı haline geldiği bu çağda, bireyin eylemleri, onun toplumsal bağları ve görevleri üzerinden değil de, kişisel niyetleri ve arzuları gibi öznel unsurlar üzerinden tanımlanır. Eskiden, dizginlenmemiş arzular toplumsal düzen için bir tehdit olarak algılanıp ahlak ve din aracılığıyla kontrol altına alınmaya çalışılırken, ya da ortaçağda açgözlülük on temel günahtan biriyken; kapitalizmin gelişmesiyle birlikte, Adam Smith'in herkesin bencil çıkarları peşinde koşmasının toplumsal refaha da hizmet edeceği görüşü kök saldı. Böylece arzular sisteme asimile edilip onun yeniden üretilmesindeki vazgeçilmez araçlar haline gelir ve insan ihtiyaçlarının sınırlı olduğunu dile getiren bilgelerin sözleri unutulmuş olur.

Tüketim toplumunun gelişmesiyle birlikte "mutluluk", reklamların başat unsuru olarak odağa yerleşir. Bütün sınıflı toplumlarda sistemin yeniden üretilmesinde önemli bir rol oynayan aile de özü korunarak yeniden kutsanır. Reklamlardaki "mutlu kadın" simgesi, x marka deodorantı, y marka şampuanı, z marka aletle sahip olduğu pürüzsüz bacakları, "light" ürünler sayesinde elde ettiği ince vücudu ve bunu teşhir eden markalı, dekolte giysileriyle "doğru erkeği" önce baştan çıkarır ve sonra da filan deterjan sayesinde bembeyaz yaptığı çamaşırlarıyla, falan yağları kullandığı, güzel yemekleriyle iyi bir eş ve

anne olarak mutluluğa kavuşur. "Kariyer de yapar, çocuk da"; her şeye birden sahip olabilir, çünkü imaj yaratıcısı reklamcılara göre, ne kadar çok markalı metalara sahip olursa, o kadar mutlu olacaktır. Öte yandan, erkeğin mutluluğunun anahtarı, kıyasıya rekabetle gücünü ispat etmesi sonucunda elde edilen "başarı"dır. Başarılı/mutlu erkek bir yandan son model arabasıyla seyahat edip özgürlüğünü yaşarken, öte yandan övünebileceği güzellikteki bir kadını eş olarak sahiplenmiştir.

Böylece sistemin ezdiği ve dışladığı bireyler, yeterli paraları olmasa da, hafta sonlarında büyük alışveriş merkezlerini gezmeyi alışkanlık haline getirirler. Vitrinlerde sunulan, elleriyle tutabilecekleri kadar yakın ve bir o kadar da uzak olan bu hayaller âleminde dolaşarak, bir gün bütün bunlara sahip olmanın düşüyle ya hırsları bilenir ya da tatlı bir uyuşukluğa kapılarak "eğlenirler." Orta sınıf, kredi kartlarıyla otuz taksitle ucundan tadabildiği tüketim cennetinin meyvelerine, gitgide daha bağımlı hale gelir. İşte hayalleri medya tarafından biçimlendirilmiş, karnı tok olsa bile ruhu aç ve gözü doymamış bu insanların en duymak istediği şey ne olabilir? "Mutluluğun anahtarı tümüyle sizin elinizde, yeter ki isteyin ve pozitif düşünün."

Secret: Mutluluğun sırrını okumak

"Yapabileceğini de düşünsen, yapamayacağını da düşünsen; her iki durumda da sen haklısın." (Henry Ford) [8] Buddha, Einstein, Henry Ford'un ortak noktası ne olabilir? Hepsi Sır'rı biliyordu ve şimdi bu sır bizim de elimize geçecek! *Secret* kitabının özünü, bilimsellik sosuna bulanmış mistisizm ve bireyin gücünün abartılması, ona gaz verilmesi oluşturuyor. Böylece, temelsiz bir kendine güven ve kendinden memnuniyet yaratılıp, gerçekte kişinin kendini ne kadar çaresiz ve yabancılaşmış olduğunu fark etmesi engelleniyor. Bu kitaptan birkaç alıntıyı sıralayıp eleştirel olarak değerlendirirsek, kitabın sadece boş vaatlerle dolu olmakla kalmayıp, sorunların temelini görmemizi engellediği için de, ne kadar tehlikeli olduğu ortaya çıkabilir.

> Kazanılan bütün paranın yaklaşık % 96'sının dünya nüfusunun yalnızca % 1'i tarafından kazanılmasının sebebi nedir dersiniz? Sizce bu bir tesadüf mü? Bu, tasarlanmış bir şey. Bu insanlar bir şeyleri kavramış durumdalar. Onlar Sır'rı biliyorlar; ve artık siz de bu bilgiyle tanışıyorsunuz. (s. 6)

Gelir eşitsizliğinin temelini, hayatta kalma mücadelesindeki kişilerin farklı yeteneklerine ve çok çalışmalarına (çok çalışan, çok kazanır misali) bağlayan

8 R. Byrne, *The Secret,* Mia Basım Yayın, 2007, s. 169.

egemen görüş bile, bu kadarını akıl edemezdi ya da daha doğrusu bunu inandırıcılıktan uzak bulurdu herhalde!

> Düşünceler manyetiktir ve frekansları vardır. Siz düşünürken düşünceleriniz Evren'e yayılır ve manyetik güçleriyle aynı frekanstaki bütün benzerlikleri mıknatıs gibi çekerler. Gönderilen her şey kaynağına döner ve siz o kaynaksınız. (s. 10) (...) Çekim yasası bir yaratım yasasıdır. Kuantum fizikçileri bize, Evrenin tamamının düşünceden doğduğunu söylerler. Siz hayatınızı düşünceleriniz aracılığıyla ve çekim yasasıyla yaratıyorsunuz. (s. 15)

Eğer haftalık astroloji sütunlarının sadık okuyucuları, doğduğumuz zaman on binlerce kilometre ötedeki gezegenlerin konumunun, her nasılsa karakterimizi belirlediğine, gündelik yaşamdaki kısmetlerimizi ve talihsizliklerimizi öngörebilmeye yarayacağına inanıyorsa, kuvantum fiziği tarafından desteklendiği öne sürülen böyle şeyler onlara aykırı gelmeyecektir. Üstelik bunlar, çocukken izlediğimiz *Polyanna* çizgi filmindeki pozitif düşüncelerin büyük gücü temasıyla da uyum içinde.

Peki, mutluluğun sırrı neymiş? Ne olmak, ne yapmak, neye sahip olmak istediğimize karar verip, buna odaklanarak (yani günde en azından beş on dakika meditasyon yaparak) gerekli frekansı yaymakmış! Böylece "vizyonunuz hayatınız olacaktır." (s. 23) Ayrıca, istediğimizi zaten elde ettiğimize yürekten inanıp, buna uygun davranmalıymışız. (s. 49) Mesela nasıl kilo vereceğimizi (s. 58) ya da nasıl zengin olacağımızı (s. 107) düşünmek yerine, zaten ince ve zengin olduğumuzu düşleyip buna uygun davranmalı ve şükretmeliymişiz. (ss. 58, 74) "Doğru eşi" bulmak istiyorsak, o zaten hayatımızdaymış gibi gardırobumuzda onun giysilerine de yer açmak, bir şekilde onun da hayatımıza düşüvermesini sağlarmış. (s. 116) Ölümcül bir hastalığı olan kişi, sağlıklı olduğuna gerçekten inananarak hastalığı yenebilirmiş. (s. 129)

Kitabın yazarı bu savların kimilerine fazla naif ve iyimser gelebileceğinin farkında olmalı ki, eğer düşünceler bu kadar etkiliyse, neden herkesin düşlediği hayatı yaşayamadığını açıklama gereğini duyuyor: Çünkü istediklerimizden çok, istemediklerimizi düşünmeye zaman ayırıyoruz.

> Yaşadıklarınızdan şikâyet ederseniz, çekim yasası size şikayet edeceğiniz daha fazla şey getirecektir. (s. 17) (...) Savaş karşıtı eylemler daha çok savaş getirir, çünkü istemediğimiz bir şeye odaklanıyoruz. (s. 142)
> (...) Dünyayı ya da çevremizdeki insanları değiştirmek sizin işiniz değil; sizin işiniz Evren'e ayak uydurmak ve bunu yaşadığınız dünya içinde kutlamak. Siz yaşamınızın efendisisiniz. (s. 146)

Böylece egemen sisteme muhalefet eden ve eleştirel aklıyla övünen Sol'un niye sürekli bozguna uğradığını da anlamış olduk. Zaten demiyorlar mı: "Kapitalizme karşı çıkmak kolay, önce siz alternatif bir sistemin nasıl olacağını tüm ayrıntılarıyla anlatın; bunu yapamıyorsanız, boş yere var olan sistemi karalamayın." Bazı solcuların ya da eski solcuların da benimsediği, günümüzde moda olan "işe içsel bir devrimden başlamalı" görüşü, bu kitapta en kaba biçimiyle karşımıza çıkıyor. Kitabın sonunda, katkıda bulunanların meslekleri yer alıyor. Bu liste, çağımızda kimlerin "mutluluk uzmanı" olarak servetine servet kattığını gözler önüne seriyor: Yaşam koçu, uluslararası konuşmacı, meditasyon ve bilimsel dua öğretmeni, Feng Shui uzmanı, uluslararası danışmanlık firması kurucusu, enerji şifacısı, finansal eğitimci, eskiden işsiz olan şimdi ise dünyanın en iyi pazarlama uzmanlarından olan bir hipno-terapist ve bir spiritüel haberci. Bu kitabı aylarca çok satanlar listelerinin ilk sıralarında tutan insanlar bu kadar aptal olabilir mi? Bu kişisel gelişim kitaplarının okuyucu kitlesi sadece orta gelir grubundan kadınlar mı? Kısa zamanda çok kilo verdirdiğini iddia eden diyet reçeteleri, on yıl gençleştirmeyi vaat eden kırışıklık giderici kozmetik kremler, iç huzurun anahtarını sağlayan yoga ve meditasyon dersleri. Birinden kaçsanız bile ötekisine yakalanmışsınızdır mutlaka; "fala inanma ama falsız da kalma" misali. Hepsi birbiriyle ne kadar uyumlu, değil mi?

> Acınacak bir halde kelebek sürülerinin peşinde koşarak, aşırı kahkahalarıyla etrafı çınlatarak, durmadan içerek, sürekli alışveriş yaparak, aşırı çalışarak, kendilerinden nefret ederek umutsuzca mutlu olmaya çalışan insanları her yerde görebilirsiniz. (T. S. Elliot) [9]

Aristoteles mutluluğu "kendini gerçekleştirme"yle ilişkilendiriyordu ve bunun ne denli meşakkatli bir süreç olduğunun da farkındaydı; şimdi ise, kitleler mutluluğun sırrını bir çırpıda "kişisel gelişim" kitaplarından öğrenmenin peşinde. Hızlı tüketim çağının körüklediği stres ve depresyon karşısında, yine aynı biçimde hızla tüketilen bu tür kitaplardan medet ummak ne kadar acıklı...

Mutluluğa dair bir başka klişeye göre, gerçek mutluluk insanın istediklerini elde etmesi ve kendisini kısıtlayan faktörlerden kurtulması sonucunda elde edilir. Ama insan hiçbir zaman doymak bilmez; bir arzusunu karşılayınca, başka bir arzu peşinde koşmaya başlar. Bu nedenle, nihai mutluluğa bu dünyada değil, olsa olsa cennette ulaşabiliriz. Bu ezberin temelinde yatan gizli varsayım, mutluluğun her istediğini elde etmekle ya da *sınırsızlık*la ilgili olduğu, ama insanın sonlu bir varlık olması nedeniyle (ya da iktisadi bir jargonla söylersek, kaynakların kıt, insan arzularının ise sınırsız olması yüzünden) nihai bir tat-

9 A.g.e., s. 16.

min durumuna ulaşmanın imkansız olduğudur. Belki de bu yüzden, "mutlu son"la biten klasik Hollywood filmlerinde, daha sonra karakterlere ne olduğu söylenmez. Ya bu mutluluk er geç bitecektir, ya da her şeyin "mükemmel" olduğu, hüzün, öfke, melankoli gibi insana özgü birçok duygunun yaşanamayacağı, tekdüze hayatlar sürülecektir. George Orwell'in *1984* karşı ütopyası, herkesin haplar içerek kendini mutlu hissettiği hayali bir toplumda, kaybedilen güzelliklere ve derinliklere bir ağıt olarak da okunabilir. Ne mutlu, tek hedefi mutluluk olmayanlara ve bedeli mutsuzluk olabilecek ideallerin peşinden gitme cesaretini gösterebilenlere!

Mutluluğu irdelemeye başlamak

Antikçağdan Kant'a ve kişisel gelişim kitaplarına kadar mutluluk konusundaki bazı "cevaplar"a göz attıktan sonra biraz da mutlulukla ilgili aklımıza ilk gelen soruların peşine düşelim. Bırakalım, sorular başka soruları doğursun.

Mutluluk, tümüyle öznel bir his midir? Yoksa nesnel olarak değerlendirilebilir mi? Acaba mutluluk hissi, üzüntü, acı, korku gibi her çağda ve her toplumda hissedilen doğal bir duygu mudur? Nasıl dişimiz ağrıdığında bu acıyı doğrudan algılarsak, mutlu olup olmadığımızı da doğrudan fark ederiz ve bunu en iyi kendimiz bilebiliriz. Eğer bu benzetme doğru ise, kendisini mutlu hissettiğini söyleyen birisine, "sen kendini mutlu sanıyorsun, ama aslında mutlu değilsin" diyemeyiz. Böylece mutluluk tamamen öznel hale gelir ve "mutluluk yanılsaması"ndan söz etmek olanaksızlaşır.

Oysa biliriz ki, kişi belirli gerçekleri bilmediğinden dolayı kendini mutlu hissediyorsa, mutluluğu temelsizdir. Örneğin, eşinin kendisini aldattığını bilmediği için mutlu bir evlilik sürdürdüklerini zanneden bir kadının dünyası bu gerçeği öğrenince yıkıldığında, bunu iki farklı şekilde yorumlayabiliriz. "Eskiden mutluydu, şimdi değil" diyenler karşımızdaki kişiyi üzmemek için "beyaz yalanlar" söylemenin meşru olduğu ya da Matrix filmindeki bir karakterin dediği gibi cehaletin mutluluk olduğu sonuçlarına varabilirler. Öte yandan, şöyle de düşünebiliriz: "Eskiden de mutlu değildi; aldatıldığını bilenler onun fark etmediği bir şeyi görebiliyordu, eskiden mutluluk yanılsaması içindeydi, ama şimdi gözleri açıldı ve yanılgısından kurtuldu. Gerçeği bilmek kişiyi bir süreliğine mutsuz kılsa da onu özgürleştirir; bu da kendi hayatının iplerini eline alabilmesinin ve daha uzun vadedeki mutluluğunun önkoşuludur."

Belki de esas sorgulamamız gereken, başta yaptığımız benzetmedir. Korku, üzüntü, acı ve mutluluğun öznel hisler olduğunu söylememize rağmen, bunları irdeleyip değerlendirebiliriz. Örneğin, gerçek bir tehdit olmadığı halde, korkan birisine korkusunun yersiz olduğunu söyleriz. Fiilen irtica tehlikesi olmadığı halde medya böyle bir korkuyu yaratabilir; ya da insan gereksiz

yere üzülüp, bu duygusunu abartılı biçimde, "pireyi deve yaparak" yaşayabilir. Diğer bir deyişle, somut bir olgu karşısında farklı hisler yaşamak mümkün olsa bile, bütün algılama biçimleri eşit derecede meşru olmayabilir. "Yanlış algılamalar"a dayanan "hayali/gerçekdışı hisler" körüklenebilir, ama buradan yola çıkarak, tek bir "doğru algılama" biçimi olduğu şeklinde istenmeyen bir sonuca varmak şart değildir. Bu analizi mutluluk hissine uygularsak, reklamların amacının çeşitli metalarla mutluluk hissini eşleştirerek, mutluluğu tüketim çarkının tekeline almak, "yapay" arzuları ve hayali hisleri körüklemek olduğunu söyleyebiliriz. Peki, öznel mutluluk hissinin nesnel bir analizini yapmak mümkün mü?

İnsanların ne kadar mutlu olduklarını, onların ifadelerine dayanmadan, nesnel olarak ölçmek son yıllarda bilim insanlarının üzerinde çalıştığı bir proje; bunun literatürdeki adı ise "mutluluk bilimi." Örneğin, çikolata yemenin genellikle insanları mutlu hissettirdiğinden yola çıkarak, böylesi haz anlarındaki beyin fonksiyonları incelenerek mutluluğun serotonin gibi kimyasalların faaliyetine dayandığı keşfedildi. Böylece, deneklerin beyinlerine elektrotlar bağlanarak, en çok haz aldıkları anlarda beynin hangi bölgesinin, nasıl aktive olduğuna bakılarak, benzer hisleri yaratacak anti-depresan ilaçlar geliştiriliyor. Öte yandan, ulusların mutluluğunu ölçmek için "yaşam kalitesi endeksleri" gibi ölçütlerden yararlanılıyor. Ama işin tuhafı, İskandinav ülkeleri gibi yaşam kalitesinin yüksek olduğu yerlerde, aynı zamanda intihar oranları da çok fazla. İstatistikler orada yaşayanların mutlu olması gerektiğini söylese de, onlar kendilerini mutlu hissetmiyorlar anlaşılan. Sonuçta mutluluğa öznel ve nesnel bakış açılarından baktığımızda bambaşka sonuçlara ulaşıyoruz ve bu paradoksu çözmek çok zor gözüküyor. Aklımızda şöyle bir soru kalıyor: Mutluluğu daha iyi anlamak için ona içten mi (öznel) yoksa dıştan mı (nesnel) bakmalıyız?

Eğer hepimiz birbirimizden farklıysak, nasıl oluyor da hepimiz sonuçta aynı şeyin peşindeyiz? İki ihtimal var: Ya birbirimize sandığımızdan daha çok benziyoruz, ya da bambaşka hedeflerimizi muğlak "mutluluk" kavramına indirgeyerek farklılıklarımızın üstünü örtüyoruz.

Önce mutluluğun nesnel boyutuna bakalım. Mutluluğun bileşenlerinin sağlık, para, aşk, iş ve arkadaşlar olarak özetlenebileceği konusunda hemfikir miyiz? Bunların öncelik sıralaması, ne kadar paranın yeterli olduğu, bu paranın nasıl harcanacağı, ne tür arkadaşlara ihtiyaç duyulduğu gibi ayrıntılarda ufak tefek farklarımız olsa bile, sonuçta sahip olmak istediklerimiz aynı değil mi? Belki de evrensel bir "insan doğası"na dayanan *nesnel* ihtiyaçlar gerçekten vardır.

Bütün bunlara sahip olan birinin kendisiyle barışık olacağını ve iç huzura ulaşacağını varsayabilir miyiz? Hadi, şeytanın avukatlığını yapalım; yukarıda saydığımız her şeye sahip olan birisi bile tatminsiz, hırslı, "mutsuz" olamaz

mı? Belki de mutluluk sahip olduklarımızın kapsamıyla değil, onların değerini biliyor olmakla ilgilidir. Başka bir deyişle, ne olduğumuzun değil, kendimizi nasıl gördüğümüz, hayata karşı nasıl bir tavır takındığımızın türevidir. Eğer böyleyse, mutluluğun nesnel koşullarından çok öznelliğini vurgulamamız gerekir. Çok yoksul ve yoksun gözüken birisi bile aslında mutlu olabilir ya da iç huzura sahip olabilir.

Dikkat ettiniz mi, hiç çaktırmadan mutluluğu sanki iç huzurla eşanlamlı gibi kullanmaya başladık ve birdenbire mutluluğun anahtarı "birey"in eline geçti. Belirsizliklerle dolu, savaşların hüküm sürdüğü, toplumsal yapının çöktüğü, insan ilişkilerinin yozlaştığı, kısaca insanın kendi hayatı üzerindeki kontrol gücünün azalıp çaresizliğinin arttığı toplumsal dönemlerde hep böylesi felsefeler ön plana çıkmış ve bireye teselli vermiş. Bunun ilk akla gelen örnekleri, Epikürcüler ve Stoacılar. İkisi de, nihai amacımızı kaygı ve korkulardan kaçarak iç huzur elde etmek olarak tanımlıyor, ama bu hedefe ulaşmak için farklı yollar öneriyorlar. Epikürcüler erdem ve arkadaşlığı ön plana çıkarırken, Stoacılar aklın duyguları ve beklentileri bastırmasını, dış dünyada olup bitene kayıtsız olmayı ve belirli bir mesafeden bakmayı savunuyor. [10] Burada bir parantez açıp, Stoacı fikirlerin farklı sınıflar tarafından benimsendiğini hatırlatalım. Acaba neden hem köle Epiktetus, hem de imparator Marcus Aurelius bu iç huzur felsefesinden etkilendi? İnsan doğası mı, yoksa egemen ideoloji mi?

Hangi toplumsal koşullarda böylesi düşünceler kök salıp kitleleri etkileyebiliyor? Bir yandan Roma İmparatorluğu Avrupa, Asya ve Afrika'ya yayılırken, öte yandan merkezî hükümetin skandallar ve yolsuzluklarla çalkalandığı, Neron gibi despot bir imparatorun Seneca gibi değerli bir filozofu intihar etmeye zorladığı "toplumsal çürüme" dönemlerinde, çaresizlik ve kuşatılmışlık hissiyle başa çıkmak için, içekapanış ve manevi güçlerin abartılması anlaşılabilir bir tepkidir. Eğer felsefi düşüncelerin ve ideallerin içinde yeşerdikleri toplumsal bağlamla yakın ilişkisini gözden kaçırmazsak, bugünkü egemen düşünce ve değer sistemini besleyen maddi kaynakları da daha iyi kavrayabiliriz. Günümüzde "Amerikan İmparatorluğu"ndan, Bush'un "liberal-demokrat despotluğu"ndan, politik yolsuzluklardan, kültürel yozlaşmadan ve Matrix'in kuşatıcılığından (ne sistemi değiştirmenin, ne de dışında kalmanın mümkün olmadığından) bahsedilirken, kurtuluşun dış devrimde değil de "iç devrim"de aranması tesadüf olmasa gerek.

Bol ideolojik makyajın altına gizlenen vahşi kapitalizm, insanları, "başarı senin elinde, çalış, rekabet et ve köşeyi dön," diye gaza getirip "başarısızlığı"nın tüm sorumluluğunu bireye yüklüyor. Öte yandan, "başarı fetişizmi"nin omuzlarına bindirdiği yük nedeniyle "doğal" olarak depresyona giren bireylerin yar-

10 Solomon, 1996, ss. 70-2.

dımına koşan kişisel gelişim ya da "kendine yardım" kitapları, onlara benzer öğütler veriyor: "Tüm sorumluluk sende, başarabilirsin, mutlu olabilirsin, yeter ki iste ve inan, evren senin taleplerine yanıt verecektir, çünkü pozitif duyguların yaydığı manyetik frekanslar benzerlerini çeker." Daha önce bahsettiğimiz *Secret* kitabı, mistisizm, belirlenimcilik ve iradeciliğin karışımına örnek olarak verilebilir.

Mutlu olmak arzusu doğal bir içgüdü mü, yoksa kültürel olarak "icat" edilen ve bize "dışarıdan" empoze edildiğinin farkında olmadan içselleştirdiğimiz bir hedef mi? Eğer sözlüklerinde "mutluluk" kelimesinin yer almadığı bir kültür olsaydı, bu kavramı bilmedikleri için mutlu (ya da mutsuz) olmadıklarını mı söylememiz gerekecekti? Acaba antropologlar böyle bir topluluk bulabilir mi? Hayvanların da mutluluk peşinde koştuğunu söyleyebilir miyiz? Eğer mutluluğu acıdan kaçıp zevk peşinde koşmaya indirgersek, muhtemelen "evet", ama eğer mutluluk, iç huzur ve kendinden memnuniyeti kapsıyorsa bunları hayvanlara atfedebilir miyiz? "Keşke iç huzura kavuşabilsem" dileğine sahip birisi, "olan" ile "olması gereken" arasındaki farkı idrak ediyor demektir. Ahlaki bir özne olmanın temelindeki bu özbilinç, gerçekten de "doğal" mıdır, yoksa insan ürünü bir kültürel çerçeveyi mi varsayar?

Eğer "mutluluk" tarih boyunca değişen toplumsal idealleri belirten bir kısaltmaysa, o zaman içeriği bu kadar değişken bir kavramı, yakalayıp sabitleyerek analiz etmemiz mümkün mü? Olsa olsa bir *mutluluk kavramları arkeolojisi* yapabiliriz. Eğer özgürlük, bireysellik, sahicilik ve yabancılaşmanın aşılması, modern çağa özgü ideallerse, belki de şimdiki mutluluk anlayışımızla, Eski Yunan felsefesindeki mutluluk kavramının içeriği arasında dağlar kadar fark vardır. Bu yılki Assos'ta Felsefe etkinliği, mutluluk kavramının tarihsel ve karşılaştırmalı analizini yapmayı vaat ettiği için çok iştah kabartıcıydı, ama daha çok Aristoteles felsefesinin akademik ayrıntılarında boğulduğu için, bu büyük çerçeveyi maalesef gözden kaçırdı.

Bir yanda mutluluğun ancak adil bir devlette, erdemli bireylerin yetiştirilmesiyle hayata geçirilebileceğini savunan Aristoteles, öte yandan *Secret* kitabındaki gibi, mutluluğun anahtarının tamamen bireyin elinde olduğunu iddia eden iradeci bir yaklaşım, beri yanda ise mutluluğun daha çok talih kuşu, şans ve kadere bağlı olduğunu düşünen "sessiz çoğunluk." Mutluluğun ne kadar değişken olduğu (hem tarihsel, hem toplumsal, hem de kişisel eksenlerdeki farklılıklar) göz önüne alındığında, "bu üç görüşten hangisi doğru?" diye sormak pek anlamlı değil. Daha verimli olabilecek bir soru şu olabilir: Değişik mutluluk anlayışları, insana ve dünyaya dair hangi farklı önkabullere dayanıyor? Nasıl toplumsal sonuçlara yol açıyor ve neleri görmemizi engelliyor?

Aristoteles, etik ile politika arasındaki bağı vurgularken "iyi yaşam"ın sadece kişisel bir projeye indirgenemeyeceğini iddia ederek, öznel ve nesnel yol

haritalarını birleştirmeye çalışıyordu. İradeci yaklaşım "gücünün farkına var!" diyerek bize gaz verip "kendi başımızın çaresine bakmayı" öğütlüyor. Kaderci yaklaşım ise, varolan düzeni değiştirmekten çok kabullenmeyi, "değiştiremeyeceğimiz şeyleri" belirleyip, bunları tevekkülle kabullenmeyi savunuyor. İnternette yaygın olarak dolaşan, anonim huzur duası da benzer bir bakış açısını yansıtıyor: "Tanrım, bana değiştiremeyeceğim şeyleri kabul etmek için *dinginlik*, değiştirebileceğim şeyler için *cesaret* ve ikisinin arasındaki farkı anlamam için de *akıl* ver."

Oysa bilim ve sanatta ilerleme olarak adlandırabileceğimiz adımların çoğunu, bu duayı kaale almayan kişiler yapmadı mı? O güne kadar değişmez kabul edilenleri sorgulayıp, mevcut düzene isyan eden, böylece yaratıcılıklarıyla kendi alanlarının sınırlarını zorlayanlar bu duayı kabullenselerdi, kim bilir nelerden mahrum kalacaktık. Belki de iç huzura ulaşma projesi, yani insanın küçük ve sakin bir kovuğa çekilme özlemini duyup, gerçek dünyanın trajedilerine gözünü kapatması, bireyciliğin varacağı son nokta. Adaletsiz ve huzursuz bir dünyada yaşarken, iç huzurumuzu korumaya çalışmak, "gemisini kurtaran kaptan" bencilliğinin başka bir yansıması olamaz mı? Dünyayı değiştirebilmek için yabancılaşmanın olmadığı nostaljik bir yere kaçıştan çok, yabancılaşmanın beraberce örgütlenerek aşılmasının yeni yollarını yaratmak gerekiyor. Etrafımızda bunca zorbalık, sömürü, dışlanma sürerken, duyarlılığın bir türevi olan iç huzursuzluğunun nesi yanlış? Herkes özgürleşmezse, hiç kimsenin kendi başına mutlu olamayacağını kabul ettiğimizde, mutluluğun iç huzurla özdeşleştirilmesinin neleri göz ardı ettiği de ortaya çıkıyor.

Kaynakça

Byrne, Rohanda, *The Secret,* çev. Can Üstünuçar, Mia Basım Yayın, İstanbul, 2007.

Marar, Ziyad, *Mutluluk Paradoksu: Özgürlük ve Onaylanma*, çev. Serpil Çağlayan, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2004.

Nussbaum, Martha, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

Solomon, R.C., Higgins, K.M., *A Short History of Philosophy,* Oxford University Press, Oxford, 1996.

DOĞAN GÖÇMEN

Tarih, felsefe ve siyaset ilişkisinde

Tarih Uğruna Kavga

Bu yazının amacı, *Diyalektik Düşünce İçin Uluslararası Hegel-Marx Derneği* Başkanı Domenico Losurdo'nun *Tarih Uğruna Kavga: Tarihçi Revizyonizm ve Onun Mitleri* adlı kitabını tanıtmaktır.[1] Burada kitabı bütün zenginliğiyle hakkını vererek tanıtmak mümkün değil. Ancak hemen söylemek gerekirse, kitap, tarih biliminde neredeyse son üç yüz yıldan bu yana yaşanan tartışmaları anlamak için kaçınılmaz bir eserdir.

Losurdo, İtalya'da Urbino Üniversitesinde felsefe profesörüdür ve özellikle Hegel, Marx, Heidegger ve Nietzsche gibi düşünürler üzerine yazmış olduğu son derece önemli kitaplarıyla tanınmaktadır. Losurdo'nun tanıtmayı amaçladığımız kitabı yaklaşık on yıl önce İtalyancada yayımlanmıştır. Bu yıl Fransızcadan sonra Almanca çevirisi de yayımlanınca, kitabı görece daha fazla okurun okuma ve tartışma olanağı doğmuştur.

Losurdo'nun tarih biliminin ve tarih yazımının sorunları üzerine eğiliyor olması akademik felsefe açısından biraz şaşırtıcı gelebilir. Ancak kitabın konusunu daha iyi tanımlarsak, Losurdo'nun kaygısı daha anlaşılır olacaktır. Losurdo'nun *Tarih Uğruna Kavga*'daki asıl amacı, tarihte yaşanmış belli bir olayın ayrıntılarına inerek bunun şöyle veya böyle görülmesi gerektiğine dair bir tez ileri sürmek değildir. Kitabın konusunu oluşturan "tarihçi revizyonizm", on yedinci yüzyılda İngiltere'de, on sekizinci yüzyılda Amerika ve Fransa'da ve son olarak yirminci yüzyılda Rusya'da yaşanan devrimleri gayrimeşru göstermek

1 Domenico Losurdo, *Kampf um die Geschichte: Der historische Revisionismus und seine Mythen*, PapyRossa Verlag, Köln, 2007, 304 syf. Kitaptan yapılan alıntıların sayfası metinde parantez içinde verilmektedir. Aktarılan alıntıların Türkçeye çevirisi bana aittir.

amacıyla muhafazakâr bir yorum geliştirmeyi amaçlamaktır. Bu tarz sorunların akademik felsefenin alanları dışında olması bakımından, Losurdo'nun bir felsefeci olarak tarih bilimine ve tarih yazımına ilişkin kaygıları şaşırtıcı gelebilir. Losurdo bu devrimlere, bunlara öngelen ve sonrasında yaşanan toplumsal ve siyasal gelişmelere ve dahası, entelektüeller arasında geçen bunlara dair tartışmalara ilişkin geniş ve derin bir bilgiye sahip olduğunu sergiliyor. Bununla birlikte kitabın konusunun, daha çok tarih yazımının yöntem sorunu olarak tanımlanmasının daha doğru olacağı kanısındayım. Bir başka deyişle, Losurdo tarihçi revizyonistlerin çarpık tarih yazımının içsel bir eleştirisini sunarak, tarih yazımının nasıl olamayacağını, dolayısıyla da nasıl olması gerektiğini göstermeye çalışıyor.

Bu sorunu tartışabilmek için ya güçlü bir felsefe bilgisi olan tarihçi olmak ya da tarih bilgisi güçlü bir felsefeci olmak gerekir. Losurdo, kitabında her iki özelliği de çok güzel bir şekilde birleştirdiğini gözler önüne seriyor. İtalyan bir düşünür olan Losurdo, tarih biliminin kurucusu olarak kabul edilen Machiavelli'ye kadar giden ve Antonio Gramsci'ye kadar uzanan bir entelektüel gelenekten geliyor. Hegel ve Marx gibi düşünür ve büyük tarihçilerin yaratmış olduğu gelenek içinde felsefi eğitim görmüş, özellikle de Alman ve İtalyan felesefesi üzerine çalışmalarını sürdürmektedir. Bundan dolayı, Losurdo'nun tarih biliminin ve tarih yazımının yöntemsel sorunları üzerine eğiliyor olmasından daha doğal bir şey olamaz. Tabii burada bahis konusu olan yöntem kavramı, Hegel-Marx geleneği içinde tanımlanan bir kavramdır ve daha çok, Kantçı felsefeye özgü olan, yöntem, biçim ve içerik arasındaki ilişkiye karşı sergilenen dualist yaklaşım çerçevesinde ele alınmamalıdır. Hegel-Marx geleneği içinde sergilenen ontolojik yaklaşıma göre, yöntem ve biçimin içerik üzerinde etkisi olduğu gibi, içeriğin de yöntem ve biçim üzerindeki etkisi reddedilemez.

Tarihçi revizyonizm nedir?

Burada "tarihçi revizyonizmi" olarak Türkçeye aktardığım kavramın Almanca karşılığı *historischer Revisionismus*tur ve İngilizce'ye *historical revisionism* olarak çevrilebilir. Türkçeye "tarihsel revizyonizm" olarak da çevrilebilecek bu kavram, Türkçede başka çağrışımlar da yaptığından, kavramı, "tarihçi revizyonizmi" olarak çevirmeyi daha uygun buldum. Çünkü *historischer Revisionismus* ile tanımlanan, bazı tarihçilerin sunmuş olduğu tarih yorumunun Türkçede bu kavramla daha iyi ifade edilebileceği kanısındayım.

Losurdo'ya göre, tarihçi revizyonizmin en önemli kaynaklarından birisi, Alexis de Tocqueville'dir. Tocqueville, Fransa'da on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllar arasında yaşanan "sürekli devrimci dönüşümler"i bir "hastalık", bilinmeyen yeni bir "virüs" biçimi olarak tanımlamıştır. Tarihçi revizyonizminin

Fransa'daki temsilcilerinden François Furet'ye göre bu "hastalık" ve "virüs", hiddetini iki kat daha arttırarak yirminci yüzyılda da devam etmiştir (s. 8). Tarihçi revizyonizminin başta gelen diğer temsilcileri, Carl Schmitt, Ernst Nolte (Almanya) ve Richard Pipes'tir (ABD). Ama kendisini bir biçimde Marksizm ile ilişkilendiren Eduard Bernstein gibi kişiler de tarihçi revizyonizminin kurucuları ve bu geleneğin sürdürücüleri arasındadır. Bernstein, Marx'ın düşünce sistemi içine yedirilmiş olan Blanquistçi veya daha doğrusu Babeufçü mirası ortadan kaldırmak istemektedir. Bernstein'ın takipçileri de, söz konusu mirasın Bolşevik partinin teori ve pratiğinde de sürdürüldüğünü düşünmektedir.

Kanımca Furet, Schmitt, Nolte ve Pipes gibi tarihçi revizyonistlerin etkinlik alanı artık tanımlanmış oldu. Tarihçi revizyonistlerin amacı, her biri kendi bulunmuş olduğu tarihsel ve kültürel coğrafyadan yola çıkarak, özellikle 1789 Fransız Devrimi'nden sonra Avrupa'da başlayan ve oradan da tüm dünyaya yayılmış olan devrimci geleneği yıkmaktır. Tarihçi revizyonizminin Fransız temsilcilerinden Furet, bu yıkıcı amacı Jakobenci devrimden yola çıkarak Bolşevik Devrimi'ne genişletirken; bu akımın Alman temsilcisi Nolte, Bolşevik Devrimi'nden yola çıkarak Fransız Devrimi'ni değerlendirmektedir. Tarihçi revizyonistlerin en az üç boyutlu amaçlarının olduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan birincisinde, gerek "kolektif bilinç"te gerekse "revizyonist tarih yazımı"nda, "Jakobencilik ve Bolşevikçilik eğilim olarak" aynı kefeye konulmaktadır. İkincisinde ise—ki buna daha çok Pipes'in yazılarında rastlanmaktadır—, Bolşevik Devrimi tarihte "kan kokusu almışlar"ın gereksiz bir eylemi olarak gösterilmektedir. Pipes'a göre 1917 Ekim Devrimi tarihsel olarak gereksizdi; çünkü Rus Çarı II. Nikolai devrimcilerin taleplerini zaten Kasım 1916'da kabul etmiş ve uygulamaya koymuştur. Losurdo'ya göre, benzer bir suçlamayla zamanında Abraham Lincoln de karşılaşmıştır. Tarihçi revizyonistlerin izlemiş olduğu üçüncü adım ise, kendisini özellikle Nolte'nin çalışmalarında göstermektedir. Nolte'nin analizleri de iki boyutludur: Nolte, ilkin, Hitler faşizminin kaynağını Rusya'da yapılan Bolşevik Devrimi'ne dayandırmaktadır; diğer bir deyişle, Hitler'in girişmiş olduğu Yahudileri yok etme girişimi, bir bakıma hem Bolşevik modelinden yola çıkmaktadır hem de Bolşeviklerin girişmiş olduğu "sınıf katliamı"na karşı verilen bir cevaptır. Sözün özü, Nolte'ye göre Bolşevikler devrim yapıp "işçi sınıfının iktidarı"nı kurmamış olsalardı, Hitler de Almanya'da iktidara gelip Yahudileri yok etmeye kalkmayacaktı. Bu girişimin ikinci boyutu zaten birincide saklı: Bolşevik Devrimi ile Hitler faşizmini, edinilen amaç ve başvurulan araçlar bakımından aynı kefeye koymak—hatta Bolşevik Devrimi'ni daha kan içici bir girişim olarak göstermek.

Losurdo'ya göre bu yaklaşım, zincirleme reaksiyonların oluşmasını beraberinde getirmektedir. Örneğin, Bolşevik Devrimi'ni bir tarafa iterek yirminci yüzyılda sömürgelerde yaşanan kurtuluş mücadelelerini açıklamak mümkün

değildir; hatta sömürgeci sistemin boyunduruğundan kurtulmak için dünyanın dört bir yanında verilmiş halkların kurtuluş mücadelesini de "kan kokusu almışlar"ın bir hareketi ve eylemi olarak göstermek gerekmektedir (s. 11).

Yöntemsel, bilimsel ve felsefi arka plan

Birçok çağdaş bilim dalı gibi, Nicollò Machiavelli'nin çalışmalarının kaynaklık ettiği kabul edilen tarih bilimi de oldukça yenidir. Diğer birçok bilimden farklı olarak tarih, sanki kendi içine kapalı, doğa bilimlerini andıran, sansasyonel keşifler yaşanmadığı sürece kendi içinde sessiz bir yaşam sürdürüyormuş gibi bir izlenim uyandırır insanda. Oysa tarih bilimi de, diğer birçok sosyal ve siyasal bilim ve felsefe gibi, üzerinde kıran kırana kavgaların sürdüğü bir bilim dalıdır ve de günlük yaşamımıza, gelecek perspektifimize dolaysız etkide bulunmaktadır.[2] Losurdo'nun kitabının temel mesajlarından biri bu olsa da, kitap tarih biliminde yaşanan gelişmeler ve tarihçi revizyonizminin ortaya çıkışını diğer bilimlerde yaşanan gelişmelerle açıkça ilişkilendirmiyor; Hegel, Marx, Heidegger, Arendt ve Popper gibi düşünürlere yapmış olduğu göndermelerle böyle bir ilişkinin varlığını ima etmekle yetiniyor. Kanımca bu noktayı biraz daha açık kılmak, hem tarihçi revizyonislerin kaygısının hem de kitabın amacının daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

Marx, burjuva ekonomisinin 1830'lardan itibaren çöküşe geçtiğini ve Adam Smith ile David Ricardo'nun geliştirmiş olduğu sistemde gözlemlenen bilimsel talepten vazgeçtiğini belirtmektedir.[3] On dokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren burjuvazi artık sadece var olanı savunmakla meşguldür. Marx'ın bilimsellikten kastettiği şey, iktisadi olguların ve bunlara koşut olan toplumsal ilişkilerin birbiriyle bütünlüklü ilişki içinde ele alınıp, bunların içlerinde saklı olan gelişim eğilimiyle birlikte açıklanmasıdır. Yirminci yüzyılın başlarında Rosa Luxemburg, Marx'ın bu gözleminin bütün bilimler için geçerli olduğunu tespit etmiştir.[4] Luxemburg'a göre, burjuva toplum bilimleri sadece parçaları görmekte, bunları birbirinden soyut olarak ele almakta, ama bunların birbiriyle olan ilişkilerinde saklı olan bütünü görmek istememektedir. Luxemburg, burjuva bilimlerinde gözlemiş olduğu bu gelişmeyi "atomlaştırma işi" ve "toplumsal yaşamın tablosunu bin parçaya parçalanmış ayna gibi sunma" çabası olarak tanımlamaktadır.[5] Luxemburg, konuyla dolaysız ilişkisi olan başka bir

2 Bkz. E.H. Carr, *What is history*; E. Hobsbawm, *On History*.

3 Karl Marx, *Das Kapital*, s. 23.

4 Bkz. Doğan Göçmen, "Rosa Luxemburg, the legacy of classical German philosophy and the fundamental methodological questions of social and political theory", *Critique: Journal of Socialist Theory* 43, Aralık 2007.

5 Rosa Luxemburg, *Im Rate der Gelehrten,* s. 388.

bağlamda, burjuva bilimlerinde gözlemlenen bu eğilimin dolaysız olarak ilerleme kuramıyla da ilgili olduğunu belirtmektedir. [6]

Bu noktada tarihçi revizyonistlerin saldırdığı düşünürün Hegel olduğu açıkça anlaşılıyor. Yirminci yüzyılın başlarında bilgi ve bilim kuramına dair iki sloganla karşılaşıyoruz: Kant'a ve Hegel'e dönüş. [7] Wilhelm Raimund Beyer'in de belirttiği gibi, bu iki slogan birbirini şart koşar; [8] daha doğrusu, Yeni-Hegelcilik (Wilhelm Dilthey, vd.) bir nevi Yeni-Kantçılığın bir ürünüdür ve Hegel'e dönüş sloganıyla ortaya çıkmaktadır. [9] Ama Nicolai Hartmann'ın belirttiği gibi, Hegel'e bu dönüş, onun sisteminin kalbi olan "diyalektik öğesi"ni dışarıda tutmayı amaçlayan bir dönüştür. [10] Kısaca belirtecek olursak, Yeni-Hegelcilik, Hegel'in sistemini, orada örgütleyici görevi gören iki düşünceden arındırmayı amaçlamaktadır. [11] Hegel, bu iki düşünceyi de *Tinin Fenomenolojisi*'nde (*Phänomenologie des Geistes*) açıkça tanımlamıştır. "Gerçek bütündür", diyor Hegel ve devam ediyor: "Ama gerçek sadece ilerleme sonucu kendisini tamamlayan özdür." [12] Hegel ilerlemeden nicelin nitele dönüşümünü anladığını ve bu ilerleme yasasının doğaya olduğu gibi tarihe, kültür ve mantığa da uyarlanabileceğini değişik yapıtlarında dile getirmiştir. Tarihçi revizyonistlerin tarih biliminde yıkmaya çalıştığı iki ilke bunlardır ve bu noktada Yeni-Kantçılık ile Yeni-Hegelcilik buluşmaktadır: Tarihi nicel ve nitel sıçramaları içeren bütünlüklü bir süreç olarak kabul eden anlayışı yıkmak.

Losurdo, *Tarih Uğruna Kavga*'da tarih biliminde ortaya çıkan revizyonizmi tartışırken, arka planda yaşanan bu tartışmaya açıkça değinmiyor; tarihçi revizyonistlerde görmüş olduğu Hegel yıkıcılığına karşı, yine Hegel ile cevap veriyor. Bunu önce tarih yazımına uyarlamış olduğu yöntemin karşılaştırmacı olduğunu açıklayıp (ss. 42-4) Hegel ile gerekçelendirerek; sonrasında ise, tarihçi revizyonistlerin, tarihte gözlemlenen nitel sıçramaları veya devrimleri "devrimci hastalık" olarak nitelemesine karşı yine Hegel ile cevap vererek yapıyor.

İlk olarak, Losurdo'ya göre tarihçi revizyonizminin dalgalanması farkları göz önüne almayan katı bir "ideoloji" ortaya çıkarmıştır. Farklar göz ardı edilerek, örneğin Jakobencilik ile Bolşevizm aynı kefeye koyularak eleştirilmek-

6 Rosa Luxemburg, *Erörterungen über die Taktik*, s. 259.

7 Kant'a dönüş, bütün farklılıklarına karşın Yeni-Kantçı okulları birleştiren ortak hedeftir. Bkz. W. Lehrke, *Neukantianismus*, s. 560.

8 W.R. Beyer, *Hegel-Bilder*, s. 74.

9 A.g.e, s. 71.

10 A.g.e, s. 73.

11 Bkz. Georg Lukàcs, *Der junge Hegel*.

12 G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. 24.

tedir (s. 26); aynı zamanda farkları göz ardı eden yöntemin yanı sıra, bir de farkları mutlaklaştıran yöntem vardır (s. 43). Losurdo, bu iki dualist yöntemin karşısına kendi diyalektik (ve karşılaştırmacı) yöntemini koyuyor ve bunun, ne tarihsel olayları aynı kefeye koymak ne de sığlaştırmak anlamına geldiğini belirtiyor. Yönteminin en iyi şekilde Hegel'in *Mantık*'ı ile gerekçelendirilebileceğini söylüyor.

Ayrıca karşılaştırma, ne aynılaştırma ne de sığlaştırma anlamına gelmektedir. Her belirlemeye içsel olan olumsuz yargı farklı biçimler alabilir. Hegel'in *Mantık*'ını kullanarak, bir basit olumsuz yargı olduğunu söyleyebiliriz. Bu, türün varlığını reddetmeden, bir biçimini veya onun özgünlüklerinden birisini yadsıyabilir: Gül kırmızı değildir, ama o, gül türüne dahil edilmelidir. Bir devrimi diğer bir devrimden ayıran kendine özgü karakteristikleri vardır. Ancak, her ikisinin de devrim kategorisi altında ele alınması gerekir (s. 43).

Sözün özü, Losurdo'ya göre tarihsel olayların hem bir süreç hem de nicel ve nitel sıçrama, hem kendi özgünlükleri içinde hem de bütünlüklü olarak anlaşılabilmesi için, her durumda karşılaştırmacı yöntem (*Komparatistik*) kaçınılmazdır (s. 43).

İkinci olarak, Losurdo, tarihçi revizyonistlerin tarihte yaşanmış olan devrimleri daha sonradan "devrimci hastalık" olarak gösterme çabasına yine Hegel ile karşı çıkıyor. Tarihte yaşanmış devrimleri—ki bunlar birer nitel sıçramadır—"hastalık" olarak gösterme eğiliminin tarihte özellikle restorasyon dönemlerine rastlaması bir rastlantı değildir. Ancak bu türlü bilimsellik dışı düşünce akımlarının etkisinde kalmak yerine, tarihi anlamak için girişmiş olduğumuz bilimsel çabamızda Hegel'in tavsiyesine uyarak nesnel "çelişkiler"e bakmak gerekmektedir (s. 49). Losurdo, burada kuşkusuz, Marx'a da gönderme yapabilirdi. Ancak onun asıl amacı, Hegel yıkıcılığının veya Yeni-Hegelcilikte görülen Hegel'in geriye dönük romantik yorumunun karşısında bilimsel Hegel'i savunmak olduğu için, tarihçi revizyonizmini Hegel ile başlayarak eleştirmeyi yeğlemektedir.

Tarihçi revizyonizminin açmazları ve garip sonuçları

Yukarıda Losurdo'nun kitabının ana teması ve kullandığı bilimsel ve yöntemsel araçlara kısaca değindikten sonra, tarihçi revizyonizminin ulaşmış olduğu mantıksal sonuçlara bakarak yazıyı noktalamak istiyorum. Kuşkusuz, Amerikan İç Savaşı'nı ve ardından gelen Amerika'nın bağımsızlığını kazanmasını, on yedinci yüzyıl İngiltere devrimlerini, büyük Fransız Devrimi akabinde yaşananları, Birinci ve İkinci Dünya Savaşlarını ve insanlık tarihinde yeni bir çığır açan Bolşevik Devrimi'ni, Losurdo'nun da yaptığı gibi ayrıntılı olarak tartışmak gerekli. Ne var ki, bu tarihsel olaylara ayrıntılarıyla burada girmek yazının

çerçevesini aşacağından; bu eksikliği, tarihçi revizyonizminin mantıki sonuçlarına bakarken bu tarihsel olaylara kısa göndermeler yaparak gidermeyi umuyorum.

Kitapta işlenen ilginç konulardan biri de tarihçi revizyonistlerin kölelik karşısında sergilemiş oldukları tutumdur. Tarihçi revizyonistler, bir taraftan Kuzey ile Güney arasında yaşanan ve köleliğin sürüp sürmemesinin en önemli konulardan birisi olduğu Amerikan İç Savaşı'nda Güneylilerin tarafında yer almaktadır. Çünkü kölelik, bir nevi kaçınılmaz olan "doğal eşitsizlik"in belirtisi veya daha doğru bir deyişle ifadesidir (s. 18). Tarihçi revizyonizminin bu doğrultudaki en önemli kaynağı, doğal ırkçılık kuramının kurucusu Arthur de Gobineau'dur. Irkçılık kuramcıları son yıllarda doğacı gerekçelendirmeden kültürcü paradigmaya geçiş yapmış olsa da, Gobineau geliştirmiş olduğu soyutlama ve modernleştirme yöntemlerine hâlâ başvurulan bir düşünürdür. Losurdo'ya göre tarihçi revizyonistler, diğer taraftan Fransız Devrimi'ne karşı da cepheden saldırmaktadır, çünkü Amerikan İç Savaşı'nda tam olarak çözülemeyen kölelik sorunu, köklü çözümünü Fransız Devrimi'nde bulmuştur. Tarihçi revizyonistlerin bu konudaki en önemli dayanağı ise, Burke'nin Fransız Devrimi'nde ifadesini bulan eşitlik ilkesine karşı yapmış olduğu eleştiridir. Tarihçi revizyonistler köleliğin ortadan kaldırılmasına karşı çıkarken, beyazların siyahlar üzerindeki üstünlüğünü ("*white supremacy*") savunmaktadır.



Burada, Losurdo'nun ele aldığı ve en çetrefilli tarihsel olgu olarak adlandırabileceğimiz ikinci konuya, eş deyişle Bolşevik Devrimi'ne vurgu yapmak istiyorum. Bilindiği üzere Bolşeviklerin başını çektiği Ekim Devrimi, Marx'ın deyimiyle "biçimsel eşitlik"i kurmaktan ileri gitmemiş ve yeni toplumsal eşitsizliklerin doğmasına yol açmış olan kapitalist üretim biçiminin yerine sosyalist üretim biçimini geçirerek bu toplumsal eşitsizlikleri ortadan kaldırmayı amaçlamıştır. 1930'lu yıllarda yükselen Hitler faşizmi, bir taraftan 1871'deki Paris Komünü ve 1917 Ekim Devrimi'yle dünyaya yayılan toplumsal kurtuluş mücadelesini durdurmayı amaçlamakta; diğer taraftan ise, Almanya'nın Birinci Dünya Savaşı'nda gerçekleştiremediği Avrupa'daki "Alman üstünlüğü"nü nihayet kurmak istemektedir. Bu amacını gerçekleştirmek için Nazizmin önemli ideolojik kaynaklarından başlıcaları, Paris Komünü'nde "barbar köle zümresi"nin ayaklanmasını gören Nietzsche (s. 76) ve Rusların, devrimle "beyaz maskeler"ini bir tarafa bırakıp beyazlara karşı renklilerin yürüttüğü hareketin başına geçmiş Asyalı (renkli) olduğunu savunan Oswald Spengler'dir (s. 76). Bu kişilerin eserlerinde yazılanların da ötesinde, zamanında Gobineau'nun umut kaynağı olan Almanya'nın yirminci yüzyıl kültüründe yaygın olan devrimci geleneğinin mahkûm edilmesi, 1948 yılında bile Holocaust olgusunu mahkûm etmeyi reddeden Martin Heidegger'in eserlerinde genelleştirilmiş ve metafizik düzeye çıkartılmıştır (ss. 40-1). Ezilen sınıfların kurtuluşu, Bolşeviklerin amaçlarından birisidir. Ekim Devrimi'yle bütün dünyada görülen sömürge halkların kurtuluşuysa, Bolşeviklerin yapmış olduğu devrimin sonuçlarından bir diğeridir. 1970'lerde büyük oranda başarıya ulaşmış olan bu mücadeleye üzüntüyle bakan sözümona "açık toplum" savunucusu Karl Popper, sömürge halkların özgürleştirilmesine çok çabuk izin verildiğini düşünmektedir (s. 145).

Burada son olarak değinmek istediğim ve çok ilginç bulduğum konu, Losurdo'nun tarihçi revizyonistler ile neoliberal iktisatçı akım arasında kurmuş olduğu paralelliktir. Losurdo tarihçi revizyonistleri, yukarıda saymış olduğum düşünürleri ve neoliberal iktisatçıları "hüküm süren düzeni savunanlar" başlığı altında tartışmaktadır. Bunlara göre "devrimci aydınlar delidir" ve halkçı taleplerle ortaya çıkan halk kitleleri ise "barbardır."

Hüküm süren toplumsal düzeni savunanların; devrimci aydınları deli, görülmedik taleplerle ve kaba (*plebejistisch*) ve vulgar yapmacıklıkla siyasi sahneye çıkan halk kitlelerini de barbar olarak görmeleri, kelimesi kelimesine kabul edilmesi gerekirmiş gibi görünüyor. Çünkü bunlar (onlara göre) yabancı ve başka türlü olan ve uygarlık basamağının altlarında bulunan bir topluluğa, bir halka, etnik bir gruba gönderme yapmaktadırlar (ss. 75-6).

Bu belirleme, hem tarihçi revizyonistler, hem onların arka planını oluşturan düşünürler ve hem de onların dava ortağı olan neoliberaller için geçerlidir. Bunların ortak amacı, bir hastalık olarak gördükleri kurtuluşçu veya devrimci

geleneği yıkmaktır. Losurdo'ya göre, son tahlilde tarihçi revizyonistlerle neoliberaller bu noktada buluşmaktadır.

Tarihçi revizyonistlerle neoliberaller arasında açık bir mütekariplik vardır. Gerçekten de söz konusu olan, aynı hareketin iki farklı görünümüdür. Biri dolaysız siyasi, diğeriyse kelimenin gerçek anlamında tarihçidir. Hayek, iktisadi ve toplumsal hakların yadsınmasının, devrimci geleneğin veya en azından Bolşevik Devrimi'nden çok daha önce Robespierre ile başlayan geleneğin yıkılmasının önkoşulu olduğunu açıkça kabul ediyor: "Aşınmaz insan hakları" başlığı altında "yaşam hakkı"na kuramsal yapı kazandıran geleneğin (s. 34).

Tarihçi revizyonistlerden Furet, Hayek'in bu talebine uygun olarak, Mao, Ho Şi Minh, Castro, Che Guevara gibi ülkelerinin yabancı güçler tarafından işgaline karşı mücadele etmiş önderleri ve hatta Sandinistçi hareketin önderi Ortega'yı bile "egzotik fanatizm"in kült nesnesi olarak tanımlıyor. Yukarıda aktarmış olduğum Popper'in düşüncesinden yola çıkan Paul Johnson da, sömürge ülkelerin çok hızlı bir şekilde kendi özgürlüklerini kazanmalarını eleştirip yeniden sömürgeciliğin kaçınılmazlığını savunmaktadır. Johnson'a göre, "uygar dünya"nın çaresiz "üçüncü dünya" ülkelerine gidip onları yönetmesi ahlaki bir sorumluluktur ve bunun için de sömürgeciliğin yeniden canlandırılması gerekmektedir (s. 146). Ne yazık ki günümüzde, Johnson'un talep etmiş olduğu dünyaya hızlı adımlarla girmiş bulunuyoruz. Tarihçi revizyonistler, gerici düşünürlerin ve neoliberallerin desteğini de arkalarına alarak kurtuluşçu ve devrimci gelenekleri tarihçi olarak yıkmaya çalışıp bu yeni dünyanın tarihsel temellerini attılar.

Losurdo'nun burada kısaca tanıtmaya çalıştığımız kitabı aktarılandan çok daha zengindir. Düşünce akımlarının, Avrupa ve Amerika'da on yedinci yüzyıldan beri yaşanan devrimlerin, Birinci ve İkinci Dünya Savaşlarının ayrıntılı bir çözümlemesini buluyoruz Losurdo'nun kitabında. *Tarih Uğruna Kavga* adlı bu kitabın Türkçeye kazandırılması düşünce dağarcığımızı genişletecek ve son yıllarda değişik dillerden çeviri yoluyla Türkiye'ye giren kitaplar aracılığıyla oluşan karmaşık tablonun düzenlenmesine hatırı sayılır bir katkısı olacaktır.

Kaynakça

Beyer, W.R., *Hegel-Bilder,* Akademie-Verlag, Berlin, 1967.

Carr, E.H., *What is history?,* Penguin, Londra, 1964.

Göçmen, D., "Rosa Luxemburg, the legacy of classical German philosophy and the fundamental methodological questions of social and political theory", *Critique: Journal of Socialist Theory* 43, Aralık 2007.

Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, haz. Moldenhauer, E. ve Michel, K.M., Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1996.

Hobsbawm, E., *On History,* Weidenfeld & Nicolson, Londra, 1997.

Lehrke, W., "Neukantianismus", *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, cilt 3, haz. H.J. Sandkühler, Meiner Verlag, Hamburg, 1990.

Losurdo, D., *Kampf um die Geschichte: Der historische Revisionismus und seine Mythen*, PapyRossa Verlag, Köln, 2007.

Lukàcs, G., *Der junge Hegel,* Hermann Luchterhand Verlag GmbH, Neuwied/ Berlin, 1967.

Luxemburg, R., "Im Rate der Gelehrten", *Gesammelte Werke* 1/2, Dietz Verlag, Berlin, 1988.

Luxemburg, R., "Erörterungen über die Taktik", *Gesammelte Werke* 1/1, Dietz Verlag, Berlin, 1990.

Marx, K., *Das Kapital – Kapitalist Üretimin Eleştirel Bir Tahlili,* cilt 1, çev. Alaattin Bilgi, Sol Yayınları, Ankara, 1993.

Abstracts
(İngilizce özetler)

Toward a Sociology of Dance in Turkey

Hasan Ünal Nalbantoğlu

It cannot really be claimed that a reflection of philosophical nature as well as an inquiry employing sociological concepts into the phenomenon of dance as an artform in Turkey is systematically cultivated, least of all by the "dancers" as well as other practitioners in this field of arts. One of the starting points is the assumption that the separation of body and soul which is immanent to Western conceptions should be abandoned in favor of a different one, namely "bodysoul" where the "soul is the living power of the body." Such a shift certainly has repercussions fort the very practice of dance and the hitherto dominant understanding in characterizing which forms of dance should be considered "high art." (doesn't the somewhat derogatorily deployed labelling, 'white ballet,' in Turkish symptomatically reveal something about the eurocentric straitjacket of classical ballet?) It also reinforces the existing tendency towards cultivating dance forms inspired by the dance practices of other time-honored historical traditions.

The Concept of Mimesis in Adorno's *Aesthetic Theory*

Taylan Altuğ

This article aims to explore the specific form of the concept of minesis in Adorno's *Aesthetic Theory*. Aesthetic experience is characterized by Adorno as a form of experience of non-identity thinking. Aesthetic experience in so far as it is a mimetic experience, resists rational identification and thus instrumental rationality of modern world through withdrawal from practical interests and from identity-thinking. Adorno locates mimesis within the subject's experience and poses it not as a product (*imitation*) but as an activity, a "behaviour", as he calls it. "Mimetic behaviour does not imitate something but assimilates itself to that something." Works of art take it upon themselves to realize this assimilation. In works of art mimesis is never sufficient unto itself but always needs to be with the constructive impulse of spirit. Spirit and mimesis, constitution and expression, thus exist in a creative tension in works of art. Finally,

mimesis can play a role in opening a place for the other and the non-identical and enabling a nondominating relationships between human beings and nature. That is the way to lead to the liberation of human being.

Tradition, Rupture and Philosophy

Doğan Özlem

The aim of the paper is to justify the claim that we cannot do without tradition and total rupture from tradition is impossible. The paper consists of two main parts. In the first part there is a presentation of various philosophers' and philosophical schools' approaches to the place of tradition in cultures. To investigate traditions in cultures means at the same time to explore the place and value of philosophy in cultures, because philosophy is an element of culture and it has a past and tradition. In the second part, there is an overall assessment of these approaches. At the end of the paper there are some conclusions with regard to some contemporary developments.

The Category of Tradition in Ontology of History

Uluğ Nutku

The aim of this article is to examine the concept of tradition from a philosophical point of view. For this reason first of all, the place and the relations of tradition in the ontology of history will be displayed. The primary point which is emphasized is that the tradition is not a general category which contains all the fields of real being; but it is a special category which is peculiar to historical field. Besides, in this context, the principles of categories in the ontology of history are determined as a method, and tradition is considered in this framework. On the other hand, the relationship between tradition and rupture is discussed. Whether the rupture is really possible or not; its differences from alternation, transformation, and revolution are also explored in the context of its relation to tradition.

Reflections on the Problem of Tradition in the Relationship Between Past and Present

Güçlü Ateşoğlu

This article focusses on the problem of tradition and its relationship with present in a philosophical way concerning the relationship between past and present. In the first part of the essay, the rupture of the historical thinking which appeared within the thought of Enlightenment by regarding itself as an absolute starting point is tried to criticize and then it is argued that this leads to

legitimaze an unhistorical and unsocial view. In the second and last part of the essay, it is tried to explain and discuss how Hegel's understanding of the problem of tradition which is considered within the framework of the relationship between past and present is the better way for the historical knowledge that is elaborated in a philosophical standpoint.

The Role of Translation within the Relationship Between Philosophy and Academy

Medar Atıcı

This study examine the role of philosophy in academy in its relation to translation with reference to translated studies in Turkey and emphasize that the translation, as an effort to "understand" the "foreigner", contribute not only to enrich the language and culture but also the conditions of living together.

The Adventure of French Philosophy

Alain Badiou

In this article, which was first published in *New Left Review*, one of the major prominent figures of French philosophy, Alain Badiou claims that there is an exceptional French philosophical moment, starting from the 1940s and ends up around 1990s, which is comparable with Ancient Greek and German enlightenment moments. He briefly discusses the causes and the founding currents of such a moment and explores the essential properties of it. He mostly focuses on the origins of this moment, the new methodologies that were introduced by it, the relations it developed with literature and psychoanalysis.

Levinas and Kierkeegard: Ethics and Politics

Zeynep Direk

This paper explores the ways in which we can read Levinas and Kierkegaard as political philosophers. In putting into question Levinas' reception of Kierkegaard's philosophy as ethical egoism, it also aims to show that the political implications of Kierkegaard's religious philosophy of history would be totalizing from a Levinasian approach.

How (not) to Examine Happiness?

Yıldız Silier

This essay explores how happiness should not be examined, inspired by one event (Philosophy in Assos 2007 with the title "The Concept of Happiness in

Ancient Philosophy and Modern Ethics") and one best-seller personal development book (*Secret*). How to relate different conceptions of happiness with their historical contexts? What are their presuppositions (about human nature) and social implications? Whereas Aristotle relates happiness with virtue and perfection, Kant asks whether everyone deserves to be happy. Both philosophers claim that happiness is not merely a subjective feeling, but it also has be objectively grounded. However, happiness is exclusively associated with "feeling good" in consumer societies and thereby, discussions on happiness switch from the realm of ethics to the realm of psychology. Once happiness is identified with inner peace, the key to happiness is claimed to rest exclusively on that person. The last part of this essay examines some of the cliches about happiness, with the aim of increasing our questions about the notion of happiness. Is the desire to be happy a natural instinct, or a cultural invention that we internalise, without being aware that it is imposed on us ideologically?

Bu sayıya katkıda bulunanlar

Taylan Altuğ Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde öğretim üyesi. Yayımlanmış kitapları şunlardır: *Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi* (1989, 2004), *Kant Estetiği* (1989, 2007), *Dile Gelen Felsefe* (2001), *Bir Ruh Kimliği: Reşat Nuri Güntekin* (2005). Çeviri kitapları ise şunlardır: *Estetik, Güzel Sanat Üzerine Dersler* (Hegel, 1994), *Kant'ın Eleştirel Felsefesi* (Gilles Deleuze, 1995).

Güçlü Ateşoğlu Lisans ve yükseklisans derecesini ODTÜ Felsefe Bölümünden aldı. Halen Muğla Üniversitesi Felsefe Bölümünde Alman İdealizmi ve tarih felsefesi üzerine çalışmalarını sürdürmekte. *Alman İdealizmi I: Fichte* (Eyüp Ali Kılıçaslan'la birlikte) ve *Tarih Felsefesi: Seçme Metinler* (Doğan Özlem'le birlikte) adlı kitapları hazırladı. Bu aralar *Alman İdealizmi III: Hegel* adlı kitabı hazırlıyor.

Medar Atıcı Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümünde öğretim üyesi. Yeniçağ akılcılığına ve bu geleneğin antik kökenleri ile çağdaş açılımlarına yönelik çalışmalarının yanı sıra, insanın doğaya ya da bedene egemenliğiyle bağlantılı olarak ekoloji ve sporla ilgili çalışmalar da sürdürmekte.

Alain Badiou Anglo-Amerikan akademisinin hiç şüphesiz son dönemde "keşfettiği" gözde Fransız düşünür. 1999'dan bu yana École Normale Supérieure'de ders vermektedir. Lacancı formalist geleneğin takipçisi olarak kabul edilir ve Lacan'ın matematikle psikanalizi yeniden biçimlendirme tutkusunu ontolojide gerçekleştirme çabasıyla bilinir. Başta *Varlık ve Olay* (*L'Être et l'Événement*, 1988) adlı başyapıtı olmak üzere tüm çalışmalarında, post-kuramların içinden geçip, artık çöpe gittiği varsayılan hakikat, evrensellik ve özne gibi kavramları inşa etmeye girişir. *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, *Sonsuz Düşünce* ve *Felsefe İçin Manifesto* başlıklı eserleri Türkçede yayımlanmıştır.

Zeynep Direk Doktora derecesini 1998 yılında University of Memphis'ten aldı. Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi olan Direk'in eser verdiği alanlar fenomenoloji ve çağdaş Fransız felsefesidir.

Doğan Göçmen Diyalektik Düşünce İçin Uluslararası Hegel-Marx Derneği yönetim kurulu üyelerinden. Doktora derecesini Edinburgh Üniversitesinden aldı. *The Adam Smith Problem: Reconciling Human Nature and Society in The Theory of Moral Sentiments and Wealth of Nations* adlı kitabı Temmuz 2007'de yayımlandı. Şu sıralar Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* ve Rosa Luxemburg'un siyaset felsefesi üzerine çalışmakta.

H. Ünal Nalbantoğlu ODTÜ Sosyoloji Bölümü öğretim üyesi. Son zamanlarda "Nietzsche ve Heidegger Türkçenin Evinde: Farklı Dilde Aynı Metafizik", yeni bir akademisyen kuşağı üzerine hazırladığı "Üniversite A.Ş.'de Bir '*homo academicus*': '*Ersatz*' *yuppie* Akademisyen" ile "*Daimon*'unu Yitiren Üniversite" başlıklı çalışmaları dilimizde yayımlanmış bulunmaktadır.

Uluğ Nutku 1964-74 yılları arasında Prof. Dr. Takiyettin Mengüşoğlu'nun danışmanlığında hazırlamış olduğu doktora tezinin konusu "Yeniçağ Felsefesinde A priori Problemi"dir. İstanbul Üniversitesi, Çukurova Üniversitesi, Mersin Üniversitesi, Cumhuriyet Üniversitesinde felsefe bölümlerinde çalıştı, 2003 yılında emekli oldu. *İnsan Felsefesi Çalışmaları*, *Felsefe ve Güncellik*, *...Daha Güncel Felsefe* ve *Ur, Uruk, Urşu* adlı kitapları vardır.

Kaan Özkan Yüksek lisans çalışmasını, 2002 yılında Kocaeli Üniversitesinde "Aristoteles'in Devlet Öğretisi" başlıklı tezle tamamladı. Başlıca ilgi alanlarını siyaset felsefesi, devlet kuramları ve antikçağ felsefesi oluşturuyor. Halen Ankara Üniveristesi DTCF Felsefe Bölümünde doktora öğrencisi. Son dönemde fenomenoloji, özellikle de Maurice Merleau-Ponty felsefesi üzerine çalışmakta.

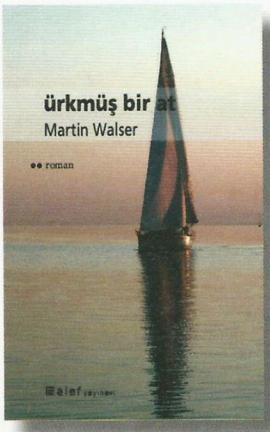
Doğan Özlem İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümünden 1971'de mezun oldu, *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji* (1990) adıyla yayımlanan doktora tezini 1979'da tamamladı. Almanya'da ve Türkiye'de işçi, büro memuru, sendikacı, muhasebeci ve yönetici olarak çalıştı. 2001'de kendi isteğiyle emekliye ayrıldıktan sonra, Muğla Üniversitesi Felsefe Bölümünde profesör olarak görev yapmaya başladı, 2005 yılında ise TÜBA-Türkiye Bilimler Akademisi Hizmet Ödülüne layık görüldü. Halen Yeditepe Üniversitesi Felsefe Bölümünde çalışmalarını sürdürmektedir.

Yıldız Silier Doktora derecesini Kent Üniversitesinden aldı. 2003 yılında bu yana Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümünde öğretim üyesi. Sosyal ve politik felsefe, modern felsefe tarihi, estetik, özgürlük ve felsefeye giriş dersleri veriyor. *Özgürlük Yanılsaması: Rousseau ve Marx*, *Freedom: Political, Metaphysical,*

Negative and Positive başlıklı kitaplarının yanı sıra, Dirk J. Struik'in *Kısa Matematik Tarihi* ile Theoni Pappas'ın *Yaşayan Matematik* başlıklı çeviri kitapları da bulunuyor.

Ali Galip Yener Yakın zamanda *Sancılı Yaratı* ve *Eleştirinin Eşiğinde Edebiyat* adlı iki deneme kitabı yayımlanan Yener, son dönemde felsefe-şiir ilişkisi ve edebiyat teorisi üzerine denemeler yazıyor. Önümüzdeki aylarda deneme kavramı ve denemeciler üzerine bir kitabı yayımlanacak.

alef

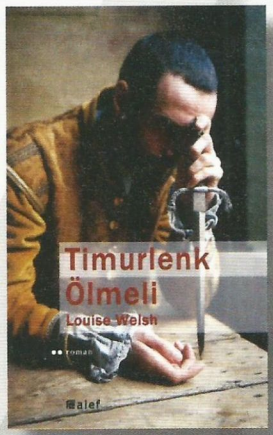


Ürkmüş Bir At

MARTİN WALSER

Helmut ile Sabine. Klaus ile Helene. Orta yaşlarını çoktan geçmiş bu dört Alman, Konstanz Gölü kıyısındaki bir tatil beldesinde karşılaşırlar. Bu karşılaşma, her birini kendi geçmişiyle, yaşadığı ilişkilerle, evliliğiyle hesaplaşmaya götürür. Bu karşılaşma her birinin kişiliklerinin altında yatan kimlik mücadelelerinin bir yansımasıdır aslında...

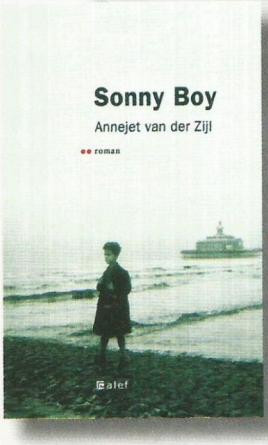
Çağdaş Alman edebiyatının en güçlü kalemlerinden Martin Walser, kadın ile erkek arasındaki ilişkilerden, insan ruhunun çetrefilli yapısına götürüyor bizleri.



Timurlenk Ölmeli

LOUISE WELSH

Yıl 1593, İngiltere tarihinin en kritik döneminde, tahtta Kraliçe I. Elizabeth oturuyor. Londra bıçak sırtında. Veba ve savaş tehditlerinin ardından yabancılara hoş gözle bakılmıyor, mızrak uçlarında kesik kafalar sallanıyor. *Timurlenk Ölmeli* Tanrı'ya ve devlete kafa tutmaya cüret eden ve lanetlenmekten daha beter kaderlerin olduğuna tanıklık eden oyun yazarı Christopher Marlowe'un son günlerini anlatıyor.



Sonny Boy

ANNEJET VAN DER ZİJL

Hollandalı sıra dışı bir kadının gerçek hayat hikâyesi. Orta sınıfa mensup, hayatı düzgün akıp giden dört çocuk sahibi Rika, kocasından ayrılır ve kendi işini kurup ekonomik bağımsızlığını kazanır. Yine de "sıradan" sayılabilecek hayatı, Surinamlı, kendinden çok genç Waldemar'a âşık olmasıyla, üstelik ondan bir "gayri meşru" çocuk sahibi olmasıyla rayından çıkar.

Sofyalı Sokak Paşa İşhanı No 2 Kat 3 Beyoğlu İstanbul • tlf. (212) 245 56 27 • faks (212) 245 54 56
www.alefyayinevi.com • info@alefyayinevi.com



her zaman **teknolojide lider**

Miron Yazılım

17. yılında sizlerden aldığı güçle gururla sunar.

mironist for.NET

mironist.NET

Microsoft SQL Server 2005

K-Q TSE-ISO-EN 9000

Miron Yazılımdan akaryakıt sektörü yazılımında dev bir ilk daha.

Tamamen WEB tabanlı ilk ve tek kurumsal otomasyon uygulama yazılımı olan Mironist for.NET, alıştığınız tüm fonksiyonları geliştirilmiş ve birleştirilmiş olarak hizmetinize sunulmuştur.

www.naranjdesign.com
naranj design

miron yazılım

ANKARA
Kızkulesi Sk. 28/1 GOP
Tel: 0 312 447 30 20
Cyberplaza A/504 Bilkent (Ar-Ge)

İSTANBUL
Yanyol Sk. Polat Celil Ağa Mrk. 4/9
Mecidiyeköy
Tel: 0 212 211 62 18

İZMİR
1372. Sk. BMU İş Mrk. 24/7 Alsancak
Tel: 0 232 445 91 96

ANTALYA
Etiler Mh. Evliya Çelebi Cd
İ. Güçlü Apt. 24
Tel: 0 242 322 51 14

petrotek saben TURPAK LBS SHARP olivetti EPSON IBM NCR