cogito

Yapı Kredi Yayınları - Üç aylık düşünce dergisi - Sayı: 86 / Bahar 2017

Kötülük



Odak: Algirdas Julien Greimas

YKY

YAPI KREDİ YAYINLARI



Kötülük

Sayı: 86 Bahar 2017

Cogito
Üç aylık düşünce dergisi
Sayı: 86 Bahar, 2017
ISSN 1300-2880

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
adına sahibi:
LEVENT ALTUNBEK

Genel Müdür:
TÜLAY GÜNGEN

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü:
ASLIHAN DİNÇ

Dergi Editörü:
ŞEYDA ÖZTÜRK
Bu Sayının Dosya Editörü:
İMGE ORANLI

Katkıda Bulunanlar:
YASİN SOFUOĞLU

Yayın Kurulu:
ÖMER AYGÜN, ZEYNEP DİREK, İMGE ORANLI
KAAN H. ÖKTEN, NAZLI ÖKTEN,
ŞEYDA ÖZTÜRK, ZEYNEP TALAY

Grafik Tasarım:
FARUK ULAY, AKGÜL YILDIZ

Renk Ayrımı / Baskı:
PROMAT BASIM YAYIM SAN. VE TİC. A.Ş.
Orhangazi Mahallesi, 1673 Sokak, No: 34
Esenyurt-İstanbul
Tel.: (0212) 622 63 63
Sertifika No: 12039

Yapı Kredi Yayınları: 4844

Reklam ve Halkla İlişkiler:
DERYA SOĞUK

Yazışma Adresi:
COGİTO
Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
Kemeraltı Caddesi Karaköy Palas No: 4 Kat: 2-3
34425 Karaköy / İstanbul
Tel.: (0212) 252 47 00 (pbx)
Faks: (0212) 293 07 23
E-posta: ykykultur@ykykultur.com.tr
E-posta: seyda.ozturk@ykykultur.com.tr
İnternet adresi: http://www.cogitoyky.com
http://alisveris.yapikredi.com.tr

Yayın Türü:
Yerel süreli

Partner of "European Network of Cultural Journals – Eurozine"
"Avrupa Kültürel Yayınlar Ağı – Eurozine" Üyesi
www.eurozine.com

Cogito'da yayımlanan tüm yazıların
sorumluluğu yazarına aittir.
Dergide yer alan yazılar kaynak gösterilmek
kaydıyla yayımlanabilir.
Yayın Kurulu, dergiye gönderilen yazıları
yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir.
Gönderilen yazılar iade edilmez.

Sertifika No: 12334

Bu Sayıda:

Cogito'dan

5 • Kötülük, Eleştiri ve Anlambilim

Yeni Perspektifler

6 • Étienne Balibar • Yirmibirinci Yüzyılda *zur Kritik:* Yine Siyasi İktisat ve Yeniden Din

Dosya: Kötülük

26 • İmge Oranlı • Kötülük

Kötülük Problemi ve Modernite: Tanrısal Adaletten Hükmeden İnsana

30 • Gottfried Wilhelm Leibniz • Teodize

39 • Türker Armaner • Kötülüğün Hiçliği: Spinoza

53 • Mehmet Barış Albayrak • Schelling'in İnsan *Özgürlüğünün Özü* İncelemesinde Kötülüğün Gerçekliği

70 • Zeynep Talay • Nietzsche: İyinin ve Kötünün Ötesinde Özgür Ruh

Soykırım, Toplumsal Adalet ve Kötülük

60 • Claudia Card • Soykırım ve Toplumsal Ölüm

109 • Elis Şimşon • Kabil'in İlgisizliği: Levinas'ın Düşüncesinde Kötülük Sorunu

124 • Peter Dews • Adorno: Toplumsal Bir Kategori Olarak Radikal Kötülük

151 • Karl Jaspers - Hannah Arendt • Arendt-Jaspers Mektuplaşması

156 • Hannah Arendt • Düşünmek ve Ahlaki Değerlendirmeler

180 • Berrak Coşkun • Hannah Arendt'te "Radikal Kötülük" Problemi

11 Eylül'den Sonra: Terör ve Kötülük

214 • İmge Oranlı • Kötülük ve Terör: Kant'tan Arendt'e "Kavranamazlık" Mefhumu

228 • Başak Ertür • Teröre Karşı Savaşta Düşüncenin Yükümlülüğü

240 • Steven C. Caton • Ebu Garip ve Kötülük Problemi

Kötülüğün Yerel Temsilleri

261 • Ürün Şen-Sönmez • Türk Edebiyatı ve Kötülük

295 • Feyza Akınerdem • Kötü Adam

Odak: Algirdas Julien Greimas

304 • Nedret Öztokat Kılıçeri • Yapısalcılık, Göstergebilim, Dilbilim, Anlambilimde Çığır Açan Bir Bilimadamı: Algirdas Julien Greimas (1917-1992)

308 • Sündüz Öztürk Kasar • Algirdas Julien Greimas'ın *Sémantique structurale* Adlı Yapıtını Türkçeye Nasıl Çevirmeli?

317 • Ayşe Kıran • Tutkular ve Yerdeşlikler

330 • Duygu Öztin Passerat • *Yapısal Anlambilim:* Eyleyenler Şemasından Tutkular Göstergebilimine

336 • Driss Ablali • İnsan Bilimleri ve Sosyal Bilimler Tarihinde Önemli Bir Ad: Greimas ve Yapıtı

339 • H. Necmi Öztürk • Eric Landowski ile Söyleşi

342 • H. Necmi Öztürk • Herman Parret ile Söyleşi

346 • H. Necmi Öztürk • Denis Bertrand ile Söyleşi

349 • H. Necmi Öztürk • Jacques Fontanille ile Söyleşi

352 • H. Necmi Öztürk • Nijolé Kersyté ile Söyleşi

355 • H. Necmi Öztürk • Paolo Fabbri ile Söyleşi

Geçen Sayıdakiler

358 • Jean-Luc Nancy: Felsefe'de Eros

360 • Yazarlar Hakkında

yeni perspektifler

Yirmibirinci Yüzyılda *zur Kritik*: Yine Siyasi İktisat ve Yeniden Din

ÉTIENNE BALIBAR

Bir kere daha "kritik/eleştiri" meselesini incelemek üzere toplanmış bulunuyoruz:[1] yalnız Kant, Marx, Nietzsche ve bunlara dayanan gelenekleri değil, Fransa'da bir hayli geç inceleme konusu olmuş ve şu an hatırı sayılır temsilcileri aramızda bulunan Frankfurt Okulunun katkılarını ve "yapısalcı moment" boyunca ve devamında kimi zaman muhtelif düzenleme ve tersinmelerle de olsa Fransız epistemoloji geleneğini hep etkilemiş (Politzer'in kullandığı başlıkla)[2] psikolojinin temelleri eleştirisini de takiben yapıyoruz bunu. Tabii ki zamansız ve soyut bir biçimde değil, hepimizin bugün temayüllerini [*tendance*], ihtilaflarını [*les enjeux conflictuels – conflictual stakes*] ve sunduğu seçenekleri anlamaya çalıştığı bir bağdaşıklığın bağrında yapıyoruz bunu. Bugün bulunduğumuz noktada, kritiğin/eleştirinin manasını ve alanını yeniden ifade edebilmek ve belki de baştan kurmak için bu bağdaşıklığın, benim *zamanın işaretleri* diye de adlandırdığım işaretlerinden faydalanmaya

1 Bu makale, 5 Şubat 2016'da Paris, École normale supérieure'de düzenlenen "Misère de la Critique/Das Elend der Kritik" [Eleştirinin Sefaleti] başlıklı konferansta sunduğum tebliğin yazılı versiyonudur. Konferans Gérard Raulet (Université Paris–Sorbonne) ve Axel Honneth (Goethe–Universität Frankfurt) yönetimindeki AND-DFG 'CActuS' (The Actuality of Critique, Social Theory, and Critical Sociology in France and Germany) araştırma projesi kapsamında düzenlenmiştir. Elinizdeki yayın için alıntıladığım ve atıfta bulunduğum metinlerin kaynakçalarını ekledim ama konuşmanın genel havasında, sesli sunuma özgü nüanslarda bir değişikliğe gitmedim. Üzerinde çalışmaya devam ettiğim bu metni bu özel sayıda yayımlama talebinde bulunan *Radical Philosophy* editörlerine teşekkür ederim [Metin E. Balibar'ın ve *Radical Philosophy* editörlerinin izniyle *Cogito* için Fransızca ve İngilizceden karşılaştırılarak Türkçeye çevrilmiştir – ed. n.].

2 Georges Politzer, *Critique of the Foundations of Psychology: The Psychology of Psychoanalysis* (1928), çev. Maurice Apprey, Duquesne University Press, Pittsburgh PA, 1994.

çalışıyoruz. Bu, iflah olmayan modernler olarak bizlerin kritiğin/eleştirinin halen felsefenin en belirleyici özelliği olduğuna inandığımızın kanıtıdır, öyle ki olup bitenin, (bir zamanlar Foucault'nun dediği gibi "olduğumuz şey"in incelenmesi –ki bu da nereye varacağımız belli olmadan olageldiğimiz şeyin incelenmesi demektir– olan) eleştiriyi nasıl da doğrudan değiştireceği sorunu bizim için her şeyden önemlidir. Kimi filozofların bir zamanlar kafa yormuş olduğu o temel döngüsellik dâhilinde, şimdinin teşhisini tesis edebilmek için kritiği/eleştiriyi baştan kurma ihtiyacındayız ama bu söz konusu yeniden kurmayı ancak belli yolları takip ederek yapabiliyoruz; ve bir önyargıyı telaffuz etmeksizin diyebiliriz ki şimdinin teşhisine dair varsayımlarımız var.

Kriz ve Kritik/Eleştiri

Bu genel hatlara ek bir belirlenim katmak üzere, Kosseleck'in 1959 tarihli kitabı *Kritik ve Kriz*'in meşhur başlığını (Fransızcaya hayli hatalı bir biçimde *Eleştirinin Yetkesi* olarak çevrilmiştir) ödünç alarak devam edeceğim. Kitabın içeriğinin ötesinde (ki Aydınlanma programının kökenleri hakkındaki herhangi bir tartışma için hayati önemdedir) Kosseleck'in kullandığı başlık, bizlerin, öyle ya da böyle, bir biçimde kaçmayı başaramadığı bir fikre dayanır: açıkça ifade edilirse, "kritik"in/eleştirinin [*critique*] esasen "kriz"le [*crisis*] ya da belli bir zamanın birtakım işaretler aracılığıyla kriz zamanı olarak ortaya çıkışıyla ilişkili olduğu fikrine. Çelişkileri görünür kılan krizdir ve böylece dünyanın (özellikle siyasi ve toplumsal dünyanın) içyapısını da ortaya koyar ki aslında eleştirinin meselesinin de bu yapı olması gerekir. Ya da tersten bakılırsa, kritiği/eleştiriyi krizin incelenmesi ve çözümü adına, anlaşılabilirliğin araçlarını ve öğelerini üretmeye kışkırtan yine kriz olur. Daha kesin söylersek, şu anda ve burada krizin işaretleriyle ve krizin doğasına dair yorumlarla (ki bunlar en başta salt isimlendirmeler olarak tezahür etmekteler) kuşatılmış durumdayız. Belki de buna karşı gardımızı almalıyız çünkü bu kriz–kritik/eleştiri ilişkilenmesi fazladan kestirme olmakta. Peki nasıl olacak da bundan kaçınacağız? Zira ben de bu konuda, doğal olarak, pek müstesna sayılmam.

Yine de bu noktada iki uyarıda bulunmak isterim. İlki kriz–kritik/eleştiri çiftinin on dokuzuncu yüzyıldan bugüne sosyal bilimleri ya da daha kesin söylersek (Marksizmin de bir parçası olduğu) "toplumsal felsefeleri" belirlemiş olduğuna dair bir uyarı. Kritik/eleştiri bilimlerin amaçlarını ve pratik

işlevlerini belirleme hedefi güder zira kritik/eleştiri çifti bir yandan çatışma, çelişki, yabancılaşma, anomi ya da patolojilerde gösterir kendini –ki bunlar da toplumsal ilişkilerin düzenliliğinin tersini ya da bastırılmış halini teşkil eder ve böylece onların gizli hakikatini barındırır– öte yandan da toplumsal ilişkilerin düzenlenişinin ya da yeniden-üretiminin kesintiye uğrayışı olgusu (geçici ya da kalıcı olsun) "toplumların", "toplumsal oluşumların" dayandığı olumsallık ve zorunluluk karışımına, yani tarihsellik demeye gelir. Tamamına ermemiş ya da bastırılmış halde bile olsa, devrim fikrine gösterilen ayrıcalığın sebebi de burada yatar.[3] Bu diyalektiği ifade etmek için kullanabileceğimiz terminolojilerden bir tanesi, *organik* safhalar ve oluşumlar [*phases et/and formations*] ve *kritik* safhalar ve oluşumlar (yani kriz oluşumları) antitezinde bulunabilir. Bu antitez en çok bilinen haliyle –Saint-Simoncular tarafından on dokuzuncu yüzyılda kotarılmış ve Gramsci tarafından yirminci yüzyıl ortasında yeniden keşfedilmiştir– bu safha veya oluşumlar düzenli olarak birbirini takip etse de, dalgalı [*imbriqué, fluctuating*] hakimiyet ilişkileri ile birbiri içine geçmiş aşamalar olarak da anlaşılabilirler.[4] Altta yatan fikir, kritik olgulardan ileri gelen bir düşünme biçimi olan kritiğin/eleştirinin, nihayetinde olguları belirginleştirmek ve dönüştürmek üzere yine olgulara *geri dönmesi* gerektiği fikridir.

Lakin burada ikinci bir uyarıda daha bulunmalıyım. Şimdi ve burada, Avrupa'da ya da başka bir yerde olalım fark etmez, "kritik bir safhanın" ya da toplumsal yaşamın, iktisadi gelişme tarzının ve kolektif kimliklerin "patolojilerinin" gün yüzüne çıktığı bir safhanın tam kalbinde olduğumuz çoğunlukça paylaşılan bir duygu ve sosyolog, psikolog ve siyaset bilimciler için de yoğun bir inceleme konusu. Ama bu yargılar giderek daha belirginleşen eskatolojik imalar içermekte gibi gözüküyor: bu, küreselleşme referansıyla krizin mevkii ve kaynağı olarak telaffuz edilen lakin tüm yayılım ve belirlenimleriyle kimilerince "dünya-sistemi" kimilerince "medeniyet" olarak ele

3 *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (Suhrkamp, 1979) başlıklı bir başka derlemedeki hayli önemli bir denemesinde Kosseleck modern "devrim" fikrine bakar ve bu fikirde hayli önemli bir "geçmiş gelecek" özelliği teşhis eder. Ben bu tezi Atina-Megaron'daki konferansımda (6 Mayıs 2016) tartışmış bulunuyorum: "Devrim Fikri: Dün, bugün ve yarın".

4 Saint-Simoncular bu ayrımı özellikle temel eserleri kabul edilen *Exposition de la doctrine saint-simonien: Première Année*'de işlerler (1829, A. Bazard ve O. Rodriguez. Eserin eleştirel edisyonu için bkz. Maurice Halbwachs, Marcel Rivière, Paris, 1924). Gramsci *Hapishane Günlükleri*'nde bu ayrımı merkezi bir konuma yerleştirir. Ama aslında bu ayrım bütün bir sosyoloji geleneğinde mevcuttur (bkz. Robert Nisbet, *The Sociological Tradition*, New York, Basic Books, 1996).

alınan (Wallerstein, Jean-Luc Nancy)[5] toplumsal dünyanın muhtelif düzlemlerine göre de şekil alan "dünya" kavramının ısrarla kendini dayatmasıyla özellikle alakalı. Krizde olan "dünya ölçeğinde dünyadır" (ya da gezegen ölçeğinde diyelim isterseniz). Şimdi bu iki uyarıyı öne sürerken, kritik hedeflerimiz ve görevlerimizin formülasyonu düzeyinde yeni bir döngüsellik seviyesine ulaştığımızdan, bir tedirginlik hasıl olur. Öyle ki organik ve eleştirel ya da normal ve patolojik, olağan ve istisnai, kurucu ve çözücü antitezlerinin "dünya krizine" ya da Marx'ı taklit ederek söylersek "gelişmiş bir bütünlük safhasına" [*stade de la totalité/developed totality*) (*Alman İdeolojisi*) yaklaşabilecek bir tahlilin araçlarını sunduğu şüphelidir. Hatta dahası da var ki iyice düşünüldüğünde *toplum* veyahut *toplumsal ilişki* fikrinin temelinde bulunan, iki durum ya da iki safha antitezleri, kritik-eleştirel düşüncenin veya onun yapısökümünün bizzat konusuna dönüşmelidir belki de: kritiği/eleştiriyi, (istisnayı ve patolojileri tespit edebilmek adına) normalliğe ya da (normların denk geldiği değer sistemini ve toplumsal oluşumların organiklik derecesini tartışmak adına) patolojiler değerlendirmesi perspektifine kendince yerleşmekten mahrum bırakarak yerinden eden de bu çıkmazdır. Şayet durum bu ise, kritiğin/eleştirinin meşruiyeti ve yönlenişi artık bir kurucu antitezden kaynaklanamaz, olsa olsa kendi kendini eleştirdiği bir biçimde işlerlik kazanır, ki bu da korkutucudur…

Yine de. Yine de ben bugün bu eski şemayı kullanmakla kalmayacak, bu şemanın biraz kısıtlayıcı gibi gözükebilecek olsa da aramızdan birçoklarının, öyle sanıyorum ki, bu konuyla alakalı kaygılarını yansıtabilecek bir formülleştirmesini sunacağım. Söyleyeceğim şudur ki, bugün kritiğin/eleştirinin yeniden ele alınışını ve belki de yerinden-edilişini elzem kılan şey, krizin, aslına bakarsanız dünya çapında, kolektif bir faaliyet ve de dolayısıyla kurumlar ve özneleşme tarzları arasında insan topluluklarının kendilerini kendi tarihlerinin failleri olarak sunabilecekleri ayrıcalıklı denebilecek bir eklemlenme biçimi olarak, *siyasetin imkânına* etkide bulunduğu gerçeğidir – bu, en azından Batı'da farklı biçimlerde adlandırılarak evrenselleştirilmiş bir kendilik bilinci türüdür. Adlandırmalardan en meşhuru Ulus-devlet çer-

5 Başka pek çok tartışmanın yanı sıra, özellikle bkz. I. Wallerstein, R. Collins, M. Mann, G. Derluguian, C. Calhoun, *Le capitalisme a-t-il un avenir ?* (Editions La Découverte, Paris 2014) içinde: Immanuel Wallerstein, "La crise structurelle du capitalisme: pourquoi les capitalistes risquent de ne plus y trouver leur compte" ve Jean-Luc Nancy," "Phraser la mutation: entretien avec Jean-Luc Nancy": https://blogs.mediapart.fr/juan-manuel-garrido-wainer/blog/131015/phraser-la-mutation-entretien-avec-jean-luc-nancy.

çevesinde olduğu kadar buna her zaman eşlik etmiş itirazlar çerçevesinde telaffuz edilen "yurttaşlık[tır]". Yurttaşlık kuşatma altındadır, güçsüzlüğe indirgenmiş ve sonuç olarak da değersizleştirilmiş, anlam kaybına uğratılmıştır ve onunla yakın görülen mesela çatışma, temsiliyet, militan faaliyet ya da kamu görevlerine katılım gibi kimi kategoriler de bundan payını alır. Dünyanın kimi bölgelerinde demokratik kurumların zamanında mutlak değerleriyle karşımıza dikilmişken şimdi yozlaşmış ve içeriksizleştirilmiş olması, kimi bölgelerinde ise zaten mumla aranır haldeyken, en iyi ihtimalle suni ve yabancı bir pençe/el [*foreign graft artificial – une greffe étrangère artificielle*] ya da en kötüsü tahakküm ve yabancılaşmanın bir maskesi olarak algılanmasıyla bu kuşatma iyice bariz hale gelmiştir.[6]

Tabii ki tüm bunların istisnaları var, ne mutlu ki. Gel gör ki sürdürülebilirlikleri [*viabilité/viability*] ve tutarlılıklarını [*la compatibilité mutuelle/mutual compatibility*] açıklayarak tanıtlamak gerek. Belli bir Marksist kavramsallığın kıyısında durarak ama bu kavramsallığın barındırdığı tarih felsefesinin bir takım varsayım ve koyutlarını da tersine çevirerek geliştirilebilecek hipotezlerden bir tanesi, ancak şimdi *kapitalist toplum*a girdiğimiz yönünde olabilir ya da isterseniz saf kapitalizme giriş yaptığımız diyelim (ve her zaman olduğu gibi bunu ardından, yani *geç* olduğunda fark ediyoruz, şayet henüz *çok geç* değilse); yani bünyesine katması ya da bastırması ya da kendi kendini oluşturması gereken ayrı türlerden toplumsal biçimler ve güçlerle sürekli ilişki halinde olmak zorunda olan bir kapitalizme değil de, kendi birikim mantığının etkileri ve kendini yeniden üretmesinin gereçlerinden başka hiçbir şeyle ilgilenmek zorunda olmayan bir kapitalizme.[7] Yani olasıdır ki, Marx bu konuda ne düşünmüş olursa olsun, modern siyaset biçimleri ve özellikle de ulusla (dolayısıyla devletle, hukukla ve hukuki öznelerle, laiklik, eğitim ve savaşla) ve sınıf ve sınıflararası farklarla (dolayısıyla toplumsal eşitsizliklerle ve toplumsal politikalar, reformlar ve devrimlerle)

6 Örneğin bkz. Wendy Brown, *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*, MIT Press, 2015.

7 Sunumun devamında da bu terminolojiye sadık kalacağım: küreselleşme ve ekonominin topyekûn finansallaşması ile "saf kapitalizmin" ortaya çıkışı. Lakin (özellikle Franco Berardi ve Jacques Rancière'de olduğu gibi) "mutlak kapitalizm" ifadesinin daha tercih edilesi, en azından daha kullanışlı olduğunu düşünüyorum. Zira bu ifade "metalar aracılığıyla metaların üretimine" (Sraffa) hakiki bir istisnanın artık mümkün olmadığı bir sistemin oto-referansiyel karakterinin çok daha açık bir biçimde altını çizmekte ve ilksel birikimin başlangıcı ile "sosyal devlet'in" dağılışı, sömürgecilik ve sömürgecilikten çıkış arasındaki *büyük dönüşümü* gerçekleştirmiş ve sınıf ve uluslararası savaşlara klasik manadaki çerçevesini sunmuş "tarihsel kapitalizmle" karşıtlığı da ortaya koyabilmekte.

muhtelif antitezler ve birleşim noktaları geliştirmek durumunda olan "büyük siyasetin" muhtelif biçimleri, olduğu haliyle *kapitalizm*in değil, *kapitalizme geçiş*in özelliklerine delalet eder. Söz konusu olan uzunca bir geçiştir, öyle ki ancak şimdi – şayet süreci ve hareketi merkantilizm, imalat, sömürgeleştirilecek toprakların *keşfi*, köylülerin proleterleşmesi ve meşru şiddet ve yargıda bulunma yetkisini *tek elde ve tek bir kutupta toplayan* hukuk devletleri ile başlatacak olursak– dört yüzyıl gerektirdiğini anlıyoruz. Esasında Koselleck de kritik/eleştiri ile krizin birleşme noktasını tam da burada görmekteydi. Krizden anladığımız şey ile kritikten/eleştiriden anladığımız şeyi ve bu ikisinin nasıl da birbirinden ayrılmaz olduğunu tartışmaya açmak için tam da bu birlikteliğin nihayete erdiği noktaya geri dönmek gerekir belki de. Ama böylece sorunun yerini değiştirmekten öte ne yapmış oluruz? "Nihayet/son" denen nedir ki? Belirlenimleri nelerdir? Ve en önemlisi onunla *var olmaya* ve Marksçı "*herrschend*" manasında [*herrschende Klasse, herrschende Ideologie*…] *hükmetmeye başlayan* şey nedir? Bu epistemolojik olduğu kadar siyasi de olan sorular kritiğin/eleştirinin ele alınışı ya da "baştan kuruluşunda" en acil ele alınması gereken meseleleri teşkil eder.[8]

İktisat ve İlahiyat: Şiddetin Köşekapmacası

Bir adım daha ileri gidelim. Hem yerel hem de küresel nitelik gösteren ve söylemimizde ve zihnimizde ulaştığı eskatolojik imalarla doğrudan alakalı olan bugünkü "krizin" dünya çapına yayılma niteliği, ilk bakışta "heterojen" gibi gözüken ama yarı-analitik ya da sözde-analitik bir biçimde birbiriyle ilişkilendirilebilecek iki "fenomenin" üst üste gelişiyle açıklanabilir. İlki, sınırları aşıp bölgesel savaşlarla başkaca imha edici şiddet biçimlerini bir araya getiren bir *genele yayılmış şiddet ekonomisi*nin ortaya çıkışı. Söz konusu şiddet biçimlerine eleyici [*exterminator/eliminating*] şiddet de denebilirdi, zira söz konusu olan illa ki kısıtlı manada ölüm değildir (şu günlerde, farklı biçimlerde, pek çok ölüm olmuş olsa da);[9] söz konusu olan, birey ve grupların dünyadaki "yerlerinden" herhangi bir başka yere ihracı [*exclusion*] ya da Saskia Sassen'in etkileyici bir kuvvet ve kapsamda kullandığı şekilde söylersek

8 Wallerstein bu meseleyi şu başlıkta mükemmelen ifade etmişti: *Social Science. The Limits of Nineteenth-Century Paradigm* (Polity Press, 1991) [Türkçesi: *Sosyal Bilimleri Düşünmemek*, çev. Taylan Doğan, BGST Yayınları, 2013].

9 2015 güzünde New York Columbia Universitesi'ndeki bir tartışmada, iki çarpıcı "ölüm mahalini" karşılaştırmayı denemiştim: 11 Eylül saldırısının ardından Amerikan müdahaleleri ile Suriye ve daha genelde Ortadoğu'nun yanı sıra Ebola virüsünün yayıldığı ve pratikte Dünya Sağlık Örgütü'nce bir başına bırakılmış Batı Afrika (Gine, Liberya, Sierra Leone).

kovulmasıdır [*expulsion*].[10] Şiddet, şüphesiz, kadimdir, birçok biçim alabilir, birçok meseleye ilişkin olabilir ve bunlarla birlikte insanın antropolojik bir özelliğine karşılık gelir. Ama tüm sınırları aşma raddesinde olan ve bunu da kendi genele yayılışı için kullanan şiddet, bir manada yeni bir olgudur ya da tüm insanlığın potansiyel olarak onunla karşı karşıya olması yenidir.[11] Aklımdaki ikinci fenomen ise –ki çok bilindik bir kategoriyi kullanacağım bunu anlatmak için– s*iyasi iktisat ve ilahi-siyasetin* üst üste gelişi ya da daha iyi biçimde ifade edersek *köşe kapmaca*sıdır. Şimdi esas soruya daha da yaklaşıyoruz. Bugün çevremizdeki pek çok yurttaşı sarmalamakta olan duygunun doğru ifadesi için (ki bu arada, bu duygunun kesinliğini siyasi özerkliği düşünmenin çok Fransız bir biçimine borçlu olduğu her ne kadar aşikâr olsa da, yalnızca Fransızlara özgü bir duygu olduğunu düşünmüyorum) şu formülü öneriyorum: giderek *daha az* siyasi iktisat (ya da iktisatta siyaset) ama *fazlasıyla* siyasi ilahiyat (ya da siyasette ilahiyat) var elimizde.

Genel manada "dinsel olanın geri gelişi" diye tabir ettiğimiz şeye ben laikliğin belli başlı öne çıkarılma ve sunulma biçimlerini de doğal olarak dahil ediyorum; zira bunlar toplumsal çatışma ve mücadele alanının ya da bu çatışmalarda mevcut bulunan öz-bilinçlilik kiplerinin "yeniden-ilahileştirilmesine" gösterilen tepkinin bir hayli dini biçimleridir (gerçi toplumsal bir çatışmayı, burada mevcut öz-bilinçten nasıl ayıracağız? Tam da bu bilinç değil midir "çatışma karakterini" doğuran?). Şimdi tüm bir –İslami, ama aynı zamanda Hindu, Musevi ve Hıristiyan (her şeyden önce Batı'da ve Güney'deki pek çok ülkede Hıristiyan)– köktencilikler alanının tamamını olduğu gibi araştırmanın yeri değil burası – ki öyle olsaydı bu köktenciliklere mukabil hiç de daha az etkileyici olmayan ve ilhamını, sözünü ve yürürlüğe sokmak ve başkalarıyla paylaşmak istedikleri işleyiş modellerini öyle ya da böyle yeniden yorumladıkları dini geleneklerden alan bir dizi şiddetsiz ve şiddet-karşıtı pratiği de incelemek gerekirdi. Derrida'nın (açıkça Ortadoğu'yu düşünerek) sorduğu soru da bu minvaldedir:

> "Yahudi–Hıristiyan Batı tarafından en ulvi amaçlarla yürütülen savaşlar ve askeri müdahaleler (...) bunlar da, bir açıdan, din savaşları değiller mi? (...)

10 Saskia Sassen, *Expulsions. Brutality and Complexity in the Global Economy*, Harvard University Press, 2014.

11 Bkz. E. Balibar: *Nous, citoyens d'Europe. Les frontières, l'Etat, le peuple* (éditions La Découverte, Paris 2001), Bölüm 7: "Violence et mondialisation: une politique de la civilité est-elle possible?" (İngilizce çeviri: *We, the People of Europe?,* Princeton University Press, 2003).

> Din savaşının, *olduğu gibi*, ne olduğunu açıklamak için kişinin dini olanın sınırlarına dair bir güvencesi olması gerekir. Dini olanın dayanakları konusunda bir ayrıma sahip olmak gerekir."[12]

Bana kalırsa, halihazırdaki pek çok incelemede yürürlükte olan fenomenolojik kriter, iktisadın *siyasi* bir kurum olarak düşünülmekten ve icra edilmekten çıktığı yerde dini olanın baş gösterdiğidir, ki bu iktisadın eski tanımıyla uyumludur (*siyasi iktisat*); bu tanım piyasalar, özellikle de mali piyasalar özerkleştikçe devletlerin gücünün gittikçe daha da gerilemesiyle terk edilmiştir. Yani köşe kapmaca birbirinden hiç de bağımsız olmayan bu iki fenomende de mevcut bulunur.

Bu bizi, çağdaşlarımızı bir hayli meşgul eden sorulara getirir, bu sorular birbirinden ayrı değil, bilakis ardışıktır: siyasi ilahiyatı nasıl baştan düşünebiliriz? İktisatla iktisadın siyaseti düzenleme kipleri arasındaki muhtemel çatallanmanın derecesini nasıl değerlendireceğiz? İlk olarak geçtiğimiz yüzyılın doksanlı yıllarında Dünya Bankası tarafından tanımlanan "denetleme" terimi (bugün kullanımı genele mal olmuştur) ikinci sürecin muğlaklığına işaret eder, zira yazarına göre, ya sahiden –toplumsal olanın, piyasaların özdüzenlemelerine uyumlanmasını sağlamak ve desteklemekten öte bir işlevi olmayan– siyasi olanın geri çekilişini ya da ulusaşırı meşruiyetleri artık bir devlet'in oluruna bağlı olmayan yeni aktörlere ayrılmış bir *yeni siyasi icraat*ın ortaya çıkışını veya buna olan talebi tanımlar.[13] İlk soruya, yani iktisadi-siyasi kompleksin manasına dair soruya gelecek olursak, bu soru da formülün, aralarında yaklaşık üç yüzyıl bulunan ve her biri modernitenin uçlarında yer alan, iki mucidi tarafından belirlenmiş çerçevede geçerliliğini korumaktadır: Spinoza ve Carl Schmitt.[14] Bu demektir ki soru farklı biçimlerde ele alınmıştır; ya "ilahiyat" veya "ilahi-yönetim" [*théocratie*] özel bir siyasi rejimdir ve aslında daha çok gücün (veya her siyasi rejimde işler bulunan karşı-gücün) kutsallaştırılmasına yönelik bir *eğilim* olduğuna işaret eder ya da siyasi otoritenin (istisnanın norma az ya da çok tabi kılındığı kanun üstüne kurulmuş) seküler biçimlerinin manalarını ve sembolik güçlerini dini modellerden türettiğine işaret eder. Şimdi bu döngü yeniden söz konusu olduysa, bu siya-

12 Jacques Derrida, *Foi et Savoir, suivi de Le siècle et le pardon*, Editions du Seuil, s. 37.
13 Bkz. *Parole-chiave* 56, 2016'daki "Gouvernance" maddesi.
14 Siyasi-iktisat teriminin tarihi ve geçirdiği değişimler için özellikle bkz. Jan Assmann, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, Carl Hansel Verlag: Münih, 2000, "Giriş" bölümü.

si olanın (ve siyasi eylemin) devlet'le olan ilişkisi (bu ilişki ister zorunlu bir çerçeve olarak, ister aşmaya ya da kurtulmaya kalktığı –ki böylelilikle daha da bağımlı hale geldiği– bir iktidar sistemi dahilinde olsun) giderek geçerliliğini, her halükarda özerkliğini yitirmesinden dolayı böyle değil midir?

Derrida'nın, "dini olanın dayanaklarına" dair sorusuna siyasi olanın ve iktisadın dayanaklarına dair iki soru daha eklemek gerek. Siyasi olanın iktisadın içine geri çekilişi (yani siyasi olanın iktisadi olanın lehine ortadan kalkışı ve siyasetin saf bir iktisadi mantıkça emilmesi – bu kimi zaman yadsıma biçiminde işleyen *bir yeni siyaset* olarak da yorumlanabilir) ve siyasi-ilahiyatın ilahi olanın siyasallaşması ile siyasi olanın ilahileşmesi arasında sendelemesi fenomenleri arasında beliren ve aynı zamanda bu fenomenleri belirleyen genele yayılmış şiddet ekonomisi bir ikili kriz durumunu anlatır gibidir: hem bireylerin tarihi bağlarına ve aidiyetlerine dair bir kriz (bu aynı zamanda egemen bir siyasi düzenin yararına olan bir aidiyetler hiyerarşisi demeye gelir) hem de toplumsal çatışmanın ya da "itilaf" ve "tarafların" halihazırdaki, kurulu oluş biçimlerinin [*modalités établies/established modalities*] krizi.[15] Bu çatışmalılıkta [*conflictualité/conflictuality*] sınıflar savaşı, Avrupa ve başka yerlerden iki yüzyıl boyunca bir sınır ya da "kıyıda" (J. Rancière) olma durumunu, daha kesin söylenirse (yeri geldiğinde karşıt-anlamıyla "iç savaş" da denilen) "toplumsal savaşın" *medenileşmiş* kipliklerini ayıran ve bağdaştıran hareket halindeki bir sınırda durmakta olan bir radikalleşme biçimini temsil etmiştir. Ve bunu kurumsallaşmış ve yerleşmiş siyasi topluluklara nazaran *göçebe* olarak tanımlanabilecek topluluklar ve özellikle de uluslarüstü aidiyetlerin olasılığını açarak yapmıştır.

Bir sonraki pozisyona doğru ilerlediğimi görebiliyorsunuzdur: bir yandan, dini tipte kolektif kimliklerin giderek daha çok olumlanması ile "dini olanın" devlet tarafından atanmış ya da tanınan kimliklerin aleyhine, onlarla yarışırcasına ya da onları ele geçirircesine sözde "geri dönüşünün", daha önceki siyasi çatışma halleri [*conflictualité*] ya da sivil çatışmalar tarafından teşvik edilen ve öne sürülen "kolektif özneleşmelerin" çöküşüne yönelik bir karşı-darbenin sonucu olduğu hipotezini ciddiye almalıyız.[16] Öte yandan, bu hipotez ancak bir kalkış noktası, geçici bir formülleştirme olabilir zira "geri

15 Parlamentarizmin temelinde bulunan ve sınırlarının ötesinde olan "parti-biçiminin" krizine dair özellikle bkz. Marco Revelli, *Finale di partito*, Einaudi, Torino, 2013.

16 Rancière yakın tarihli bir söyleşinde bu beyanatta bulunmaktadır: "Comment sortir de la haine? Grand entretien avec Jacques Rancière", *Le Nouvel Observateur,* 7 Şubat 2016.

dönen dinin" –öyle ya da böyle– "ortadan kalkmış olan" dinle (bastırılanın geri dönüşü misali) aynı din olup olmadığını söyleyecek bir pozisyonda değiliz. Yani aslında, en temelde, *"dini olanın" ne olduğunu* ya da *böyle bir şeyin hiç olup olmadığını* ve hangi perspektiften incelenip ne ile karşılaştırılabileceğini bilmemekteyiz.

Aynı şekilde ekonominin devleti piyasanın emirlerine tabi kılan hakimiyetini (bunu "saf kapitalizme" giriş terimleriyle açıklamak oldukça ilgi çekicidir) toplumların geri döndürülemez/dönüştürülemez bir şiddetle yüzyüze kalacakları yeni bir alanın temelini oluşturan dini kimliklerin olumlanmasıyla nasıl bir araya koyacağımızı da bilmiyoruz.[17]

Marx'la, Marx aracılığıyla Sapma

Bu noktada ana rotadan Marx'a, daha doğrusu Marx'ın düşüncesinin bazı uğraklarına sapacağım çünkü, Marx'ın bütün dikkatini, "son çözümlemede", kendi yaşadığımız dönemde çeşitli tezahürleriyle karşılaştığımız tarihsel süreçlerin belirleyici faktörleri olduklarını savunduğu kapitalizmin toplumsal nedenleri ve iktisadi çelişkilerine yönelttiği ve böylece ilahiyat-siyaset sorusunu, daha genel olarak din faktörünün tarihteki rolü sorusunu önemsizleştirmeye katkıda bulunduğu günümüzde sıklıkla dile getiriliyor.[18] Bu hem doğru hem yanlış. Ancak, Marx'ın bu yaklaşımı bizim durumumuz açısından genel tezinden daha anlamlı, daha doğrusu, durumumuzu anlamlandırmaya, anlamını belirlemeye yardımcı olabilir.

O halde bir kez daha, 1844'te *Deutsch-Französische Jahrbücher*'de yayımlanan "Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin Eleştirisine Bir Katkıya Giriş" makalesinin açılışındaki (ve kapanışındaki) meşhur formülleştirmelerden başlayalım işe:

> *Din eleştirisi* esas itibariyle tamamlanmıştır; ve din eleştirisi her eleştirinin önkoşuludur… Din karşıtı eleştirinin temelinde (*das Fundament der irreligiösen Kritik*) şu sav bulunur: din insanları yaratmadı, *insanlar dini yarattı*… Ama *insan* dünyanın dışını mekân tutmuş soyut bir varlık değildir. İnsan, insanın dünyasıdır *(der Mensch, das ist the Welt des Menschen*) – devlettir, top-

17 Dönüştürülemeyen şiddet konusunda bkz. benim çalışmam olan *Violence et Civilité*. Wellek Library Lectures *et autres essais de philosophie politique,* Galilée, Paris 2010 [*Şiddet ve Medenilik*, Wellek Library Konferansları *ve Diğer Siyaset Felsefesi Denemeler*, çev. Sevgi Tamgüç, İletişim, İstanbul 2014].

18 Örneğin bkz. Jean Birnbaum, *Un silence religieux. La gauche face au djihadisme*, Éditions du Seuil, Paris, 2016.

> lumdur (*Staat, Sozietät*)… Dolayısıyla, din eleştirisi, dinin aylası olduğu bu çile dünyasının eleştirisinin başlangıç aşamasıdır… böylece, cennetin eleştirisi dünyanın eleştirisine, *din eleştirisi hukukun eleştirisine* ve *ilahiyatın eleştirisi siyaset eleştirisine* dönüşür.[19]

Sanırım Marx bu formülleştirmeyi bir daha gözden geçirmedi ve hukuk ve siyaset eleştirisiyle siyasi iktisat eleştirisini birbirinden ayıran farkı –onu bir "kırılma" olarak adlandırıp adlandırmadığımızdan tamamen bağımsız bir şekilde– vurgulamak çok önemli olmakla birlikte, din eleştirisinin *tamamlanmış* olduğu fikri Marx'ın eleştirel girişiminin bütününün önkoşulunu oluşturmaya devam ediyor. Hatta bu "çile dünyasının" eleştirisi "dünyevileştiğinde" ya da en azından, insan toplumlarında varoluşun maddi koşullarının üretimi ve yeniden üretiminin koşullarının incelenmesiyle daha sıkı bir ilişki içine girdiğinde, salt din eleştirisinden çok daha büyük bir şeye dönüştüğünü söyleyebiliriz.

Bu metnin tekrar okunuşunda ilk göze çarpan şey, Marx'ın antropolojik soruya verdiği önemle ne kadar ayrışmaz olduğu. Burada "maneviyatçı" antropoloji, "maddeci" antropolojiye karşıdır. Öncelikle, toplumsal varlık insan din tarafından "yaratılmadı", insanlar dini "yarattı"; bir başka deyişle, antropoloji dini imgelemin yapısının ve tarihte yerine getirebileceği işlevlerin –tahakküm tarzlarını takviye etmek veya onlara karşı çıkmak– kipliklerini *belirler*. İkincisi, bu bir "ilişki" veya "bağıntı" antropolojisidir, bir öz veya "tür" antropolojisi değil.[20] Bunun gibi bir metinde (ve "Feuerbach üzerine Tezler" başta olmak üzere aynı dönemde yazdığı tamamlayıcı metinlerde) Marksçı bir *felsefi antropolojinin* temelleri tespit edilebilir.[21] "İnsanlar dini

19 Karl Marx, "Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel. Introduction", bundan böyle şuradan alıntılayacağım: *Einleitung* (Marx-Engels Werke), Dietz Verlag, Berlin 1970, C. 1, s. 378-391.

20 Bu açıdan bakıldığında, Marksist gelenekle, Durkheim'da en eksiksiz eklemlenişini bulan "sosyolojik gelenek" arasında radikal bir bağdaşmazlık göze çarpıyor; Durkheim dinin son çözümlemede, Althusser'in "toplum etkisi" adını verdiği şeyin kaynağı olduğunu ve dinin de tam bu işleviyle tanımlandığını savunur. Bkz. Bruno Karsenti, *La société en personnes: Etudes durkheimiennes*, Economica, Paris, 2006.

21 Bu noktada, içinde yetiştiğim ve Althusser'in yönetiminde kurulmasına yardımcı olduğum Marx okuma ve yorumlama ekolünün benimsediği terkip edilmiş yaklaşımın tam zıddı bir konumdayım: "hümanist" felsefi konumlarla genel olarak antropoloji sorusunun bir karışımıdır bu yaklaşım. Bu konuda daha fazlası için şu makaleme bkz. "Anthropologie philosophique ou Ontologie de la relation? Que faire de la Sixième Thèse sur Feuerbach?" ["Felsefi Antropoloji mi İlişkisel Ontoloji mi? Feuerbach üzerine Altıncı Tez'i Ne Yapmalı?", *La philosophie de Marx*, genişletilmiş yeni basım, La Dècouverte, Paris, 2014.

yarattı", tanımı gereği hümanist bir tez; hatta –böyle eleştirel bir girişim bağlamında– *par excellence* hümanist tez olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu tezi, hem de "insan dünyası"nın tam olarak ne anlama geldiği sorusu karşısında maddeci bir yaklaşım benimseyerek, sorguladığımız gerçeği, antropoloji sorusunu *ipso facto* iptal etmez. Tam tersine: bu soruyu yeniden formüle etme ve farklı bir yere yöneltmenin bir yoludur bu sorgulama.

Marx'ın insan dünyasını yorumlamak için ihtiyaç duyduğu iki *indirgemenin* birbiriyle nasıl bağlantılı olduğuna odaklanmak bunu net bir şekilde ortaya çıkarmaya yetecektir. Bir yandan, varlığın ya da insanın özünün "bir dizi toplumsal ilişkiye" indirgenmesi söz konusu. Ben buna, kulağa ne kadar paradoksal gelse de, *kapsamlı* indirgeme adını vermek istiyorum çünkü dini cemaatler kadar hayali cemaatler ve "sivil toplulukların" inşasının da bir parçası olduğu genel bir öznelerarasılığa veya bireyötesiliğe ışık tutuyor. Öte yandan, toplumsal ilişkiler kümesinin bir emek biçimine veya emek ürünü statüsüne indirgenmesi söz konusu ve bu da son çözümlemede hem "kol emeği" hem "zihin emeği"yle üretim veya yeniden üretim faaliyetlerinden türetiliyor (*Alman İdeolojisi*). Bunların yanı sıra, insanların "yarattığı" şeyi aynı zamanda "değiştirebileceği" [*verändern*] ya da farklı bir şekilde "tekrar yaratabileceğinin" de unutulmaması veya göz ardı edilmemesi gerekiyor.[22] Özetle, insanların "yarattığı" gerçekliğin "değiştirilebilir" [*veränderbar*] bir gerçeklik olduğunun her zaman göz önünde bulundurulması gerekiyor. Marx'ın daha sonra, insanlığın kendi önüne kaçınılmaz olarak "sadece çözüm getirebileceği ödevler" koyduğunu söylemesinin nedeni de bu düşüncesidir.[23] İşte bu noktada karşımızda bir kez daha bir çatallaşma buluyoruz ama bu, (hümanist) antropolojiyle (maddeci) ontoloji arasında değil, antropolojinin kendi içinde gerçekleşen bir çatallaşma – antropoloji de zımnen bir ontoloji içerse de.

22 Bu, Ernst Bloch'un 1953 tarihinde yayımlanan ve daha sonra *Umut İlkesi*'nin 1. Cildine dahil edilen müthiş "Feuerbach Tezleri" yorumunda özellikle vurguladığı bir nokta; bkz. *Umut İlkesi*, çev. Tanıl Bora, İletişim, 2013 (3. Basım), 19. Bölüm, "Dünyanın Değiştirilmesi veya Marx'ın Feuerbach Üzerine Onbir Tezi".

23 Bu formülleştirme, yüz elli yıl boyunca "tarihsel materyalizmin" ilkelerini belirlemiş olan "Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı'ya 'Önsöz'"de (1859) geçer. Bu savın Marx'ın bizim açımızdan savunulamaz hale gelişinin nedenini eksiksiz ifade ettiğini savunduğum oldu. Benjamin'in "Tarih Kavramı Üzerine Tezler"de, Althusser'in de ölümünden sonra yayımlanan "rastlantı materyalizmi" üzerine düşüncelerinde, farklı şekillerde olsa da öne sürülmüştü bu. Marx'ın, bu formülleştirmesini dayandırdığı *evrimciliğe* sadık kalmadığı, çalışmalarının sürekli yeniden tesis edildiğini ve esasen tamamlanmamış olduğunu vurgulayan okurlarının zaten malumu.

Bazı bakımlardan bir Marx eleştirisi olan ya da kendi eleştirel aygıtını Marx'a misliyle uygulayan bu gözlemden nasıl bir sonuç çıkarmalı? Bu noktada temkinli davranmalı, daha doğrusu sağduyuyla ilerlemeliyiz. Bir yandan, Marx'ın, modern dönemde tarihin aşamalı bir *sekülerleşme* istikametinde seyrettiği teziyle hemfikir olduğunu söyleyebiliriz, bununla birlikte, bu tezin onun formülleştirmesinde gayet özgün bir veçhe edindiğine de işaret etmeli. Marx, toplumların dönüşümünün ilkesini kendi "yaptıkları" ya da "ürettikleri" toplumsal bağıntıların ve dolayısıyla öznesi ya da taşıyıcısı olarak gözükmeleri gereken görünüş biçimlerininin kipliklerini daha "kökende" belirleyecek olan maddi nedenselliğin kuruluşunda veyahut görünür oluşunda bulur.

Bu ilke tesadüfen, temel bir evrimcilikle koşut ilerler; bu evrimcilik on dokuzuncu yüzyılda Marx'a özgü değildir ama onunkisi yine de evrim teorisinin diğerlerinden daha çelişkili ve nihayetinde daha istikrarsız olan özgün bir varyantıdır. Öte yandan, tezinin *radikalliği* –yani, dini yabancılaşmanın kaynağının sadece emeğin antropolojik işlevinde ve ona tarihsel ifadesini sağlayan üretim ilişkilerinde bulunabileceği savı– iktisadın bir "anti-din" olarak çözümlenmesine (bir başka ifadesiyle, kapitalist çağda iktisadın tertip ettiği "dünya"nın *iktisadi temsillerinin* çözümlenmesine) fırsat verir (Marx yine de *Kapital*'de iktisadın, "iktisat yasalarını" işlevsel hale getiren "temsiller" veya "görünüşler" olmadan *var olamayacağını* gösterecektir). "Anti-din" derken, "anti" ön ekini kasten ikili anlamıyla kullanıyorum: anti din, dini yıkmak, Marx'ın *Komünist Manifesto*'daki ifadesiyle onun "kutsallığını bozmak" maksadıyla kendini dinin karşısına koyan şeydir; aynı zamanda, dinle karşı karşıya gelen ve –adeta bir aynaya bakar gibi, öykünme yoluyla– inanma ve tabi olma etkileri başta olmak üzere dinin imgesel işleyişini tekrar üreten şeydir. Dolayısıyla, Marx üzerine düşünmek ve onun eserlerini tekrar okumak, siyasi iktisat sorusunun hemen peşinden gelen, bu sorunun tam merkezinde bulunan ve onunla iç içe geçmiş siyasi bir soru olarak ilahiyat-siyaset sorusunu öne sürme amaçlı eleştirel jestleri düşünsel olarak ve fiilen imkânsız kılmaz. Tam tersine, Marx'ı bu şekilde düşünmek ve tekrar okumak, bu yeniden sunumun imkânının koşullarından biridir.

Marx'ın iktisadın, hatta gündelik hayat ritüelleri biçimini almış dini unsurların giderek şiddetlenen totaliter tahakkümü altında "sekülerleşen" toplumlarda, bir parça ilahi bir unsur (örneğin, para) hatta dini bir unsur bulunduğu savını gözden çıkarmamaya mecburuz; bu ritüeller, tarihsel an-

lamıyla geleneksel "dini" mekânlar dışında, yani salt hukuki ve siyasi yaptırımlara tabi bir kurumsal mekânda ifa ediliyor olsalar da, mübadele değeri fetişizminin ve ticaret "hacminin" ve ticari değerlerin "cisimleşmiş" hali veya somut örneği oldukları yanılsamasının etkisindedirler.

Anti-dini (bunu yukarıdaki anlamıyla hesaba katmazsak) kapitalist çağda *dini unsurların dönüşümleri* meselesinin (bu bağlamda, kapitalizmin krizi anında "dini olanın geri dönüşü" de bu meseleye dahildir) eleştirel analize bütünüyle kapalı kalması muhtemel. Bununla birlikte, Marx'ın yazısının başında öne sürdüğü koyutun, çalışmasının tamamında körleştirici sonuçlara yol açtığını da bıkıp usanmadan vurgulamaya mecburuz: insanın özünü (*yaratıcı* yananlamını da içeren) *üretici* fikrine indirgeyen antropolojik tezin, her zaman dini bir anlamlamaya dönüştürülebilecek olan anti-dini bir anlamlama barındırdığı gerçeğinin sürekli yadsınması biçimindeki "din eleştirisi tamamlanmıştır" koyutudur bu.

Bedenlerin İnşası Rejimi

Burada, 1844 tarihli aynı metnin "Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin Eleştirisine Bir Katkıya Giriş" sonunda, proletarya figürünün insanlığın kurtarıcısı olarak belirişini çok da vurgulamaya gerek yok: bu figür kendi yaratımı radikal bir hamleyle elinden alınmış üreticidir; hem daha sonraki "mülksüzleştirenlerin mülksüzleştirilmesi" ibaresinde hem de bu kurtarıcılığın [*messianisme*] tarihsel ya da sözde "gerçekten varolan" sosyalizmin seküler dinleri tarafından "rutinleştirilmesiyle" daha da belirginleşir.

Bu bizi seyrimizden alıkoymayacak, yeterince bilinen bir olgu.[24] Yeni bir siyasi iktisat eleştirisinin –Marx'ın siyasi iktisat eleştirisini bir yandan ıslah ederken bir yandan da onu genişleten ve derinleştiren bir eleştiri– din eleştirisine eklemlenebileceği bir *hassas nokta* tespit etmeye çalışmak daha dikkate değer bir çaba olur; bu hassas noktada hem siyasi iktisat eleştirisinin

24 *Kapital*'in Birinci Cildinin kapanışını yapan –daha doğrusu onu tamamlanmamış bırakan– meşhur formülleştirmenin ("mülksüzleştirenlerin mülksüzleştirilmesi" [*Die Expropriateurs werden expropriirt*]) Fransızcadaki aşikar devrimci çağrışımlarının ötesinde, Kutsal Kitap'taki şu cümleden türetilmiş bir Mesihlik referansı da içerdiğini işaret eden tek olmasa da ilk kişilerden biri olduğumu düşünüyorum: "Kendilerini ezenlere egemen olacaklar" (Yeşeya, 14:1-4 ve 27:7-9). 1844'te Marx'taki mesihçi uğrak için bkz. benim *Citoyen Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique* (PUF, Paris 2011), ingilizce çeviri: *Citizen Subject: Foundations for Philosophical Anthropology*, çev. Steven Miller, Fordham University Press, New York, yayın tarihi 2016. "Seküler din" veya "siyasi din" ifadesi öncelikle Eric Voegelin'in çalışmalarına gönderme yapar.

anlamlamalarını anlamak hem de dinin biricik evrensellik iddiasına direnmek mümkün olabilir. Ben bu hassas nokta için mütalaa [*heresy*] noktası ibaresini kullanmaya meylediyorum, bu ibarede amaç (Foucault'nun *bilgi arkeolojisinde* olduğu gibi) ortak bir epistemolojik zeminden hareket etmek değil, virtüel ama gene de gerçek bir tekrar birleşmeyle sonuçlanamayacak olsa da bir yakınsamaya varmak.[25] Bana göre bu mütalaa noktasını bulmak için, siyasi iktisat eleştirisinin ve siyaset teorisi (veya din) eleştirisinin, bedenlerin konum ve işlevini ele alma ve bunun sonucunda insanların bedenlerini kullanma yollarından ayrı tutulamayacak olan antropolojik farklılıkları tarif etme mecburiyetine bakmamız gerekir. Agamben bu durumu *L'uso dei corpi* [Bedenlerin Kullanımı] ibaresiyle karşılar. "İnsan topluluklarının" kendilerini oluşturan bireylere, bedene dair farklılıkların –özellikle de kol emeği ve zihin emeğinin veçheleri arasındaki farklılık ve cinsiyet farkı– kullanımına dair kurallar koymak suretiyle kendilerini insanlaştırmaları (ve bunu yaparak insani niteliklerden arınmaları) bu antropolojik farklılıkların ayrı tutulamayacağı bir başka olgudur. Bu da elbette "bedenlenmiş" direniş ve özgürleşmenin farklı biçimlerine yol açar.[26]

Şimdi, bugünlerde ortalıkta dolaşan "biyo-siyaset" söylemleriyle aralarına belli bir mesafe koymakla birlikte çeşitli noktalarda onlarla kesişen iki hipotez öne sürmek istiyorum.

İlki, kolektif kültürel pratiklerle dini bir simgesel mimarinin, etrafında eklemlendiği esas noktanın, bedeni, bilhassa da (iki veya daha fazla) cinsiyetli bedenler arasındaki farkın nasıl açığa çıkarılacağını düzenleyen bir kurala denk geldiği fikriyle ilişkili bir hipotez.[27] Bildiğimiz üzere, kültürel pratikler çok çeşitli olabilir ve karşılıklı olarak çelişebilirler, bunun tek nedeni çok uzun bir süre zarfında, çok farklı bağlamlarda ve uygarlıklarda gelişmiş olmaları değil de, daha önemlisi modernleşme ve metalaşmaya uyum sağlama ya da ona direnme konusunda, birbiriyle çelişen temayüllerle geleneği "icat"

25 Şu incelememe bkz. "Foucault's Point of Heresy: 'Quasi-Transcendentals' and the Transdisciplinary Function of the Episteme", *Theory, Culture & Society*, C. 32, S. 5-6, Eylül–Ekim 2015, s. 45-77. Disiplinlerarası Sorunsallar üzerine bu özel sayının editörleri: P. Osborne, S. Sandford ve E. Alliez. Bu kategoriyi *Yurttaş Özne* çalışmamda kapsamlı olarak işe koştum.

26 Giorgio Agamben, *The Use of Bodies*, çev. Adam Kotsko, Stanford University Press, Stanford CA, 2014.

27 Bunu aklıma getiren şey, İslam'ın Hıristiyan kökenli seküler Batı'da az çok kutsallaştırılmış olan kamusal ve özel davranış "değerleri"yle, yani "normlarla" uygunluğu veya uyuşmazlığı hakkındaki yoğun tartışmalar oldu. Bkz. Étienne Balibar, *Saeculum*: *Religion, culture, idéologie*, Galilée, Paris, 2012.

etme ve ona saygı duymanın çok farklı biçimlerini birleştirmeleridir. Dini söylemde (özellikle de vahyedilmiş, tektanrılı dinlerin söyleminde) ritüeller ve inançlar ayrılmaz biçimde bir araya getirilmiş ve iç içe geçmiş durumdadır. Derrida'nın "dinin iki kaynağı" fikrini tekrar ele alırken önerdiği üzere, selamete kavuşma, kötülükten kurtulma, bağışıklık kazanma umuduyla ada [*au nom*] inananlar ve imanlıların (ideal veya kurumsal) müşterek bağlantısını tesis eden yasaya atıf da aynı durumdadır. Bu ad ikircikli olabilir; önce bir kutsiyet veya yasak biçiminde *kaydedilmesi* zorunlu olsa da, belli kuvvetler, ideolojiler ve iktidarlar tarafından "araçsallaştırılabilir". Dar anlamıyla dini unsurlarla salt kültürel unsurlar arasındaki farkı ortaya çıkaran, dinin kültüre nispeten hep *aşırı* olan ama nihayetinde dönüp onu işaretleyen ve ona yol gösteren unsurunu belirleyen işte budur. Öyleyse, *dini söylemlerle, onların birbirine tercüme edilemeyeceği nokta arasındaki farkın, dinlerin dogmaları ya da köken anlatıları arasındaki farkta değil (ki bunlar her zaman antropolojik farkların tesisiyle kati bir bağlantı içindedir), özellikle ve hatta özgün bir biçimde, bedenlerin kullanımını kurallarla ve yasaklarla düzenleyen ya da bedenlerin görünürlüğünü ve erişilebilirliğini tesis eden ve birbirleriyle uyuşmayan farklı rejimler arasında* olduğunu söyleyelim.[28] Öyle ki, dini söylemleri, özellikle de "vahyedilmiş" dinlerin söylemlerini teşkil eden bu *somut evrenseller* ya da bu *pratik evrensellikler*, genel hakikatleri, selamet inançlarını ve evrenselleştirilebilir ahlaklılık reçetelerini kurallara konu ederken birbiriyle çelişmez ya da ters düşmezler – bu noktada ekümenlik veya "dinler arası diyalog", her zaman bile olsa mümkündür. Buna karşın, cinselleştirilmiş bedenin ne ölçüde saflık, tercih, itaat, feda, çilecilik ve ittifak işaretlerinin tezahür ettiği mevzi olarak görüleceği konusunda çelişir ve çatışırlar.

İnsanlığın dini karakterine dair bütün çalışmaların karşılaştırmalı olmasının nedeni de budur. Ancak bu karşılaştırma dışsal bir bakış açısından yoksundur çünkü bedenin dışına çıkarak, bedene kaydedilmiş *farklılıklar*

28 Bu aşikâr olan ya da itirazsız kabul edebileceğimiz bir nokta değil. Judith Butler, *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism* kitabının Giriş bölümünde, belirli söylemlerin tercüme edilemez olduğunu iddia ettiğim ve bu sınırı "dini olanla" özdeşleştirdiğim, böylelikle dini *ipso facto* ona inananların (ya da inananlar olarak yaftalananların) müşterek siyasi eylemine dönüştürdüğüm için benden hesap sorar. Bu noktayı daha ayrıntılı ele almak gerektiğini teslim ediyorum. Benim Derridacı bir yaklaşımla "tercüme edilemezlik" derken kast ettiğim şey, temel bir iletişimsizlik değil, sınırı dönüştürme veya yerini değiştirme maksatlı sonsuz çabayla yüzleşmenin tarihsel olarak imkânsızlığı. Bununla birlikte, bu iki merciinin (kültür ve din), birbirine dolaşıklığındaki (veya daimi üstbelirlenimde) *ayrışıklığın*, benim hatlarını çizdiğim konumun esas saikini oluşturduğu doğrudur.

arası farkı görmeye yetecek kadar "mesafe alabilecek" bir insani bakış açısı da yoktur.[29] Hem burada [Fransa'da] hem dünyanın başka yerlerinde İslami peçe ve onun cinsiyet farklılığına dayattığı *apaçık görünmezlik* rejimi sorusunu alevlendiren çatışmaların şiddeti de bundan ileri gelir. İslami peçenin cinsiyetler arası hiyerarşik ilişkinin tekrar üretimiyle bir alakası olduğunu, bununla birlikte farklı şekillerde yumuşatılabileceğini veya müzakere edilebileceğini (Butler'ın ifadesiyle, tekrar *anlamlandırılabileceğini*) inkâr edersem haddimi aşmış olurum. Ancak Fransa'dakine benzer bir *laiklik* alanında kışkırttığı fobi benzeri tepkilerde –hele de bu tepkiler kamusal kurumların işlemesi için gerekli kurallar olarak kurumsallaştırılıp tayin edildiğinde– ortaya dini bir çatışma çıktığını gayet net bir şekilde görüyoruz. Bu, her birinin özünde yatan bedenler rejiminin müstesnalığına odaklanmış *dini evrenselcilikler* arası bir çatışmadır. Bu esnada, bunun örneğin kurumsallaşmış Batı tektanrıcılığının iki baskın versiyonu arasında gerçekleşen *eski* bir çatışma mı olduğu (ben böyle olduğundan şüpheliyim) yoksa *yeni* ya da nispeten yeni bir çatışma mı olduğu (hem bir yorum çalışması hem de ilahiyata ilişkin arketiplerin tekrarını eşit ölçüde zorunlu olarak içeren bir çatışma) sorusu yanıtsız kalır. Bu haliyle, tam da "organik" veya klasik devlet biçiminin "hegemonyacı" toplumsal sistemiyle tanzim etmediği veya devrimci umutlar ve hareketlerin üstlenmediği diğer toplumsal çatışmaların şiddetine dine başvurarak tepki vermenin bir yoludur. Ama ben burada bu soruyu yanıtsız bırakıyorum.

İkinci hipotez, birinciyle birleşmeksizin çakışmayı veya onunla birlikte, güncel krizin belirleyici niteliği olan genele yayılmış şiddetin belirli veçhelerini "okumamızı" sağlayacak (Deleuze'e yaraşır bir ifadeyle) ayrıştırıcı bir teorik makine oluşturmayı amaçlıyor. Burada siyasi iktisat eleştirisini bir kez daha ele alma taraftarıyım. Marx'ın klasik iktisat teorisyenlerine yönelttiği eleştiri çelişkili bir sonuç doğurdu. Bu eleştiride "canlı emek"e, birikmiş "ölü emek"in yasasını veya ölçütünü (ve şiddetini) dayatan sermayenin tanımının tam orta yerinde yerleşik bulunan kaçınılmaz bir çatışma gün ışığına çıktı.

29 Burada Kant'ın *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji*'de "türün karakteri" hakkında söylediklerini antropolojik farklılıklar ve onların dini kodlanmasına aktarıyorum; Kant burada, türü belirleyen farkı, o *özgül farklılığı*, tanımlamak için "dünya dışı bir varlığın" görüş açısını benimsemek gerekeceğini savunur. Ama bu çözümlenemezlik pratikte yorumlar arasında sonu gelmez bir çatışmaya dönüşür. Bkz. Peter Szendy, *Kant in the Land of Extraterrestrials: Cosmopolitical Philosofictions*, çev. Will Bishop, Fordham University Press, New York, 2013.

Bununla birlikte, Marx'ın bu eleştirisi aynı klasik iktisat teorilerinin ideolojik önkabullerini belirsizleştirmeye de yaradı – özellikle, "değerin tözü"nün emek olarak (ya da soyut veya türsel emek olarak) tanımlanışını temel alan teorilerle, kapitalizmin krizlerini (özellikle de finansal krizlerini) bir kesinliğe, toplumun kendini idame ettirmek için karşılamak zorunda olduğu ihtiyaçların bir işlevi olarak elinin altındaki emek güçlerini (ve böylece, son çözümlemede, *üretici bedenleri*) taksim etmesini temel alan bir önceden tesis edilmiş uyuma ("görünmez el") tabi kılmaya meyleden teoriler. Şu sav durumu eksiksiz özetlemektedir: *aynı zamanda emekçilerin (ve örgütlü siyasi emekçi "hareketinin") de ekonomi politiği olan emeğin ekonomi politiği, sermayenin ekonomi politiğinin tam karşısında, onun içeriden tersine döndürülüşü ve gizli ilkesinin tezahürü olarak durur.*[30]

Bu öyle basit bir sav değil. En iyi Marx yorumcularının hepsi, farklı yollardan da olsa, Marx'ın klasik iktisadın bir fikrini asla onu dönüştürmeksizin benimsemediğini göstermiştir. Marx'ta *artı-değer*'in üreticisi olan *artı emek*'ten ayrı tutulması mümkün olmayan "emek" veya "toplumsal emek" için bilhassa geçerlidir bu: o halde önemli olan –eleştirisinin argümantasyonunun omurgasını oluşturan– nokta, piyasadaki metaların birbiriyle ölçülebilirliğini izah ederken emeğe ideal haliyle yani soyut "ölçütü" içinde başvurmak yerine, bir birikim diferansiyeli yaratarak *kendi üstüne eklenebilmesini* olanaklı kılmak için emeğin basitleştirilebildiğini, süresinin ölçülebildiğini ve ağırlaştırılabildiğini hesaba katmaktır. Marx'ın "eleştirisinin" temelini ya da nesnel kategorilerin analiziyle yaşanan deneyimin fenomenolojisinin üzerinde birleştiği ve birbirini tamamladığı zemini oluşturan koyut şudur: *artı emeğin*, *artı-değere* (ortaya çıkarttığı antagonizmayla birlikte) eklemlenişinin,

30 "Ekonomi politiğin eleştirisinin", "sermayenin ekonomi politiğinin" karşısında duran ve karşıtı olan "emeğin ekonomi politiği" olduğu fikrini bizzat Marx, (Ricardo'nun çalışmalarıyla taçlanan) klasik ekolün "dağılmasından" sonra, sadece "kaba" veya "mazeretçi" bir burjuva iktisat teorisinin mümkün olduğunu açıklamak isterken tekrar savunmuştur. Bu noktada, İtalya'daki –Mario Tronti'nin *İşçiler ve Sermaye* (1966) kitabından sonra emeğin, değerin ve sermayenin "tözü"yle özdeşleştirilmesini radikalleştiren– Operaismo geleneğiyle, Alman *Wertkritik* [değer eleştirisi] ekolü arasında (özellikle bkz. Robert Kurz, *Geld ohne Wert: Grundrisse zu einer Transformation der Kritik der Politischen Ökonomie*, Horlemann Verlag, Berlin, 2012) ya da farklı bir bakımdan, Moishe Postone'nin *Time, Labor, and Social Denomination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*'de (Cambridge University Press, Cambridge, 1993) savunduğu konum arasında mutlak bir karşıtlık söz konusudur. Postone (tipik bir "burjuva" kategori olan) sermayenin emeğe indirgenmesinin "seçkin zümreden olmayan Marx'ın" zamanının emek hareketleriyle ve ücret odaklı talepleriyle uzlaşma girişimi olduğunu savunur. Felsefi açıdan bu konudaki temel referansım için bkz. Jean-Marie Vincent, *Critique du travail: Le Faire et l'agir*, PUF, Paris, 1987.

hem bir bütün olarak toplum düzeyinde (canlı ve ölü emek arasındaki belirli ilişkinin "organik" bileşimini oluşturduğu *Gesamtkapital* düzeyinde) hem de sömürünün en küçük unsuru, yani sömürülen bir üreticinin hayatı ya da yabancılaşmış bir üretken hayat olan bir emekçi hayatının her ânı düzeyinde düşünülebilmesi gerekir. Fakat iktisadın "çelişkilerinin" merkezindeki antagonizma ve sömürüyü gün ışığına çıkaran bu devasa eleştirel ödevde Marx, hem toplumu hem iktisadı, kapitalizm "tarihsel sınırına" ulaşmadığı sürece baki kalacak olan eşitsizlikler, krizler veya sınıf çatışmalarına katlanarak kendi kendini düzenleyen ve üreten belli bir dengeye oturmuş, "makineler" ve "süreçler" olarak sunmasına yardımcı olacak bazı temel siyasi iktisat fikirlerini *eleştirel olmayan bir yaklaşımla* benimsemiştir. Bu fikirlerin en aslî olanı, üretimden ayrı olan ama, hem toplumun hem de sermaye birikiminin mütemmim cüzü olan üretim sürekliliği açısından zorunlu *tekrar üretim* fikridir. İşte tam bu noktada, "tekrar üretim" mefhumunun Marksizm içinde hemen hizipleşmelere yol açtığını –bunlardan en bilineni, Lenin'in yorumunun, Rosa Luxemburg'un yorumuyla karşı karşıya getirildiği bölünmedir– ve bunların günümüze kadar devam ettiğini hatırlatmalı elbette. Dahası, bu mefhum, bilinçli olarak amaçlanmış olsun olmasın, bir kelime oyunu içerir çünkü iktisadi ve biyolojik olmak üzere ikili bir anlamı vardır.[31]

Bunu söylemek *Kapital*'in 2. Cildinde Marx'ın, çok çeşitli okumalara açık olan "tekrar üretim şemaları" kurgusuna duyulan takdiri ortadan kaldırmaz ve fakat "üretici emek"le, emekçilerin tüketimini mümkün kılan sosyal hizmetler, eğitim hizmetleri ve de ev-içi hizmetler başta olmak üzere bir dizi "hizmet" içeren "üretici olmayan emek" arasındaki can alıcı ayrımı besleyen örtük önvarsayımları ortaya çıkarma çabasını teşvik eder. Ben buradaki "çıkmazın" ardında salt cinsiyetçi önyargılar ya da, feminist külliyatın gösterdiği üzere, sömürünün nispeten daha şiddetli olduğu yerlerde ve anlarda bile bunu görme yetersizliğinin bulunmadığını, tüm bunların yanı sıra, benim "saf " bir kapitalizme geçiş (ya da "mutlak sermaye" rejimine giriş) ve bu geçişin direniş koşullarına –yani, tam da sınıf mücadelesinin imkânına– dayattığı dönüşümlere dair hipotezimle ilişkili *siyasi* bir koşulun da bulun-

31 Bkz. Alys Eve Weinbaum, *Wayward Reproductions: Genealogies of Race and Nation in Transatlantic Modern Thought*, Duke University Press, Durham NC ve Londra, 2004. Ayrıca şu makaleme bkz. "Exploitation", *Political Concepts: A Critical Lexicon*: www.politicalconcepts.org/balibar-exploitation [Fransızca ifadede yer verilen "reproduction" terimine işaret edilerek terimin Marksist bağlamda "yeniden-üretim" manasının yanı sıra, burada alttan alta hep mevcut bulunan biyolojik-evrimsel düzeyde içerdiği "üreme" manasına işaret ediliyor – ç.n.]

duğunu düşünüyorum. Direnişi –Sanayi Devrimi'ndeki ve özellikle ilk sosyal mevzuatların yürürlüğe girdiği dönemdeki direnişlerden, refah devletinin ve R. Castel ve diğerlerinin "ücretli toplum" adını verdiği toplumun sosyal mevzuatlarına karşı direnişlere kadar bütün emekçi direnişlerini– mümkün kılan önemli olgulardan biri de, üreticilerin yaşamının, emek ânıyla tekrar üretim ânı arasındaki büyük bir antropolojik kırılma veya fark aracılığıyla, her biri farklı toplumsallaşma biçimlerini zorunlu kılan *iki uğrağa* bölünmüş olmasıydı.[32] Ama sağlığın, boş zamanın ve eğitimin sermayenin yatırım yaptığı alanlara (tam olarak "insan sermayesi" adıyla anılan alanlara) dönüştürülmesi aracılığıyla tekrar üretimin bütünüyle üretimin bünyesine katıldığı "saf" kapitalizmde, böyle bir durum artık, en azından eğilim düzeyinde, söz konusu değil.[33] Bunun bir başka anlamı da, yine eğilim düzeyinde, cinsiyet farklılığının artık sermayenin bakış açısından "işlevsel" bir gereksinime denk gelmediğidir (elbette bu, cinsiyet farklılığının, sosyal statüdeki bir farklılık olarak düşünülse bile ortadan kalktığı anlamına gelmez çünkü başka işlevleri ve tarihsel temelleri vardır). Eğitimli ve eğitimsiz işçiler arasındaki "entelektüel farklılığın" da aynı işlevleri ve içeriği koruyup korumadığını bile sorgulamalı çünkü "çalışmanın entelektüelleştirilmesi" adını verdiğimiz şeyde olağandışı bir gizemlileştirme olduğundan şüphe ediyorum.[34] Marx'ın "yedek işgücü ordusu" adını verdiği makama yansıyan bu büyük ve aslen değişken bölünme, güvencesiz işçilerle güvencesiz işsizler arasındaki bölünmedir. Küresel çapta başka eşitsizlik faktörlerinin üstbelirlenimine tabi olan bu farkın ölümcül olma potansiyeli taşıdığını biliyoruz.[35]

32 Bkz. Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale: une chronique du salariat*, Fayard, Paris, 1995 [İngilizce çeviri: *From Manual Workers to Wage Labourers: Transformation of the Social Question* (1995), çev. ve ed. Richard Boyd, Transaction Publishers, New Brunswick ve Londra, 2003].

33 Sağlığın finansal sermayenin işleyişinde tabi olduğu "gerçek kapsama" hakkında daha fazla bilgi için bkz. Kaushik Sunder Rajan, *Biocapital: The Constitution of Postgenomic Life*, Duke University Press, Durham NC ve Londra, 2006. Gary Becker'ın "insan sermayesi" kategorisi açıklaması ve Foucault'nun yorumu için Wendy Brown'ın *Undoing Demos* kitabındaki eleştirel sunuma bkz.

34 Geçen birkaç yılda Negri, Hardt, Moulier-Boutang ve diğerleri bütün çabalarını kol emeğinin, zihin emeği faydasına gerilemesi ve "bilişsel kapitalizmin" ortaya çıkışını açıklamaya yönlendirdi. Bu çözümlemelerin ilginç olduğunu teslim etmekle birlikte –Marx'ın "ilerlemecilik", hatta "fütürizm" ruhunun etkisinde kalarak, günümüz ekonomisindeki "emek bölüşümünün" bir veçhesini, toplumsal gelişmenin geleceğinin gerçekleşmesiyle karıştırıp karıştırmadıklarından emin değilim.

35 Okuru bir kez daha Saskia Sassen'in *Expulsions: Brutality and Complexity in the Global Economy* kitabına ve Pierre-Noël Giraud gibi daha "ortodoks" iktisatçıların çalışmalarına yönlendiriyorum: *L'homme inutile*, Odile Jacob, Paris, 2015.

Bu, bedenlerin üretimi, dağıtımı ve kullanımlarının kapitalizmde tabi kılındığı yeni rejimdir ve bilgi teknolojileriyle "Taylorcılık sonrası" emek örgütlenmesinin etraflı bir şekilde dağınıklaştırarak yeniden düzenlediği "kol emeği" ve "zihinsel emek" yetilerini fark gözetmeksizin etkilemektedir.[36]

Gördüğünüz üzere, bu çalışmamı bir şeyleşme teorisi, tek-boyutlu insan veya yerliyurtlulaştırma-yersizyurtsuzlaştırma gibi, hatta Foucault-sonrası bir "biyosiyaset" tarzında bir teoriyle ya da eleştirel bir sorunsalla sonuçlandırmadım – bununla birlikte, bu sorunsallara özgü bazı soruları sahiplenerek ilerledim. Ben burada daha çok, içinde bulunduğumuz krizin, küresel çaptaki kapsamıyla ve şiddet eylemlerinin ölümcül derecede yoğunlaşmasıyla (bunların, çok çeşitli başka nedenleri de olduğu gayet açık) nitelenen bu alışılmamış, hatta istisnai krizin dini belirlenimleriyle iktisadi belirlenimlerinin örtüşen etkilerini çözümlememe fırsat veren, kendisi de soyut olan bir "alan" belirlemeye çalıştım. Bu alan bedendir; hem birbirinden ayrılmaz hem de bağımsız olan iki veçhe arasındaki gerilimle tekrar bölünen ve birliğiyle antropolojik söylem için esas muammayı teşkil eden "beden": söz konusu iki veçhe, "simgesel (ya da imleyen) beden" ve "üretken (ya da faydacı) beden"dir ve yeni bir post-Marksist siyasi iktisat eleştirisiyle kendini artık "tamamlanmış" saymayan bir din eleştirisi, bu iki bedende, yanlışlıkla diğerinin yerine koyulmadan birbirine yönelir.

Çevirenler: İlksen Mavituna & Şeyda Öztürk

36 Örneğin bkz. Danièle Linhart, *La Comédie humaine du travail. De la déshumanisation taylorienne à la surhumanisation managériale*, Èrès, Paris, 2015.

dosya

Kötülük

İMGE ORANLI

Günümüzde, deneyimlenmiş bir kötülükten (katliam, işkence, cinayet, savaş, tecavüz, ayrımcılık, ev içi şiddet...) söz ettiğimizde genelde bu kötülüğü icra eden fail ya da failleri ve de bu kötülüğe maruz kalan mağdur ya da mağdurları konu ediyoruz. Kötülüğü düşünme ve konuşma biçimimiz çoğunlukla bu fail-kurban ikiliği üzerinden şekilleniyor. Kötülüğün bu ikilik üzerinden düşünülmesi Kartezyen ontoloji ile ifadesini bulan kendini aklı üzerinden tanımlayan, öz-bilinçli ve eylemleri üzerinde muktedir olan modern özne tahayyülü ile paralel biçimde gelişti. Kendi üzerine düşünebilen, eylemlerini irade gücüyle gerçekleştiren ve yaptıklarının sorumluluğunu taşıyan bu modern özne anlayışının ilk nüvesini Aziz Augustinus'un (M.S. 5. yüzyıl) metinlerinde gözlemleyebiliriz. İlk kez Augustinus'un metinlerinde, özellikle *İtiraflar*'da, kendi içine dönen ve kendi ile hesaplaşan, yaptığı kötülüğün sorumluluğunu taşıyan bir özne tasviriyle karşılaşıyoruz. Augustinus'un kötülüğü irade yetisi üzerinden tartışan ilk düşünür olması onu modern kötülük anlayışının da ilk temsilcisi kılıyor.

Modern kötülük anlayışına göre kötülük, kategorik olarak yıkıcı ve zarar verici bir niyetin/istencin varlığına dayanır. Fakat kötülük problemi felsefe tarihinde her zaman bu şekilde tartışılmadı, yani öznenin niyeti, iradesi ve eylemi temelinde kurgulanmadı. Kötülük problemi çıkışı itibariyle teolojik bir problemdi: "Tanrı mutlak olarak iyi ve mutlak güce sahipse yeryüzünde kötülük niye var?" Platon'dan itibaren, Helenistik Felsefe ve Ortaçağ Felsefesini kapsayarak, Modern Felsefe'de Immanuel Kant'a kadar kötülüğün varlığı hep tanrının (ya da kutsal olanın) varlığını tehdit eden bir olgu olarak tartışıldı.

Kant'ın radikal kötülük teorisi ile kötülüğün teolojik bir problem olarak düşünülmesinde bir kırılma yaşandı ve ilk defa kötülük insan doğasının bir eğilimi olarak formüle edildi. Kant'ı takiben modern dönemde bu geleneğe en belirgin darbeyi vuran bir diğer figür ise Friedrich Nietzsche idi. Nietzsche'nin jeneolojik açıklaması "kötü" terimini toplumsal hiyerarşinin sonucu olarak üretilen bir ahlaki değer olarak konumlandırır ve bu bakımdan gelenekten

sapar. Dolayısıyla, Nietzsche'nin kötülüğe yaklaşımı ahlaki değerleri iktidar ilişkileri üzerinden düşünmesi bakımından çağdaş felsefe geleneğine daha yakın duruyor diyebiliriz.

20. yüzyılda kötülük problemi bir başka kırılma ile karşılaştı. Holokost sonrası dönemde, Hannah Arendt, Emmanuel Levinas ve Theodor Adorno gibi Yahudi düşünürler aracılığıyla kötülük kategorisi bir devlet şiddeti biçimi olarak soykırımı anlama çabası ve toplumsal adalet üzerine düşünmenin teorik zemini haline geldi.

Son olarak ise, 11 Eylül'den bu yana, kötülüğün düşünülmesinde bir başka kırılmayı gözlemlemekteyiz. Bugün, hem Türkiyeli hem de Batılı ana akım medyada ve kamusal alanda kötülük giderek terör kelimesiyle eş anlamlı olarak kullanılmaya başlandı. Kötülüğün etik bir kategori olarak terörle ilişkilendirilmesi globalleşen dünyayı algılama biçimimize ne yapıyor? Bizi nasıl siyasi tercihler yapmaya itiyor, siyasetin alanını nasıl belirliyor? Bu tip sorular son yıllarda gelişen *Eleştirel Terörizm Çalışmaları* (*Critical Terrorism Studies*) alanının sorularını oluşturuyor. Terör üzerine ana-akım söylemlerin sürekli üretildiği Türkiye'de *Eleştirel Terörizm Çalışmaları* ekseninde oluşacak teorik tartışma platformlarının daha yaygınlaşması gerektiği düşüncesiyle bu sayıyı hazırlarken bu alana da yer açtık.

Cogito'nun Kötülük sayısını hazırlarken yukarıda çerçevesini çizdiğimiz tarihsel perspektifi ve odak noktalarını üç ana başlık altında toparladık: 1) Kötülük Problemi ve Modernite: Tanrısal Adaletten Hükmeden İnsana; 2) Soykırım, Toplumsal Adalet ve Kötülük; 3) 11 Eylül'den Sonra: Terör ve Kötülük. Son olarak ise, "Kötülüğün Yerel Temsilleri" başlığı altında bu coğrafyada kötülük temasının edebiyattaki ve televizyon ekranlardaki temsillerini inceleyen iki yazıya yer verdik.

Kötülük ve modernite ilişkisine odaklandığımız ilk bölümde, kötülüğün teolojik bir problemden seküler bir probleme dönüşümünü; metafizik bir problemden ahlaki ve antropolojik bir probleme evrilişini inceliyoruz. **"Kötülük Problemi ve Modernite: Tanrısal Adaletten Hükmeden İnsana"** başlığı altında çerçevesini çizdiğimiz bu ilk bölümde Leibniz, Spinoza, Schelling ve Nietzsche'nin düşüncelerine yer verdik. Bu bölümde ilk olarak, deneyimlenen kötülüğü tanrısal düzenin zorunlu bir sonucu olarak düşünen teolojik ve metafizik yaklaşımlara en belirgin örnek olan Leibniz'in *Teodize*'sinden ilgili pasajları sunuyoruz. Türker Armaner, "Kötülüğün Hiçliği: Spinoza" adlı makalesinde Spinoza'nın farklı metinleri üzerinden kötülüğün ve iyiliğin akla ait *düşünme tarzları* olarak betimlenişini irdeliyor. Mehmet Barış Albayrak ise, Schelling'in *İnsan Özgürlüğünün Özü* metnine odaklandığı yazısında, Schelling'in başta

Spinoza'nın felsefesiyle girişti̇ği̇ tartışmayı ve buna bağlı olarak kötülüğün eksiklik olarak görülmesi durumuna itirazını bizlere sunuyor. "Nietzsche: İyinin ve Kötünün Ötesinde Özgür Ruh" adlı yazısında Zeynep Talay, Nietzsche'nin iyi-kötü karşıtlığı üzerine yürüttüğü tartışmayı genel olarak Batı Felsefesine eleştirisi çerçevesinde, özel olarak ise 'sabit özne' fikrine karşı çıkan varoluşçu perspektifle nasıl geliştirdiğine odaklanıyor.

İkinci kısımda **"Soykırım, Toplumsal Adalet ve Kötülük"** başlığı altında ilk olarak Claudia Card'ın "Soykırım ve Toplumsal Ölüm" adlı makalesine yer verdik. Card bu makalesinde, soykırımın kötülüğünü diğer toplu katliamların kötülüğünden ayırt etmemizi sağlayan şeyin toplumsal ölüm olgusu olduğunu vurguluyor. Elis Şimson "Kabil'in İlgisizliği: Levinas'ın Düşüncesinde Kötülük Sorunu" adlı yazısında Levinas'ın aşkınlık felsefesini Batı felsefesinin ontoloji geleneğine yönelttiği eleştiri bağlamında ve kötülük problemi özelinde değerlendiriyor. Şimson, makalesini geliştirirken Levinas'ın bir çok metnini kötülük teması üzerinden yeniden yorumluyor. Peter Dews "Adorno: Toplumsal bir Kategori olarak Radikal Kötülük" adlı makalesinde Adorno ve Levinas'ın düşüncelerini kötülük teması üzerinden kıyaslayarak Adorno'nun kötülüğü düşünmesindeki farka odaklanıyor. Dews'a göre, Adorno'nun özne anlayışındaki "doğalcılık" kötülüğe yaklaşımını belirliyor.

Karl Jaspers'in Arendt'e 19 Ekim 1946 tarihli mektubunda, Arendt'in daha sonraları geliştireceği *kötülüğün sıradanlığı* düşüncesinin ilk izlerine rastlıyoruz. Arendt'in "Düşünme ve Ahlaki Değerlendirmeler" adlı makalesi ise hem Arendt'in kötülüğün sıradanlığı düşüncesini en belirgin biçimde ele aldığı makale olması bakımından önem taşıyor hem de kötülük üzerine çok daha yoğun ve detaylı bir düşünmeyi ortaya koyması bakımından Arendt'in diğer metinleri arasında sıyrılıyor. Berrak Coşkun, "Hannah Arendt'te "Radikal Kötülük" Problemi" adlı makalesinde Arendt'in düşüncesinde kötülük probleminin detaylı bir analizini sunuyor. Coşkun makalesinde Arendt'in *kötülüğün sıradanlığı* tespitiyle ilişkili olarak geliştirdiği "sorumluluk" fikrinin altını çiziyor; "çevresindeki herkes kötülüğe uyum sağlayıp onunla yaşamayı öğrenmişken kötülüğe karşı koymayı başarabilen bir avuç insan"ın var olabilmesi üzerinde durarak, Arendt'in düşüncesinin bugün için önemini vurguluyor.

Bir sonraki bölümde, 11 Eylül sonrası kötülük ve terörün nasıl bir arada düşünüldüğünü veya düşünülebileceğini ele alan yazıları **11 Eylül'den Sonra: Terör ve Kötülük** başlığı altında toparladık. Bu bölümde, İmge Oranlı 11 Eylül'den itibaren kötülük ve terör arasında oluşan kavramsal bağa dikkat çektiği yazısında, bu bağı mümkün kılan "kötülüğün kavranamazlığı" fikrinin ilk izlerini Kant'ın radikal kötülük doktrini bağlamında inceliyor. Başak Ertür,

"Teröre Karşı Savaşta Düşüncenin Yükümlülüğü" adlı makalesinde 11 Eylül saldırılarının hemen akabinde bazı Amerikalı düşünürlerin bu olay karşısında aldıkları tavra odaklanarak önemli bir tespitte bulunuyor: "Düşünce […] beklenmedik bir şekilde ve aniden yükselen bir şiddetle karşılaştığında tehlikeye düşer." Ertür'ün bu tespiti üzerinden şekillenen yazısı Judith Butler'ın 11 Eylül saldırıları sonrası geliştirdiği teröre karşı savaş söylemi eleştirisini ele alıyor. Bu bağlamda Ertür, teröre karşı savaşta "kamusal söyleme dayatılan sınırların bir yandan ceza hukukuyla kurumsallaştırılırken, bir yandan da radikalleşme söylemiyle yönetimselleştirilmesinin" altını çiziyor. Bu bölümde son olarak, Steven C. Caton'un, Amerikalı askerlerin Ebu Garip hapishanesinde gerçekleştirdiği suiistimalleri *sıradan etik* (*ordinary ethics*) çerçevesinde değerlendirdiği "Ebu Garip ve Kötülük Problemi" makalesini yayımlıyoruz. Caton antropolojik analiz ile felsefi düşünceyi kötülük problemi çerçevesinde harmanladığı bu yazısında, Arendt'in sorumluluk nosyonundan hareketle Ebu Garip'te cereyan eden kötülüğü anlamak için "yönelimsellik" (*intentionality*) ve "olumsallık" (*contingency*) kavramlarının yeterli olmadığının altı çiziliyor.

Son olarak "**Kötülüğün Yerel Temsilleri**" adlı bölümde Ürün Şen-Sönmez'in "Türk Edebiyatı ve Kötülük" ve Feyza Akınerdem'in "Kötü Adam" başlıklı yazılarına yer veriyoruz. Sönmez, kötülüğü hem düşünce tarihi açısından hem de farklı disiplinler üzerinden ele aldıktan sonra, Türk Edebiyatına odaklandığı makalesinde ilkin şiir, tiyatro ve roman gibi türleri kısaca inceliyor. Makalenin son kısmında farklı romanları kötülüğün farklı temsilleri üzerinden irdeleyen Sönmez, "Türk romanında kötülüğün *ötekilik* algısından hareketle kavrandığı ve kavramın Batıdaki derinlikle sorgulanmadığını" vurguluyor. Feyza Akınerdem, "Kötü Adam" makalesinde Türkiye'de en yaygın televizyon anlatı formu olan melodramları konu ediyor ve bu anlatılarda iyi ve kötünün dağılımının toplumsal cinsiyet normuyla ilişkisini inceliyor. Akınerdem'e göre, "melodram, en temelde bir aşk anlatısıdır. Aşkın dağıttığı iyilik, kadınla erkeğe nasıl farklı ve eşitsiz konumlar biçiyorsa; bunun karşısına konumlanan kötülük de kadınla erkeği farklı ve eşitsiz konumlara yerleştirir."

Cogito'nun Kötülük sayısında kötülük kavramını tarihselleştirerek sunmak istememiz birbirine bağlı iki temel önermeye dayanıyor; kötülük, şeylere içkin ve doğal değil, insan ilişkilerinin sonucu olarak ortaya çıkan ve dolayısıyla siyasete bağlı olarak üretilen bir kategoridir ve buna bağlı olarak, bugün hem Türkiye'de hem de dışarda gözlemlediğimiz, kötülüğe referansla üretilen siyasi söylemler yönetimsel (*governmentality*) pratikler ve stratejiler olarak ele alınmalıdır.

İmge Oranlı

KÖTÜLÜK PROBLEMİ ve MODERNİTE:
TANRISAL ADALETTEN HÜKMEDEN İNSANA

Teodize[1]

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ

(7.) *Tanrı tüm şeylerin birinci nedenidir*: çünkü gördüğümüz ve deneyimlediğimiz tüm sınırlı şeyler rastlantısaldır ve kendilerine zorunlu olarak varoluş kazandıracak hiçbir şeye sahip değildirler. Açıktır ki zaman, uzay ve maddenin kendisi birleşik ve tekdüze olup her şeye kayıtsızdır. Zira onların her biri başka bir düzende bambaşka devinim ve biçimler kazanabilirlerdi. Demek ki *dünyanın* varoluş nedenini tüm rastlantısal şeylerin biraradalığında aramalı. Onu kendi varoluş nedenini kendi içinde taşıyan ve dolayısıyla zorunlu ve sonsuz olan bir tözde bulmak gerekir. Üstelik bu neden, *zekâya* da sahip olmalıdır: çünkü varolan dünya rastlantısal olup sonsuz sayıda başka dünyalar da olanaklıdır ve onlar da tıpkı bu dünya gibi varolmaya gayret göstereceklerdir. Dolayısıyla dünyanın nedeni, tüm olanaklı dünyaları dikkate almış veya onlarla ilintilenmiş olmalıdır ki daha sonra sadece bir tanesini varoluşa taşımış olsun. Varolan bir tözün salt olanaklarını dikkate alma veya ilintilendirme işini yalnızca onu tasavvur eden *zekâ* gerçekleştirebilir. Olanaklardan birini diğerine tercih ediyor olmak, onu gerçekleştiren *istenç ediminden* başka bir şey değildir. Bu tözün *gücü* söz konusu istence etkinlik kazandırmaktadır. Güç *varlıkla*, bilgelik veya zekâ *hakikatle*, istenç ise *iyilikle* ilişkilidir. Zekâya sahip bu neden ayrıca her bakımdan sonsuz olmalıdır. Onun *gücü*, *bilgeliği* ve *iyiliği* mutlaka kusursuz olmak durumundadır. Çünkü o tüm olanakları kapsayandır. Öte yandan her şey birbiriyle ilişkili olduğundan tek bir nedenden fazlasını kabul etmenin de bir gereği yoktur. Tüm *özsel nitelikler* onun zekâsından doğar, onun istenci tüm *varolanların*

1 G. W. Leibniz, *Philosophische Werke*, ed. Artur Buchenau, Ernst Cassirer, C. 4: *Die Theodicee*, ç.n. Artur Buchenau, Verlag von Felix Meiner, Leipzig: 1925, s. 100-117.

kaynağıdır. İşte birkaç sözle biricik Tanrı'nın, kusursuzluklarının ve şeylerin ondan neşet edişinin ispatı budur.

(8.) Söz konusu üstün bilgelik yine kendisi kadar sonsuz bir iyilikle birleşerek en iyi olanı seçmek durumunda kalmıştır. Çünkü nasıl ki küçük bir kötülük bir tür iyilikse, küçük bir iyilik de bir tür kötülüktür eğer daha büyük bir iyiliğe engel oluşturuyorsa. Bu durumda Tanrı'nın edimlerini eleştirmek mümkün olurdu eğer daha iyi bir şeyler yapabilmesi mümkün olsaydı. Ve tıpkı matematikte olduğu üzere herhangi bir *maksimum* ve *minimum* yani herhangi bir belirli ayrım söz konusu olmayınca her şey tekdüze hale geliyorsa, yahut bu mümkün olmadığında hiçbir şey yapılamıyorsa, işte aynı durum matematikteki kadar düzenli olan bu kusursuz bilgelik için de geçerlidir: eğer olanaklı dünyalar içinde en iyi olanı [*optimum*] yer almıyor olsaydı Tanrı herhangi bir dünyayı yaratamazdı. Farklı zaman ve yerlerde birden çok dünyanın varolduğunu söylemek durumunda kalmamak için tüm mevcut şeylerin ardışıklık ve biraradalık tümlüğünü "*dünya*" diye adlandırıyorum. Onların tümünü de tek bir dünya (ya da şu ifadeyi tercih ederseniz: tek bir *evren*) olarak hesap etmek gerekir. Tüm zamanları ve tüm yerleri doldurmuş olsaydık bile bunları sonsuz farklı tarzlarda doldurmanın mümkün olduğu bir gerçektir. İşte sonsuz sayıda olası dünyalar içinden Tanrı zorunlu olarak en iyi olanını tercih etmiştir çünkü Tanrı kendi en üst aklına başvurmaksızın hiçbir şeyi yapmamaktadır.

(9.) Bu argümana karşıt düşüncedeki kimseler, ona karşı çıkamayınca en azından çıkarımlarımıza dair bir karşıt argüman kullanarak şöyle bir karşılık vermek isteyebilirler: dünya günah ve ıstırabın yaşanmadığı bir yer olamaz mıydı pekâlâ? Oysa ben böyle bir dünyanın *daha iyi* bir yer olacağını kabul etmiyorum. Bilinmelidir ki her olası dünyada her şey birbiriyle *ilintilidir*: her nasıl olursa olsun *evren* yekpare bir bütündür. Tıpkı bir okyanus gibi. En ufak bir devinim en uzak mesafelere kadar yayılmakta ve mesafeye bağlı olarak yavaş yavaş azalmaktadır. İşte dualarımızı, iyi ve kötü edimlerimizi ve diğer her şeyi önceden gören Tanrı böylece her şeyi baştan bir düzene sokmuştur. Ve her bir şey, kendisinin varoluşu öncesinde tüm şeylerin mevcudiyeti bakımından alınan karara *bir ideal olarak* katkıda bulunur. İşte bu yüzdendir ki kendi özüne veya (tıpkı sayılardaki gibi) *sayısal tikelliğine* halel getirmeksizin dünyadaki hiçbir şeyi değiştirmek mümkün değildir. O halde dünyada ortaya çıkan en ufak bir kötülük dahi noksan olsaydı dünya artık bu dünya olmazdı.

Zira içinde hiçbir şey noksan olmaksızın bu dünya, onu tercih eden Yaratıcı tarafından en iyi dünya olarak tayin edilmiştir.

(10.) Günahsız ve ıstırapsız bir dünyayı tasavvur etmek ve onu bir ütopya olarak veya Sevaramblar[2] romanındaki gibi düzenlemek elbette mümkündür. Ama öyle bir dünya kendi dünyamıza kıyasla yine de düşük kalırdı. Bunu ayrıntılı olarak gösteremeyeceğim: nasıl olur da sonsuzlukları bilebilir, gösterebilir ve birbiriyle karşılaştırabilirim? Fakat beni *ab effectu* [etkilere göre] yargılayınız. Zira Tanrı bu dünyayı kendisi nasıl ise öyle tercih etti. Ayrıca biliyoruz ki çoğu kere bir kötülük bir iyiliği doğurur, ki o kötülük olmasaydı bu iyilik de ortaya çıkmayacaktı.[3] Pek çok keresinde iki kötülük bir büyük iyiliğe neden olmuştur:

> *Et si fata volunt, bina venena juvant.*
> [Eğer kader isterse bir zehir bir başkasının panzehiri olur.]

Sözgelimi iki farklı sıvı bir katıyı oluşturabilmektedir: tıpkı Van Helmont'un[4] yaptığı bir deneyde ispirto ile üreyi birbirine karıştırınca katı madde elde etmiş olması gibi. Sayın Hoffmann'ın[5] asidik bir sıvı ile aromatik bir yağı birbirine karıştırınca iki soğuk ve siyah cisimde büyük bir ateşe neden olması da buna bir örnektir. Bazen bir komutan talihli bir hata yapar ve neticesinde büyük bir muharebeyi kazanır. Ve Paskalya yortusu arifesinde Katolik kiliselerde şu ilahi okunmuyor mu:

> *O certe necessarium Adae peccatum,*
> *Quod Christi morte deletum est!*
> *O felix culpa, quae talem ac tantum*
> *Meruit habere Redemptorem.*
> [Ey Âdem'in kesin zorunlu günahı,
> Mesih'in ölümüyle silinmiş olan!
> Ey talihli suç, böylesi ve büyük bir
> Kurtarıcı'ya sahip olmayı hak eden.]

2 Denis Vairasse'ın (1635-1700) ilk versiyonunu 1675'te yayımladığı "Sevaramblar'ın Tarihi" başlıklı ütopik romanı. (ç. n.)
3 "Her şerde bir hayır vardır," deyişinde olduğu gibi. (ç. n.)
4 Jean Baptist van Helmont (1580-1644), Flaman kimyacı. (ç. n.)
5 Friedrich Hoffmann (1660-1742), Leibniz'in sıkça mektuplaştığı bir hekim. (ç. n.)

(13.) Kötülüklerin hem büyük hem de iyiliklere kıyasla sayıca fazla olduğu söylenirse yanılgıya düşülmüş olur. Çünkü iyiliklerimizin küçük görünmesi sadece dikkatsizliğimiz yüzündendir. Bazı kötülüklerin devreye girmesiyle içimizde bu dikkat yeniden uyanacaktır. Genelde hasta halde olsak ve nadiren sağlığımız yerinde olsa sağlık denen bu iyiliğin ne kadar mucizevi bir değer olduğunu bilir ve hastalıklarımızı daha az dikkate alırdık örneğin. Ama yine de sağlığın bir kural, hastalıklarınsa istisna olması çok daha iyi değil midir? O halde dikkatimizden kaçanı düşünüp taşınarak ikmal edelim ki sağlığın nasıl bir iyilik olduğunu daha iyi hissedelim. Öyle sanıyorum ki, ahiret hakkında bilgimiz olmasaydı ölüm bize yaklaştığında bu iyilik ve kötülüklerle dolu hayatın aynısını yeniden yaşamak isteyecek pek çok kimse bulabilirdik (özellikle de şimdikinden farklı ise). Sırf değişikliklerden bile memnun olur ve şimdikinden daha iyi bir durumu talep etmezdik.

(20.) Fakat yukarıda işaret ettiğimiz kötülüğün nedeniyle ilgili daha spekülatif ve metafizik zorlukları da ele almamız gerekir. Öncelikle, kötülük nereden gelir, diye sorulmaktadır. *Si Deus est, unde malum, si non est, unde bonum*? [Tanrı varsa kötülük nereden geliyor, Tanrı yoksa iyilik nereden geliyor?] Eskiler kötülüğün nedenini yaratılmamış olan ve Tanrı'dan bağımsız olarak düşündükleri *maddede* aramışlardır. Peki ama tüm varlığın Tanrı'dan kaynaklandığını düşünen bizler kötülüğün kaynağını nerede bulacağız? Bunun yanıtı şudur: onu yaratılmışların ideal doğasında aramak gerek. Şu kadar ki: onların bu doğaları kendi istençlerinden bağımsız olarak Tanrı'nın zekâsındaki ebedi hakikatlerde içerilmektedir. Zira yaratılmışların özü sınırlı olduğu içindir ki *yaratılmışlarda asli bir noksanlık* bulunmaktadır günahtan önce. Bu yüzden onlar her şeyi bilemezler, yanılabilirler ve başka yanlışlara düşebilirler. Platon *Timaios*'ta dünyanın zekâ ile zorunluluğun birlikteliğinden ortaya çıktığını söylüyordu. Kimileri de Tanrı ile doğayı birleştirmişlerdi. Bu söylenenleri şöyle anlamlandırmak mümkündür: Tanrı zekâdır. Zorunluluk yani şeylerin özsel doğası ise bu zekânın nesnesidir (ebedi hakikatlerden oluşmuş ise). Ama bu nesne içsel olup tanrısal zekâda yer alır. İşte hem iyiliğin asli formu hem de kötülüğün kaynağı buradadır: tüm şeylerin menşei araştırılmak isteniyorsa maddenin yerine *ebedi hakikatler alanını* koymak gerekir. Hem kötülüğün hem de iyiliğin tabir caizse *ide olarak zemini* işte bu alandır. Fakat kötülüğün kati anlamda formal nedeni bir *etkin* neden olarak anlaşılmamalıdır. Zira görülecektir ki kötülük

bir yoksunluktur yani etkin nedenlerce gerçekleştirilmeyendir. Bu yüzden Skolastik düşünürler kötülüğün nedenini *deficiens* [yoksunluk] olarak ifade etmişlerdir.

(21.) Kötülüğü metafizik, fizik ve ahlaki anlamda ele almak mümkündür. *Metafizik* kötülük salt kusurluluk, *fizik* kötülük ıstırap, *ahlaki* kötülük ise günahtır. Şimdi, fiziksel kötülük ile ahlaki kötülük zorunluluk gereği değildir. Onların olanaklılığı ebedi hakikatler zemini üzerine dayanır. Hakikatler alanı devasa bir alan olduğundan tüm olanakları kapsar. Dolayısıyla sonsuz sayıda olanaklı dünyalar var olmalıdır. Kötülük bunların pek çoğuna duhul etmiş olmalıdır. Bu yüzden en iyi olan dünya bile onları içeriyor olmalıdır. Dolayısıyla Tanrı buna izin vermek üzere belirlenmiştir.

(22.) Fakat denilecektir ki neden "*izin vermekten*" bahsediyorsun? Yoksa Tanrı kötülüğü yaratmamış ve istememiş midir? Bu noktada *izin vermek* ne anlama gelmektedir onu açıklamak gerekir. Böylece söz konusu ifadenin haklı nedenle kullanılmış olduğu anlaşılacaktır. Ama bundan önce istencin doğasını ve aşamalarını açıklamak gerekir. Genel anlamda *istenç* bir şeyi içerdiği iyiyi dikkate alarak yapma eğilimidir. Eğer her bir iyiyi kendi iyiliği bakımından ayrı ayrı dikkate alıyorsa bu istence "*antecedens*" [*öncel*] denir. Bu anlamda Tanrı her bir iyiye birer iyilik olarak ve Skolastik düşünürlerin ifadesiyle "*ad perfectionem simpliciter simplicem*" [yalın anlamda salt kusursuzluk amacıyla] eğilim gösterir. O bunu öncel istenci sayesinde yapar. Tanrı'nın tüm insanları kutsama ve kurtarmaya, günahı dışlamaya ve ebedi cezayı önlemeye yönelik derin bir arzusu vardır. Hatta denilebilir ki bu istenç *kendi olarak* (*per se*) etkindir. Yani daha güçlü bir neden tarafından engellenmedikçe bu etki zorunlu olarak yerine gelecektir. Zira bu istenç en ileriye yönelen gayret [*ad summum conatum*] değildir. Aksi takdirde etkisinin tamamını göstermekten geri kalamaz olurdu. Zira Tanrı tüm şeylerin efendisidir. Oysa yalnızca *ardıl* [*consequens*] diye adlandırılan istencin etkisi eksiksiz ve yanılmazdır. Noksansız olan istenç budur. İmkân bulduğunda yapmak istediğini yapmaktan geri kalmama *kuralı* bu istençten ileri gelir. Söz konusu ardıl, ereksel ve kararlı istenç hem iyiliğe eğilim gösteren hem de kötülüğü geri çeviren tüm öncel istençlerin çatışmasından doğar. Tüm tikel istemelerin biraraya gelmesinden ise istenç bütünü ortaya çıkar: tıpkı mekanikte birleşik devinimin bir ve aynı devinimli cisme etki eden kuvvetlerden

meydana gelmesi veya mümkün olduğu kadarıyla bu kuvvetlerin her birinin hepsini aynı anda yapabilmesi gibi. Bu, devinimli cismin kendini söz konusu kuvvetlere eşit olarak bir nevi pay etmesine benzer. Bir süre önce bunu, bileşik devinimin genel yasasını açıkladığım *Journaux de Paris* dergisinin bir sayısında (7 Eylül 1693) göstermiştim. Öncel istencin bu anlamda da bir bakıma etkin olduğu, özellikle de başarılı olarak etkin olduğu söylenebilir.

(23.) Buradan şunu çıkarsayabiliriz: Tanrı'nın iyiyi istemesi *öncel*, en iyiyi istemesi ise *ardıldır*. Kötülük konusuna gelince: Tanrı ahlaki kötülüğü asla istemez, keza fiziksel kötüyü veya ıstırapları da istemez. En azından koşulsuz olarak istiyor değildir. Zaten bu yüzden de ebedi cezaya yönelik koşulsuz bir önceden belirlenim söz konusu olamaz. Çoğu kez Tanrı fiziksel kötülüğü bir kabahatin cezası olarak ister. Onu çoğu kez belirli bir amaca ulaşmak için münasip bir araç olarak ister: yani daha büyük bir kötülüğü önlemek ve daha büyük iyiliklere vesile olabilmek için. Ceza ibret ve ıslah içindir. Çoğunlukla kötülük iyiliğin daha güçlü şekilde ortaya çıkmasını sağar. Hatta başına kötülük gelen bir kimsenin daha büyük bir kusursuzluğa erişmesine vesile olur: tıpkı tohumun filizlenmeden önce bir tür bozulmaya uğraması gibi. Zaten bu isabetli benzetmeyi İsa Mesih de bizzat kullanmıştır.

(24.) Her ne kadar günah veya ahlaki kötülük çoğu kez iyiliğe yönelik ya da başka bir kötülüğü önleyici araç olabilse de asla tanrısal istencin münasip bir nesnesi yahut yaratılmış bir istencin meşru bir nesnesi değildir. Ona izin verilmesi veya *fırsat* tanınması ancak ve yalnızca koşulsuz bir ödev sonucu olabilir: örneğin başka birinin günah işlemesine fırsat tanımamak için bir kimsenin kendisinin günah işlemesi gibi. Örneğin tehlike arz eden bir anda, sözgelimi şehirdeki garnizonda kavga eden iki askerin birbirini öldürmesi ihtimaline karşılık bunu engellemek amacıyla bir nöbetçinin yerini terk etmesi gibi.

(25.) Burada söylenenlerle "*non esse facienda mala, ut eveniant bona*" [iyiliğe yol açsın diye kötülük yapılmamalıdır] kuralına halel getirilmiş olunmaz (ki bu kurala göre fiziksel bir iyiliğin elde edilmesi için ahlaken kötü bir şeyin yapılmasına müsaade edilemez). Bilakis bu kural güçlendirilmiş olarak kendi kaynak ve anlamına kavuşur. Örneğin kendi devletini kurtarmak için bir kraliçenin suç işlemesi veya insanları suça teşvik etmesi onaylanamaz.

Çünkü suç kesindir. Oysa devletin başına gelecek kötülük meçhuldür. Üstelik böylesi suçları teşvik edip onaylayarak kabul etmek bir ülkede ihtilal yapmaktan daha beterdir ki o da zaten sık sık yaşanmakta ve onu önlemek maksadıyla seçilen araçlar yüzünden çok daha sık rastlanır hale gelmektedir. Oysa Tanrı bakımından hiçbir şey meçhul değildir ve hiçbir şey *en iyi kuralının* aleyhinde olamaz. Onun ne bir istisnası ne de muafiyeti vardır. İşte Tanrı günaha bu anlamda izin vermektedir: çünkü iyiliğe yönelen tüm kudretinin muhteşem sonucuna uymaz ve koşulsuzca en iyiyi seçmez ise kendine, hikmetine, iyiliğine ve noksansızlığına karşı gelmiş olurdu. Her ne kadar suçun kötülüğü söz konusu olsa da, kötülük ebedi hakikatlerin en üst zorunluluğunun içine işlemiş durumdadır. Buradan şunu çıkarsamak gerekir: Tanrı iyiliğin *kendisini öncel olarak*, en iyi olanı ise *ardıl olarak* yani bir *amaç olarak* istemektedir. Kayıtsız olanı ve fiziksel kötülüğü ise bazen *araç* olarak istemektedir. Fakat Tanrı ahlaki kötülüğü yalnızca *conditio sine qua non* [olmazsa olmaz koşul] veya hipotetik zorunluluk olarak istemektedir çünkü en iyi olanı seçmeye mecburdur. İşte bu yüzden Tanrı'nın günaha dair *ardıl istenci* yalnızca *fırsat tanıyıcıdır*.

(26.) Unutulmamalıdır ki ahlaki kötülük fiziksel kötülüklere yol açtığı için büyük bir kötülüktür. Bu kötülüklerin kaynağı, bu gibi edimlere en yatkın olan varlıkta bulunur. Zira onun varlık alanındaki kötü istenç, Manicilerin[6] evrendeki kötülük ilkesi dediği şey gibi olacaktır. Ruhları kötü kimseler de daha çok kötülük yapabilmek için Tanrı'nın sureti olan aklı bu yolda kullanacaklardır. Örneğin tek başına Caligula[7] veya Nero[8] bile bir depremin neden olabileceği kötülüklerden daha fazlasına yol açmıştır. Kötü insan ıstırap ve yıkımdan zevk alır. Zaten kötünün eline pek çok fırsat geçer. Fakat mümkün olduğunca fazla iyilik yaratmak isteyen ve bunun için gerekli bilgi ve kabiliyete sahip olan Tanrı asla hata, suç veya günahla dolu değildir. Tanrı günaha fırsat tanıdığında bunu bilgelik ve erdeminden hareketle yapar.

(28.) Şöyle bir itirazda bulunulabilir: demek ki Tanrı insanı günahkâr olarak yaratmıştır, peki ama Tanrı aslında insanı masum olarak yaratmamış mıy-

6 Miladi üçüncü yüzyılda Mani tarafından kurulan düalist dünya anlayışına dayalı dinin mensupları. (ç. n.)
7 Miladi 12-41 yılları arasında yaşamış Roma imparatoru. (ç. n.)
8 Miladi 37-68 yılları arasında yaşamış Roma imparatoru. (ç. n.)

dı? Bununla ilgili şu söylenmelidir: mutlak olarak her şeyi bilen Tanrı ahlaki dünya bakımından belirli yasalara itibar etmek, bilgeliği sayesinde seçtiği fiziksel ve ahlaki kurallara göre davranmak durumundadır. Tanrı'nın insanı masum ve fakat duçar yaratmasına yol açan aynı neden, insanı düştükten sonra yeniden yaratmasına fırsat vermiştir. Çünkü bilgisi sayesinde Tanrı geleceği şimdi olarak görmekte ve aldığı kararlardan asla vazgeçememektedir.

(31.) Tanrı'nın şu veya bu edimi ile yaratılmışların şu veya bu ıstırap ya da kabul edişi arasında tümüyle aynı bir ilişki söz konusudur. Yaratılmışlar eşyanın mutat gidişatı içinde ve kendi *kabul edebilirlikleri* imkân tanıdığı ölçüde kusursuzlaştırılmışlardır. Denir ki, yaratılmışlar varoldukları veya edimde bulundukları kadar Tanrı'ya muhtaçtır. Hatta bekanın bile kesintisiz bir yaratılış olduğu söylenir. Bu şu demektir: Tanrı yaratılmışlara daima yalnızca olumlu, iyi ve kusursuz olanı verir ve yaratır. Zira her kusursuz ihsan Işığın Babası'ndan gelir. Oysa kusurlar ve edimlerdeki noksanlıklar, varoluşunun başlangıcında onları sınırlandıran ideal nedenleri kabul etmiş bulunan yaratılmışların asli sınırlandırmalarından kaynaklanır. Tanrı yaratılmışlara her şeyi veremezdi, aksi takdirde onlar da Tanrı olurdu. Dolayısıyla Tanrı şeylere farklı kusursuzluk dereceleri tayin etmiş ve her bir türe kendi sınırlarını layık görmüştür.

Almancadan Çeviren: Kaan H. Ökten

Kötülüğün Hiçliği: Spinoza

TÜRKER ARMANER

Spinoza, *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme* adlı tamamlanmadığı iddia edilen çalışmasının hemen girişinde, "Deneyim bana gündelik hayatta karşılaşılan sıradan şeylerin tümüyle boş ve anlamsız olduğunu öğrettikten sonra, korkumun kaynağı ve nesnesi olan tüm şeylerin zihin onlardan etkilenmedikçe kendi içinde iyi ya da kötü hiçbir şey barındırmadığını fark edip, gerçek bir iyinin, yani kendi kendini iletebilen ve diğer her şey dışarıda bırakıldığında zihni tek başına etkileyebilen gerçekten iyi bir şeyin olup olmadığını, aslına bakılırsa, keşfetmesi ve edinmesi bana ebediyen sürekli ve üstün bir neşe verecek bir şeyin olup olmadığını araştırmaya karar verdim nihayet"[1] der.

Bu makalede, Spinoza'nın "kötü" olanı nereden türettiğine, hangi mekâna yerleştirdiğine, kendi sistemindeki başka hangi kavramlarla bağlantı içinde kullandığına ve bu sistemde tanımlanan biçimiyle zihnin kötülüğe dair nasıl bir mekanizmayla "karar" verdiğine eğilmeye çalışacağım.

Spinoza bu konudaki yaklaşımını, farklı argümanlar ve değişik tartışma perspektifleri kullanmış olsa da, yazı hayatının sonuna dek sürdürür. *Kısa Çalışma*'daki "İyi ve Kötü Nedir?" başlıklı X. bölümde şunu ileri sürer: "'İyi'

1 *Postquam me Experientia docuit, omnia, quæ in communi vita frequenter occurunt, vana, & futilia esse: cum viderem omnia, a quibus, & quæ timebam, nihil neque boni, naque mali in se habere, nisi quatenus ab iis animus movebatur, constitui tandem inquirere, an aliquid daretur, quod verum bonum, & sui communicabile esset, & a quo solo, rejectis cæteris omnibus, animus afficeretur; imo an aliquid daretur, quo invento, & acquisito, continua, ac summa in æternum fruerer lætitia*. Spinoza, *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*, çev. E. Ayhan, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2015, s. 39 [*Tractatus de Intellectus Emendatione*: 1677].

ve 'kötü' *Entia Rationis*'e [Akla] aittir [*Entia Realia*'ya, şeylere değil]; bu adlandırmaları hep başka şeylere atıfla yaparız. Doğada ya şeyler ya da eylemler vardır; iyi ile kötü her ikisinden de olmadığı için doğada yoktur; iyi ve kötü, ilişkilerdir – şeyler değil."[2]

"İyi" ile "Kötü"nün, *Kısa Çalışma*'da *Entia Rationis*'e ait olduğunun belirtilmesi gibi, *Etika*'nın[3] IV. bölümünün "Önsöz"ünde de, "iyi"nin insan doğasına dair bir modele [*Exemplar*] yaklaşma, "kötü"nün de bu modelden uzaklaşma olduğu belirtilir – bu modelleri kuranın da insanın kendisi olduğu vurgulanarak: Tümel referans modelini kuran da insandır; kıyas yoluyla bir insanın veya bir şeyin, "doğal bir şeyin" [*Res naturalis*], bu modele uygunluğunu ya da uygunsuzluğunu ileri süren de... Böylece Spinoza, Ortaçağ boyunca (sonra da değişik biçimlerde) süren "tümeller sorunu" tartışmasında, kavramları da doğadan alıp insan zihnine yerleştirmiştir; kavramlar *Entia realia*, gerçek varlıklar değildir. Buradan hareketle, insanın kavram kurma kuvveti ile "iyi"yi ve "kötü"yü atfetme eyleminin aynı çerçevede olduğunu ileri sürebiliriz. Bir başka deyişle, insanın bilgi edinme süreci, ahlaki yargılar atfetmesi ve biraz ileride de göreceğimiz gibi siyasi birlik kurması aynı yapının farklı görünüşleridir. Spinoza için "iyi" ile "kötü", "yetkinlik" [*perfection*] ve "eksiklik" [*imperfection*] gibi, düşünme tarzlarından [*Modi cogitandi*] başka bir şey değildir ve bu, insana içkin bir modeldir.

"Gerçeklikten ve tamamlanmışlıktan aynı şeyi anlıyorum,"[4] tanımının geçtiği *Etika*'nın II. bölümü de, IV. bölümün "Önsöz"ünün sonundaki önermeye bağlanır: "Gerçeklik, her şeyin var olduğu ve bir etki oluşturduğu –bunun kapsadığı süreden bağımsız olarak– özüdür."

A, x'i "kötü" olarak adlandırdığında zihnindeki tümel X'ten yoksunluğu kasteder. X'te "pozitif" olarak kötülük bulunmaz; "kötülük" x'in özüne dair bir şey değildir. A'nın "iyi" diye adlandırdığı y'nin de özünde "iyilik" bulunmaması gibi.

2 Spinoza, "Short Treatise on God, Man and His Well-Being", çev. A. Wolf, *Spinoza: Complete Works*, ed. M. L. Morgan, Hackett Publishing Company Inc., Indianapolis/Cambridge, 2002, s. 59. [*Korte Verhandeling van God, de Mensch, en Deszelvs Welstand*: 1677.]

3 Spinoza'nın *Etika*'sından alıntı yaparken kullandığım çeviriler: *Ethics*, çev. E. Curley, Penguin Books, Londra, 1996; *L'Éthique*, çev. R. Caillois, Éditions Gallimard, Paris, 1954. Latincesi için: philosophie.ac-creteil.fr/IMG/pdf/SPINOZA_Opera.pdf.

4 *Per realitatem et perfectionem idem intelligo*. *Etika* II, t. 6. Burada "gerçeklik" diye karşıladığım *Realitas*'ı "şeylerin etkin varoluşlarının tümlüğü" anlamında kullanıyorum.

"İyi ile bize yararlı olacağını kesin olarak bildiğimiz şeyi anlıyorum."[5]
"Kötü ile de bir iyiye ulaşmamıza mani olan bir şeyi..."[6]

Bir şeyi... "Tekil" bir şeyi. *Teolojik-Politik İnceleme*'de bu "tekillikler"in nasıl bir düzen içinde olduğu, hangi bağlantı biçimiyle bir araya geldikleri ve ne tür bir yasaya göre devindikleri "Yahudilere Tanrısal Çağrı: Peygamberlik Yeteneği Yahudilere Özgü müydü?" başlıklı III. bölümde anlatılır: "Tanrı yönetiminden (*Dei directionem*), tabiatın sabit ve değişmez düzenini, yani tabii şeylerin zincirleme bağlantısını (*fixum illum et immutabilem naturae ordinem sive rerum naturalium concatenationem*) anlıyorum ... [T]abiatın her şeyi vareden ve belirleyen evrensel yasaları Tanrı'nın sonsuz kararlarından başka şey değildir."[7] Bu düzen, "iyi"nin ve "kötü"nün tanımlarının verildiği *Etika*'nın IV. bölümünün "Önsöz"ünde, varoluşunun zorunluluğuyla eylemde bulunan, "Tanrı ya da Tabiat" dediği ebedi ve sonsuz varlıktır.[8]

Spinoza tabiatın, yukarıda sözü geçen tümlüğün yasalarının her yerde aynı ve değişmez olduğunu söylüyordu; bütünün bir parçasının, insanın da bu yasalara tabi olması sistemi açısından kaçınılmazdı. Böyle bir parça-bütün ilişkisinin konumlanacağı yer de "güç" [*Potentia*] oldu: İçinde insanların da olduğu tekil şeylerin varlıklarını koruduğu güçleri, tabiatın sonsuz gücünün bir parçası olarak tanımlandığında, insanın sonlu gücü de kendi "etkin özü" [*Essentia actualis*][9] ile açıklığa kavuşuyordu.

Makalenin temel konusundan uzaklaşmamak için şu sorunun hatırlatılmasında yarar var: "Kötü", Spinozacı bir dünyada neden insanın özüne [*Essentia*] ait bir şey, onun bileşenlerinden biri olamaz?

Bu sorunun cevabına giden yollardan biri, *Etika*'nın III. bölümünde *Conatus*'un tanımlandığı birkaç önermeden geçiyor: "Her şeyin varlığında kalmak için gösterdiği çaba o şeyin etkin özüdür."[10]

5 *Per bonum id intelligam quod certo scimus nobis esse utile*. *Etika* IV, t. 1
6 *Per malum autem id quod certo scimus impedire quominus boni alicujus simus compotes*. *Etika* IV, t. 2.
7 Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, çev. C. B. Akal ve R. Ergün, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2008, s. 84 [*Tractatus Theologico-Politicus*: 1670].
8 *Ens quod Deum* seu *Naturam appellamus, eadem qua existit necessitate agit*.
9 Spinoza'nın "etkin/formel öz" ayrımı skolastik dönemden kendisine ulaşan ayrımlardan biridir. Kısaca söz etmek gerekirse; bir şeyin formel özü, o şeyin tüm belirlenimlerine kayıtsızdır, o şey formel öz açısından sadece var*dır*. Etkin öz ise tüm belirlenimleri, yüklemleri ile o şeyi *o şey*, belirli *bir şey* yapan tekilliği temsil eder.
10 *Conatus quo unaquæque res in suo esse perseverare conatur, nihil est præter ipsius rei actualem essentiam*. *Etika* III, ö. 7.

Buradan da görülebileceği gibi *Conatus*, "çaba", bir şeyin etkin özü, bir şeyi *o şey* yapan ve gücünün açığa çıktığı "durum" biçiminde tarif ediliyor. Bir önceki önerme ile onun ispatında da, her şeyin gücü ölçüsünde varlığında kalma çabası gösterdiği;[11] her tekil şeyin bir "tarz" [*Modus*] olarak Tanrı'nın var olduğu ve edimde bulunduğu, gücünü ve sıfatlarını ifade ettiği, hiçbir şeyin kendisini ortadan kaldıracak bir şeyi kendisinde bulundurmadığı, aksine, her şeyin kendisini ortadan kaldıracak şeylere direnç gösterdiği belirtilir.[12]

Dolayısıyla, "Duyguların Kökeni ve Doğası" başlığını taşıyan bölümdeki 6. önerme, bu önermenin ispatı ve 7. önerme ile Spinoza *Essentia*'yı, "öz"ü, bir varlıkta kalma, varoluşu sürdürme çabası biçiminde tanımlar. Bu haliyle bakıldığında "öz" salt bir olumlama, bir şeyin gücünün sınırları dahilinde tümlüğün içinde kapladığı mekanı "pozitif" olarak korumasıdır, diyebiliriz.

Aynı bölümün 7. önermesinin ispatında ve 8. önermede, *o şey* nedensellik zincirleri içinde devinmeye, etki oluşturmaya başlar: Bir şeyin verili (etkin) özü zorunlu olarak etki oluşturur; zira doğasının etki oluşturmayacağı hiçbir şey yoktur. Şeyler kendi doğalarının belirlenimlerine göre, güçleri ölçüsünde etkide bulunurlar; bu etki oluşturma gücü de tabiat yasalarının dışına çıkamaz ve şeyler özleri gereği varlıklarını koruma çabası gösterdikçe etki oluştururlar.[13]

"Kötülük" de tam olarak *Kısa Çalışma*'da "ilişkiler" diye sözünü ettiği, aslında neden-etki ilişkilerini kastettiği bir nevi "ağ" içinde ortaya çıkar; dinamik, sürekli devinim halinde, tabiatın yasalarına tabi ama bu yasalar içinde hangi nedenin hangi etkiyi oluşturacağının belli olmadığı, her tekil şeyin varlığını koruma mücadelesi verdiği, her neden-etki ilişkisinde, her karşılaşmada [*Occursus*] gücünün azalıp arttığı, yöneldiği, kaçındığı, arzuladığı, bedeninin duygulanımlarına göre zihninde bir duygu [*Affectus*] salınımı içinde bulunduğu, bazı etkilerin upuygun, bazılarının kısmi nedeni olduğu, bazı durumları upuygun, bazılarını kısmi *ide*ler halinde temsil ettiği bu nedensellikler ağının içinde...

11 *Unaquæque res quantum in se est, in suo esse perseverare conatur. Etika* III, ö. 6.

12 *Res enim singulares modi sunt quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur (per corollarium propositionis 25 partis I) hoc est (per propositionem 34 partis I) res quæ Dei potentiam qua Deus est et agit, certo et determinato modo exprimunt neque ulla res aliquid in se habet a quo possit destrui sive quod ejus existentiam tollat (per propositionem 4 hujus) sed contra ei omni quod ejusdem existentiam potest tollere, opponitur (per propositionem præcedentem) adeoque quantum potest et in se est, in suo esse perseverare conatur*. *Etika* III, ö. 6 – ispatı.

13 *Ex data cujuscunque rei essentia quædam necessario sequuntur (per propositionem 36 partis I) nec res aliud possunt quam id quod ex determinata earum natura necessario sequitur (per propositionem 29 partis I); quare cujuscunque rei potentia sive conatus quo ipsa vel sola vel cum aliis quidquam agit vel agere conatur hoc est (per propositionem 6 hujus) potentia sive conatus quo in suo esse perseverare conatur, nihil est præter ipsius rei datam sive actualem essentiam*. *Etika* III, ö. 7 – ispatı.

8. önerme, bu var olma çabasının, *Conatus*'un sonlu, belirlenmiş değil, belirlenmemiş bir süreyi içerdiğini ileri sürer.[14] Bu önermenin ispatı, dayanağını aynı bölümün 4. önermesinde bulur: "Hiçbir şey harici [kendisinin dışındaki] bir neden olmaksızın yok edilemez."[15] Buna bağlı olarak, Spinoza'nın kurduğu sistemde *Essentia*'lar, "öz"ler de birbirine indirgenemez ve hiç kimse *başka şey* için varlığını koruma çabası gösteremez.

Bu nedenle; varoluşu t ile t' arasındaki sürede devam edecek olan A'yı yok edecek şey A'da değil ~A'da (A'nın değillemesinde/ "A olmayan"da) bulunur. [t] ânında ve [t-t'] süresinde de t' belirlenmiş değildir. A, var olduğu için "A"da kalmak ister, gücü ölçüsünde çaba harcar, bu gücü artıracağını varsaydığı şeylere yönelir. Spinoza'ya göre insan, bir şey kendisinde "iyi" olduğu için ona yöneliyor, başka bir şeyden de kendisinde "kötü" olduğu için kaçınıyor değildir; tam aksine, bir şeye yöneldiğimiz ölçüde onu "iyi", başka bir şeyden de kaçındığımız için onu "kötü" addederiz: "İyi" ile "kötü", tekil şeylerin yüklemlerinden, niteliklerinden biri değildir. Aslında Spinoza'da "iyi ile kötü" bir kavram çifti bile oluşturmaz ya da "varlık ile hiçlik" nasıl bir ikilik ise sadece o anlamda oluşturabilirler.

Başka bir şekilde bakarsak; bir kişinin zihninde bedenini yok edecek bir fikir bulunmaz; o kişi bunu *düşünebilir* tabii ama o düşünceye yol açan her seferinde o kişinin dışında bir şeydir.[16]

"Yararlı olan-Yararlı olmayan", tam da burada "iyi-kötü"nün yerine geçer; "kötü", kişinin *Conatus*'unu, var olma çabasını engelleyen bir karşılaşmadır. *Etika*'nın IV. bölümünün 39. önermesi bu durumu beden üzerinden tarif eder: Bedenin parçalarının devinim ve durağanlık itibariyle birbirine oranının korunmasını sağlayan şeyler iyi, bu oranın değişmesine yol açanlar ise kötüdür.[17] II. bölümün 4. postülası da bedenin korunmasını başka bedenlerin varlığına bağlar. Burada bileşik bir cisim olarak bedenlerin de –yalın varlıklar olan "öz"ler gibi– birbirine indirgenemezliği, hiçbir bedenin özdeş olamayacağı, her birinin tekil varoluşu vurgulanır.

14 *Conatus quo unaquæque res in suo esse perseverare conatur, nullum tempus finitum sed indefinitum involvit*. *Etika*, III, ö. 8.

15 *Nulla res nisi a causa externa potest destrui*. *Etika* III, ö. 4.

16 Spinoza üzerine başka bir yazımda bu konuya odaklanmış olduğum için burada tekrar etmek istemedim. Özetle, "Aslında her intihar bir cinayettir", diyordum.

17 *Quæ efficiunt ut motus et quietis ratio quam corporis humani partes ad invicem habent, conservetur, bona sunt et ea contra mala quæ efficiunt ut corporis humani partes aliam ad invicem motus et quietis habeant rationem*.

Yukarıda belirtilen, *Etika*'nın III. bölümünün 7. önermesinde *Conatus*, "her şeyin varlığında kalmak için gösterdiği çaba", o şeyin etkin özü olarak tanımlanmıştı. IV. bölümün 8. tanımında da erdem ve güç aynı şeye işaret eder; "erdem"in de, sadece kendi doğasının yasalarıyla kavranabilen etkiler oluşturması itibariyle, insanın özü (ya da doğası) olduğu belirtilir. Söz konusu olan zihnin oluşturduğu etkiler [*Actio*] ise bunun tek nedeni upuygun *ide*lerdir; upuygun olmayan *ide*lerin yol açtığı edilgiler [*Passio*] insan zihniyle ancak olumsuzlama [*Negatio*] yoluyla ilişkilendirilir. Zihnin etkin özünün ilk kurucu *ide*si,[18] etkin olarak var olan tekil bir şeyin, bedenin *ide*sidir.

Zihin [*Mens*], akıl [*Ratio*] ve kavrayış [*Intellectus*] birbirlerine bağlı biçimde, bir şeyin yararlı olup olmadığına hükmeder, karşılaşmaları düzenlerler. Zihnin rasyonel işlevini kullanarak bir şeyin yararlı olup olmadığına karar vermesi de, ancak kavrayış ile mümkün olur.[19] Zaten kavramak için gösterilen çaba da, yukarıda tanımlandığı anlamda erdemin zeminini oluşturur. Bu, upuygun, zorunlu olarak doğru *ide*leri üretme çabasıdır.

İyi ve kötü karşılaşmalar sadece ortaklığımızın olduğu şeylerle söz konusudur. Kişiden tümüyle farklı cinste bir şey, o kişinin etki oluşturmasını, nedensellik zincirlerinde eylemde bulunmasını sağlayan gücünü ne azaltabilir, ne de artırabilir; o kişi bu durumda karşılaştığı tekil şeye karşı kayıtsızdır.[20] Aynı akıl yürütme töz (Tanrı ya da Tabiat) ile insan arasındaki ilişki için de geçerlidir: Tözün varlığı insanın varlığında bulunmaz; Spinoza'nın özü varoluşunu kuşatan, dolayısıyla varlığı zorunlu olan tek tözü ile özü varoluşunu kuşatmayan, yani varlığı olumsal olan insan arasında bir ortaklık yoktur çünkü. Tözün sıfatlarının çeşitli modifikasyonlarıyla bedensel varoluşunu belirsiz bir süre için devam ettirecek olan insan (ya da tabiattaki diğer şeyler) aynı sıfattaki tarzlarla bir neden-etki ilişkisinde olabilir: Bir cisim bir cismi; bir *ide* başka bir *ide*yi etkiler.

18 *Etika*'nın II. bölümünün 11. önermesinde geçen bu ifadede (*Primum quod actuale mentis humane esse constituit,...*) insanın değil zihnin özünden söz edilir.

19 *Quicquid ex ratione conamur, nihil aliud est quam intelligere nec mens quatenus ratione utitur, aliud sibi utile esse judicat nisi id quod ad intelligendum conducit*. *Etika* IV, ö. 26.

20 *Res quæcunque singularis cujus natura a nostra prorsus est diversa, nostrum agenda potentiam nec juvare nec coercere potest est absolute res nulla potest nobis bona aut mala esse nisi commune aliquid nobiscum habeat*. *Etika* IV, ö. 29.

Bir sonraki önerme,[21] bir kişi için "kötü" olan şeyin o kişinin doğasına aykırılığını ileri sürüp ispatlayacaktır. Böylece Spinoza iki ayrı düzeyde "ortaklık"tan söz eder: Her ikisinde de *Natura* kullansa da, kastettiği aynı "doğa" değildir: İlki, bir şeyin bir kişi için iyi ya da kötü olmasının doğalarında ortaklık göstermesine, "varlık" [*Ens*] anlamında aynı cinsten doğalarının olmasına; ikincisi, bir şey "öz" [*Essentia*] bakımından bir kişinin doğasına aykırı olduğu için, *o şey*in *o kişi* için kötü olmasına işaret eder.[22] İlki açısından bakarsak, aynı cinsten oldukları için o şey o kişiye etki eder ve gücünün azalmasına yol açar. İkincisi ise, o şeyin o kişinin gücünü azaltması nedeniyle "kötü" olduğunu anlatır; gücünü azaltan şey kişiyi gerçeklikten, tamamlanmışlıktan uzaklaştırır, varoluşunu yok ettiği için doğasına aykırıdır. Doğası var olmak ve varlığında kalmak olan, varoluşunu tehdit edenle aykırılık gösterir. Bu nedenle bir şeyin tanımı, her zaman o şeyin özünü, onu *o şey* yapanı olumlar. Spinoza bir şeyin yok olma nedenini sadece yok olan şeye odaklanarak çözemeyeceğimizi söyler[23] – sonsuz nedensellik zincirleri içinde var olan modaliteler evrenini düşündüğümüzde yaklaşımının hayli açık ve anlaşılır olduğunu düşünüyorum.

IV. bölümün 30. önermesinin ispatında da "kötülük" tartışmasının ekseni duygulara çevrilir: *Etika*'nın II. bölümünün 3. aksiyomuna baktığımızda, duygunun [*Affectus*] bir *ide*, bir "düşünme tarzı" [*Cogitandi modus*] olarak tanımlandığını görürüz. Aynı bölümün 3. tanımında da, "düşünen şey" [*Res cogitans*] olduğu için zihnin *ide*yi bir kavram olarak oluşturduğu anlatılır. Duygular, bedenin duygulanımlarını [*Affectio*] zihinde birer *ide* olarak temsil ederler; zihnin de kendi nesnesini, "eylem halindeki beden"i başka türlü bilmesi mümkün değildir – aslında zihin kendisini de beden üzerinden, bedenin duygulanımlarının *ide*lerini kavramak yoluyla bilir.[24] Bir anlamda, *ide*lerin de *ide*lerini oluşturarak kendine dair bir "bilgi" edinir; bu sonsuza uzayabilecek argüman (*ide*lerin *ide*lerinin *ide*leri... gibi), II. bölümün 8. önermesiyle kapanır: "Var olmayan tekil şeylerin, ya da tarzların *ide*leri; tekil şeylerin ya da tarzların formel özlerinin Tanrı'nın sıfatlarında içerildiği

21 *Res nulla per id quod cum nostra natura commune habet, potest esse mala sed quatenus nobis mala est eatenus est nobis contraria*. *Etika* IV, ö. 30.

22 *Etika'nın* II. bölümünün ikinci tanımında da, bir şeyin özünün, bir şeyi *o şey* yaptığı, özü olmadan şeyin "ne var olabileceği, ne de kavranabileceği" (*[I]d quod sine re nec esse nec concipi potest*) belirtilir.

23 *Etika* II, ö. 4 – ispatı.

24 *Etika* II, ö. 22-24.

gibi Tanrı'nın sonsuz *ide*sinde kavranmalıdır."[25] Bu sistem "yoktan var olma" düşüncesini tümüyle bir yana bırakmış, hiçliği "varlıktan yoksunluk"[26] biçiminde tanımlamıştır. "Var olanlar" da, *ide*lerinin *Natura Naturans*'ta bulunması sayesinde kendilerine yer edinmişler, *Natura naturata* içinde tekil varoluşlar olmuşlardır.[27]

IV. bölümün 30. önermesinin ispatına dönersek, "kötülük" de, bir duygu olan "keder"in [*Tristetia*], yani eylemde bulunma gücünün azalmasının ya da kısıtlanmasının nedenidir. Yukarıda tanımladığımız anlamda; bir cisim beden üzerinde etki eder,[28] bu etki zihinde "keder" duygusunun temsil ettiği bir *ide*ye dönüşüyorsa eylemde bulunma gücü ve buna bağlı olarak var olanın varlığında kalma direnci azalır; bedenin duygulanımının bir *ide* olarak temsil edildiği duygu, temsil edildiği yerin, zihnin doğasıyla bir karşıtlık içine girmiştir. Zaten iyinin ve kötünün bilgisi de, "neşe" [*Lætetia*] ve "keder" duygularının bilincinde olmaktan başka bir şey değildir: Bir kişi için iyi olan; doğasıyla, yani gücüyle uyuşan bir şeydir. İnsanlar edilgin duygular ile ayrılır, zihnin rasyonel işleviyle bir araya gelirler.

Zihin her zaman "neşe" ve "keder" duyguları arasında, gerçekliğe yaklaşıp uzaklaşarak dönüşümlere uğrar; Spinoza da zaten "neşe"yi, "keder"i ve "arzu"yu ilksel duygular olarak kabul eder.[29] İnsan neşelenir, kederlenir ve arzu duyar, temelde bunlardan ibarettir; geriye kalan her değişiklik bu üçünün sonuçları olarak ortaya çıkacaktır.

25 *Ideæ rerum singularium sive modorum non existentium ita debent comprehendi in Dei infinita idea ac rerum singularium sive modorum essentiæ formales in Dei attributis continentur*. *Etika* II, ö. 8.

26 "[Y]oksunluk, yoksun bırakma edimi değil, sadece ve sadece bir eksikliktir. Zaten eksiklik de kendinde hiçbir şeydir; bir akıl varlığından, şeyleri birbirleriyle kıyaslarken kullandığımız bir düşünme şeklinden ibarettir. (...) Kısacası yoksunluk, bir şeyde onun doğasına ait olduğunu sandığımız herhangi bir şeyin yadsınmasından ibarettir; olumsuzlama ise, bir şeyde, herhangi bir şeyin, onun doğasına ait olmadığı gerekçesiyle yadsınmasıdır." (Spinoza-Blyenbergh, *Kötülük Mektupları*, 28 Ocak 1665, çev. A. Nahum, Norgunk Yayınları, İstanbul, 2008, s. 80-81.) Buradan hareketle, tözün (Tanrı ya da Tabiat) şeylerin –özlerini ve varoluşlarını içerecek biçimde– varlıklarının nedeni (olumlama); varlık-olmayanların, hiçliklerin ise nedeni olmadığını söyleyebiliriz (olumsuzlama). Kısaca "kötü", "doğruluktan" uzaklaşmak, "iyi"den yoksun olmaktır.

27 *Etika*'nın ilk bölümünün 29. önermesinde yapılan bu ayrım, "kendisinde kavrananlar" ("sıfatlar") ile "etkin varoluşlar" ("tarzlar") arasındaki ilişkiyi tanımlar. Kavrayış [*Intellectus*] ve arzu [*Cupiditas*], *Natura naturata*'ya aittir.

28 Sadece bir cismin, kendisi de bir cisim olan bedenimiz üzerinde etkisi olabilir. *"İde*lerin düzeni ve bağlantısı şeylerin düzeni ve bağlantısıyla bir ve aynıdır" (*Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*) *Etika* II, ö. 7. Bir *ide* diğer bir *ide*ye, bir cismin başka bir cisme etki ettiği gibi etki eder.

29 *Etika* III, ö. 11.

Teolojik-Politik İnceleme'de, "[H]er insanın tabii hakkı, sağlıklı akılla değil, arzu ve güçle belirlenir. Çünkü herkes, tabii olarak, aklın yasaları ve kuralları uyarınca davranmak üzere belirlenmemiştir"[30] diyen Spinoza, insanın özsel bileşeni olan arzuya karşı tabiatın bir yasak koymadığını söyler. Tabiatın sadece kendi sınırları vardır, tabiat yasaları yalnızca bu sınırları belirler, bu nedenle ahlaki normlar da tabiatta değil, "kötülük" gibi sadece zihinde, zihinlerde bulunur: Arzu zihnin özüdür,[31] zihin de aklın. Ahlak ise, zihnin rasyonel işlevini kullanarak iyiye yönelmesidir.

Spinoza insan zihnini, duyguların birbirini sınırladığı, buna bağlı olarak upuygun olan ve olmayan *ide*lerin –her biri kendi dizisinde olmak üzere– birbirini izleyerek düşünce süreçlerini oluşturduğu, düşünme ve eylemde bulunma gücünün artıp azalmasıyla kavrayışın [*Intellectus*] alanının da genişleyip daraldığı, mutlak bir özgür iradeye [*Voluntas*] sahip olmadığımız, bir düşünce zincirinin ilk halkasını oluşturamadığımız, "ilk neden" olamamamız yüzünden sadece tekil *ide*lere bağlı tekil istemelerimizle yetinmek durumunda kaldığımız, ama varoluşun her ânında arzu duyduğumuz bir mücadele bölgesi olarak tasvir eder.

Tekil *bir* insan var*dır* [*Essentia formalis*] ve var olur, düşünür, devinir, eylemlerde bulunur [*Essentia actualis*]; ama o insan ne "iyi"dir ne de "kötü"... "İnsan" ise, ortak kavramlardan biri [*Notio communis*] olmak dışında, hiçbir şey değildir.

Zihindeki sınırları duygular çizer; dolayısıyla iyiye ya da kötüye dair bir bilginin,[32] duygu olarak temsil edilmediğinde, başka bir duyguyu sınırla-

30 *Jus itaque naturale uniuscujuscue hominis non sana ratione sed cupiditate et potentia determinatur. Non enim omnes naturaliter determinati sunt ad operandum secundum regulas et leges rationis* (*Teolojik-Politik İnceleme*, s. 231).

31 *Etika* IV, ö. 37.

32 "İyi"nin ve "kötü"nün tanımları gereği bu bilgi bir karşılaşmayı gerektirdiğinden, iki kişinin karşılaşmasında (bir kişi ile bir cismin karşılaşması da söz konusu olabilirdi; meselde Âdem ile "elma" arasındaki karşılaşma, aynı *pharmakon*'un bir bedeni sağaltan ilaç olarak "iyi", başkasını ortadan kaldıran zehir olduğunda "kötü" karşılaşmalara yol açması gibi) X'in zihninin kurucu *ide*si (İx) ile Y'nin zihninde temsil edilen "X" *ide*si Spinoza tarafından dikkatli bir şekilde ayırt edilir. "İx", X'in bedensel varoluşunun sona ermesiyle ortadan kalkarken ("zihnimizin en değerli kısmı" olan kavrayış [*Intellectus*] ölümden sonra da belirli bir şekilde sürer ama zihnin sadece upuygun *ide*lerden oluşan bu bölgesi "kurucu *ide*" değildir) Y'deki "X" *ide*si Y var olduğu sürece kalır. Y'nin X'i bedensel varoluşunun, eylemlerinin dışında bir veriyle temsil etme imkânı yoktur (*Etika* II, ö. 40 – *scholium* 1); Spinoza açısından "X *aslında* iyidir/kötüdür", "X'in *özü* iyidir/kötüdür" kabilinden cümleler de tümüyle anlamsız kaçar.

ması da mümkün değildir. İyiye ve kötüye dair "doğru" bilgiden (nesnesi olan şeyin tüm niteliklerini temsil eden bir *ide*den), bu bilgiyi kavradığımız

Üçüncü tür bilgiyle her tekil şeye, tüm tarzlara dair bilgi de açıklığa kavuşmuş olur. İkinci ve üçüncü bilgi türü zorunlu olarak doğrudur; bilme biçimlerinin ikincisi, "rasyonel bilgi", ortak kavramları ve eşyanın özelliklerinin upuygun bilgisini temsil eder (*Etika* II, ö. 40, *scholium* 2). Her cismin ortaklık gösterdiği, açık ve seçik (upuygun) olarak belirli şeyler, buna bağlı olarak da bu ortaklıkları temsil eden belirli *ide*ler, kavramlar vardır (E II, ö. 38 – ek). İnsan bedeniyle, bedenin etkilendiği başka cisimler arasında bir ortaklık varsa bu ortaklığın *ide*si zihinde upuygun biçimde bulunur (*Etika* II, ö. 39). Buradan hareketle, "iyi"nin ve "kötü"nün de doğru bilgisini elde edebiliriz. X, aynı cinsten olduğu, bu nedenle de etkilendiği Y, Z… bedenleriyle/cisimleriyle karşılaşmasında bedeninin eylemde bulunma gücü düşüyor ve bu da zihninde "keder" duygusu olan bir *ide*yle temsil ediliyorsa, bu *ide*nin *ide*sini kavramak, rasyonel olarak X'te Y ve Z ile olan "kötü karşılaşmalar"dan kaçınma arzusu oluşturacaktır. Bu durumun mümkün siyasi sonuçlarına yazının sonunda kısaca değineceğim. Üçüncü tür, "sezgisel bilgi" [*Scientia intuitiva*] ise "Tanrı'nın belirli sıfatlarının formel özlerinin upuygun bilgisinden yola çıkarak, şeylerin formel özlerinin upuygun bilgisini elde etmek," diye tanımlanır [*Atque hoc cognoscendi genus procedit ab adæquata idea essentiæ formalis quorundam Dei attributorum ad adæquatam cognitionem essentæ rerum*] *Etika* II, ö. 40, *scholium* 2. İkinci ve üçüncü bilgi türleri zihnin "doğru"yu ve "yanlış"ı ayırt etmesini sağlar; doğruyu ve yanlışı ayırt edebilmenin koşulu da "doğru"nun ve "yanlış"ın upuygun bilgisine sahip olmakla mümkün olur (*Etika* II, ö. 42); zihnin en üstün çabası, en üstün erdemi de (dolayısıyla zihnin "en güçlü durumu") şeylerin üçüncü tür bilgisini elde etmektir (*Etika* V, ö. 25). Zihnin kendini bilmesinin tek yolunun bedenin duygulanımlarının *ide*lerine (upuygun olan ve olmayan) sahip olmasının anlatıldığı *Etika*'nın III. bölümünün 9. önermesinin ispatının *scholium*'unda, varoluşun sürmesi için gösterilen çabanın [*Conatus*] sadece zihne ait olması "irade" [*Voluntas*], bu çabanın zihin ve bedenle birlikte gerçekleşmesi "yönelim" [*Appetitus*], zihnin yönelimin bilincinde olması ve yöneldiği yeri bilmesi "arzu" [*Cupiditas*] olarak tanımlanır. Üçüncü tür bilgi, zihnin çabasının en güçlü durumu, iradenin bedenle birlikte kaynağı akıl olan arzulara göre eylemde bulunması, kişi için "iyi" nin ve "kötü"nün açık ve seçik olarak görüldüğü bilgi türüdür. Zihin bu tür bilgiye sahip olduğu sürece üçüncü tür bilgiye erişmeyi daha çok arzular (*Etika* V, ö. 26), zaten üçüncü tür bilginin formel nedeni de, ebediyeti içinde düşünüldüğünde zihnin kendisidir (*Etika* V, ö. 31); bu bilgi, yukarıda belirtildiği gibi, kişinin bedensel varoluşun bitmesinden sonra zihninden kalacak parçası olan kavrayışının [*Intellectus*] nasıl ve hangi şekilde süreceğini belirler (*Etika* V, ö. 38 – ispatı). *Etika*'nın V. bölümünde üçüncü tür bilgiye dair Spinoza'nın –çok da açık olmayan biçimde– söylediklerini makalenin konusu açısından kısaca yorumlarsak; kişilerin içinde bulunduğu ve başkaları için düzenlediği "iyi" ve "kötü" karşılaşmaların etkilerinin bedensel varoluşun bitmesinden sonra yeryüzünde sürmesinin koşulunun da, ikinci ve üçüncü tür bilgiler, bu bilgileri edinmek için gösterilen çaba, bu çabanın yönlendirdiği eylemler olduğunu ileri sürebiliriz.

Aslında iyilik ve kötülük, şeyin gücünün bütünün gücü dahilindeki bir yeğinlik durumudur: Upuygun olmayan *ide*ler, gücünün düşürülmesi, edilgiler, kavrayışını [*Intellectus*], bedenin ölümünden sonra kalacak ruhunun "en değerli" ve ebedi parçasını azaltma... Bunlar kötüdür; "kötülük" hayatı olumsuzlama, nedensellik zinciri içinde kişinin kendi doğası ve etkide bulunduklarının doğaları için uygun olmayan karşılaşmaları düzenlemektir.

Teolojik-Politik İnceleme'nin III. bölümünde de Spinoza, tanrısal karar sonsuz bir zorunluluk ve gerçeklik içereceği için, Tanrı'nın Âdem'e iyiyle kötüyü bilme ağacının meyvesinden yemesini istemediğini söylemesine rağmen Âdem'in bunu yapmasının çelişki olacağını belirtir. Tanrı'nın Âdem'e o meyveden yediği taktirde kötülüğün kaçınılmaz olarak ortaya çıkacağını açıkladığını, bu bağlantının –Spinoza'nın terimleriyle; Âdem ile yasak meyve arasındaki karşılaşmanın– "kötü" olduğunu söylediği halde zorunluluğunu açıklamadığını savunur. Spinoza'yı yorumlarsak, Tanrı Âdem'e "kategorik" değil "hipotetik", koşullu bir buyruk vermiştir.

(*ide*nin *ide*sini oluşturduğumuz) sürece bir duygu ("neşe"/"keder") doğar; bu duygu zorunlu olarak bir arzuya yol açar ve eylemde bulunuruz; duygu ne kadar güçlüyse arzu da o denli büyür. Buraya kadar olanlar ("İyiye ve kötüye dair doğru bilgi-bu bilginin kavranması-duygu-arzu-eylem" süreci) insanın gücüyle açıklanabilir.

Ama her arzu böyle bir bilgiden kaynaklanmaz... Kişinin yıkımına yol açan arzular, kaynaklandıkları duygunun gücü ölçüsünde şiddetli olur; bu tür arzuları açıklayabilmek için insanın gücü dışındaki (gücünü çok aşan) nedenleri hesaba katmamız gerekir. Yıkıcı arzular, Spinoza'ya göre çoğu zaman, kaynağını akıldan alan arzulardan çok daha güçlüdür.[33]

IV. bölümün 40. önermesiyle tekil bedenden toplum ölçeğine geçilir ve insanların uyumunu sağlayan şeyler iyi, uyumu bozanlar ise kötü olarak nitelendirilir.[34] "Kötü", tekil bedenlerde olduğu gibi toplumda da uyumdan, dipnottaki Latince alıntıdan da görülebileceği gibi, "akor"dan uzaklaşmadır. "Kötülük" gerçekliğin inkarı, "akor" metaforunu sürdürürsek, armoninin terk edilmesidir – hem beden, hem de toplum açısından.

Toplumda armoninin kurulmasıysa, zihnin en temel ama en zayıf işlevi olan aklın rehberliğiyle mümkün olur; insanlar ancak bu şekilde doğalarının uyumunu sağlayabilir, etki altında kaldıkları yönleriyle birbirlerinden ayrılır, toplumsal uyumun imkânını ortadan kaldırırken, sadece akıl ile yeniden bir araya gelebilirler.[35]

"Erdemli davranış" da Spinoza'da tam olarak budur: Aklın rehberliğinde eylemde bulunarak yukarıda söz edilen anlamda yararlı olanı gözetmek; kişinin varoluşunu koruması, yok olmaya direnç göstermesidir. Ancak upuygun *ide*ler ile kavrayışta bulunur, upuygun olmayan, şeyleri ancak kısmi olarak temsil edebilen *ide*ler ile tesir altında kalır, zihnin edimlerini imkânsız kılarız. Kavramaya, eşyayı her yönüyle temsil etmeye, bedenin duygulanışlarını bilmeye engel olan her şey Spinoza için kötülüğün kendisidir.[36]

33 *Etika* IV, ö. 14-17.

34 *Quæ ad hominum communem societatem conducunt sive quæ efficiunt ut homines concorditer vivant, utilia sunt et illa contra mala quæ discordiam in civitatem inducunt*.

35 *Etika* IV, ö. 35.

36 *Ex virtute absolute agere nihil aliud in nobis est quam ex ductu rationis agere, vivere, suum esse conservare (hæc tria idem significant) idque ex fundamento proprium utile quærendi*.
Ex virtute absolute agere nihil aliud est (per definitionem 8 hujus) quam ex legibus propriæ naturæ agere. At nos eatenus tantummodo agimus quatenus intelligimus (per propositionem 3 partis III). Ergo ex virtute agere nihil aliud in nobis est quam ex ductu rationis agere, vivere,

"[T]abiattaki bir şey bize gülünç, saçma ya da kötü geldiğinde, bunun nedeni her zaman şeyler hakkında yalnızca kısmi bir bilgimiz olması ve tabiatın tamamının düzeniyle iç bağlantılarının büyük bölümünden habersiz olmamızdır. Her şeyin aklımızın erdiği gibi çekip çevrilmesini isteriz. Oysa aklın kötü saydığı şey, evrensel tabiatın düzeni ve yasalarına değil, salt kendi tabiatımızın yasalarına göre kötüdür."[37]

Teolojik-Politik İnceleme'nin XVI. bölümünde yer alan bu görüş, tabiatın düzeni içinde kurulacak bir siyasi birlik projesinin de temelini oluşturur: İnsanların doğası "İki iyi şeyden daha iyi olanına yönelme, iki kötü şeyden de daha az kötü olanını tercih etme" yasasına göre eylemde bulunduğu, yönelimi [*Appetitus*] bedenin belirlenimleriyle birlikte var olduğu, her kişinin yönelimi de farklı yönlere doğru olabileceği için,[38] tabiatla uyumsuzluğa düşmeden sözleşme yoluyla bir toplum oluşturmanın yolu, Spinoza'ya göre, her bir insanın tüm gücünü topluma devretmesinden geçer. Spinoza herkesin itaat etmek zorunda kalacağı, toplumun üstün gücü [*Summa potestas*] elinde tutma hakkını "demokrasi" olarak adlandırır. Demokrasinin amacı da insanları olabildiğince aklın sınırları içinde tutmaktır.[39]

İnceleme'nin "Özgür Bir Devlette Her İnsan İstediğini Düşünebilir ve Düşündüğünü Söyleyebilir"[40] başlıklı XX. bölümünde de, bir insan kafasının bir başkasının hakkına bütünüyle tabi olmasının imkânsızlığı, kimsenin her konuda özgürce akıl yürütme ve özgürce yargıda bulunma kapasitesini devredemeyeceği, kimsenin de kimseyi böyle bir devre zorlayamayacağı anlatılırken; buna kalkışan rejimlerin yurttaşlarına şiddet uyguladığı, insanların yargılarını etkilemek bir ölçüde mümkün olsa bile bu girişimin başarısızlıkla sonuçlanacağı vurgulanır. Çünkü Spinoza için devletin nihai amacı özgürlüktür; insanları korkudan kurtararak güvenlik altında yaşamalarını, kişilerin var olma ve hem kendisine hem de başkasına zarar vermeden davranma yönündeki tabii hakkını mümkün olan en iyi biçimde korumaktır; insanlara korku salarak bir başkasının hakkına tabi kılmak değil...[41]

suum esse conservare idque (per corollarium propositionis 22 hujus) ex fundamento suum utile quærendi Etika, IV, ö. 24 ve ispatı.

37 *Teolojik-Politik İnceleme*, s. 232.

38 *Etika* III, ö. 2, *scholium* 2.

39 *Teolojik-Politik İnceleme*, s. 235.

40 *Ostenditur in libera republica unicuique et sentire quæ velit, et quæ sentiat dicere licere*.

41 *Teolojik-Politik İnceleme*, s. 284-285.

Sonuç olarak; teokratik[42] bir siyasi rejim, Spinozacı açıdan, neden zorunlu olarak "kötü karşılaşmalar" düzenler? –Bir Uygulama Denemesi: Siyasi birliğin yönetilme ilkelerinin bütünü, her siyasi rejim, bir "tahayyül" üzerine inşa edilir; kurulan bu model, yöneten-yönetilen arasındaki ile yönetilenlerin kendi aralarındaki ilişkileri düzenleyecek bir "form" vazeder. Burada siyasi bir parça-bütün ilişkisi düşünecek olursak, teokratik bir yönetim, tekillikleri oluşturan yurttaşları düşünen zihinler ve yer kaplayan cisimler olarak değil, belirli bir dine mensup ve o dinin doktrinine uygun yaşayan kişiler olarak tahayyül eder. Bir başka deyişle, x dini A kişisinin özüne ait bir bileşen olarak görüldüğünde, tekilliğin sınırları da ancak "Ax" biçiminde çizilir. Bu durumda, "Ax" ancak bir "Bx" ile ortaklık kurabilecek, A ile B'nin modal ilişkisini kuran temel unsur olarak "X", birer tekillik biçimindeki tüm A'ların ve B'lerin tümel bileşenine dönüşecektir. Bu durumda, mütedeyyin bir kişinin varoluşuna dair yüklemlerden biri olan "x" yerine, gerçek özneler olan A ile B, teokratik rejimde tümel özneye dönüşmüş "X"in yüklemleri haline gelecektir: Ax, Bx... yerine Xa, Xb... Bu durumda "~X" (X olmayan) kümesinin öğeleri, özsel olduğu varsayılan temel bileşenin yoksunluğu nedeniyle, hakikatin dışındaki bir tekillik, bir "var olmayan" konumuna yerleştirilecektir. Böyle bir rejimin karşısında ne eşit yurttaşlar vardır ne de yurttaşların kendi aralarında eşdeğer ilişkiler...

Rejim yurttaşların düşünce süreçlerine, bedensel devinimlerine belirli bir ölçüde de olsa müdahil olabiliyorsa, teokratik rejimde X dini, "söz"ün de sınırlarını çizecek, tabiatın doğru düzenini kavrayıp "iyi" karşılaşmalara neden olacak "upuygun" bilginin imkânını da ortadan kaldıracaktır. Teokratik rejimde bir *ide*nin nesneyi tüm özellikleriyle, tüketici biçimde temsil etmesinin imkânı yoktur; çünkü düşünce süreçlerine müdahale edilmesi ve "söz"ün sınırlarının çizilmesiyle şeylerin özelliklerini oluşturan nitel belirlenimler temel eksenlerini X doktrininin tanımlarından alacak, tabiatın ve eşyanın düzeni yerini X'in kurduğu düzene bırakacaktır. Bu durumda "sözleşme" çerçevesinde siyasi bir toplumun kurulması da mümkün değildir;

42 Spinoza'nın "Tanrı" kavramına dair 13 Mart 1665 tarihli Willem van Blyenbergh'e yazdığı mektupta geçen şu satırlar hayli yol göstericidir: "[F]elsefi olarak konuşurken, teolojinin dilini kullanmamamız gerekir. Çünkü teoloji çoğunlukla Tanrı'yı yetkin bir insan olarak tasvir ettiğinden Tanrı'nın bir şeyi arzuladığını, kötülerin amellerinden hoşnutsuzluk, iyilerin amellerinden hoşnutluk duyduğunu söylemek, teolojide uygundur. (...) Dolayısıyla, felsefi olarak konuşurken, Tanrı'nın birinden bir şey istediğini ya da bir şeyden hoşnut ya da hoşnutsuz olduğunu söyleyemeyiz. Zira bunların hepsi insani sıfatlardır ve Tanrı'da yerleri yoktur." *Mektuplar* (23. Mektup), çev. E. Ayhan, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2014, s. 168-169.

teokratik rejim öze dair bir nitelik biçiminde gördüğü X doktrinini zamanın dışına çıkarır, varoluşu boyunca "Xa"nın da dönüşmeyeceğini ileri sürer.

Etik olarak da, teokratik düzenin kişiler arasındaki ilişkilerde rasyonel değil yönelime [*Appetitus*] bağlı eğilimlere yol açacağını; yukarıdaki argümanı izlersek, Xa'nın ~X kümesinin bir öğesiyle karşılaşmasında, örneğin, yalan söylemekte bir beis duymayacağı sonucunu çıkarabiliriz: Xa, ~X kümesinden bir öğeye yalan söylemek ile bir taşa yalan söylemek arasında fark görmeyecektir.

Düşünce süreçlerinin sınırlarının X doktriniyle çizilmesiyle temsiliyet ilişkileri de, bunun sonucu olarak sanat yapıtları ve bilimsel çalışmalar da "X"e uygunluk açısından üretilecek; teokratik doktrindeki yasa, bilimsel ve estetik yasaları kuşatan, dolayısıyla zihinsel ve bedensel gücü düşüren bir "norm" olacaktır.

Teokratik bir rejimin demokrasiyi bir hipotez olarak alması, uygulaması ve adaleti tesis etmesi de, yapısı gereği, Spinoza çerçevesinde kısaca sıralamaya çalıştığım nedenlerle mümkün değildir: "Adaletli" ve "Adaletsiz", zihnin doğasını açıklamayan, zihnin yüklemleri olamayacak dışsal kavramlardır Spinoza'da. Teokratik rejime en uygun yönetim biçiminin "oligarşi" olduğunu varsayıyorum. Teokratik bir oligarşinin ise gerçekliğe ve tamamlanmışlığa yaklaşamayacağı açıktır. "Adalet", iyinin ve kötünün ötesindedir zira; tamamlanmışlığın [*Perfectio*] kendisidir.

"[V]arsayılım ki bu özgürlük bastırılabilsin ve insanlar üstün gücü kullananların buyruğu olmadan ağızlarını açmaya cesaret edemeyecek kadar sınırlanabilsin. Kuşkusuz bu, üstün gücü kullananların istediğinden başka bir şey düşünmemelerini asla sağlamayacaktır. Demek ki bu insanlar, kaçınılmaz olarak, her gün, bir şey düşünüp bir başka şeyi dile getireceklerdir. Dolayısıyla, bir devlette kesinlikle vazgeçilmez olan bağlılık çözülecek ve gerçekten tiksinti verici şeylerle dalaverenin kaynağı olan dalkavukluk ve sahtekârlık yüreklendirilecektir."[43]

43 *At ponatur hanc libertatem opprimi, et homines ita retineri posse ut nihil mutire audeant nisi ex praescripto summarum potestatum; hoc profecto nunquam fiet ut nihil etiam nisi quid ipsae velint cogitent. Atque adea necessario sequeretur ut homines quotidie aliud sentirent, aliud loquerentur, et consequenter ut fides, in republica apprime necessaria, corrumperentur, et abominanda adulatio et perfidia foverentur; unde doli et omnium bonarum artum corruptio*. *Teolojik-Politik İnceleme*, s. 288.

Schelling'in *İnsan Özgürlüğünün Özü* İncelemesinde Kötülüğün Gerçekliği

MEHMET BARIŞ ALBAYRAK

Martin Heidegger'in "Schelling'in en büyük eseri ve aynı zamanda Alman, yani Batı felsefesinin en derin çalışmalarından biri"[1] olarak nitelediği *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine* adlı incelemesi, 20. yüzyılın ortalarına kadar pek dikkat çekmemiştir. Bu durumun nedenleri arasında, incelemenin Schelling'in düşüncesinde ayrıksı bir yerde durması, metinde karmaşık metaforların, alışılmadık felsefi önermelerin, deşifre edilmesi zor kavramların ve kendini kolaylıkla açık etmeyen argümanların kullanılması sayılabilir. Diğer yandan, başta Heidegger'in *Schelling* kitabı olmak üzere, Walter Schulz'un, Dieter Henrich'in, Manfred Frank'ın ve elbette günümüzün popüler filozofu Žižek'in, Schelling'in Alman İdealizmindeki özgün yerini vurgulayan çalışmaları, *İnsan Özgürlüğü* incelemesini yeniden gündeme getirmiştir.[2]

Her büyük felsefe metni gibi, bu incelemenin de büyük bir iddiası vardır: Batı felsefesi ve teolojisinde özgürlük hep eksik ifade edilmiştir çünkü kötülük kavramı kendi başına gerçek bir olgu olarak ele alınmamıştır. Schelling bu bağlamda incelemesine, başta panteizm olmak üzere birçok felsefi gö-

1 Martin Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit,* Tübingen, 1971, s. 2.

2 Bkz. Walter Schulz, *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart, 1986; Dieter Henrich, *Selbstverhältnisse*, Stuttgart, 1982 ve *Der Grund im Bewußtsein*, Stuttgart, 1992; Manfred Frank, *Mangel am Sein*: *Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, Frankfurt, 1975 ve *Unendliche Annäherung*, Frankfurt, 1997 ve *Auswege aus dem Deutschen Idealismus,* Frankfurt, 2007; Slavoj Žižek, *Abyss of Freedom, Ages of the World*, University of Michigan, 1997 ve *The Indivisible Remainder,* New York, 2007.

rüşü ele alarak, iyilik ve kötülük ilişkisinin özgürlük temelinde nasıl yanlış kurgulandığının bir tarihçesini vererek başlar. Buna uygun olarak, bu makalede önce Schelling'in hangi tarihsel-düşünsel süreçle hesaplaştığını gösteren bir girişten sonra, filozofun *İnsan Özgürlüğü'*nde kötülük ve özgürlük kavramlarını nasıl ilişkilendirdiğini, sonuç bölümünde de, gerçek ve canlı bir kavram olarak ele alınan kötülüğün, bugün bizim için ne demek olabileceğini tartışacağım.

Kötülük Sorununun Geleneksel Tanımı

Teolojik yorumlarda özgürlük çoğunlukla, olumsuz bir çerçeve içinde, kötülük kavramıyla ilişkilendirilerek ele alınmış, insanın Tanrı'nın buyruğundan saparak kötüyü isteyebilme yetisi olarak tanımlanmıştır. Bu yeti, ruhun içinde bağımsız (bir anlamıyla özgür) bir güç olarak ilk defa Aziz Augustinus tarafından *voluntas* kavramıyla Batı felsefesi tarihine girmiştir. Bu kavram, örneğin, insanın yasak meyveyi yediği için cennetten kovulma hikâyesiyle meşrulaştırılmıştır. Tanrı insanı özgür bir istençle yarattığı için insan bu kötü eylemi gerçekleştirmiş, sonunda da cezasını çekmiştir. Ama burada tuhaf bir çelişkiler dizisi yok mudur? Eğer insana seçme özgürlüğünü Tanrı verdiyse, onu neden cezalandırmıştır? Eğer Tanrı mutlak iyi bir varlıksa, neden cezalandırılmaya tabi kötü bir eylem vardır? Eğer Tanrı kötülüğe yalnızca *izin veriyorsa* ve aslında her şey Tanrı'nın öngörüsüyle gerçekleşiyorsa, burada insan için gerçek anlamıyla bir özgürlükten bahsedilebilir mi? Bu sorulara Schelling'in verdiği özgün yanıtlara geçmeden önce, tıpkı filozofun kendi incelemesinde yaptığı gibi, önce özgürlük-kötülük ilişkisinin geleneksel teolojide nasıl ele alındığına değinmemiz gerekir. Augustinus'tan İbn-i Sina'ya uzanan teolojik gelenekte, kötülüğün doğası genel olarak üçe ayrılır: metafizik kötülük, ahlaki kötülük ve doğal kötülük.

Metafizik kötülük, genel olarak iki düzlemde açıklanabilir:

İlki, iyiliğin ve kötülüğün, ışığın ve karanlığın ebedi kozmolojik ilkeler olarak sürekli birbiriyle çatıştığını öne süren Maniheist görüştür. İkincisi ise, kötü olarak adlandırdığımız şeyin, maddi dünyanın sonluluğu ve sınırlılığı nedeniyle maddi varlıkların Tanrı'nın iyiliklerinden ya da mükemmelliklerinden tam olarak pay alamaması sonucu oluşan bir eksiklik ya da yoksunluktan kaynaklandığını ifade eden, kökenini Platon'da (örneğin *Timaios*'ta) bulabileceğimiz Hıristiyan teolojisine özgü emanasyon öğretisidir. İlk örneğini sistematik olarak Plotinus'ta gördüğümüz emanasyon öğretisi (İslam

geleneğinde *sudûr*), Tanrı'dan (Birlik'ten) taşan varlıkların ondan uzaklaştıkça onun iyiliğinden daha az pay aldığını, deyim yerindeyse iyilik ve mükemmellikten uzaklaştıklarını öne sürer. Madde, oluş ve yok oluş evrenine aittir, insan da maddeden pay aldığı ölçüde bu evrene tabidir. Sonsuzluk ya da ölümsüzlüğe kıyasla sonluluk ve ölümlülük daha az iyi ve mükemmel niteliklerdir. Emanasyon öğretisine göre bu nedenle kötülüğün kaynağı Tanrı olamaz; Aziz Augustinus'a göre maddi evrendeki sonlu şeylerin birbirlerini sınırlandırması, onların mükemmelleşmesine ya da yetkinleşmesine engel olmaktadır.

Doğal kötülük, doğa felaketleri, hastalık gibi insandan görece olarak bağımsız nedenlerle meydana gelen kötülüklerdir. Felsefi ya da teolojik tartışmalarda daha az yer tutan doğal kötülük, rastlantısallık, zorunluluk, kader gibi kavramları akla getirmesi bakımından önemlidir. Örneğin 1755 yılındaki Lizbon depremi ve sonuçları, Avrupa'da bir dönem büyük bir felsefi-teolojik tartışmaya yol açmış, tanrısal yazgıya karşı doğal kötülüğün bir tezahürü olarak pek çok Aydınlanma düşünürüne konu olmuştur.

Ahlaki kötülük, Kant'a kadar, tıpkı metafizik kötülüğün Hıristiyan teolojisindeki yorumu gibi, bir eksiklik ya da yoksunluk olarak açıklanır. Ancak burada eksik olan maddi değil, kavrayıştaki bir eksiklik ya da istençteki bir zayıflıktır. Örneğin Platon, ahlaki kötülüğü bir bilgi sorunu olarak ele alır. *Protagoras* (352c) *ve Sofist* (228c) diyaloglarında, insanın bile isteye kötülük yapamayacağı vurgulanır. Platon'a göre insan her zaman iyi olanı ister ve o şekilde eyler fakat iyinin ne olduğu konusunda yanılabilir. Denilebilir ki, bağımsız bir yeti olan istenç kavramının antik düşüncede henüz kendi başına ele alınan bir olgu olmayışı, özgürlüğün de felsefi bir sorun olarak ele alınmasını engeller. Kötülüğün bizzat seçilerek, bilerek ve kasti yapılabilen bir şey olması için, düşünce ve eylem arasındaki ilişkiyi düzenleyen ve bu ikisinden bağımsız bir yetiden söz etmek gerekir. Yukarıda belirtildiği gibi bu yeti esas olarak Augustinus tarafından teorik çerçevede ele alınan *voluntas* kavramıdır. Augustinus'a göre ahlaki kötülük, insanın yasak elmayı yediği için cennetten kovulması örneğinde olduğu gibi, doğrudan insan istencine bağlıdır. Buna göre yalnızca doğal felaketlerin sonucu olan ıstırap Tanrı'nın yarattığı düzenin bir parçası ve Tanrı'nın istenci dahilindeyken, ahlaki alana dair olan tüm kötülükler yalnızca insanın istenciyle meydana gelir.

Bu açıklama, Schelling'in özgürlüğü insanın iyilik ve kötülüğe yatkınlığıyla ilişkilendirmesine yakın durmaktadır. Ancak şu önemli farkla: Augus-

tinus'ta insanın kötülüğü iyilikten bir sapmadır, metafizik kötülükteki gibi bir eksiklik ve yoksunluk ifadesidir, kendi gerçekliği yoktur, ancak bir sonuçtur. Schelling'e göre ise, kötülüğe iyilik gibi pozitif bir varlık atfetmediğimiz sürece, insan eylemlerinin niteliğini, özellikle de insan özgürlüğünü hiçbir zaman gerçek anlamda temellendirme olanağımız kalmaz. Bu bakımdan Schelling incelemesinde, Tanrı'nın ilahi adaletinin ya da tanrısal öngörüsünün kötülüğe "izin verdiğini" ya da insanı "sınadığını" savunan görüşlerle hesaplaşır, özellikle de Leibniz'in *teodise* öğretisiyle.

Aslında Leibniz'den önce, çeşitli İslam filozofları kötülüğün Tanrı'yla olan ilişkisini sistematik olarak incelemiştir. Farabi ve İbn-i Sina –Schelling'in argümanına benzer bir biçimde– kötülüğü evrensel (külli) ve tikel (cüzi) istençlerin arasındaki ilişkide aramışlar, ancak kötülüğü Augustinus gibi insan iradesinin eksikliğinde ve kusurunda bulmuşlardır. Yukarıda sözü edilen doğal, ahlaki ve metafizik kötülük ayrımını Leibniz'den önce detaylı bir biçimde vurgulayan[3] İbn-i Sina, yine Leibniz gibi, Tanrı'nın mükemmel düzeninde belirli bir oranda kötülüğün olması gerektiğini öne sürmüş, bizim kötü olarak nitelediğimiz şeylerin, tanrısal öngörüde bir yeri olduğunu savunmuştur. Tanrı'nın ilminin bu şekilde iradesinin önüne koyulmasına karşı çıkan Gazali ise kötülük probleminde mantıksal bir açıklamanın yeri olmadığını savunarak, mutlak iradenin mutlak bir şekilde kabul edilmesi gerektiğini söylemiştir.[4] Kötülüğün mutlak iradeyle gerekçelendirilmesi, Leibniz'in "mümkün dünyaların en iyisi" tezine de kaynaklık eder. Kötülüğün varlığının zorunlu bir olgu olduğu Leibniz'in *optimist* felsefesi, Tanrı'nın yarattığı mükemmel dünyanın, her şeyin sürekli iyi ve güzel olduğu bir dünya değil, mükemmel bir denge içindeki en optimum dünya olduğunu söyler; optimizmin gerçek anlamı bu optimumluk ya da mükemmel dengedir. İyiliğin kendini gerçek ve tam anlamıyla gösterebilmesi için kötülük belirli oranda gereklidir. İnsanın bakış açısı ya da yetersiz analitik yetisi nedeniyle kötü olarak görünen şeyin, bu optimum yaratılmış dünyada, Tanrı'nın bakış açısına göre mutlaka bir yeri vardır.

Schelling'in kötülük analizindeki iddia, Spinoza'nınki de dâhil olmak üzere, kendisinden önceki tüm bu açıklamalarda insan özgürlüğünün ve

3 Bkz. *Arş Risalesi*.

4 Gazali'de yine Leibniz'in "mümkün dünyaların en iyisi" formülüne çok benzer bir ifadeyle karşılaşmamız dikkate değerdir. Bu konuda bir tartışma için bkz. Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Mahya Yayınları, 2015, s. 192-195.

tam da bu nedenle kötülüğün, sürekli olarak bir bütünün-tamlığın eksikliği olarak görülmesi, bu nedenle de gerçek anlamıyla ele alınmamış olmasıdır. Örneğin Leibniz'in denge sisteminde gerçek anlamda özgürlüğe yer olamaz. Türkçede "her işte bir hayır vardır" deyişiyle açıklanabilecek, tanrısal bakış açısıyla her kötülükte bir iyilik bulma çabası, Schelling'e göre aslında kötülüğü görmemezlikten gelme, iyiliği ve kötülüğü tanrısal bir yazgıya hapsetme demek olduğundan, burada, bırakalım özgürlüğü, aslında iyiliğe bile yer yoktur.

Kant'ın *radikal kötülük* kavramının, Schelling'in kötülük anlayışına en yakın görüş olduğu söylenebilir. Kant'ın insanın kötülüğünü *radikal* olarak tanımlamasının nedeni, filozofa göre kötülüğün bir eksiklik ya da zayıflıktan değil, bizzat insan doğasına özgü özsel bir yatkınlıktan[5] kaynaklanmasıdır. İnsanda kötülüğe yatkınlığın, aklın ahlaki ilkelerine karşı kendini dayatma gücü vardır. Radikal kötülük, yalnızca insanın duyusal ya da duygusal bir zayıflığı sonucu düştüğü bir durumu değil, aklın ilkelerinin yozlaşmasını, tersyüz olmasını, tıpkı Schelling'in öne süreceği gibi, bireysel ilkenin evrensel ilke üzerinde egemenlik kurmasını ifade eder. Örneğin öznel bir ahlaki ilke olarak kabul edilebilecek kendini sevme ilkesi, uç noktaya taşındığında, evrensel bir kategorik ilke olan, başka insanların bir araç olarak görülmemesi gerektiği ilkesini alaşağı edebilir ve böylece öznel bir ilke, evrensel bir ilkeyi kendine tabi kılarak radikal kötülüğü gerçekleştirebilir. Buna ek olarak, Rousseau'yu andıran biçimde Kant, öznenin rasyonel ilkelerinin, kurumsal ya da genel olarak toplumsal bir yozlaşma içinde tersyüz olabileceğini öne sürer; buna göre bizzat aklın evrensel ve bireysel ilkelerinin toplumsal alanda tersyüz olması mümkündür.[6] Kötülüğün akıl yoluyla seçilebilmesinin nedeni, doğrudan aklın değil, akla dayalı evrensel ilkelerin yozlaşmasıdır. İnsana özgü olan ve kendi aklının yasalarını bile yozlaştırmaya götürebilen bu yatkınlık, insan olmanın köklerinde yattığından, aklı, gücünü kötüye kullanmaya (kendi ilkelerini tersyüz etmeye) zorlayabilir. Kant'ın kötülüğü insan doğasına ait pozitif (salt bir şeyin görece eksikliği olarak değil, kendine özgü nitelikleri ve güçleriyle var olan) bir gerçeklik olarak görmesi, insanın kötülüğü temel bir tutum ve ilke olarak seçme özgürlüğü, Schelling'in

5 (Alm.) *Hang*. Kant'ta yatkınlık [*Hang*], ahlaki davranışı engelleyebilen, alışkanlık haline gelmiş eğilimden [*Neigung*] farklıdır. Yatkınlık daha çok eğilimin varoluşunun koşuludur; eğilim ise yatkınlığın eyleme dönüşmüş, somutlaşmış biçimidir. Bu nedenle bir yatkınlık olarak kötülük, Kant'ta belirleyici güce sahip temel insani özelliklerden biridir.

6 Bu konu için bkz. Allen Wood, *Kant's Ethical Thought*, New York, 1999, s. 286.

düşüncesine oldukça yakın olsa da, Schelling insan özgürlüğünü kötülüğün gerçekliğiyle ilişkilendirerek Kant'ın ahlak öğretisine karşı gözü pek bir sistem geliştirmeye çalışmıştır diyebiliriz.

Schelling'in *İnsan Özgürlüğünün Özü* İncelemesindeki Karşı Argümanı

Acaba özgürlük kavramının bugüne kadar gerçek anlamıyla ele alınamayışının nedeni, bu kavramın herhangi bir felsefi ya da teolojik sistemle çelişmesi midir? Her kavramın başka bir kavramla ilişkisi içinde konumunun belli olduğu bir öğretide ya da sistemde, hiçbir koşula bağlı olmaması gereken özgürlük kavramının bir yeri ya da anlamı olabilir mi? Schelling bu soruları, o dönem ateşli tartışmalara neden olan Spinoza ve onun panteizm öğretisinin farklı yorumları çerçevesinde ele alır. Almanya'da "panteizm tartışması" olarak bilinen bu süreç, Jacobi'nin 1785 yılında Spinoza üzerine yayımlanan kitabıyla başlamıştır.[7] Jacobi, Spinozacılığın ve panteizmin, zorunlu olarak ya kaderciliğe (özgür iradenin ortadan kalkması nedeniyle) ya da ateizme (Tanrı'nın doğaya içkin ve onunla özdeş olması nedeniyle) yol açacağını öne sürer. Bu süreçte "Spinozacılık ateizmdir!" sloganı bir küfür olarak herkesin dilindedir. İddiaya göre, "her şey birdir" ilkesinden yola çıkan panteizm, Tanrı ve şeyleri birbirine karıştırarak hem tikel şeylerin varlığını hem de Tanrı'nın tanrısallığını yok eden bir akıl sistemidir. Panteizm, iyi ve kötü arasındaki ayrımı da yok etmektedir; Tanrı kötü olamayacağına göre, her şeyin Tanrı'yla bir olması demek, aslında hiçbir şeyin kötü olamayacağını söylemekle aynı şeydir. O halde yaşamda tanık olduğumuz bütün kötülükler aslında bir yanılsamadan ibarettir. Panteizmi kurtarmaya çalışan her çaba, sonuçta insan özgürlüğü açısından bir tür çıkmaza dönüşecektir, çünkü Tanrı ve tüm var olanların birliğini savunan panteist bir sistemde, eğer her yerde mevcut olan Tanrı'nın kadir-i mutlaklığı (her şeye gücü yeterliği) ya da alim-i mutlaklığı (her şeyi bilirliği) reddedilmeyecekse, her koşulun ve neden-sonuç ilişkisinin önceden belirlenmiş olması zorunludur.

Schelling, panteizmin, Jacobi'nin iddia ettiği üzere özgürlüğü yadsıyan bir kadercilik olması gerektiği önermesine karşı çıkar; filozofa göre panteizm, özgürlüğü merkezine alacak bir akıl sistemi olarak yeniden inşa edilebilir. Schelling'e göre, panteizmin genel geçer bir tanımı olan "şeylerin Tanrı'daki içkinliği", doğru bir ifade olsa da eksiktir ve panteizmin yanlış

7 Friedrich Heinrich Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Berlin, 2013.

yorumlanışının temelinde bu önermedeki özdeşliğin yanlış anlaşılması yatmaktadır.[8]

Panteizmin, şeylerin Tanrı'da içkin olduğuna ilişkin önermesi doğrudur, ama içkinlik, "aynılık" ya da "eşitlik" demek değildir. Gerçek özdeşlik, dolaysız bir aynılıktan çok, her zaman özdeş olmayan bir unsuru barındırmak zorundadır. Dolayısıyla gerçek özdeşlik, Schelling'in ilk metinlerinden beri vurguladığı gibi, özdeş olanla özdeş olmayanın özdeşliğinden oluşmak zorundadır.[9] Örneğin, basit bir özdeşlik ifadesi olan, "Bu cisim mavidir" cümlesi, cisim ve mavinin aynı şey olduğunu söylemez. Özdeşlik, farklı şeyler olan özne ve yüklemin, bildirici ya da bağlayıcı bir fiille (Türkçede "-dir, -dır"; Almancada "ist"; İngilizcede "is" vs.) "birleşmesi" durumudur. Schelling'e göre özdeşlik belirten cümleler, bir neden-sonuç ilişkisine işaret eder. "Cisim mavidir," dediğimizde özne (cisim), yüklemin (mavidir) öncülü, onun nedeni, yüklem de öznenin sonucudur.[10] Ancak buradaki "neden" kavramı, basit bir determinist ilişki değildir: Mavi bir cismin maviliğinin koşulu, her şeyden önce bir cismin varlığına bağlıdır. Basit özdeşlik yargısında apaçık gibi görünen ilişki, daha kavramsal özdeşlik yargılarında çetrefilli bir hal alacaktır. Örneğin, "Kusursuz kusurludur" önermesi bize ne ifade etmektedir? Schelling'in bu kışkırtıcı örneği vermesinin nedeni, onun bir "aynılık" olarak düşünülmesinin olanaksız oluşudur. Bu ifade şunu demek istemektedir: Kusursuzluk, herhangi bir kusurlu varoluşun kapsayıcı nedeni, *zeminidir*.[11] Kusurluluğun varoluşu bizzat kusursuzluk tanımına bağlıdır. Buradaki "neden", sonsuza giden bir neden-sonuç zincirinin bir parçası değil, kendinden sonraki tüm sonuçların ya da bizzat neden-sonuç zincirinin anlamsal zeminidir.[12]

8 Özdeşliğin nasıl yanlış anlaşıldığını Schelling, önceki yapıtlarında, özellikle *Darstellung meines Systems der Philosophie*'de açıklar. En özet ifadeyle gerçek özdeşlik, mutlağın ifadesi olarak, özdeş olmayan unsurların (örneğin doğa ve akıl) hem birliğinin hem de birbirinden zorunlu ayrımının daha üstün bir özdeşlikte birleşmesidir.

9 Bu ilke, *İnsan Özgürlüğü* incelemesi boyunca, Tanrı ve onun içinde Tanrı olmayan unsur, varoluş ve varoluşun zemini, bireysel ve evrensel istenç gibi örneklerle karşımıza çıkacaktır.

10 Bu cümleyi, Kant'ın ünlü "her cisim uzayda yer kaplar" yargısıyla beraber düşünebiliriz. Kant, cisim sözcüğünün zorunlu olarak cismin içinde yer alacağı bir uzaya (saf görü formu) ihtiyacı olduğunu söyler. Yani burada uzay, bir anlamda tüm cisimlerin öncülü, *zeminidir*.

11 Almancadaki *Grund* sözcüğü hem neden hem de bir şeyin zemini, temeli anlamlarına gelir. Metinde bkz. s. 436-441 [*Özgürlük Üzerine* metnine verilen bütün referanslarda Schelling, F. W. J., *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 1809 baskısı kullanılmıştır].

12 Schelling'in metninde merkezi bir öneme sahip olan *Existenz* ve *Grund von Existenz* ayrımını "varoluş" ve "varoluşun nedeni" olarak değil de, "varoluş" ve "varoluşun zemini" olarak çevirmek bu bakımdan daha uygundur.

Schelling panteizmde, sonsuz töz olarak Tanrı (A) ile sonlu tikel varlıkların (A/a) aynı şey olamayacağını (A↑A/a) formülüyle gösterir. Tikel şeylerin, sonsuz tözde hiçleştiği yargısı, yine özdeşlik ilişkisinin yanlış anlaşılmasının, onun "aynılık" sanılmasının bir sonucudur. Ancak burada Schelling'in panteizmin nasıl yanlış anlaşıldığını göstermek dışında özel bir amacı vardır: Özdeşlik, yüklemin özneye, sonucun nedene bağımlılığını göstermektedir, ancak bu yalnızca *görece* bir bağımlılıktır. Dahası bu bağımlılık, her zaman bir sonuç, bir yüklem olarak ortaya çıkan bağımlı olanın, bağımsızlığını şart koşmaktadır. Mavi cisim, cismin ve cismin maviliğinin bir sonucudur ve bir cisim olsa da, cisim kavramından bağımsız, tekil bir şeydir; kusurlu olan, kusursuzluğun altındadır ama tam da kusursuz olmadığı için kusursuzluktan bağımsız bir varoluşa sahiptir.

O halde Spinoza'da asıl eleştirilmesi gereken, şeylerin Tanrı'daki içkinliği tezi değil, tözün (Tanrı) ve onun tezahürü (şeyler) arasındaki ilişkinin mekanik ve cansız bir sistem olarak kurulmasıdır. Spinoza'nın determinist sistemi, tıpkı diğer sistemler gibi, sahici bir özgürlük kavramına yer vermemektedir; bunun temel nedeni, özgürlük kavramının gerçek bir olgu olarak değil, daha çok düşünsel-zihinsel bir çerçevede ele alınmış olmasıdır. Örneğin Kant, özgürlüğü, kendi kendini belirleyebilme, kendi yasasını koyabilme (otonomi) olarak tanımlayarak doğru bir yolda olsa da, bu otonominin gerçek yaşamla ilişkisini göz ardı etmiş, onun yalnızca bir tarafını, yani ideal tarafını ele almış, reel yanını, kendinden önceki tüm filozoflar gibi görmezden gelmiştir. Schelling'e göre canlılık, organik yaşam, filozofların düşündüğünün aksine, bize özgürlüğün en yalın örneğini vermektedir: Tikel organizma, kendi türünün bir ürünüdür, bizzat kendi türünü temsil eder. Fakat bu tikelliği belirli bir bağımsızlığa sahiptir; bireysel bir organizma, *oluş* ya da gelişim olarak türüne bağlı olsa da, kendi tikel *varoluşu* her zaman indirgenemez bir bağımsızlığa işaret eder. O halde yukarıdaki formülü tekrarlarsak, A↑A/a ifadesinin en temel örneği organik yaşamda, birey ve tür arasındaki ilişkide bulunabilir.[13]

Schelling'de özgürlük, varlığı açık seçik gösterilmesi gereken, salt zihinsel olarak değil, gerçek anlamda tanımlanması, deyim yerindeyse kanıtlanması gereken bir şeydir. Bu noktada filozof, incelemesinin temel sloganını

13 Elbette özgürlük burada en yüksek aşamasında, yani insanın tinselliğinde değildir; ancak Schelling'de özgürlüğün tüm doğada bulunduğunu, kozmolojik sürece içkin olduğunu burada hatırlayabiliriz.

ilan eder: "Özgürlüğün gerçek ve canlı kavramı, onun iyiliğe ve kötülüğe yetkinliğidir" (s. 447-448). Özgürlüğü gerçek anlamda ele alacaksak, kötülüğü de bir gerçeklik olarak tercih edilebilir, istenebilir bir şey olarak ele almamız gerekmektedir. Bunun için, kötülüğü bir eksiklik-yoksunluk olarak değil, kendi başına bir gerçeklik olarak düşünmemiz zorunludur. Şimdi ortaya çıkan sorun, Tanrı'nın varlığının kötülükle nasıl bağdaştırılacağıdır. Kadir-i mutlak ve alim-i mutlak Tanrı'nın mükemmelliğini, ontolojik bir gerçeklik olarak kötülükle nasıl uzlaştıracağız?

Bu soruna tarih boyunca yanıt vermeye çalışan teolojik ve felsefi görüşler, Schelling'e göre doğadan kopuk, cansız ve soyut olarak kavranan bir Tanrı anlayışının ürünüdür. Özgürlüğün özünü, iyiliğe ve kötülüğe yetkinlik olarak düşünen ve her şeyin Tanrı'daki içkinliğini canlı bir bağ olarak tasavvur eden Schelling'e göre, özgürlüğü de kötülüğü de canlı bir kozmolojik sürecin içinde aramamız gerekmektedir. Bu da bizi, Tanrı-insan ilişkisini düşünce tarihinde daha önce görülmemiş bir biçimde ele alan Schelling'in son derece özgün bir buluşuna götürecektir: *Varoluş ve varoluşun zemini ayrımı* [Existenz/Grund von Existenz]. Schelling'e göre bu ayrım, yalnızca Tanrı değil, her şey için geçerli, temel bir ontolojik ayrımdır (s. 498-499).

Schelling'in zemin ve varoluş ayrımı, var olan her şeyin Tanrı'nın içinde yok olduğuna ilişkin panteizmin yanlış yorumlanışına karşı bir tez geliştirir. Buna göre Tanrı'da, Tanrı'nın kendini ifşasıyla-tecellisiyle meydana gelen bir ayrım ortaya çıkar. Tanrı'nın varoluşu, bu varoluşun dayandığı zeminden ayrıdır. Tanrı, her şeyi kapsadığı için, varoluşunun zeminini de kendi içinde barındırmalıdır, ama kendisine, deyim yerindeyse yabancı bir unsur olarak. Burada varoluş ve zemin, birbirinden ayrı iki varlık değil, tek bir tanrısal tözün, mutlak özdeşliğin, birbiriyle çelişkili olmasa da, birbiriyle uyumlu olmayan iki varlık türünün açılımıdır.

Grund kavramına "neden" yerine "zemin" sözcüğünün daha uygun düşmesi bu bağlamda şöyle açıklanabilir: Tanrı'nın varoluşu [*Existenz*] ve zemini [*Grund*] arasındaki ilişki, bir neden-sonuç ilişkisinin ötesindedir. Tanrı'nın kendini var etme, doğurma istencinin bir sonucu olan varoluş ve varoluşun zemini ayrımı, Spinoza'da "kendi kendinin nedeni" [*causa sui*] olan Tanrı görüşüne bir alternatif getirir. Spinoza'nın cansız bir neden sonuç ilişkisine yol açan *causa sui* kavramına karşı olarak Schelling, Tanrı'yı kendini doğurma istenci olan bir yaşam ve süreç olarak düşünmemiz gerektiğini, aksi takdirde her zaman ölü ve cansız bir Tanrı kavramına dü-

şeceğimizi, buradan da hiçbir zaman özgürlüğü gerçek anlamda temellendiremeyeceğimizi öne sürer. Schelling'in Tanrı'yı zemin ve varoluş ayrımı üzerinden düşünmesinin, Spinoza'nın kendi kendinin nedeni olan [*causa sui*] Tanrı'sından farkı şudur: Spinozacı Tanrı'da, nedenden doğan sonuçlar yine Tanrı'nın kendisidir; oysa Schelling'e göre, "Tanrı'nın varoluşunun zemini, bu varoluş temel alındığında, Tanrı'nın kendisi değildir." Zemin, "Tanrı'daki *doğadır*; O'ndan koparılamaz, ama yine Tanrı'dan ayrıdır." Schelling'in *causa sui* yerine koyduğu kavram *communicativum sui*'dir (s. 492-493). Hıristiyan geleneğinde bu kavram, Tanrı'nın kendisiyle ve başka her şeyle, buna karşılık da insanın Tanrı'yla *iletişim* halinde olması anlamına gelir. Örneğin Tanrı'nın merhameti kavramı, eğer böyle bir karşılıklı iletişim durumu olmazsa anlamsızlaşır. Ne var ki, iletişim yalnızca varoluşun düzeni sınırları dahilinde gerçekleşmez; insanın içindeki bireysel, bencil ilke de, deyim yerindeyse Tanrı'yı (varoluşunu) atlatarak doğrudan zeminin karanlığıyla iletişim halindedir. Schelling'in, incelemesinin sonunda iletişimin en yüksek ifadesi olarak belirlediği *sevgi*, yalnızca düzenin ve aydınlığın (varoluşun) ilkelerini, düzensizliğin ve karanlığın (varoluşun zeminin) ilkeleriyle birleştirdiği, bu ikisini kendi varlıklarını tanıyarak birleştirdiği için en üstün özdeşlik olarak ifade edilecektir. Bu noktada, Schelling'in kötülüğü özgürlükle nasıl ilişkilendirdiğini anlamak için, filozofun zor anlaşılır ifadeler ve kavramlarla bezediği, kötü şöhrete sahip karmaşık kozmolojisine değinmekte yarar var.

Başlangıçtaki ebediyete birlikte hâkim olan düzensizlik ve kuralsızlık, Tanrı'nın kendini tecellisiyle, "kendine çeki düzen vermesiyle" belirli yasalar temelinde ortaya çıkan bir gerçekliğe dönüşür. Ancak varoluş ve varoluşun zemini ayrımında gördüğümüz gibi, varoluşun kendisi, zemininin yok olması demek değildir; tersine, varoluşun düzeninde düzensizlik bir şekilde kendini sürekli *sezdirir*, bilincin gündelik yaşamında bilinçaltının kendini hissettirmesi gibi. Schelling burada bir istenç kozmolojisi önermektedir: Varoluş ve onun evrensel düzeni, zeminin bireysel istencinin bir sonucudur. Varoluşla birlikte zemin yok olmuyorsa, o halde birbiriyle uyumsuz iki temel istenç, birbirleriyle sürekli bir çekişme içinde olacaktır: Varoluşun düzeni olarak evrensel istenç ve kendisi hiçbir zaman varoluşa yükselemese de, özünde varoluşun zemini olan tikel, bireysel istenç. İlki aklın, kavrayışın ve düzenin ilkesi; ikincisi saf özlemin (var olma, kendi varoluşunu tanıma özlemi), düzensizlik ve kuralsızlığın ilkesidir. İyilik ya da kötülük olarak adlan-

dırdığımız eylemler, bu iki istenç tarzının birbiriyle mücadelesinin tarihinde bir gerçeklik kazanmaktadır.

Doğal durumda tikel istenç evrensel istencin aracı *olmalıdır*. Bunun apaçık örneği organik yaşamdır; tüm organik canlıların tikel ihtiyaçları her zaman türün devamına hizmet etmektedir. Ancak Schelling, yalnızca organik bir evrim sürecini değil, istencin sonunda tin olarak açımlanacak kozmolojik evrimi düşünmektedir. Zeminin istenci ya da karanlık ilke, ışığın ve kütle çekiminin meydana gelişinden, yıldızların, galaksi sistemlerinin oluşumuna, organik yaşamın ve sonunda bilincin ortaya çıkışına dek geçen sürede yok olmaz; tersine yoğunlaşır çünkü her aşamada kendini var etme ya da gösterme, "ben de buradayım" deme arzusu şiddetlenir. İnsanda, zeminin istenci ve varoluşun istenci (karanlık ve aydınlık ilke) en yoğun biçimde tin olarak bir araya gelmektedir. İnsanda, evren ve doğanın, kozmolojik tarihin tüm karşıtlıkları bilinçli hale gelir:[14] "İnsanda karanlık ilkenin tüm kudreti ve aynı zamanda ışığın tüm gücü mevcuttur. Onda en derin uçurum ve en yüksek gökyüzü, ya da her iki merkez birden vardır" (s. 437-439). Zemin ve varoluş ayrımı nedeniyle insanın içinde, Tanrı'nın varoluşundan bağımsız bir ilke vardır ve bu ilke, kendinin farkında olan özbilinçle açığa çıkar. Böylece insanın tinselliği, zemini ve varoluşu, arzuyu ve kavrayışı, duyguyu ve aklı ilk kez her biri kendi özgünlüklerini koruyacak biçimde birleştirir. Ama bu aynı zamanda ilkelerin ilk defa insanda bilinçli bir şekilde ayrılır ve tersyüz edilebilir hale gelmesi demektir; Schelling'e göre iyiliğin ve kötülüğün olanağı, insanın ilkeleri yalnızca kendi tinselliği temelinde bilinçli, dolayısıyla özgürce (içinde Tanrı'dan bağımsız olarak zeminin ilkesini taşımasıyla) kullanabilme yetisinde yatar.

Tinsellik, tikel ve evrensel istencin insanda birleşmesiyle oluşuyorsa, kişilik de, bu istençlerin insan tininde birbirleriyle olan çekişmesiyle yoğrulur. İnsanın özgürlüğünün özü tam da bu noktada bulunur: Kişilik olarak tinsellik, doğanın nedenselliğinin ve yasalarının üstündedir, çünkü insanda istençlerin mücadelesi artık bilinç düzeyinde gerçekleşmektedir. İnsan, kendinde var olan iki temel ilkeyi, yani iki istenci birbirine tercih etme öz-

14 Burada Schelling'e antrpomorfizme düştüğü, yani insani özellikleri doğaya, evrene ve hatta Tanrı'ya atfettiği suçlaması getirililebilir. Bu, bizzat Schelling'e kendi zamanında yöneltilmiştir ve Schelling bu "suçlamayı" üstlenmiş, hatta sınırsız bir antropomorfizm yaptığını söylemiştir. Schelling'e göre ya "antropormofizmden kaçacağız ve böylece bilinç ya da niyet sahibi bir Tanrı kavramından vazgeçeceğiz ya da sınırsız bir antroporfizmle, Tanrı'yı tamamen insanlaştıracağız." Schelling ikinci yolu seçmektedir. Ayrıca bkz. Jochem Henningfeld, *Schellings Über das Wesen der menschlichen Freiheit,* Darmstadt, 2001, s. 62-64.

gürlüğüne sahiptir. Doğal durumda evrensel istencin aracı olan tikel istenç, insanda güçlü ve yoğundur çünkü insanın tinsel benliği, onu türün bireyi olmanın sınırlarına taşımaktadır. Tikel istenç, evrensel istençten tamamen ayrılmaya hatta onu kendisine tabi kılmaya, onun tahtına geçmeye çabalayabilir. Tikelin zaman zaman evrenselin yerine geçmesinde bir sorun yoktur ama kötülük dediğimiz şey, bu yerine geçmenin, bir iktidar ilişkisine dönüşmesi, tikelin evrenseli bir araç haline getirmesidir. İşte insandaki bu olanak, hem özgürlüğe hem de kötülüğe gerçek, kanlı canlı bir karakter verir. Kötü *gerçekten* kötü olmazsa, özgürlüğün de özsel bir anlamı kalmaz. Kötülük, en yetkin varlık olan insanla beraber ilk defa tinsel bir temelde, gerçek anlamda ortaya çıkar. Gerçek kötülük, akılsızlık ya da cehaletle değil, zekâ, planlama ve güçlü bir istençle olur. Kötülüğün, iyiliğin eksikliği ya da herhangi bir zayıflık olmadığı besbellidir. İnsan, ilkelerin ve yasaların uyumunu tersine çevirme ve böylece yalnızca kendisini değil, bizzat bu yasaların kaynağı olan doğadaki düzeni bozma, onu yıkıma sürükleme olanağına sahiptir. İnsanlık tarihine baktığımızda, doğaya ve kendi türümüze verdiğimiz sayısız ve sürekli tahribat bunun en açık örneğidir. Zeminin kör arzusu olarak kötülük ilkesi insandan önce de varoluşun karanlık zemininde etkindir ama evrensel istenç bunu her zaman baskılayabilir, ta ki insanla beraber zeminin istenci bilinçli, tinsel bir kimliğe bürünene ve evrenseli tikele tabi etme gücüne kavuşana dek.

Schelling buradan, özgürlüğün en yüksek biçimde somutlaşması olan insanın tinselliğinde, iyi ve kötü arasındaki seçimin doğasının ne olduğunu açıklamaya geçer (s. 477-480). Özgür seçim, özgürlük kavramının doğasına bağlı olmalıdır, yani seçilen şey, salt kendisi için seçilmelidir. Bu seçim, eşit uzaklıktaki iki saman yığını arasında seçim yapamadığı için açlıktan ölen eşek örneğinde olduğu gibi, seçilecek şeyler arasındaki bir eşitliğe ya da dengeye dayanamaz. Özgürlük, insanın yalnızca kendi doğasına göre hareket ederek, dış etkilerden tamamen bağımsız, kendi zihinsel etkinliğiyle yaptığı koşulsuz bir seçim olmalıdır. Özgürlük, insanın kendi özgür doğasını açığa çıkardığından aslında insan olmanın zorunlu bir koşuludur. İnsan, insan gibi olmak istiyorsa, kendi özünü kavramak, ona sahip çıkmak zorundadır. Burada "öz" sözcüğü üzerinde durmak gerekir: Eğer insanın özü, Tanrı tarafından belirlenmiş bir şey olarak görülürse, burada gerçek bir özgürlükten söz edilemez. Diğer yandan, kötülük insanın özüne içkinse, insanın eylemlerinden sorumlu tutulması mümkün olmaz. İnsanın özü, be-

lirlenmemiş bir şeydir. İnsan, verdiği kararlarla kendi özünü biçimlendirir, kendini oluşturur. Schelling'in bu kısımlarda kullandığı ifadeler bugün bize tuhaf ve mistik gelebilir. Örneğin Schelling, "insanın yaşamını belirleyen karar, zamanın içinde değil, sonsuzlukta alınır," der (s. 480-481). Öyle ki, bu "sonsuz karar eylemi" nedeniyle insan, kendisinin "sanki ebediyen böyle olduğunu, zaman içinde bu hale gelmediğini," hisseder. Sanki her insan, yaradılışla beraber kendisinin ne olacağını seçmiştir. Gelgelelim, Schelling en teolojik paragraflarında aslında geleneksel teolojinin altını oymaktadır. İlkin Schelling burada, Kant'ın ifade ettiği gibi, seçimin koşulsuz ve dış etkilerin nedenselliğinden bağımsız olması gerektiğini vurgular. Zamansallık, sonluluk demektir ve her şeyin birbirine bağımlı olduğu bir nedenselliği varsayar. Bu bağlamda gerçekten özgür bir seçim olanaksızdır. Özgürlüğün zamansallıktan bağımsız kendine özgü bir nedenselliği (burada yeniden *Grund* sözcüğünün çift anlamlılığını hatırlayabiliriz) vardır. İkinci olarak, insanın "zaten ben hep böyleydim" gibi bir düşünceye sahip olması, aslında kendisinin nasıl böyle bir insan olduğunu zamanın içinde, geçmişine bakarak net bir şekilde belirleyememesiyle ilgilidir. İnsan kendini ve eylemlerini seçer ama kendi özünü de belirleyen seçimler, ebedi gibi görünen seçimler ve eylemlerdir. Çünkü insan bir şekilde bu ya da şu insan haline gelmiştir; geçmişi tek tek inceleyerek nasıl bu ya da şu insana dönüştüğünü belirleyemez. Schelling böylece özgürlüğü, tanrısal öngörüden kurtarır. Her şeyin daha önceden Tanrı tarafından öngörüldüğü ve belirlendiği bir yapıda özgürlüğe yer olamayacağından, denilebilir ki, insanın kendi özünü seçmesi ve belirleyişi, Schelling'in ifadesiyle ilk yaradılış edimi gibi ebedidir; hatta her özgür seçim, ilk yaradılışın özgür doğumunu tekrar etmektedir. Schelling'in bu noktada, varoluşçu felsefede, özellikle de Sartre'da merkezi bir öneme sahip olan otantik edim ve seçim kavramlarının öncüsü olduğu söylenebilir.[15] İnsan varoluşunun özü, bizzat kendi varoluşunu, kim olduğunu seçme ve belirleme özgürlüğüdür. Bu bakımdan insan kendisinden tamamen sorumludur, başka bir deyişle *kendi* özgürlüğünden kaçamaz. İnsanın özünü, iyilik ve kötülüğe ilişkin özgür seçimi belirlese de, bu öz belirlendikten sonra değişemez değildir: İyiliğin ve kötülüğün ilkelerinin (evrensel ve tikel istenç) özü, birbirlerinin içlerinde birer yabancı unsur olarak mevcuttur. İnsan nasıl tikel-bireysel istencini bencilliğe yükseltip ilkeleri

15 Schelling-Sartre ilişkisi için bkz. Manfred Frank, "Schelling and Sartre on Being and Nothingness," ed. Judith Norman ve Alistair Welchmann, *The New Schelling*, s. 151-166.

tersyüz ediyorsa, bunun tersini de yapabilir. İnsan ne iyiliğe ne de kötülüğe yazgılıdır.

Özgürlüğün kaynağı, doğada yalnızca düzenin değil, düzensizliğin ve bizim rastlantısallık dediğimiz şeyin de olmasında yatar, tıpkı varoluşun altında zeminin yatması gibi. Kozmolojik süreç, olmuş bitmiş bir düzen değil, düzen ve düzensizliğin yarattığı canlı ve henüz tamamlanmamış bir yapıdır. Doğanın işleyişi mutlak zorunlu bir nedenselliğe indirgenemez. Doğa yasaları zorunlu bir nedensellik içeriyor gibi görünseler de, doğa ve onun evrimi, mutlak bir determinizm içermez. Doğada ve örneğin organik yaşamda kusurlar, bozukluklar, düzensizlikler apaçık meydandır. Doğaya mutlak bir amaçsallık da atfedilemez, çünkü doğanın görünüşteki düzeninin zemininde, başlangıçtaki kaotik, düzensiz yapı her zaman mevcuttur ve hatta tıpkı tikel istencin evrensel istencin aracı olmaktan çıkıp onu kendine tabi kılma olanağında olduğu gibi, düzensizlik ve kaos da her zaman gerçekliğin doğa yasalarına dayanan düzenli yapısını zorlayıp onu kırma olanağını taşır. Kötülük, Leibniz'deki gibi, mükemmel yapının tesisi için gerekli bir denge unsuru değildir. İnsanın özgür seçimi sayesinde tikel istencin evrensel istenci alaşağı etmesi, tamamlanmamış, yani kaderi henüz belirsiz kozmik yaşamın özgün niteliğidir. Yaşam, durağan bir kavram değildir, sürekli bir devinim ve mücadele demektir; Schelling'in ifadesiyle, "mücadelenin olmadığı yerde yaşam olmaz" (s. 399-400).

Sonuç

Metnin son bölümünde can alıcı bir soru sorar Schelling: Yaşam bir mücadeleler tarihi olsa da, kötülüklerin ve çekilen ıstırapların bir sonu olacak mıdır? Schelling'e göre karanlık (kötülük), üzerine ışık tutulmasıyla yok olmaz, yalnızca fenerin pili yettiği sürece görünmez olur. Kötülüğün gerçekten yok olması, tikel istenç olarak evrensel istençle girdiği mücadelede süreç içinde kendi kendisini tüketmesiyle ama aynı ölçüde evrensel istencin de tikel istenci özümsemesiyle mümkün olabilir. Schelling'e göre bu, tüm karşıtlıkların sona erdiği, iyiliğin ve hatta karşıtlıkların birliği olan tinin bile aşıldığı bir şeyi, *sevgiyi* gerçekleştirir. En yüce ilke olarak sevgi, aslında ilk başlangıçtan önce bile vardır; "O, zeminden de, var olandan da önce orada olandır, fakat ilk haliyle henüz sevgi olarak mevcut değildir." (s. 501)

Schelling, en başta Tanrı'nın zemini ve varoluşu olmak üzere, tüm ayrımlardan önce olan şeyi, sevginin bu henüz gerçekleşmemiş halini *zemin-*

sizlik olarak ifade eder.[16] Bu kavram, Schelling'e göre araştırmasının en yüksek noktasıdır. Zeminsizlik, Schelling'in iki aşırı uçtan birine, yani mutlak ikiliğe ya da monizme düşmemek için ürettiği bir kavramdır.[17] Ne iyiliği ve kötülüğü mutlak karşıtlıklar olarak gören öğretiler ne de kötülük problemini kapalı bir sistemde eritmeye çalışan monist öğretiler, iyilik ve kötülüğe yetkinlik olarak özgürlüğe hakkını teslim edebilir. İyilik-kötülük, tikel-evrensel gibi ilkeler, her türlü zemin ve varoluş ayrımının ya da her türlü ikiliğin öncesindeki zeminsizliğin içinde, birer karşıtlık ilişkisi içinde olmadan bulunurlar. Zeminsizlik ya da Hegel'in "içinde tüm ineklerin siyah olduğu gece" ifadesiyle eleştirdiği mutlak ayrımsızlık, tüm özne yüklem ilişkilerinin ortadan kalktığı bir varlık durumuna işaret eder. Schelling, tüm karşıtlıkların aşama aşama açıldığı diyalektik süreci, deyim yerindeyse tüm ilkelerin düalizminin kaynağını, kendisi hiçbir şekilde bir ayrım içinde olmayan böyle bir kaynaksal varlığa dayandırır. Bu, filozofun okul arkadaşı Hölderlin'in *Varlık ve Yargı* denemesinde, her türlü bilinç edimini önceleyen varlık kavramını çağrıştırmaktadır. Her tür zihinsel süreç, özne ve nesne ayrımını varsaymak zorunda olduğundan, tüm zihinsel ve bilişsel süreçlerdeki bu yarılmayı önceleyen bir bütünlük, mutlak bir ayrımsızlık noktası varsayılmalıdır. Schelling, spekülatif felsefeyi zirveye taşıdığı bu satırlarda, incelemesi boyunca bize eşlik eden Hıristiyan teolojisinden olabildiğince uzaklaşarak, düşünmenin ve bilincin her türlü etkinliğinden ve yöneliminden önceki varlığı betimler ve düşünmeden çok varlığın önceliğine yaptığı vurguyla bir bakıma çağdaş materyalizmin işaret fişeklerinden birini yakar.[18]

Schelling'in metin boyunca yoğun biçimde kullandığı metaforlar ve benzetmelerle oluşturduğu kendine özgü kavramsal malikâne, her okurun kendi düşünsel emeği ve imgelem gücüyle mutlaka yeni yorumlara kapı açacaktır. Yine de, nasıl yorumlanırsa yorumlansın, Schelling'in ele aldığı kötülük

16 (Alm.) *Der Ungrund*. Zeminsizlik ya da zeminsiz zemin. Schelling'in bu zorlu kavramı, filozofun yoğun bir biçimde okuduğu doğu felsefesinden, özellikle de Zen Budizminden izler taşır. Bu konuda bkz. Ryôsuke Ohashi, "Der Ungrund und das System", ed. Ottfried Höffe ve Annemarie Pieper, *F.W.J. Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Berlin, Akademie Verlag, 1995, s. 235-255.

17 Bkz. Richard Bernstein, *Radikal Kötülük,* çev. Nil Erdoğan-Filiz Deniztekin, Varlık Yayınları, 2010, s. 110-111.

18 Bkz. Manfred Frank, *Der unendliche Mangel an Sein: Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxchen Dialektik*, Frankfurt, 1975. Schelling'in geç dönem derslerini takip edenlerin arasında Kierkegaard, Bakunin ve Engels gibi isimlerin olması ayrıca kayda değerdir.

kavramının, günümüzde hem politik hem ekolojik açıdan yeniden değerlendirilmesi önemli gözükmektedir. Schelling'de kötülüğü gerçekleştiren koşul olarak, bireysel istencin (tekil bir politik figür, dini ya da siyasi bir ideoloji vs.) hem diğer bireysel istençleri hem de bizzat evrensel istenci temsil etme iddiası, böylece kendinde tekil ve evrensel değerleri tersyüz etme hakkını bulması, tarih boyunca olduğu gibi, bugün de insan haysiyetini ve hatta genel olarak tüm yaşamı tehdit eden bir durum olarak karşımızda durmakta. İnsanın doğaya verdiği tahribatın geri döndürülemez boyutlara ulaştığı ve bu yüzden Antroposen Çağı olarak adlandırılmaya başlanan günümüzde, insanın doğada ve evrendeki konumunu ve sorumluluğunu derinlemesine tartışan bu incelemenin güncel bir önemi olduğu kuşkusuz. Schelling, uç noktada antropomorfist ya da insanmerkezci gibi gözüktüğü yerde aslında aynı oranda uç anti insanmerkezci bir uyarı yapmaktadır:[19] İnsanı doğanın üstüne yükselten tinselliği, onun iyiliği ve kötülüğü özgürce seçebilme yetisi nedeniyle hem koruyucu hem yok edici bir özellik taşımaktadır. Eğer insan kendi bireysel istencini evrensel istencin yerine koyarsa, doğayı sömürmeyi, hayvanları ve insanları soykırıma uğratmayı bir çılgınlıktan ziyade, varoluşunun refahı için meşru bir yol olarak bile görebilir. Fakat bu "meşru yol", yalnızca insanın, varoluşunu borçlu olduğu doğayı değil, kendisini de yok etmesiyle sonuçlanabilir. Schelling'in bu incelemesi, radikal bir biçimde ele aldığı insan özgürlüğünü, hem kozmolojik sürecin zirvesine taşımakta hem de bu özgürlüğün aslında insanın da bir parçası olduğu tüm doğaya ait olduğunu hatırlatmaktadır. Bu bakımdan Schelling'in metni, kendini birden zirvede bulduğundan başı dönen insana güncel bir uyarı niteliğinde de okunabilir.

19 Bkz. Richard Bernstein, *Radikal Kötülük,* çev. Nil Erdoğan-Filiz Deniztekin, Varlık Yayınları, 2010, s. 120.

Kaynakça

Bernstein, Richard, *Radikal Kötülük*, çev. Nil Erdoğan-Filiz Deniztekin, Varlık Yayınları, 2010.
Henrich, Dieter, *Selbstverhältnisse*, Stuttgart, 1982.
Henrich, Dieter, *Der Grund im Bewußtsein*, Stuttgart, 1992.
Frank, Manfred, *Der Unendliche Mangel an Sein*, Stuttgart, 1993.
Frank, Manfred, *Unendliche Annäherung*, Frankfurt, 1997.
Frank, Manfred, *Auswege aus dem Deutschen Idealismus*, Frankfurt, 2007.
Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Tübingen, 1971.
Henningfeld, Jochem, *Schellings Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Darmstadt, 2001.
Höffe, Ottfreid ve Pieper, Annemarie (ed.), *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Akademie Verlag, 1995.
Jacobi, Friedrich Heinrich, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Berlin, 2013.
Neiman, Susan, *Evil in Modern Thought*, Princeton University Press, 2004.
Norman, Judith ve Welchman, Alistair (ed.), *The New Schelling*, Continuum, 2004.
Wood, Allen, *Kant's Ethical Thought*, New York, 1999.
Schulz, Walter, *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart, 1986.
Taylan, Necip, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Mahya Yayınları, 2015.

Nietzsche: İyinin ve Kötünün Ötesinde Özgür Ruh

ZEYNEP TALAY

Giriş

Platon *Devlet*'te felsefeyle sanat arasında bir karşıtlık olduğunu ilan etmiştir. Bir kahramanın eylemlerini doğru eylemler olarak tanımlamak ve taklit yoluyla bir eserdeki –ki Platon'un *Devlet*'te bahsettiği Homeros'un eserleridir– kahramanlarla özdeşlik kurmak mümkündür. Bu anlamda bir sanat eseri nasıl yaşamamız gerektiği konusunda bir yol gösterici olabilir ancak sonuçta sanatı üreten bir kültürdür ve kültürün kendi değerlerinin içinden çıkmış sanatı yine kültürün değerlerine göre değerlendirirsek kendimizi bir çıkmazda buluruz: o kültürün kendi değerleri nasıl değerlendirilecektir? Platon'a göre bütün kültürel değerlerin ötesinde bulunan başka standartlar olmalıdır. Başka bir deyişle, zaman ve mekan dışı, aşkın bir zemine ihtiyacımız vardır. Bu zemin Platon'a göre, her daim bir değişim içinde olan yaşadığımız bu dünya olamaz; onun yerine değişmeyen, sabit olan Formlar dünyasına bakmalıyız. İçinde yaşadığımız bu dünya Formlar dünyasının sadece bir kopyasıdır; sanat da bu dünyanın bir kopyası olduğuna göre sanat aslında kopyanın kopyasıdır. Platon'un Formlar dünyası değişmeyen, bir özü olan varlık (*being*) dünyasıdır; bu dünya ise her daim değişen, dönüşen varoluş (*becoming*) dünyasıdır.

Nietzsche'ye göre ise aslolan bu dünyadır, öteki dünya tamamen bir kurgudur. Ancak, der Nietzsche, böyle bir kurgu bütün bir Batı felsefesi düşüncesini şekillendirmiş, Batı metafiziği düşüncesi başta varlık-varoluş karşıtlığı olmak üzere, kavram karşıtlıklarıyla ilerler olmuştur. Ancak bu kavram

karşıtlığı aslında değer karşıtlıkları da demektir. Bu yazıda genel olarak Nietzsche'nin kökenlerini Batı metafiziğinin değer karşıtlıklarında bulan Hıristiyan ahlakı, özelde de "iyi" ve "kötü" değerlerinin eleştirisi ele alınacaktır. Nietzsche'ye göre bu değer karşıtlıklarının bir değerlendirilmesi zorunludur; bu yeniden değerlendirme aynı zamanda ancak sabit ve değişmeyen bir birliği olan "özne" anlayışımızdan özgürleşmekle mümkün olabilir. Nietzsche'nin felsefesi bir varoluş (*becoming*) felsefesidir: sabit bir "özne"nin yerine, her daim değişen, dönüşen, olasılıklarla dolu bir geleceği içtenlikle karşılayan bir Benlik anlayışı ve buna bağlı olarak da, bir yaşam felsefesi önermiştir Nietzsche. Nietzsche'nin özgür ruh karakteri, ya da gelecek felsefecileri, bunu yapabilecek yetiye sahiptirler.

Batı metafiziği eleştirisi

Putların Alacakaranlığı'nda (1889) Nietzsche, filozofların iki büyük hatasından bahseder: 1) varlık (*being*) varoluştan (*becoming*) daha "gerçek"tir; 2) "en yüksek değerler"in kendi kökenleri vardır. İlkinden başlarsak, Nietzsche'ye göre, metafizik düşünce şimdiyi anlamlandırmak adına deneyimlerimizden tamamen bağımsız olan bir "öteki dünya"nın olduğuna inanmıştır. Duyularımızla algıladığımız bu dünya değişen, belirsiz bir dünyadır. Şeylerin değişim içinde olduğu bir dünya "gerçek" dünya olamaz; o halde deneyimlerimizin ötesinde olan, şeylerin değişmediği "gerçek" bir dünyaya bakılmalıdır. Nietzsche sabit, değişmeyen bir varlığın boş bir kurgu olduğu konusunda Herakleitos'a katılarak, şöyle der: "Biricik dünya 'görünüşte' dünyadır: 'hakiki dünya' onun üstüne eklenmiş bir *yalandır* yalnızca."[1] İkinci hata, ilk hatadan bağımsız değildir: öteki dünyaya olan inanç, en yüksek değerlerin "oluşum" dünyasının ürünü olamayacakları, bunun için de kendi-kendilerinin nedeni olmaları gerektiğine olan inançtır. Böylelikle de "tanrı" kavramı doğmuştur.[2]

İyinin ve Kötünün Ötesinde (1886) özellikle bu ikinci eğilimin detaylı bir incelemesidir. Kitabın ilk bölümünün başlığı "Felsefecilerin Önyargıları Üstüne"dir. Nedir felsefecilerin önyargıları? Öncelikle, değerlerin karşıtlığına olan inançtır. Örneğin belirgin, kesin, değişmeyen olanın karşısında belirsiz, kesin olmayan ve değişen vardır; "hakikat"in karşısında görünüşte

1 Friedrich Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2017), s. 20.
2 *Putların Alacakaranlığı*, s. 20-22.

olan vardır ve her durumda ilkinin ikinciye üstünlüğü söz konusudur.[3] Peki Nietzsche neden kavram değil de değer karşıtlığından söz etmiştir? Sonuçta "hakikat" ve "görünüşte olan" dediğimiz zaman kavramlardan bahsetmekteyiz. Çünkü Nietzsche'ye göre felsefeciler kendi değer yargılarını dünyaya dayatmaktadırlar; Nietzsche'nin "felsefecilerin önyargıları" dediği, aslında tam da değer yargılarıdır. Artık sadece "iyi" kavramının karşıtı "kötü" değildir; "iyi" ve "kötü" değer yargıları olarak konumlandırılmıştır. Nietzsche'nin "modern kültürün gerilemesini nasıl önleyebiliriz?" problematiğiyle meşgul olduğunu düşünürsek, değerlerin bir yeniden değerlendirilmesini, buna bağlı olarak da, öncelikle metafizik düşüncenin ürettiği değer karşıtlıklarını sorgulamayla başlamayı talep etmesi şaşırtıcı değildir. Nietzsche "iyi" ve "kötü" karşıtlığıyla başlamayı gerekli görür, çünkü bu değer karşıtlığı daha sonra başka değer karşıtlıklarına sebep olmuştur.

"En yüksek değerlerin" kendi kökenleri olduğuna inancın temelinde ise karşıtlıklara olan bu inanç yatmaktadır. Nietzsche, birçok şeye kuşkucu yaklaşan metafizikçilerin bile değer karşıtlıklarına olan inancı sorgulamadığını iddia eder. Örneğin, bilincin karşısına içgüdüsel olan yerleştirilmiştir. Halbuki, der Nietzsche, "bilinçli" düşünmenin kendisi bile içgüdüsel olandan ayrılamaz. Dahası, metafizik düşüncenin ve mantığın görünüşteki özerk işleyişinin gerisinde de değer biçmeler ve belli bir yaşam biçimini korumayı sağlayan fizyolojik gereksinmeler bulunur.[4]

Değer karşıtlıklarına olan inançla kendini-koruma güdüsünü ilişkilendirmek ilk bakışta tuhaf gelebilir. Ancak, yaygın kanının aksine Nietzsche, "kendini-koruma" güdüsünün "nedensellik"e inanma arzusunu doğurduğunu iddia eder: bir şeyin bir sebebinin olduğuna inanç aslında değişen, belirsiz olanın yerine değişmeyeni, kesin olanı koyma arzumuzdur: "Bilinmeyen bir şeyi, bilinen bir şeye dayandırmak, hafifletir, sakinleştirir, tatmin eder, ayrıca bir güç duygusu verir. Bilinmeyenle birlikte tehlike, huzursuzluk, endişe gelir... ilk içgüdü rahatsız edici durumları *ortadan kaldırmaya* yöneliktir."[5] Burada güdülerden bahsederek Nietzsche aslında insanın hayvan yönüne dikkat çekmektedir: zihnin dünyayı bir neden-sonuç şablonu içinde algılaması bir kendini-koruma mekanizmasıdır. Ancak bireyin kendi bütünlüğü-

3 Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam (İstanbul: Say Yayınları, 2015), §2, s. 18.
4 *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, §2, s. 19.
5 *Putların Alacakaranlığı*, s. 38.

nü kurmak adına kendi hizmetine sunduğu bu araç gerçekliği temsil etmemektedir.

Nietzsche Hume'a hak vererek, *causa efficiens*'e[6] olan inancımızın, aslında birbiri ardına gelen olayların bir beklentiye sebep olmasında yattığını söyler. Ancak, nedenselliğe duyulan inancın sarsılmazlığı bu alışkanlıktan dolayı değildir, onun yerine "her olayın bir eylem olduğuna, her eylemin bu eylemi yapan birini gerektirdiğine dair bir inançtır, 'özne'ye duyulan inançtır".[7] Olayları bir neden-sonuç şablonu içinde algılamamızın ve değerlendirmemizin ardında etki eden bir 'özne'nin olduğuna duyulan inanç vardır, ki bu da yine "kendini-koruma" güdüsünün bir sonucudur. Burada "etki" eden özneden kasıt, eylemeden önce kendi niyetlerini bilen, bu niyetler doğrultusunda karar verip eyleyen ve tam da bunun için eylemlerinin etkilerinin farkında olan fail anlayışıdır. Nietzsche'ye göre ancak böyle bir özne anlayışından özgürleştiğimiz takdirde fenomenler arasında kurduğumuz neden-sonuç ya da neden-etki ilişkisi yok olacaktır; dahası karşıt değerlere olan inanç da ortadan kalkacaktır.[8] Bu bağlamda, Nietzsche'nin Batı metafiziği ve geleneksel ahlak felsefesi (Hıristiyan ahlakı) eleştirisi, onun sabit ve birliği olan bir "özne" kavramı eleştirisinden bağımsız düşünülemez. Nietzsche'nin amacı "iyi" ve "kötü"nün ötesine geçmektir, ki bu da ancak halihazırdaki değerlerin bir yapıbozuma uğratılmasıyla mümkün olabilir.

"İyi" – "Kötü"; "Hayır" – "Şer"

Ahlakın Soykütüğü Üstüne'nin (1887) "Önsöz"ünde şöyle der Nietzsche: "Biz bilenler, kendimize dair hiçbir şey bilmiyoruz: Bunun da iyi bir sebebi var. Hiç aramadık ki kendimizi – nasıl olacak da bir gün bulacağız kendimizi?"[9] Aslında modern felsefeciler araştırmıştır bu soruyu ama tam da yanlış yerlerde cevaplar bulmuşlardır. Hıristiyan ahlakı "iyi"yi bencilce olmayan davranışlarda, acıma ve merhamet güdülerinde temellendirmiştir. Ancak Nietzsche'nin bir zamanlar hayran olduğu Schopenhauer ve Paul Ree'nin felsefeleri de geleneksel Hıristiyan ahlakının bir yankısı olmaktan öteye gidememiştir. Nietzsche, insanların doğası gereği bencil olduğu ancak yine doğaları gereği merhamet duygusuna sahip oldukları için ahlaki ey-

6 (Lat.) Etkin neden
7 Nietzsche, *Güç İstenci*, çev. Nilüfer Epçeli (İstanbul: Say Yayınları, 2014), §550, s. 358.
8 *Güç İstenci*, §552, s. 361.
9 Nietzsche, "Önsöz", *On the Genealogy of Morality*, ed. Keith Ansell-Pearson (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), s. 3. Türkçe çeviri yazara ait.

lemlerde bu merhamet duygusunu harekete geçirmeleri gerektiğine inanan Schopenhauer'ı[10] eleştirerek şöyle der: "Acıma duygusunun özü ötekilerin acısında ayırt edici bir biçimde kişisel olan ne varsa çekip alır."[11] Paul Ree ve Herbert Spencer ise Darwinci ve Lamarckçı bir yaklaşımla, "iyi" kavramının kaynağını, bencil olmayan eylemlerin yararında aramışlardır: bencil olmayan eylemlerden yararlananlar daha sonra bu eylemlere "iyi" demişler ve zamanla da bu onayın kaynağı unutulmuştur.[12] Burada Nietzsche faydacı (*utilitarian*) ahlak anlayışını eleştirmekte ve "iyi" ile yarar arasındaki ilişkinin bu biçimde açıklanmasının bir çıkmazda olduğunu belirtmektedir. Çünkü burada temel bir sorun vardır: bugüne kadar "iyi insan'ın 'kötü insan'dan daha değerli oluşundan kuşkulanılmamış, bir tereddüde düşülmemiş. Ya tersi doğruysa bütün bunların? Ya 'iyi'de gerileme belirtisi varsa? ... Şimdiyi geleceğe bir bedel ödeyerek yaşıyorsak?"[13] İşte tam da bunun için ahlak değerlerinin bir yeniden değerlendirilmesi zorunludur, yine bunun için "iyi" ve "kötü" kavramlarının bir yeniden değerlendirilmesi yapılmalıdır.

Ahlakın Soykütüğü Üstüne'de Nietzsche, etimolojik bir yaklaşımla farklı dillerde "iyi"yi belirten kelimelerin soylu insanın kendisini olumlayışını ifade eden kelimelerden türediğini iddia eder.[14] Örneğin, Latince *bonus* (mükafat, ödül), "savaş insanı" demek olan *duonus*'la ilişkilidir, ya da *molus* (kötü), 'kara derili sıradan insan'ı göstermektedir, ki Nietzsche kara, karanlık anlamına gelen *melas*'ın *molus*'la ilişkili olduğunu iddia eder. Almanca *gut* (iyi), 'Tanrısal', 'Tanrısal ırkın insanı'nı göstermektedir, ki soylu bir topluluk olan Goth'ların ismi buradan gelmektedir. Nietzsche bu örnekleri artırarak, ahlaki ve ruhani "soylu'"anlamında "iyi" kavramının, aristokratik anlamda soylu olandan doğduğunu göstermek istemektedir.

Nietzsche'ye göre ahlaki değerler ya güçlüler (yöneticiler) tarafından ya da yönetilenler veya Nietzsche'nin tabiriyle köle ruhlu insanlar tarafından yaratılmıştır. Efendinin, kendisi ile yönetilen arasında olan farkın bilincine var-

10 Schopenhauer'e göre insan eylemlerini motive eden üç temel güdü vardır: bencillik, kötü niyet ve merhamet. Bu üç güdü her insanda farklı oranlarda vardır. Bencil insan kendisiyle ötekiler arasında keskin bir ayrım yaparken, merhametli insanda bu ayrım yok olur. İşte, der Schopenhauer, doğamız gereği bencil olsak da merhamet güdümüzü harekete geçirerek ahlaklı olabiliriz. Bkz. Schopenhauer, *On the Basis of Morality*, çev. E.F.J. Payne (New York: Berghahn Books, 1995).

11 Nietzsche, *The Gay Science,* çev. Walter Kaufmann (New York: Vintage, 1974), §338, s. 269. Türkçe çeviri yazara aittir.

12 *Age*, I:3, s. 42.

13 *Age*, I:5, s. 43-45.

14 *Age*, I:4, I:5, s. 43-44.

ması kendisinde bir neşe duygusuna sebep olurken; yönetilenin, kendisi ile güçlü olan arasındaki farkın bilincine varması bir karamsarlığa sebep olur. Soylu tipteki insan (efendi ahlakı) kendisini değer yaratıcı olarak deneyimler:

> [Soylu ruhlu insanın] onanma gereksinimi yoktur; 'bana zararlı olan şeyin kendisi zararlıdır' diye yargıda bulunur; kendini genellikle şeylere onur veren biri olarak bilir; *değer yaratandır o*. Kendisinin bir parçası olarak bildiği her şeye onur verir: Böyle bir ahlak kendi kendini yücelten ahlaktır.[15]

Efendiyle köle ahlakı arasındaki farkı belirtmek için Deleuze iki formül sunar bize: "Ben iyiyim, bundan dolayı sen kötüsün" – "Sen kötüsün (şer), bundan dolayı ben iyiyim." Deleuze'e göre aynı kişi bu iki cümleyi birden söylüyor olamaz: İlkinde konuşan efendidir. İlk formüldeki "Ben" aktif insana gönderme yapar ve "iyi" olumlayıcılığı ve hazzı nitelendirir. Bu anlamda, "Ben iyiyim" diyen kişi, halihazırda bulunan "iyi" kavramının kendisine uygulanmasını beklemek yerine, doğrudan kendisine gönderme yapmaktadır: değer koyan kendisidir.[16]

Köle ruhlu insan ise "iyi temel kavramını önceden ve kendiliğinden, yani kendisinden kalkarak kavrayıp, ancak o zaman kendisi için bir 'kötü' kavramını yaratan soylu insanın yaptığının tümüyle zıddı"nı[17] yapar. Köle ahlakı, dışta olana, kendisi olmayana "hayır" diyerek değer koyar; onun eylemini belirleyen "Hayır!"dır. Köle ahlakı soylu ruhlu insanın gücüne bir hınç duygusuyla (*ressentiment*) bakar. Bu anlamda da, köle ve efendi ahlakları doğaları bakımından farklıdır: "Hınç insanı bir ben-değil (*non-ego*) tasarlamaya, nihayetinde kendisini bir benlik olarak konumlandırmak adına, kendisini bu ben-değil'e zıt olan olarak yerleştirmeye ihtiyaç duyar."[18] Bastırılmış olan şöyle der:

> "Şer işleyenlerden farklı olalım, yani iyi! Can yakmayan, kimseyi incitmeyen, kimseye saldırmayan, misillemede bulunmayan, Tanrı'ya bırakan, bizim gibi kendini gizleyen, şerrin uzağında, hayattan çok az şey isteyen, bizim gibi sabırlı, alçakgönüllü ve adil kişi iyidir."[19]

15 *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, §260, p. 192.
16 Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, çev. Hugh Tomlinson (Londra: Athlone, 1983), s. 119.
17 *Ahlakın Soykütüğü*, I:11, s. 54.
18 Deleuze, *age*, s. 121.
19 *Ahlakın Soykütüğü*, I:13, s. 60.

Artık, "iyi"nin karşıtı "kötü" yerine (efendi ahlakı), şerrin karşıtı "iyi" (köle ahlakı) vardır. Köle ahlakında hâlâ değer yaratma söz konusudur; ancak çıkış noktası ötekini, güçlü olanı "kötü" olarak nitelendirmektir. Kölenin bakış açısından, kötü olan eyleyendir, aktif olandır, kendisini olumlayandır; iyi olan ise kötü şeyler yapmaktan sakınan, ama tam da bunun için eylemeyendir.

Bu noktada, Nietzsche'nin nedensellik tartışmasına ve eyleyen-eylem ayrımı eleştirisine geri dönebiliriz. Nasıl, der Nietzsche, "halk yıldırımı şimşekten ayırıp şimşeği bir eylem, yıldırım denilen bir öznenin bir etkimesi olarak alırsa, halk ahlakı da gücü, gücün ortaya konuşundan [ifşa edilişinden] ayırır."[20] Eylemleri eyleyenden ayırarak, köle ruhlu insan bireyin ne olduğunu eylemden bağımsız bir biçimde tanımlamıştır. Özdeşliğin (*identity*) eylemi öncelediği ve eylemden bağımsız olduğu inancı (bir öz –*essence*– olduğu inancı), köle ruhlu insanın eylemsizliğinin sanki bir seçim olduğu yanılgısını yaratmaktadır: kendi zayıflığını kendi özgürlüğü gibi algılamaktadır.

Nietzsche'ye göre özgürlük seçme yetimizde değildir; niyetlerimizi bilmede ve eylemin olası sonuçlarını görmede de değildir; dahası kimlik ya da özdeşlik eylemi öncelemez. Birey tam da eylerken kendisini kurandır ve ancak eyleyen kişi özgürlükten bahsedebilir. Kendi değerlerini yaratan, kendini her daim olumlayan ve eyleme yetisinde olan aktif insan –soylu tipteki insan– için "özne" ile eylemlerin birbirinden ayrılması söz konusu değildir: böyle bir kişi eylemlerini kendi benliğinin bir ifşası olarak görür. Köle tipteki insan bu ayrımı yapmalıydı, çünkü tam da özdeşliğin eylemi öncelediği inancı sayesinde köle insanı soylu tipteki insanı hareketlerinden sorumlu tutabilmektedir; çünkü der köle ruhlu insan, "başka türlü davranabilirdi", ki aslında bu soylu ruhlu insanın dilinde "başka bir insan olmak" demektir. Köle ruhlu insan öyle bir manevra yapmıştır ki, artık "yırtıcı bir kuş yırtıcı bir kuş olmaktan" sorumlu tutulabilecektir. Köle ruhlu insanın bu stratejik hareketi sayesinde artık bu iki tip insan arasındaki ayrım ortadan kalkmıştır.

Ancak burada dikkat etmemiz gereken bir nokta var: Nietzsche "yırtıcı kuş" tam da doğası gereği belli bir biçimde eyler ve yine tam da bunun için eylemlerinden sorumlu tutulmamalıdır demek istememiştir. Böyle bir yaklaşım Nietzsche'nin felsefesinde her türlü eylemin meşrulaştırılabileceği sonucunu doğurur ve böyle bir durumda da sorumluluk, özgürlük gibi ahlaki kavramlardan bahsetmemiz anlamsızlaşır. Nietzsche faydacı ya da

20 *Age*, I:13, s. 59.

Kantçı bir ahlak yerine bir erdem etiği önermektedir. Nietzsche'ye göre Kantçı ahlak anlayışı tam da sabit, değişmeyen ve rasyonel bir "özne" (*being*) anlayışıyla niyetleri eylemlerin kendisinden ayırmış, sorumluluğu "başka türlü davranabilirdi" anlayışında temellendirmiştir. Nietzsche'de de yaptığımız eylemlerin sorumluluğunu alma vardır ancak Nietzsche'nin varoluş felsefesinde benlik bir yaratım ve yorumlamadır. Kişi tam da eylerken ve eyleyerek kendisi olur; karakter eylemlerimizde kendisini ifşa eder. Ancak karakter değişmeyen, sabit bir özde temellendirilmemiştir: varoluş felsefesi eylemlerde kendisini ifşa eden benliğin farkındalığı sayesinde karakterin de her daim gelişim ve dönüşüm içinde olduğu anlayışını savunur. Nietzsche'de özgürlük benliğin farkındalığı ve tam da bu farkındalık sayesinde gelişen, dönüşen benliğin farkındalığı olarak çifte bir anlama sahiptir. Ancak buradaki farkındalık rasyonel benliğin bir içgözlem ile ulaşabileceği bir farkındalık değildir, nitekim Nietzsche'ye göre bizler sanıldığının aksine o kadar da rasyonel varlıklar değilizdir: arzularımız, dürtülerimiz, motivasyonlarımız da eylemlerimizi şekillendiren unsurlardır. Aslında burada Nietzsche ahlak alanının ontolojiden farklı ele alınamayacağını, dahası ahlak alanının ontolojiyi baştan belirlediğini iddia etmektedir. Farklı bir ontoloji mümkün müdür? Nietzsche'ye göre mümkündür ancak tam da "etik ontolojiyi önceler" anlayışından dolayı ilk olarak etikten başlamalıyız ve işte tam da bunun için Nietzsche karşıt kavramlar yerine karşıt değerlerden bahsetmektedir. Batı metafiziği "varlık"ın (*being*) varoluştan (*becoming*) daha "gerçek" olduğu, eylemlerimizin ardında sabit, değişmeyen bir özne olduğu anlayışı ile yaşamdan vazgeçmektir ve köle ruhlu insanın yaptığı tam da budur. Nietzsche stratejik bir biçimde köle ruhlu insana karşı özgür ruhlu insan anlayışını getirmiştir: yaşamı olumlayacak olanlar bu özgür ruhlardır.

Bir Gelecek Felsefesi: Özgür Ruh

İyinin ve Kötünün Ötesinde'nin alt başlığı "Bir Gelecek Felsefesine Giriş Müziği"dir. Nedir gelecek felsefesi? Dahası, özgür ruh karakteri neden aynı zamanda gelecek felsefecisi olarak belirtilmiştir? Bu sorulara cevap vermeden önce Nietzsche'nin gelecekten ve bireyin gelecekle ilişkisinden ne anladığına, buna bağlı olarak da Nietzsche'nin varoluş felsefesine bakmalıyız.

Nietzsche'ye göre gelecekte gerçekleşecek olan Varoluş (*becoming*), başka bir deyişle, değişim, gelişme, büyüme, bir şeye şimdide anlam verendir. Bir şey her zaman potansiyelleri –neye dönüşebileceği– üzerinden anlaşıl-

malıdır. Tarih dediğimiz sadece geçmişle değil, gelecekle de ilgili olandır. Nietzsche, *Tarihin Yaşam için Faydaları ve Zararları* (1874) adlı denemesinde, gerek kişi gerek de bir toplum kendi geçmişiyle öyle bir ilişki kurmalıdır ki (geçmişini öyle bir biçimde yorumlamalıdır ki), kişinin geçmişi, o kişinin şimdisi ve buna bağlı olarak da geleceği için bir engel olmamalıdır demiştir. Nietzsche'nin bu denemede hedef aldığı düşünce bir taraftan Hegelci tarih anlayışı, öte taraftan da 19. yüzyıl Alman tarih yazıcılığıdır. Nietzsche'ye göre Hegel, tarihi evrenin yüce gücünün bir açımlanması olarak ele alarak bireyin rolünü yok saymıştır; Leopold von Ranke'nin öncülüğünü yaptığı 19. yüzyıl pozitivist tarih yazıcılığı ise geçmişi olduğu gibi kurma anlayışına dayanmaktadır. Nietzsche Hegelci düşüncenin tam da metafiziğin karşıtlıkları ile ilerlediğini iddia etmiştir; ikinci yaklaşım ise Nietzsche'ye göre özgür düşünceye ve yaratıcı yoruma bir engel teşkil etmektedir. Geçmişi olduğu gibi kurmak isteyen tarihçi, "hakikat" istenciyle yola çıkar ve geçmişi bir neden-sonuç şablonu içinde belli kavramsallaştırmalarla açıklama kaygısıyla, belli bir "gerçeklik"te sabitleyen, Nietzsche'nin tabiriyle "mumyalaştıran" bir geçmiş kurmaktan öteye gidemez. Şöyle der Nietzsche: "Geçmiş üzerine olan yargı hep bir kehanet yargısıdır: Geleceğin yapı ustaları, ancak şimdiyi bilen kimseler olursanız o yargıyı anlayacaksınız…Yalnız geleceği kuran kimsenin geçmişi yargılamaya hakkı vardır."[21]

"Geleceği" kuran, bu yetiye sahip olan kimse, şimdiyi ve geleceği, geçmişin kölesi yapmayan kimsedir. Denemenin başında şöyle der Nietzsche: "Elbette tarihe gereksinmemiz var ... yaşama ve eyleme için tarihe gereksinmemiz var, yaşamdan ve eylemden rahatça yüz çevirmek için değil … Tarih ancak yaşama hizmet ettiği ölçüde, biz de ona hizmet etmek isteriz…"[22] Nietzsche'ye göre yaratıcı bir yorumlama sayesinde geçmişle kurulan yaratıcı ilişki hem şimdiyi hem de olasılıklarla dolu olan geleceği özgürleştirmelidir. İşte, tarihi yaratıcı yorumlama yeteneği olan tarihçinin yazması gerektiği gibi, felsefeyi de olasılıklarla dolu bir gelecek anlayışını (varoluş) yaratıcılığıyla vurgulayabilecek gelecek felsefecileri ya da Nietzsche'nin tabiriyle, özgür ruhlar yapmalıdır. Peki nedir özgür ruh karakteri?

Nietzsche insanlık tarihini üç döneme ayırır: 1) ahlak öncesi dönem [*vormoralische*]: bir eylemin değeri ya da değer dışı oluşu sonuçlarından türe-

21 Nietzsche, Friedrich, *Tarihin Yaşam için Yararı ve Yararsızlığı*, çev. Nejat Bozkurt (İstanbul: Say Yayınları, 2015), s. 91.
22 *Age.,* s. 33-34.

tilmiş; 2) ahlaki dönem: sonuçların değil, eylemin kaynağının ve niyetlerin eylemin değerini belirlediği ve "Kendini bil" buyruğunun hakim olduğu dönem; 3) ahlak ötesi dönem [*aussermoralische*]: ahlak ötesi olanların (özgür ruhların) eşiğinde durduğu ve geleneksel ahlakın, niyetler ahlakının sadece bir önyargılar ahlakı olduğuna inanılan dönem.[23] Ahlak ötesi olmak ahlakı reddetmek değildir; geleneksel ahlakı, eyleyeni eylemin kendisinden ayıran niyetler ahlakını reddetmektir. Bu anlamda özgür ruhlar –ki Nietzsche de onlardan biridir– geleneksel ahlakı aşmaktadırlar.[24]

Özgür ruhlar, özgür istencin (özgür irade) ve niyetlerin eylemi gerçekleştirdiği anlayışını reddederler; istencin karmaşık bir yapısının olduğunun bilincindedirler: öncelikle duygular da istence içkin olarak düşünülmelidir çünkü her istemede "duyumların çokluğu, yani ardımızda bıraktığımız durumların duyumu, ona doğru yöneldiğimiz durumların duyumu, bu bırakmamızın ve yönelmemizin kendilerinin durumu vardır"; ikinci olarak, her istemede istemenin kendisinden bağımsız olarak düşünemeyeceğimiz hükmeden bir düşünce vardır; son olarak da isteme "yalnızca duyum ve düşünme karmaşası değil, bir *duygusallık* [*Affekt*] aslında, buyruğun duygusallığıdır,"[25] başka bir deyişle hükmetme ve itaat arasındaki ilişkinin bir duygulanımı. Her istemede hem hükmeden hem de itaat eden söz konusudur. İtaat eden taraf olarak isteme aktından hemen sonra başlayan duygulanımların, dürtülerin ve direncin farkındayızdır ancak bu farkındalığı göz ardı etme eğilimimiz vardır.

Hıristiyanlığın *ruh atomculuğu* anlayışı, tahrip edilemez, öncesiz ve sonrasız, bölünemez bir monad anlayışı getirmiştir.[26] Bu anlayışa göre eylemden bağımsız bir istenç özgürlüğü söz konusudur. Kant'ın *a priori* Benlik kavramı ve istenç özgürlüğü inancı Nietzsche'ye göre bizi birtakım yanıltıcı sonuçlara götürür: istemin özgürlüğüne inanan insan istemenin eylem için yettiğine de inanır. Kişi istenç özgürlüğünden bahseder: kendisini hem özgürce "buyuran" hem de buyruğun gerçekleştiricisi olarak görür; eylediğinde arzularına, eğilimlerine ve nefsine karşı bir zafer kazandığını zanneder: özgür iradeyle eylediğini düşünen her eylemde zafer coşkusunu yaşar.[27] Halbuki, diye sorar Nietzsche, neden ruh atomculuğuna, eylemlerimizin ar-

23 *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, §32, s. 48.
24 *Age.*, §32, s. 49.
25 *Age.*, §19, s. 31.
26 *Age.*, §12, s. 27.
27 *Age.*, §19.

dında ve eylemlerimizden bağımsız bir değişmeyen, sabit bir "özne" olduğu anlayışına karşı "ölümlü ruh", "özne çokluğu olarak ruh" ve "itkilerin ve duyguların toplumsal yapısı" olarak ruh kavramlarını kullanmayalım? Bunu yapmamız halihazırda olan kavramlarımızın yeniden bir yorumunu ve geleneksel felsefenin aşılmasını gerekli kılmaktadır ve geleceğin felsefecilerinin –özgür ruhların– yaptıkları tam da budur. Ancak bu kolay bir görev değildir, nitekim kültür tam da kendi düzenini korumak adına her zaman kişinin kendisinden vazgeçmesini talep eder.[28] Bunun için özgür ruh kendisini gizlemektedir: "Derin olan her şey maskeyi sever" ve "maskesinin ardında iyilik" vardır; böyle bir filozof "susmak ve susarak saklamak için güdüsel olarak konuşmaya gerek duyar".[29]

Özgür ruh ironiyle, gülmeyle ve dolaylı bir iletişimle konuşur, çünkü kendisini şimdide gizlemektedir, çünkü onun konuşması gelecekten gelmektedir. Konuşması, Batı metafiziğinin karşıtlıklarının aşılması, iyinin ve kötünün ötesine geçilmesi ve olasılıklarla dolu geleceğin şimdide özgürleştirilmesini talep eder. Bu da kendisinden vazgeçmeyi talep eden kültüre, geleneğe karşı bir Kendini-aşma demektir. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te "Kendini-aşma" konusunda şöyle der Nietzsche:

> Ben canlıyı izledim. Canlının özelliklerini bulmak için en büyük ve en küçük yollardan geçtim!
>
> Ağzını kapadığı zaman, yüz katlı ayna ile bakışını yakaladım. Ve o göz benimle konuştu.
>
> Fakat canlı bulduğum her yerde buyruğa uyma buldum. Her yaşayan bir buyruğa uyandır.
>
> İkinci nokta şudur: kendi buyruğuna uymayan emir altına girer. Hayatın gidişi budur.
>
> İşittiğim şeylerin üçüncüsü de şudur: Emretmek buyruğa uymaktan güçtür. Bunun nedeni yalnız emredenin bütün buyruğa eğenlerin yükünü taşıyışından ve bu yükün onu kolayca ezmesinden değildir.
>
> Her emir verme bence bir deneyim ve bir cesarettir. Canlı, emir verdiği zaman daima kendini zorlar.[30]

28 Nietzsche, *Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality, çev.* R. J. Hollingdale (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), I:9, s. 11. Türkçe çeviri yazara ait.
29 *İyinin ve Kötünün Ötesinde,* §40, s. 54.
30 Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çev. Korkut Ata (İstanbul: İlgi Kültür Sanat, 2010), s. 140.

Yaşayan her şey buyruğa uyar ama her şey hükmetmez; kendilerine hükmedemeyenler hükmedilmeye mahkûmdur; hükmetmek hükmedilmekten daha zordur, başka bir deyişle, kendisine hükmeden bunu bir bedel karşılığında yapar: her türlü sabit çemberi, huzuru, teselliyi, kısacası halihazırda bulunan düzeni reddeder. Buradaki hükmetme ve hükmedilmeyi nasıl anlamalıyız?

İyinin ve Kötünün Ötesinde'nin son bölümünün başlığı "Nedir Soyluluk?"tur ve bu bölümde Nietzsche efendi ve köle ruhlu insanı açıklar: "Yeryüzüne egemen olmuş ... birçok daha ince ve daha kaba ahlakta dolaştım, gördüm ki, belli özellikler ... düzenli olarak ortaya çıkıyor: şimdiye dek iki temel tip ortaya çıktı; bir de temel ayrım. *Efendi ahlakı* ve *Köle ahlakı* var."[31] Nietzsche'ye göre, bütün kültürlerde, ve hatta aynı insanda bile, bu iki ahlakın arasını bulma, iki ahlakı bir araya getirme çabaları vardır. Ancak bu dengeyi bulabilen sadece özgür ruhlardır: özgür ruh hem efendi hem de köle ahlakını kendi içinde barındırmaktadır ve bunun için de özgürlüğüne ulaşmış kişidir. Çünkü Nietzsche'ye göre özgürlük her zaman hükmeden ve hükmedene itaat edenler arasındaki ilişkiden doğmaktadır[32] ve özgür ruh karakterinde hem hükmeden hem de itaat eden kişinin kendisidir. Nietzsche'nin benlik anlayışında bir mücadele söz konusudur ama bu duygularla akıl arasındaki bir mücadele değildir; bu aslında hükmetme ile itaat (hükmedilme) arasındaki bir mücadeledir. Hükmeden –efendi– olarak özgür ruh kendisini belirleyen, olumlayan ve şeylere onur verendir: değer yaratandır; itaat eden –köle– olarak ise kendi koyduğu yasalara itaat edendir.[33] Ancak burada "yasa koymak" Kant'ın iddia ettiği gibi rasyonel failin saf ahlak yasasına göre eylemesi değildir; Nietzsche'de bu yasa güdüleri yönlendirme [*sublimation*] yetisidir.

Nietzsche'ye göre eylemlerimizin ardındaki güdü ve niyetlerimizi kavramaya çalışmak adına bilince ya da Kartezyen anlamda içgözleme başvurduğumuzda bile aslında baskın olan dürtüler aracılığıyla dünyayı ve kendimizi bir yorumlama sürecine girmekteyizdir. Başka bir deyişle, "zihinsel olgular"ın farkına varmak ya da onları geri çağırmak yerine, "içsel deneyimlerimizi de uygulamaya koymak, biçimlendirmek, düzene sokmak ve sınıflandırmak"tır yaptığımız.[34] Kendisine hükmeden kişi kendi içindeki

31 *İyinin ve Kötünün Ötesinde,* §260, s. 191.
32 *Age.,* §188, s. 101.
33 *Age.,* §260, s. 192.
34 Keith Ansell-Pearson, "Beyond Compassion: On Nietzsche's Moral Therapy in *Dawn*", *Continental Philosophy Review,* 2011, s. 7.

dürtüler arasında bir dürtüler düzeni yaratır: bu düzen bazı dürtülerin baskın olmasını, öteki dürtülerin ise baskın dürtülerin hükmünde olmasını sağlar. Özgür ruhlar eylemlerinin ardında özgür istenç değil, dürtüler arasındaki mücadele olduğunu bilir ancak onların "bilmeleri yaratmadır, *yaratmaları bir yasa koymadır, hakikat istemeleri güç istemeleridir.*"[35]

Nietzsche'nin "hakikat" ve 'güç istemi' arasında böyle bir ilişki kurması, dahası her ikisini özgür ruhlara atfetmesi ilk bakışta Nietzsche'nin felsefesinde bir çelişki olarak görülebilir, sonuçta "hakikat" istenci, 'hakikat'e atfedilen değer eleştirisi –ki bu eleştiri aynı zamanda Aydınlanma çağı ve modernite eleştirisidir– *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de ve devamında Nietzsche'nin diğer çalışmalarında karşımıza çıkar. Bu noktada Nietzsche'nin güç istencinden ve onun hakikatle ilişkisinden ne anladığına bakmamız gerekmektedir.

Nietzsche "Felsefecilerin Önyargıları Üstüne"de güç istencinden bahsedilen ilk bölümde, Stoacı "doğanın ölçüsüne göre yaşamak" anlayışına gönderme yaparak, bu doktrinin aslında doğayla uyum içinde yaşamak istencinden ziyade, doğanın kendisine Stoacı ahlakı, ideali katmak ve dikte etmek olduğunu iddia eder. Başka bir deyişle, Stoacılar doğanın "Stoacının ölçüsüne göre" olması gerektiğini talep etmektedirler.[36] Halbuki doğada düzen yoktur, doğa ölçüsüzce savurur, "kayıtsız, amaçsız ve niyetsiz, acımasız ve adaletsiz, hem bereketli hem kısır hem de kesin" olmayandır; yaşamak ise "değerlendirmeyi, tercih etmeyi, haksız olmayı, sınırlı olmayı" istemektir. Nietzsche'ye göre Stoacıların bu anlayışının gerisinde "en yüksekteki ruhsal güç istemi, dünyayı yaratma, *causa prima* istemi" vardır.[37] Stoacıların bu anlayışı bir hükmetme metafiziğinden ziyade, hükmetme güdüsü olarak sunulmaktadır; başka bir deyişle, Nietzsche'nin güç istenci metafizik değil, psikolojik bir ilkedir. Stoacıların *causa prima* istemi sabit, değişmeyen bir varlık ve buna bağlı olarak tek bir hakikat istemidir, ki bu da aslında yaşamdan vazgeçmedir çünkü Nietzsche'ye göre hakikat değil, hakikatler vardır ve bunu fark ettiğimiz oranda olasılıklarla dolu bir yaşam anlayışını benimseyebiliriz. Bu anlamda, bir hükmetme güdüsü olarak güç istenci Nietzsche'nin perspektivizm anlayışıyla da ilişkilidir: dünyayı anlamaya çalışma adına yapılan bütün iddialar perspektiftir ve farklı perspektiflere sahip olmamızın altında güç istenci vardır.

35 *İyinin ve Kötünün Ötesinde,* §211, s. 134.
36 *Age.,* §9, s. 23.
37 *Age.,* §9, s. 23.

Özgür ruh karakteri egemen dürtünün farkında olandır. Burada Kant'ın rasyonel benliğinde konumlandırılan egemenlik anlayışının yerine başka bir egemenlik anlayışı önerilmektedir: dürtülerin farkındalığı. Ancak bu farkındalık sayesinde özgürlük mümkün olmaktadır. Bunun için Nietzsche "kendilerine hükmedemeyenler hükmedilmeye mahkûmdur" demiştir. Çünkü kendi dürtülerinin farkında olmayan kişi (köle ruhlu kişi) hınç duyduğu bir kişinin ya da grubun temsil ettiği değerlere "Hayır!" diyerek değer yaratır, ki bu da Nietzsche'ye göre gerçek yaratıcılıktan uzaktır. Böyle bir kişi kendi egemenliğini kurmak yerine her daim başkasının boyunduruğuna girmeye mahkûmdur; dahası tam da "Hayır!" diyerek değer oluşturduğu için mütemadiyen kendi dışında bulunan "egemenlik"ler yaratmaktadır.

İşte, der Nietzsche, özgür ruhlar, "tüm insan değerlerini, değer duygularını kuşatacak, birçok değişik gözle, vicdanla, yüksekten her uzaklığı, derinden her yüksekliği, köşeden her genişliği görebilecek"[38] yetiye sahiptirler. Tıpkı yaratıcı yorumlama yeteneğine sahip olması gereken tarihçi gibi geleceğin felsefecileri, özgür ruhlar, "tüm geçmişi yenmek" yetisiyle donanmışlardır ve "yaratıcı ellerle geleceği kavrarlar".[39] Özgür ruhlar iyinin ve kötünün ötesine geçebilmiş kişilerdir.

Sonuç

Özgür ruhun özgürlüğü yaratıcılığındadır. Özgür ruh belli kavramsallaştırmalara, değerlere kuşkuyla bakar. Platon'un felsefeyle sanatı karşı karşıya getirmesine cevaben Nietzsche sanatın yaratıcılığını över. Nietzsche'ye göre insan yaratıcı doğasından ötürü diğer canlı varlıklardan ayrılır. Kavram üretmek de bir yaratmadır ancak ürettiğimiz bu kavramların aslında metafor olduğunu unutmaktayız: "neden" ve "sonuç", "özne" ve "nesne" kavramları yalnızca iletişimi sağlayan metaforlardır. Bir yanda yaratıcı, her daim üreten, gelişen, dönüşen yaşam ve benlik vardır, öte yanda ise kendini-koruma güdüsüyle sabitliği, değişmezliği isteme vardır. Ancak buradaki paradoks şudur: kendini-koruma güdüsü zihnin "varlık" ve "varoluş" gibi kavramları yaratmasını sağlamış, değişmeyen, dönüşmeyen, sabit bir özne (varlık, *being*) anlayışını savunmuştur ancak sonradan akıl bu kavramların kendi yaratıcılığının (varoluş, *becoming*) ürünü olduğunu unutmuştur. Nietzsche'nin varoluş felsefesi güç istencinin bu yaratıcılıkta kendisini ifşa

38 *Age.*, §211, s. 133.
39 *Age.*, §211, s. 134.

etmesini dilemektedir: olasılıklarla dolu bir gelecek yaratıcı ruhların dansındadır.

İyinin ve Kötünün Ötesinde'nin alt başlığının "Bir Gelecek Felsefesine Giriş Müziği" olması tesadüf değildir. Nietzsche bir gelecek felsefesine başlangıç yazmanın mümkün olup olmadığını sormaktadır. Bu soruya cevabı hem olumsuzdur hem de olumlu: Olumsuzdur çünkü bir başlangıç koymak belli bir zamanı göstermek demektir, ki böyle bir yaklaşım Nietzsche'nin varoluş felsefesiyle, başka bir deyişle, geleceğin belirsizliği anlayışıyla çelişmektedir; olumludur çünkü belli bir başlangıç noktası belirtmeden aslında Nietzsche geleceğin felsefesinin halihazırda başladığını söylemek istemektedir: bu felsefe tam da özgür ruh karakterinde yazılmaktadır.

Kaynakça

Ansell-Pearson, Keith, "Beyond Compassion: On Nietzsche's Moral Therapy in *Dawn*", *Continental Philosophy Review,* 2011.

Deleuze, Gilles, *Nietzsche and Philosophy*, çev. Hugh Tomlinson, Londra: Athlone, 1983.

Nietzsche, Friedrich, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, çev. Ahmet İnam, İstanbul: Say Yayınları, 2015.

——*Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çev. Korkut Ata, İstanbul: İlgi Kültür Sanat, 2010.

——*Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality,* çev. R. J. Hollingdale, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

——*Güç İstenci*, çev. Nilüfer Epçeli, İstanbul: Say Yayınları, 2014.

——*İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam, İstanbul: Say Yayınları, 2015.

——*On the Genealogy of Morality*, der. Keith Ansell-Pearson, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

——*Putların Alacakaranlığı*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2017.

——*Tarihin Yaşam için Yararı ve Yararsızlığı*, çev. Nejat Bozkurt, İstanbul: Say Yayınları, 2015.

——*The Gay Science*, çev. Walter Kaufmann, New York: Vintage, 1974.

Schopenhauer, Arthur, *On the Basis of Morality*, çev. E.F.J. Payne, New York: Berghahn Books, 1995.

SOYKIRIM, TOPLUMSAL ADALET ve KÖTÜLÜK

Soykırım ve Toplumsal Ölüm

CLAUDIA CARD

Bu yazı, soykırım ister öncelikle kültürel olsun ister kitlesel ölçekte öldürücü, soykırım kötülüğünün merkezinde toplumsal ölümün yer aldığı varsayımını ele alıyor. Soykırımın kendine özgü kötülüğünü diğer toplu katliamların kötülüğünden ayırt etmemizi sağlayan şey, toplumsal ölümdür. Soykırım niteliğindeki katliamlar bile, öncelikle toplumsal ölümü amaçlayan ölçüsüz bir araç olarak görülebilir. Toplumsal canlılık, hayata anlam veren bir kimlik yaratan hem eşzamanlı hem kuşaklararası ilişkiler yoluyla var olur. Toplumsal canlılığın büyük ölçüde kaybedilmesi, aynı zamanda bir kimlik kaybıdır, dolayısıyla kişinin varoluşunda ciddi bir anlam kaybıdır. Toplumsal ölümü merkeze koymak, bizi bireysel tercihler, bireysel amaçlar, bireysel kariyerler ve ölü sayılarına odaklanmak yerine, topluluğu meydana getiren ve tercihlerle amaçların anlam kazandıkları bağlamı belirleyen ilişkilere yöneltir. Eğer varsayımım doğruysa, "kültürel soykırım" terimi hem gereksiz hem de yanıltıcıdır – eğer her türlü soykırımın içerdiği toplumsal ölüm aynı zamanda kültürel ölüm anlamına da geliyorsa, bu durumda gereksizdir; eğer "kültürel soykırım", bazı soykırımların kültürel ölümü içermediği anlamına geliyorsa, bu durumda da yanıltıcıdır.

1. Soykırımı İncelemenin Feminizmle Ne İlgisi Var?

Bana şöyle bir soru yöneltildi: Bu çalışmanın feminizmle ne ilgisi var?[1] Neden feminist bir felsefe dergisinde yayımlanıyor? Bu soruyu yanıtlamak hem kolay hem zor. Basitçe söylemek gerekirse, bu çalışmayı feminist kılan şey, kadınlara veya cinsiyete odaklanmasından ziyade, çalışmanın kendi geçmi-

1 Bu soru, makalenin önceki taslaklarından birini gözden geçiren isimsiz bir okur tarafından soruldu.

şi ve benimsediği bakış açısıdır. Zorluklardan bazılarına ise aşağıda değiniyorum.

Soykırım kötülüğüne sadece erkekler ve erkek çocuklar değil, aynı zamanda genellikle silahsız, şiddet karşısında savunmasız ve çoğu zaman yaralı, hasta, engelli, bebek, çocuk ve yaşlıların bakımından sorumlu olan kadınlar ve kız çocukları da maruz kalır. Soykırım sadece kadınların deneyimlediği bir şey olmaktan ziyade her iki cinsiyeti de hedef aldığından, feminist düşünce tarafından ihmal edilme riski taşıyor. Ayrıca, savaş ve toplu şiddet hakkındaki feminist olan ve olmayan felsefi değerlendirmeler, birkaç istisna dışında,[2] kurbanlar üzerindeki etkileri ihmal etme eğiliminde olmuşlardır. Felsefeciler genelde (çoğu erkek olan) faillerin ve karar alıcıların konumları üzerine düşünmüş, bazen de eğer karar alıcılar arasında daha çok kadın olsaydı veya kadınlar da zorunlu askerlik yapsaydı ne değişirdi şeklinde birtakım feminist spekülasyonlarda bulunmuşlardır. Savaş ve terörün verdiği zarar çoğunlukla bireysel kariyerlerin mahvı, ölü sayıları, kayıplarla ilgili istatistikler ve yeniden inşa etmenin maddi maliyeti açısından değerlendirilmiştir. Bu tür bir şiddeti engellemenin önemi üzerinde durulurken, kurbanların ve sağ kurtulanların çoğunluğunu oluşturan sivillerin deneyim ve tepkilerine yeterince dikkat edilmemiştir. Her iki cinsiyetten kurbanların tepkilerini ön plana çıkaran Holokost literatürü ise, bu genel eğilimle tam bir karşıtlık içindedir. Soykırımın anlamı üzerine düşünmek, Holokost literatürünün merkezi meselesidir.

Kadın Çalışmaları, kadınlar arasındaki farklılıklara odaklanmakla, dünyaya ve (kötülük de dahil olmak üzere) her türlü meseleye feminist bir gözle bakma alışkanlığı kazandırma amacından uzaklaşıp daha sınırlı bir amaca, kadın ve cinsiyet çalışmalarına yöneldi. Burada ben, sadece kadın, feminizm ya da cinsiyet çalışmalarını değil, etik ve genel olarak toplumsal kuramla ilgili meselelere feminist yaklaşımları da –"feminist" tabiri kullanılmış olsun veya olmasın– içine alan eski anlayışa geri dönüyorum. Ben, kötülük deneyimlerimizdeki ortaklıklarla ilgileniyorum; bunlar sadece farklı konumlara sahip kadınlar arasındaki ortaklıklar değil, çok sayıda erkeğin de paylaştığı ortaklıklardır. Fakat bunu yaparken, kadın düşmanlığına ve baskıya maruz kalan kadınların çeşitli deneyimlerine dair on yıllardır üretilmiş olan düşüncelerin süzgecinden geçirilmiş feminist bir mercekten bakıyorum. Femi-

2 Örneğin, Schott "Philosophical reflections on war rape"; Card, "Rape as a weapon of war" ve "Addendum to Rape as a weapon of war".

nist bir mercekle baktığımızda gördüğümüz şey, duygusal tepkilere kulak verme şeklimizi belirleyen köklü alışkanlıklar, kim olduğumuzu (sadece kadınlar ve kız çocukları için değil) tanımlayan ilişkiler ve somut ve tekil olanın taşıdığı önem tarafından belirlenir.

Toplumsal ölümü merkeze yerleştirmek, soykırım araştırmacıları arasında tartışmaya yol açan bir fikirle, soykırımın her zaman veya ille de öldürme gerektirmediği fikriyle de uyum içindedir (aşağıda bu konu daha ayrıntılı ele alınıyor). Hedef alınan bir grubun kadın veya erkeklerini zorla kısırlaştırmak veya çocuklarını zorla alıp bir diğer gruba asimile etmek için yeniden eğitmek de amaç veya etki bakımından bir soykırım niteliği taşıyabilir.[3] Bu tür politikalar, bu muamelelere maruz kalanların toplumsal kimliğini ortadan kaldırmayı amaçlıyor veya gerçekleştiriyor olabilir. Ailelerinden koparılan çocukların görünüşte sadece toplumsal kimliklerinin değişime uğradığı, toplumsal canlılıklarını tümüyle kaybetmedikleri sanılabilir. Niyet de budur belki. Fakat çocukların zorla yeniden eğitilmesi, ebeveynlerin toplumsal canlılığına da zarar verir ve ailelerinden koparılan çocuklar gerçekte tatmin edici bir geçiş yapmayı başaramayabilir.

Holokost sadece bir toplu katliam programı olmayıp aynı zamanda Yahudilerin toplumsal canlılığına yönelik bir saldırıydı. Ölenlerin yanı sıra saklanarak hayatta kalan çocuklar da bu saldırıya maruz kaldı. Hitler'in kısırlaştırma programı ve Alman Yahudileri vatansız konumuna düşüren Nürnberg yasaları, soykırım için bir hazırlık değil, soykırımın bizzat bir parçasıydı. Hıristiyanlığı kabul etmiş (veya anne ve babası ya da büyükanne ve büyükbabası Hıristiyanlığa geçmiş) olan Yahudiler, toplumsal kimliklerinin çoktan değişime uğradığı düşünülebilecek olsa bile, yakalanıp öldürüldüler.[4] Eğer içlerindeki her türlü toplumsal canlılık imkânını yok etme amacıyla hareket edildiyse, ancak o zaman, peşlerine bu şekilde düşülmüş olması sapkınca da olsa bir anlam ifade edebilir. Toplu katliam, soykırımın en aşırı yöntemidir. Hedef alınan grupların üyelerini ne düzeyde veya ne şekilde olursa olsun

3 Birleşik Devletler'de çocukları yeniden eğitilmek üzere zorla nakledilen Amerika Yerlisi ailelerin aksine, çoğu Yahudi ailesi Holokost boyunca çocuklarını Yahudi olmayan kişilerin evlerinde saklamaya çalışmıştır. Çocukların Yahudi toplumsal canlılığını kaybetmelerinin sorumlusu, ailelerin bu yöndeki kararı değildir. Daha ziyade, aileleri çocuklarını bu şekilde kurtarmaya çalışmak zorunda bırakan baskıcı uygulamalar sorumlu tutulmalıdır.

4 Felsefecilerin iyi bildiği bir örnek, Edmund Husserl'in öğrencisi ve ardından asistanı olan Edith Stein'dır. Empati üzerine yazdığı doktora tezi ilk kez 1917'de yayımlandı (Stein, *On the Problem of Empathy*). Daha sonra Katolikliği benimseyerek rahibe olan Stein, buna rağmen Hollanda'daki manastırından alınıp Auschwitz'e gönderildi.

her türlü toplumsal canlılıktan yoksun bırakır. Her türlü toplumsal canlılık imkânını ortadan kaldırmak için, çocukları nakletmek ve yeniden eğitmek yetersizdir; toplu katliam uygulamak veya kurbanları deliliğe sürüklemek ya da ellerinden özsaygılarını almak gerekebilir; ki bunların hepsi de Holokost kurbanlarına uygulanmıştır.

Soykırımı, feminist araştırma ve düşünce alışkanlıkları tarihi çerçevesinde ele alıyor olsam da, burada soykırımın erkekler ve erkek çocuklar üzerindeki etkisine karşın kadınlar ve kız çocuklar üzerindeki etkisi hakkında pek az şey söyleyeceğim. Kadınların, kendileri de soykırım kurbanı olan erkeklerden daha fazla veya daha beter acı çektiklerini ileri sürecek değilim. Kadınların yaşamları boyu edindikleri bakım verme alışkanlıklarının hayatta kalmalarına yardımcı olup olmadığı gibi sorularla da ilgilenmiyorum (Aslında bulgular, başkalarının bakım ve yardımı olmaksızın kimsenin sağ kurtulamayacağını gösteriyor). Ben burada daha çok, soykırımı soykırım yapan kötülüğün ne olduğu, onu diğer zulümlerden neyin ayırdığı ve hangi zulümlerin haklı bir şekilde soykırım olarak nitelendirildiğiyle ilgileniyorum. Bu sorulara yanıt ararken feminist bir dikkatin yararlı olacağını düşünüyorum.

2. Soykırım, Savaş Ve Adalet

Soykırım genellikle daha büyük bir savaşın bir parçası olsa da, her zaman öyle olmak zorunda değildir. Soykırım tek yanlı bir savaş olarak da görülebilir. "Uyuşturucuyla savaş" fikri ve Lucy Dawidowicz'in kitabının başlığı *The War against the Jews* (Yahudilerle Savaş, 1975), tek yanlı saldırıların savaş olarak nitelendirildiği örneklerdir. Eğer soykırım bir savaşsa, son derece adaletsiz, yıkıcı şekilde adaletsiz bir savaştır ve bu adaletsizlik aynı zamanda bir kötülüktür.

John Rawls, adalet üzerine ilk kitabına şu tespitle başlar: nasıl ki doğruluk düşünce sistemlerinin birincil erdemiyse, adalet de kurumların birincil erdemidir. Yasalar ve kurumlar, diye yazar Rawls, ne denli etkili ve iyi düzenlenmiş olurlarsa olsunlar, eğer adil değillerse ya iyileştirilmeli ya da lağvedilmelidir.[5] Tıpkı bu savı abartılı bulan eleştirmenler gibi, Rawls'un kendisi de şöyle der: "Bu önermeler, adaletin önceliğine dair sezgisel kanaatimizi ifade ediyor gözükse de", "şüphesiz ki fazlasıyla sert bir şekilde

5 Rawls, John, *A Theory of Justice*, gözden geçirilmiş basım, Cambridge: Harvard University Press, 1999, s. 3.

dile getirilmişlerdir".[6] Toplumun temel yapısında gerçekleşiyor olsa bile, her adaletsizlik hayatı çekilmez, tahammül edilmez veya ahlak dışı kılmaz. Reformlar, bu reformları hayata geçirme masrafına her zaman değmeyebilir. Eğer Rawls adaletsiz kurumların ortadan kaldırılması gerektiği savını *kötücül* adaletsizliklere istinaden söylemiş olsaydı, o zaman iddiası tartışmalı olmaktan çıkardı: yasalar ve kurumlar birer kötülük olduklarında ortadan kaldırılmalıdır.

Her adaletsizlik bir kötülük değildir, zira verdikleri zararlar önem bakımından büyük değişkenlik gösterir. Bazı adaletsizlikler nispeten tahammül edilebilirdir. Yanlış olmalarına ve bertaraf edilmeleri gerekmesine rağmen, insanların hayatında derin veya kalıcı bir etkileri olmayabilir – örneğin, tüm ücretlerin yüksek olduğu bir durumda, adaletsiz bir ücret ayrımcılığı. Bir adaletsizlik, kurbanların hayatlarını katlanılmaz, yakışıksız veya imkânsız kılan yahut kurbanların ölümlerini yakışıksız kılan zararlara yol açtığında bir kötülük haline gelir.[7] Savaşın adaletsizlikleri bu kategoriye sokulabilir. Soykırım ise kesinlikle bu kategoriye girer.

3. Soykırım Kavramı

"Soykırım," ırk veya soy anlamına gelen Yunanca *genos* ile öldürme anlamındaki Latince *cide* kelimelerinin birleştirilmesiyle oluşturulmuştur. Soykırım terimi ilk kez, Birleşik Devletler Savaş Bakanlığı'nda görev yapan Polonya asıllı avukat ve akademisyen Raphael Lemkin[8] tarafından kullanıldı. Lemkin 1930'lardan itibaren soykırımı yasadışı ilan eden uluslararası bir sözleşme için kampanya yürütmeye başladı ve ısrarlı çabaları sonucu 1948'de Birleşmiş Milletler Soykırım Sözleşmesi kabul edildi. Bu sözleşmeye yaygın biçimde atıfta bulunulmakla birlikte, 1990'lara dek, yani kırk yıldan uzun bir süre boyunca, uluslararası mahkemelerde uygulanması söz konusu olmadı. Sözleşme çerçevesinde Uluslararası Adalet Divanı'na başvuruda bulunan ilk devlet, 1993 yılında Bosna-Hersek oldu. Yine bu sözleşmeye dayanan ilk mahkeme kararı ancak 1998'de verildi. Ruanda mahkemesi, Jean-Paul

6 *Age*., s. 4.

7 Daha ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Card, *The atrocity paradigm: A theory of evil*. Savaş tecavüzü ve terörizm üzerine bölümler içerir. Soykırımla ilgili bir bölüm yoksa da, soykırım kitap boyunca zulümlerin en tipik örneği olarak ele alınmıştır.

8 Lemkin, Raphael, *Axis rule in occupied Europe: Laws of occupation, analysis of government, proposals for redress*, Washington D. C.: Carnegie Endowment for International Peace, Division of International Law, 1944.

Akayesu'yu 1994 Ruanda soykırımına katıldığı gerekçesiyle dokuz maddeden suçlu buldu.[9] Birleşik Devletler, 1948 soykırım sözleşmesini ancak 1988'de onayladı ve bunu yaparken de sözleşmeyi bir ölçüde etkisiz kılacak çekinceler koydu.[10] Gösterilen bu direnç, öncesinde ABD'nin Vietnam'daki tutumuna dair ahlaki soru işaretlerinin gündeme geldiği göz önüne alındığında ilginçtir. Birleşik Devletler sözleşmeyi onayladığında, Birleşmiş Milletler'in 97 üyesi bunu daha önce yapmış bulunuyordu.

Dolayısıyla "soykırım" *terimi* nispeten yenidir ve Holokost çoğu kişi tarafından soykırımın en tipik örneği olarak kabul edilmektedir. Bununla birlikte, Lemkin ve diğer birçokları soykırım *pratiğinin* eskilere dayandığını düşünür. Frank Chalk ve Kurt Jonassohn,[11] antik çağlardan günümüze uzanan sosyolojik bir çalışmada, MÖ 5. yüzyılda Atinalıların Melos adası halkını ortadan kaldırması (Thukydides tarafından kayda geçirilmiştir) ve MÖ 146'da Romalıların Kartaca'yı yakıp yıkmasından (Lemkin'e göre, imha savaşlarının tarihteki ilk örneğidir) başlayıp, 20. yüzyılın ikinci yarısında Bangladeş, Kamboçya ve Doğu Timor'daki toplu katliamlara dek uzanan soykırım örneklerini ele alır.[12] Amerika ve Avustralya kıtalarındaki yerli halkların yok edilmesinin, 1930'larda Stalin'in (görünürde ekonomik bir tedbir olarak) yol açtığı kitlesel açlığın ve Birleşik Devletlerin Vietnam'da yürüttüğü savaşın birer soykırım sayılıp sayılmaması gerektiği halen tartışılan bir konudur.

Peter Novick'in[13] "karşılaştırmalı zulümbilim (*atrocitology*)" adını verdiği karşılaştırmalı soykırım literatürü içinde felsefecilerin yapıtları şimdilik küçük bir yer tutuyor. Benim bulduklarım arasında muhtemelen en bilineni, Birleşik Devletler'in Vietnam'da işlediği savaş suçlarını araştırmak üzere toplanan Sartre-Russell Uluslararası Savaş Suçları Mahkemesi için Jean-Paul Sartre'ın 1968'de kaleme aldığı "Soykırım Üzerine"[14] başlıklı yazısıdır. Hugo Adam Bedau'nun 1974'te yayımladığı uzun ve ayrıntılı makalesi "Vietnam'da Soykırım?",[15] Birleşik Devletler'in Vietnam'da soykırım gerçekleştirmekle suçlanıp suçlanamayacağı sorusunu gündeme getiren Sartre ve

9 Orentlicher, Diane F., "Genocide", *Crimes of war: What the public should know*, s. 153.
10 Lang, Berel, "Genocide". *Encyclopedia of ethics*, 1. Cilt, yay. haz. Lawrence C. Becker ve Charlotte B. Becker, New York: Garland, 1992, s. 400.
11 Chalk, Frank ve Kurt Jonassohn (yay. haz.), *The history and sociology of genocide: Analyses and case studies*, New Haven: Yale University Press, 1990.
12 *Age*.
13 Novick, Peter, *The holocaust in American life*, Boston: Houghton Mifflin, 1999.
14 Sartre, Jean-Paul, *On genocide*, Boston: Beacon, 1968.
15 Bedau, Hugo Adam, "Genocide in Vietnam?", s. 5–46.

diğerlerine bir yanıt niteliğindeydi. Soykırımda temel unsurun niyet olduğunu savunan Bedau, bu soruya olumsuz yanıt veriyordu. Bedau'ya göre, Birleşik Devletler Vietnam'da bir halkı imha etme niyetiyle hareket etmemişti; ortaya çıkan sonucun buna yakın olması da durumu değiştirmiyordu. Berel Lang'ın "Soykırım Kavramı"[16] başlıklı makalesi ve *Act and Idea in the Nazi Genocide*[17] kitabının ilk bölümü, "soykırım"ı tanımlamada niyetin anlamı ve rolü hakkında faydalı incelemeler içerir.

Kayda değer felsefi çalışmalardan biri de, Alan S. Rosenbaum'un derlediği *Is the Holocaust Unique? Perspectives on Comparative Genocide*[18] başlıklı antolojidir. Kitapta İkinci Dünya Savaşı sırasında Nazilerin Yahudi ve Romanlara yönelik saldırıları, Atlantik Okyanusu'ndaki köle ticareti, 1915'te Türklerin Ermenilere uyguladığı kıyım ve Stalin'in yol açtığı kıtlık ele alınır. Hukuk profesörü Martha Minow,[19] soykırım ve toplu katliamlar karşısında devletlerin intikam ile bağışlama arasında değişen tutumları üzerine felsefi değerlendirmelerde bulunur. Jonathan Glover'in *Humanity: A Moral History of the Twentieth Century*'si (2000) Ruanda, Stalin ve Nazizm hakkında düşüncelere yer verir ve bazı bakımlardan son zamanların kötülük üzerine en iddialı felsefi tartışmasıdır. Soykırım Çalışmaları Enstitüsü ve (kongreler düzenleyen) Uluslararası Soykırım Araştırmacıları Birliği, aralarında az sayıda felsefecinin de bulunduğu farklı disiplinlerden araştırmacıları kendine çekmektedir. Soykırım ve Holokost Üzerine Felsefi Çalışmalar Derneği, Amerikan Felsefe Birliği'nin konferanslarında bazı oturumlara maddi destek sağlamaktadır.

Genel olarak bakıldığında tarihçiler, psikologlar, sosyologlar ve siyaset bilimciler soykırım araştırmalarına felsefecilerden daha fazla katkıda bulunmuştur. Sosyal bilimciler olarak bu kişilerin katkıları elbette ampirik yönelimlidir ve soykırımın kökenleri, katkıda bulunan nedenleri, etkileri, gözetimi ve önlenmesi gibi konulara odaklanmıştır. Yine de, soykırım literatüründe felsefi meselelerin de sık sık ele alındığı görülür. Bunlar, son derece tartışmalı bir kavram olduğu görülen "soykırım"ın anlamı gibi temel konuların yanı sıra faillerin ahlaki ölçütler çerçevesinde tatminkar bir şekilde ceza-

16 Lang, Berel, "The concept of genocide", *Philosophical Forum*, 16 (1/2), 1984/85, s. 1-18.
17 Lang, Berel, *Act and idea in the Nazi genocide*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
18 Rosenbaum, Alan S. (yay. haz.), *Is the holocaust unique? Perspectives on comparative genocide*, Boulder: Westview, 1996.
19 Minow, Martha, *Between vengeance and forgiveness: Facing history after genocide and mass violence*, Boston: Beacon, 1998.

landırılmasının mümkün olup olmadığı gibi etik ve siyaset felsefesiyle ilgili meselelerdir. Eğer yeterince ağır bir ceza verilmesi ahlaki açıdan imkânsızsa ve eğer ideolojik saiklerle hareket edenleri caydırmak mümkün değilse, bu durumda failleri cezalandırmanın ne anlamı var? Eğer yine de cezalandırmayı haklı çıkarmaya yeterli bir neden varsa, bu durumda kim, kim tarafından ve nasıl cezalandırılmalı?

"Soykırım"ın anlamı üzerine tartışmalar, ister istemez yakından ilişkili başka bir soruyu, soykırımın soykırım olmayan toplu katliamlardan etik açıdan farklı olup olmadığı sorusunu gündeme getiriyor. Buradaki pratik mesele, insanlığa karşı suçlar ve savaş suçları kategorilerine soykırım kategorisini eklemenin önemli olup olmadığı ve eğer önemliyse bunun neden önemli olduğu. İnsanlığa karşı suçlar, savaş suçlarının aksine, mutlaka savaş sırasında veya bir savaşla bağlantılı olarak işlenmeleri gerekmediği ve bir ülke tarafından kendi vatandaşlarına da uygulanabileceği için, savaş suçlarına yapılmış önemli bir eklemeydi. Fakat sivillerin askerlerce öldürülmesi zaten bir savaş suçu ve bir insan hakları ihlali olduğundan, soykırım suçunun bir eksikliği giderip gidermediği sorulabilir.

Eğer soykırımın merkezinde kurbanların toplumsal ölümü yer alıyorsa, bu durumda soykırım kategorisinin yeni bir şey getirdiği ileri sürülebilir. Soykırım suçunu diğerlerinden ayıran şey, kurbanlarının farklı türden olması, yani gruplardan oluşması değildir (gerçi grupların hedef alındığından bahsetmek, kullanışlı bir basitleştirmedir). Daha ziyade diğer suçlar, soykırım kurbanı bireylerin bir gruba mensup olmaları nedeniyle maruz kaldıkları türden zararı yansıtmamaktadır. Toplumsal ölümün merkezi bir yer tuttuğu önermesiyle ne kastettiğimizi açıklamak için, "soykırım"ın anlamı üzerine yapılan tartışmalara kısaca bir göz atalım.

"Soykırım"ın tanımı günümüzde öylesine büyük bir değişkenlik gösteriyor ki, Soykırım Araştırmacıları Birliği, (üye rehberinde de basılı olarak yer alan) bilgi sayfasında üyelerden kendi çalışmalarında hangi "soykırım" tanımını kullandıklarını belirtmelerini istiyor. Sıkça başvurulan tanımlardan biri, 1948 tarihli Birleşmiş Milletler Soykırım Suçunun Önlenmesi ve Cezalandırılması Sözleşmesi'nde yer alır:

> Ulusal, etnik, ırksal veya dinsel bir grubu, kısmen veya tamamen ortadan kaldırmak amacıyla işlenen aşağıdaki fiillerden herhangi biri, soykırım suçunu oluşturur: a) Gruba mensup olanların öldürülmesi; b) Grubun mensuplarına

> ciddi surette bedensel veya zihinsel zarar verilmesi; c) Grubun fiziksel varlığını bütünüyle veya kısmen ortadan kaldıracağı hesaplanarak, yaşam şartlarını kasten değiştirmek; d) Grup içinde doğumları engellemek amacıyla tedbirler almak; e) Gruba mensup çocukları zorla bir başka gruba nakletmek.

Bu tanımda yer alan her bir madde tartışmalıdır.

Israel Charny[20] ve diğerleri, Komünist Parti gibi siyasi grupları soykırımın olası hedefleri arasında görmediği için Birleşmiş Milletler tanımını eleştirmiştir. Aslında soykırım sözleşmesinin önceki bir taslağında siyasi gruplar da yer almaktaydı. Chalk ve Jonassohn da, yaptıkları tarihsel incelemede, siyasi grupları soykırımın hedefleri arasında değerlendirir.[21] Bununla birlikte bazı araştırmacılar, bu gibi durumlar için "siyasi kırım" terimini tercih ederek, "soykırım" terimini kişinin (genellikle) içine doğduğu –ırksal, etnik, ulusal veya dinsel– grupların ortadan kaldırılması anlamında kullanır. Fakat elbette ki kişinin halihazırda mensubu olduğu ulusal veya dinsel grubun içine doğmuş olması gerekmez. Kişinin halihazırdaki veya geçmişteki mensubiyeti de ölümcül sonuçlara yol açabilir. Ayrıca, dinsel kimlik bazılarının hayatında ne denli önemli bir yer tutuyorsa, bazıları için de siyasi kimlik aynı derecede önemli olabilir. Dolayısıyla, "soykırım" ile "siyasi kırım" arasındaki ayrım keyfi olmakla eleştirilmiştir. Buradaki zorluklardan biri, hiç kuşkusuz, siyasi grupların olası kurbanlar olarak görülmesi durumunda sınırın nasıl belirleneceğidir. Fakat sınırın belirlenmesi, sadece siyasi gruplara özgü bir zorluk değil.

Birleşmiş Milletler tanımının son üç maddesi –grubu "bütünüyle veya kısmen" ortadan kaldırmaya yönelik yaşam şartları, doğumların engellenmesi ve çocukların nakledilmesi– kültürel imhayı amaçlayan birçok fiili, öldürme söz konusu olmadığı halde, soykırım saymaktadır. "Doğumların engellenmesi" kısırlaştırmayla sınırlı kalmayıp kadınlarla erkeklerin birbirlerinden ayrı tutulmasını ve evlenmeye getirilen yasakları da içerecek şekilde yorumlanmıştır. Bir grubun üyeleri arasındaki toplumsal ilişkiler –kuruluşlar, uygulamalar, kurumlar– onarılması mümkün olmayan bir şekilde zarar gördüğünde veya yıkıma uğradığında, toplumsal canlılık tahrip olur. Bu tahribat, aileyi parçalamayı hedefleyen savaş tecavüzünün genelde amaç-

20 Charny, Israel, "Toward a generic definition of genocide", *Genocide: Conceptual and historical dimensions*, yay. haz. George Andreopoulos, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994.

21 Chalk, Frank ve Kurt Jonassohn, *age*.

ladığı bir sonuçtur. Lemkin bu tür eylemleri etnik kırım ve soykırım olarak değerlendirse de, bazı araştırmacılar bunlara sadece etnik kırım (veya "kültürel soykırım") adını vermeyi ve "soykırım" terimini kitlesel ölümlerin yaşandığı olaylar için kullanmayı tercih etmektedir. Bunun ardında, fiziksel ölümün toplumsal ölümden daha uç bir durum ve dolayısıyla muhtemelen daha kötü olduğu fikri yatar. Fiziksel ölümün niye daha uç bir durum ya da hatta daha kötü olduğu kendi başına yeterince açık değildir ve ayrıntılı bir şekilde incelenmeyi gerektirir. Bu konuya tekrar döneceğim.

Birleşmiş Milletler tanımının grup üyelerinin öldürülmesinden ya da onlara ciddi surette bedensel veya zihinsel zarar verilmesinden bahseden maddeleri de muğlaktır ve çok sayıda olası zararı kapsayabilir. Bir eylemin soykırım sayılması için kaç kişinin öldürülmesi gereklidir? Hangi tür bedensel zararlar dikkate alınmalıdır? (Kalıcı bir sakatlık mı olması gerekir?) "Zihinsel zarar"dan kasıt nedir? (Travma sonrası stres bozukluğu yeterli midir?) Eğer bu tanım, ülkelerin soykırım faillerine yönelik tepkilerinde pratik sonuçlar doğuracaksa, bunlar önemli olabilecek sorulardır. Örneğin, müdahale ve tazminat konuları bakımından önemlidirler.

Çoğu araştırmacı soykırım tanımına niyeti de dahil etme konusunda anlaşmakla birlikte, bu niyetin içeriğine dair bir uzlaşma mevcut değildir. Söz konusu niyet, bir grubun bütün üyelerini ortadan kaldırmayı bir amaç veya hedef olarak içermeli midir? Grubun, gerçekleştirilmek istenen başka bir amacın öngörülebilir bir sonucu olarak göz göre göre ortadan kaldırılması yeterli midir? Eğer izlenen siyaset zaten açık bir şekilde ahlak dışıysa, yol açtığı soykırımın tümüyle öngörülebilir olmasına bile gerek var mıdır? Bedau,[22] Birleşik Devletler Vietnam'da her ne savaş suçu işlemiş olursa olsun, bunun bir soykırım olmadığını çünkü Vietnam halkını ortadan kaldırma niyeti taşımadığını, bunun muhtemel ve öngörülebilir olmasının da durumu değiştirmeyeceğini ileri sürerken, söz konusu niyetin içeriği üzerinde önemle durur.

Fakat diğer yandan Charny,[23] kimi eleştirmenlerin ileri sürdüğü benzer bir iddiaya, Stalin'in niyetinin milyonlarca kişiyi açlıktan öldürmek değil, Sovyetler Birliği'nin ihtiyaç duyduğu endüstriyel hammaddelerle takas et-

22 Bedau, Hugo Adam, "Genocide in Vietnam?", *Philosophy, morality, and international affairs*, yay. haz. Virginia Held, Sidney Morgenbesser ve Thomas Nagel, New York: Oxford University Press, 1974.

23 Charny, Israel, "Toward a generic definition of genocide", *Genocide: Conceptual and historical dimensions*, yay. haz. George Andreopoulos, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994, s. 64–94.

mek üzere yeterli tahıl miktarını sağlamak olduğu, bu nedenle de Stalin'in yol açtığı kıtlığın soykırım olmadığı iddiasına itiraz eder. Charny'ye göre, Stalin uyguladığı tahıl politikasının ölümcül sonuçlarını önceden gördüğü için, bu politika bir soykırım sayılmalıdır. "Çift etki öğretisi"ne yönelik eleştirilerde olduğu gibi, Charny de niyet etme ile "sadece öngörme" arasındaki ayrımı, en azından bu örnekte, etik açıdan önemsiz bularak reddediyor görünür.

Katolik Kilisesi, ölüm ve yaşamla ilgili bazı etik meseleleri çözmek için çift etki öğretisine başvurmuştur.[24] Bu öğretiye göre, doğrudan *amaçlandığı* takdirde eylemi yanlış kılacak olan öngörülebilir bir (amaca değil) etkiye sahip bir şeyin yapılması bazı şartlar altında yanlış değildir. Bunun birinci koşulu, kişinin gerçekleştirdiği eylemin kendi başına yanlış olmamasıdır. İkinci koşul ise, amaçlanması yanlış olacak etkinin, eylemin amaçladığı hedef için araçsal bir nitelik taşımamasıdır. Dolayısıyla Kilise, anneyi kurtarmak için bir cenini öldürecek bir kürtajı yanlış sayar. Fakat kanserli bir rahmin alınmasını, bu bir ceninin ölümüyle sonuçlanacak bile olsa, yanlış bulmaz. Buradaki akıl yürütmeye göre, kanserli rahim örneğinde ceninin ölümü bir amaç değildir; rahmin alınması için bir araç da değil, fakat bunun sadece bir sonucudur. Birçokları bu ayrımı rahatsız edici ve kesinlikten uzak bulmuştur. Bir ceninin kürtaj nedeniyle ölümü de neden sadece bir sonuç olmasın? Buradaki amaç, "anneyi kurtarmak için cenini öldürmek" yerine, "anneyi kurtarmak için cenini rahimden çıkarmak" şeklinde de ifade edilebilirdi. Ya da, en azından, çıkarılma sürecinde ceninin zarar görmeyebileceği bir durumda, rahim dışında yaşama yeteneğinin bulunmayışı nedeniyle ölümün, ceninin alınması için bir araç olmadığı pekala ileri sürülebilir.

Stalin yüzünden köylülerin açlıktan ölmesini bir soykırım olarak görmek istemeyen eleştirmenler şu bakış açısını savunuyor görünür: nasıl ki kanserli bir rahmin histerektomiyle alınması durumunda ceninin ölümünün öngörülebilirliği, bu ameliyatı bir cinayet yapmıyorsa, köylülerin ölümü Stalin'in amacı için bir araç değil de sadece talihsiz bir sonuçsa, bu ölümlerin öngörülebilirliği Stalin'in politikasına bir soykırım niteliği kazandırmaz. Charny'ye göre ise, aksine, köylülerin kitlesel ölümünün öngörülebilirliği, bu ölümlerin Stalin'in amacı için bir araç olarak niyet görülmemiş bile olsa, soykırım niyetinin oluşması için yeterlidir.

24 Solomon, William David, "Double effect", *Encyclopedia of ethics*, 1. Cilt, yay. haz. Lawrence C. Becker ve Charlotte B. Becker, New York: Garland, 1992, s. 268–69.

Bazı tartışmalar, niyetin "bir grubu haddizatında ortadan kaldırmak" olup olmadığına odaklanır. Bedau'nun, Lang'ın niyetle ilgili değerlendirmelerine[25] dayanarak ileri sürdüğü gibi, bir amaca ulaşma sürecinde grubun ortadan kaldırılması eğer salt rastlantısal değilse, o zaman niyetin "bir grubu haddizatında ortadan kaldırmak" olduğu söylenebilir. Dolayısıyla, Stalin'in endüstriyel hammaddeyle takas edecek tahıl sağlama sürecinde köylü sınıfının ortadan kaldırılması salt rastlantısal bir durum değil idiyse, Stalin'in köylüleri "haddizatında" ortadan kaldırmış olduğu söylenebilir – tahılın sağlanmasında köylülerin açlıktan ölmesi, kanserli bir rahmin alınmasında ceninin ölmesinden daha büyük bir nedensel rol oynamamış olsa bile böyledir. Diğer yandan bazıları, "haddizatında" kelimesinin tanımda yeri olmadığını, çünkü bir grubun "haddizatında" kasıtlı olarak ortadan kaldırılması ile kasıtlı olarak ortadan kaldırılması arasında etik açıdan bir fark bulunmadığını savunur. Chalk ve Jonassohn[26] bu görüşü benimsiyor görünür.

Ayrıca, soykırım niyetine sahip olunduğunu kesin olarak söyleyebilmek için, tüm sonuçları öngörebilmenin gerçekten de gerekli olup olmadığı sorulabilir. Tarihçi Steven Katz, *The Holocaust in Historical Context*[27] adlı kitabında, Amerikan Yerlileri ile Avustralya Yerlilerinin kitlesel ölümlerinin soykırım olmadığını, çünkü bu ölümlerin cinayet sonucu olmayıp salgın hastalıklardan kaynaklandığını savunur. Bu iddia, bu örneklerde sonuçların makul şekilde öngörülebilir olmadığı fikrine dayanmaktadır. Fakat Hawaii Üniversitesi'nde Amerikan çalışmaları profesörü David Stannard'a göre durum bu kadar basit değil, zira salgınların salt rastlantısal olmadıkları ileri sürülebilir.[28] Tartışmaların bir kısmı olguları dikkate almaktadır: İngilizlerin ve daha sonra Amerikalıların çiçek virüsü taşıyan battaniyeler dağıtmaları örneğinde olduğu gibi, kurbanlara ne ölçüde kasten hastalık bulaştırılmıştır?[29] Kurbanlar, virüs taşıyan Avrupalılarla normal temas yoluyla hastalığı ne ölçüde farkında olmadan kapmıştır? Tartışmaların diğer bir kısmı ise felsefidir. Eğer hastalığın yol açtığı kitlesel ölümler bir kaba-

25 Lang, Berel, *Act and idea in the Nazi genocide*, s. 3–29.
26 Chalk ve Jonassohn, *age*.
27 Katz, Steven, *The holocaust in historical context*, 1. Cilt, *Mass death before the modern age*, New York: Oxford University Press, 1994.
28 Stannard, David E., *American holocaust: The conquest of the New World*, New York: Oxford University Press, 1992; "Uniqueness as denial: The politics of genocide scholarship", *Is the holocaust unique?*, yay. haz. Alan S. Rosenbaum, Boulder: Westview, 1996.
29 Bkz Stiffarm, Lenore ve Phil Lane, Jr., "The demography of native North America", *The state of Native America*, yay. haz. Annette Jaimes, Boston: South End, 1992, s. 32–33.

hatten kaynaklanıyorsa ve failler son derece yıkıcı sonuçların kontrol edilemez (ve dolayısıyla da bir ölçüde tahmin edilemez) bir boyuta ulaşacağını biliyorsa, faillerin tüm sonuçları öngörebilir olup olmamaları etik açıdan bir şey değiştirir mi? Yaptıkları şeyin kötü olduğunu anlamalarına yetecek kadar bilgiye zaten sahip oldukları ileri sürülerek, bunun etik açıdan bir şey değiştirmeyeceği söylenebilir.

Soykırım gerçekleştirme amacına ulaşmada başarılı olmanın önemi nedir? Soykırımın, bir grubun tamamını ortadan kaldırmayı başarması gerekli midir? Bir saldırının, bir öldürme eylemi olabilmesi için, can almayı başarmış olması gerekir. Aksi takdirde sadece bir girişimden ibaret kalır ve kanuna aykırı bir öldürme girişiminin cezası başarılı bir öldürmeye kıyasla genelde daha azdır. Lakin Bedau ve Lang, "soykırım"ın "öldürme"yle bu tür bir benzerlik taşımadığına işaret eder. Eğer kısmen oluşmuş niyet ile tümüyle oluşmuş niyet arasında veya karmaşık bir niyeti gerçekleştirmenin farklı aşamaları arasında bir ayrım yaparsak, soykırım ile öldürme girişimi arasında bir ayrım yapmak yine de mümkün olabilir (gerçi Lang bu tür bir ayrımı kabul etmiyor görünür). Fakat soykırımın Holokost gibi en tipik örneklerinde, gruptaki herkesi ortadan kaldırma niyetinin su götürmez olduğu durumlarda bile her zaman, hayatta kalanlar vardır. Bu hukuka aykırı niyetle asgari düzeyde olsa da katliamlar gerçekleştirmenin soykırım olduğuna dair genel bir uzlaşı söz konusudur. Hayatta kalanların olması, tam teşekküllü bir soykırım niyetini inkâr için yeterli değildir. Karmaşık bir soykırım niyetinin tüm aşamaları uygulamaya geçirildikten sonra bile hayatta kalanlar olabilir. Fakat Bedau'ya göre, "soykırım" ile "cinayet" arasında belirli bir benzerlik vardır ve bu benzerlik her ikisini öldürme eylemiyle karşıtlık içinde değerlendirmemize olanak sağlar. Soykırım ve cinayet kavramları kendilerinde hukuka aykırılık fikrini barındırır. Oysa öldürme, haklı gösterilebilir. Öldürmenin mutlaka hukuka aykırı ya da hatta ahlak dışı olması gerekmez. Buna karşılık soykırım ve cinayetin haklı gösterilmesi temel olarak mümkün değildir.

Bana göre, kötülük başlıca iki unsurdan oluşur: (1) bir veya birden fazla failin suç teşkil eden kabahati ve (2) kurbanlara makul şekilde öngörülebilir, katlanılması imkânsız bir zarar verilmesi.[30] Kötülüğü sıradan bir yanlıştan ayıran şey, çoğu zaman ikinci unsur, yani katlanılması imkânsız bir zarardır.

30 Kötülüğün bu tanımının daha ayrıntılı bir değerlendirmesi için bkz. Card, *The atrocity paradigm: A theory of evil*, 1. Bölüm.

Soykırımı tanımlarken niyetleri dikkate almak zorunlu olabilir. Fakat suç teşkil eden bir kabahati tanımlamak için zorunlu değildir, zira ihmalkârlık, tedbirsizlik, dikkatsizlik gibi kusurlar da bunun için yeterli olabilir. Ne var ki suç teşkil eden kabahat kasıtlıysa, katlanılmaz bir zarar verme amacı taşımıyor olabilir. Ciddi bir suç teşkil eden bir eylem, failin başka bir hedefi amaçlarken bile başkalarına katlanılması imkânsız bir zarar vermeye istekli olması durumunda, bir kötülük niteliği taşır. Eğer "soykırım"ın anlamı üzerine tartışmalarda söz konusu olan şey, bir toplu katliamın "soykırım" terimine yakıştırılan yüz karasını hak edecek kadar kötü olup olmadığıysa, suç teşkil eden birbirinden farklı eylemlere maruz kalan birbirinden farklı gruplara yönelik saldırılar da pekala soykırım kapsamında değerlendirilebilir. Fakat bu, bir katliamın soykırım niteliği taşımasının özel bir etik anlamının olup olmadığı, eğer varsa bu anlamın ne olduğu ve "soykırım"ın kapsamını nasıl sınırlandırabileceği sorusunu yanıtsız bırakıyor. Şimdi bu ve benzeri soruları ele alacağım.

4. Soykırımın Kendine Özgü Kötülüğü

Soykırım (adaletsiz olduğuna hiç şüphe yoksa da) adaletsiz olmakla kalmaz, aynı zamanda bir kötülüktür de. Soykırım, savunmasız sivillerin –her iki cinsiyetten bebekler, çocuklar, yaşlılar, hastalar, engelliler ve yaralılar ile genelde bu kişilerin bakımıyla ilgilenen kadınların– ulusal, dinsel, etnik veya siyasi kimlikleri nedeniyle tek taraflı olarak öldürülmesini içerir. İnsanları yaptıkları, yapabilecekleri, hatta yapmaya muktedir oldukları şeylere değil, kim olduklarına bakarak hedef alır. (Bir yorumcuya göre soykırım, insanları *kim* olduklarına bile bakmaksızın, *ne* olduklarına dayanarak öldürür.)

Soykırım, İsrailli felsefeci Avishai Margalit'in[31] "ahlaka aykırı" [*indecent*] adını verdiği şeyin tipik bir örneğini oluşturur çünkü kurbanlarını ortadan kaldırmakla kalmayıp, ilkin onları "kendi yaşamsal çıkarları üzerinde sahip oldukları özgürlük ve denetimden tümüyle yoksun" bırakarak aşağılar.[32] Yaşamsal çıkarlar kuşaklararası da geçerli olabilir, dolayısıyla kişinin ölümünden sonra da varlığını sürdürür. Genellikle soykırım kurbanları, ölmeden önce, hem kuşaklararası hem de daha doğrudan yaşamsal çıkarları üzerindeki denetimlerinden yoksun bırakılır. Sahip oldukları son şeyler de elle-

31 Margalit, Avishai, *The decent society*, çev. Naomi Goldblum, Cambridge: Harvard University Press, 1996.

32 *Age.*, s. 115.

rinden alınarak kelimenin tam anlamıyla çıplak bırakılabilir, en yaşamsal konularda kendilerine yalan söylenebilir, aileleri, arkadaşları ve komşuları gözlerinin önünde öldürülebilir, kendi ölümlerine zorla iştirak ettirilebilir ve eğer kadınsalar cinsel saldırıya maruz kalabilirler.[33] Soykırım kurbanları, çoğu kez acıyı veya maruz bırakılmayı uzatmaya gerek görülmeksizin öldürülür. Kurbanlara ve cesetlerine hiçbir şekilde saygı gösterilmez. Toplu katliamların yanı sıra bu tarihsel olgular da, soykırım kavramının neden ahlaki bir yüz karası olarak görüldüğünü büyük ölçüde açıklamaktadır.

Yine de bu tür zulümlerin, savaş sırasında uygulandıkları takdirde zaten birer savaş suçu oldukları ve insanlığa karşı işlenmiş suçlar olarak da yargılanabilecekleri ileri sürülebilir. Öyleyse neden ayrıca bir de soykırım suçuna ihtiyaç olsun? Tecavüz, köleleştirme, işkence, zorla tehcir ve aşağılama gibi şeyleri yasaklayan yasalar yetersiz midir ve eğer öyleyse nerede yetersiz kalmaktadır? Hedef alınan grubun üyeleri, bir grubun üyesi oldukları için değil de, sadece birer birey olarak hedef alınmış olsalardı görecekleri zarardan etik açıdan farklı bir zarara mı uğramışlardır? Soykırımın kitlesel bir ölüme, diğer savaş suçlarından hiçbirine veya az önce sıralanan insanlığa karşı suçlara indirgenemeyeceğini ileri sürerken, bu sorunun merkezi bir önem taşıdığını düşünüyorum. Bence buna olumlu bir yanıt verilmeli: söz konusu zarar, etik açıdan farklıdır. Fakat bu zararın daha mı büyük olduğu sorusuna gelince, daha büyük olmadığı varsayımını sorgulamakla yetinmek niyetindeyim.

Soykırıma özgü olan zarar, kurbanların toplumsal canlılığına verdiği zarardır. Kişinin bir gruba mensup olması, kişinin bir grup üyesi olarak kimliğinden bağımsız bir şekilde tanımlanabilecek zararlar için sadece bir vesile değildir. Kendi kültürel kimliğine sahip bir grup ortadan kaldırıldığında, hayatta kalanlar kendi kültürel miraslarını ve hatta belki de kuşaklararası bağlarını yitirir. Orlando Patterson'ın tabiriyle "toplumsal olarak ölü"dürler. Yeni kuşaklar ise "*doğuştan yabancılaşmış*"tır; eski kuşakların geleneklerini, kültürel kazanımlarını (buna diller de dahildir) ve projelerini aktarma ve geliştirme olanağına artık sahip değildirler.[34] Toplumsal ölümün verdiği zararın, fiziksel ölümünkinden daha az olması gerekmez. Toplumsal ölüm,

33 Kimi zaman erkekler de (genellikle başka erkekler tarafından) cinsel saldırıya uğrar. Fakat soykırım da dâhil olmak üzere savaşta işlenen cinsel suçların büyük çoğunluğu erkekler tarafından her yaşta ve durumdaki kadın kurbanlara karşı işlenmiştir.

34 Patterson, Orlando, *Slavery and social death*, Cambridge: Harvard University Press, 1982, s. 5–9.

fiziksel ölümü daha bile ağırlaştırabilir, zira kişinin ölümünü katlanılır ve hatta anlamlı kılabilecek her türlü saygı ve sevgi ritüelini, her türlü toplumsal bağı ve toplumsal bağlamı yok ederek fiziksel ölümü yakışıksız kılar. Bana göre, soykırımın kendine özgü kötülüğü sadece fiziksel ölüme değil, aynı zamanda toplumsal ölüme yol açmasında, bunun sonucunda da kişinin yaşamını ve hatta ölümünü anlamsızlaştırmasında yatmaktadır. Ne var ki bu, tartışma yaratan bir görüştür.

Afrika kökenli Amerikalı Yahudi felsefeci Lawrence Mordekhai Thomas, Amerikan köleliğinin köleleri doğuştan yabancılaştırdığını –kölelerin, kendilerini hem önceki hem sonraki kuşaklara bağlayan toplumsal ve kültürel bağların çoğundan kopmuş bir şekilde doğduğunu– buna karşılık Holokost'un Yahudileri doğuştan yabancılaştırmadığını savunur.[35] Bu iddiasını, soykırım ve doğuştan yabancılaşma hakkında belirgin bir genelleme yapmaksızın, Holokost soykırımını göz önünde tutarak dile getirir. Bununla birlikte bu iddianın, (soykırımın tipik bir örneği olarak kabul edilen) Holokost gibi başarıya ulaşmış bir soykırımın doğuştan yabancılaştırıcı olmadığı, çünkü grubun kültürel geleneklerini sürdürmeye yetecek sayıda kurbanın ve olası hedefin hayatta kalıp kurtulduğu fikrine dayandığı açıktır. Thomas'ın Amerikan köleliğine ve Holokost'a özgü kötülük biçimleri hakkındaki incelemesi felsefi açıdan çığır açıcıdır ve benim bu konular üzerine kafa yormamda çok yardımı dokunmuştur. Yine de, vardığı bu sonucu sorgulama gereği duyuyorum. Nazilerin uyguladığı soykırımı daha temel bir mesele olan toplumsal ölüm bakımından ele almak istiyorum. Doğuştan yabancılaşma, toplumsal ölümün tek örneği değil, sadece özel bir durumudur.

Thomas'ın doğuştan yabancılaşma kavramı, Patterson'ın toplumsal ölüm kavramından daha özgül ve daha sınırlıdır. Thomas, yitirilen aile ve topluluk bağları, bireyleri birbirine bağlayan kişisel bağlar yerine, tek tek her bireyin genel olarak bir kültürle, bir kültürün gelenek ve uygulamalarıyla bağlarını dikkate alıyor görünür. Thomas'a göre etnik bir grubun üyeleri, içine doğdukları kültürel uygulamalar "kendi tarihsel-kültürel geleneklerine tam anlamıyla katılmalarını ve dolayısıyla bu geleneklerle ilgili sağlam bir bilgi edinmelerini zor yoluyla engellediğinde"[36] doğuştan yabancılaşmış olurlar. Thomas, kişinin kendi kültürel kökenine ilişkin anılarının yedi kuşak süren

35 Thomas, Lawrence Mordekhai, *Vessels of evil: American slavery and the holocaust*. Philadelphia: Temple University Press, 1993, s. 150–57.
36 *Age.*, s. 150.

bir kölelik sonrasında tümüyle kaybolduğunu belirtir, ki bu elbette akla yatkındır. Patterson ise, "doğuştan yabancılaşma" terimini uç bir durum için, bireyin geçmiş ve gelecek tüm toplumsal bağlarının hayatın daha başlangıcında koparılıp sadece baskı uygulayanlarla bağ kurabildiği *toplumsal ölüme doğmuş olma* durumu için kullanmıştır. Kuşaktan kuşağa geçen kölelik, bu anlamda, doğuştan yabancılaşmanın tam bir örneğini sunmaktadır. "Hiç kimse" muamelesi gören köleler, kendilerini sadece kültürel bir mirasa değil, en yakın akrabalarına (ebeveynler, çocuklar, kardeşler) ve akranlarına bile bağlayacak toplumsal olarak desteklenmiş bağlardan (neredeyse tümüyle) yoksundurlar. Akrabalık ve topluluk bağları koparılmış olduğundan, kültürel miraslarını da yitirirler. Fakat ilk adım, aile ve toplulukla olan mevcut toplumsal bağları yok etmek, Patterson'ın ifadesiyle "onları toplumdan aforoz etmek" olmuştur. Rawlsçu terimlerle ifade edecek olursak, ilk olarak, içine doğdukları ve içinde yaşamak zorunda oldukları toplumun temel yapısının sağlayacağı fayda ve himayeden dışlanmışlardır. Bunu, kültürel mirasın kaybı takip eder.

Doğuştan yabancılaşmış olanlar, toplumsal açıdan zaten ölü olarak *doğmuşlardır*. Doğuştan yabancılaşma, soykırımdan sağ kurtulanların torunları için bir ipucu olabilir (fakat bu, soykırım aynı zamanda niyete de bağlı olduğu ölçüde, her zaman geçerli olmayabilir). Dolayısıyla, köleliğin kuşaktan kuşağa geçtiği bir durumda, kölelerin ve torunlarının doğuştan yabancılaşması, atalarına uygulanan soykırımın olası bir tarihi için bir ipucu sunmaktadır.

Thomas, yabancılaşmanın bir "ya hep ya hiç" meselesi olmadığını teslim eder. Yitirilmiş olan bir kültürel miras, daha sonra veya başka yerlerde yeniden keşfedilebilir veya kısmen geri kazanılabilir. Bir kültüre yabancılaşmış olanlar başka bir kültürle bir ölçüde bütünleşebilir. Bununla birlikte Thomas, Holokostun Yahudileri Museviliğe doğuştan yabancılaştırdığını kabul etmez, "çünkü Museviliğin temel ilkeleri –Museviliği tanımlayan gelenekler– Hitler'in aksi yöndeki tüm niyetine rağmen varlığını sürdürmüştür".[37]

Fakat asıl mesele, geleneklerin sürüp sürmemesi değil, Yahudi kurbanların bu geleneklerle bağlarını koruyabilmiş olup olmadıklarıdır. Bağların anlamlı bir şekilde korunabilmesi için, bu geleneklerin uygulanabileceği bir aile veya topluluk ortamı gereklidir. Elbette birçok Yahudi, ya yaşadıkları

37 *Age.*, s. 153.

yer (örneğin, Birleşik Devletler) ya da savaşın son bulması (Mihver Devletlerin yenilgiye uğraması) nedeniyle soykırım kurbanı olmaktan kurtulmuş, hayatta kalanların bağ kurabilecekleri veya yeniden bağlanabilecekleri Yahudi geleneklerini devam ettirebilmiştir. Fakat hayatta kalanların çoğu bunu yapamadı. Bazıları savaştan sonra aile fertlerini arayıp buldu ya da yeni bir aile kurdu. Birçokları bunu da yapamadı. Çoğu kişi tüm ailesini, tüm köyünü ve bir *shtetl* (Doğu Avrupa'daki Yahudi köylerine verilen isim) içerisinde sürdürdüğü yaşam tarzını kaybetti. İçlerinden bazıları, kamplarda kendilerine uygulanan tıbbi deneyler yüzünden bir daha çocuk sahibi olamadı. Hayatta kalanların birçoğu, kütüphane ve sinagog gibi kültür kurumlarında muhafaza edilen toplumsal anılara erişimini kaybetti.

Thomas, Yahudi topluluklarının tümüyle ortadan kaldırıldığı ve Yiddiş dilinin yok olmak üzere olduğu tespitine karşı, bu toplulukların üyelerinin "haddizatında" (örneğin, *shtetl* Yahudileri olarak) değil, fakat daha basit bir şekilde "Yahudi olarak" ortadan kaldırıldığını ve Yahudi topluluğunun tamamının ortadan kaldırılmamış olduğunu ileri sürüyor.[38] Vardığı sonuca göre, "asıl soru, Holokostun haddizatında Yahudileri doğuştan yabancılaştırmış olup olmadığıdır".[39] Thomas belli ki Avrupa dışındaki Yahudilerden ziyade, hayatta kalıp savaştan sonra yeniden bir Yahudi olarak hayatına devam edenleri düşünerek bu soruya olumsuz yanıt veriyor. Olası kurbanlar arasında yer alan Avrupa dışındaki Yahudilerin durumu, Afrikalı köle ticareti döneminde yakalanmaktan ve köleleştirilmekten kurtulmuş olan Afrikalılarınkiyle bir ölçüde benzerlik taşır.

Ne var ki bazı Avrupalı Yahudiler ancak kendilerine Hıristiyan süsü vererek hayatta kalabildi. Saklanıp yabancılar tarafından Hıristiyan olarak yetiştirilen kimi çocuklar, kendi Yahudi miraslarını ya sonradan keşfetti ya da hiç keşfedemedi. Sağ kurtulup içinde hayatlarını sürdürdükleri toplumun tam bir üyesi olmuşlarsa, Thomas bu çocukları doğuştan yabancılaşmış saymıyor. Başka bir dinin mensubu gibi davrananlar, asıl dinlerine yabancılaşmış olsalar bile, toplumsal açıdan ölü olmayabilirler. Fakat eğer miras aldıkları dinle aralarında başlangıçta yaşamsal bir bağ varsa ve sonradan benimsedikleri dinle yaşamsal bir bağ kuramadılarsa, bu durumda bir ölçü-

38 Avrupalı Yahudilerin üçte ikisinin öldüğü tahmin edilmektedir. Avrupalı Yahudilerin geri kalan üçte birine ek olarak, (bazı Avrupalı Yahudilerin kaçarak geldiği) İsrail, Uzak Doğu, Avustralya ve Amerika Kıtası gibi dünyanın birçok farklı yerindeki Yahudi toplulukları vardı.

39 *Age.*, s. 153.

de toplumsal ölüme maruz kalırlar. Daha açık ifade etmek gerekirse, öldürülmeden önce vatansız durumuna düşürülenler hiç şüphesiz toplumsal açıdan birer "hiç kimse" muamelesi görmüşlerdir. Nasyonal Sosyalist kanunlar bu kişilerin aileyle, akranlarla ve toplulukla bağlarını toplumsal bir destekten yoksun bırakmış, geçimlerini sağlama, mülk edinme, devlet okullarında okuma, hatta toplu taşıma araçlarına binme haklarını ellerinden almıştı ve toplama kamplarına vardıklarında aile fertlerinden koparılıyorlardı. Toplumsal ölüme *doğmuş* olmasalar da, fiziksel olarak öldürülmeden önce her türlü toplumsal canlılıktan kasıtlı bir şekilde yoksun bırakılmışlardı.

Fiziksel olarak hayatta kalanlar açısından, toplumsal canlılığı yaratmak için bilgi ve hatırlama şart olsa da, bu ikisi kendi başına yeterli değildir. Hatırladıkları toplumsal formlara katılamayanlar, gerçekte toplumsal canlılığa değil, onun sadece hatırasına sahiptirler. Ayrıca, 1933'ten 1945'e dek çok sayıda çocuk, giderek daha fazla *doğuştan* yabancılaştırıcı bir ortamda dünyaya gelmiştir.

Thomas'ın Amerikan köleliği ile Holokost arasındaki farklara ilişkin varsayımının açıkça ima ettiğinin aksine, ben soykırımın verdiği zararı anlama bakımından toplumsal ölümün merkezi önemde bir kavram olduğu, Holokost'un kötülüğü açısından en az fiziksel katliamlar kadar önem taşıdığı kanısındayım.

Toplumsal canlılık hem kadınların hem erkeklerin düzgün bir yaşam sürmeleri için elzemse de, kadınlar ve erkekler toplumsal canlılığı yaratma ve sürdürmede çoğu zaman farklı bir rol üstlenmişlerdir. Erkekler genelde (yüksek?) kültürün yaratıcısı olma rolünü üstlenirken, kadınlar gelenek, dil ve (gündelik) uygulamaları koruyup bir kuşaktan diğerine aktarmada, aile ve topluluk ilişkilerini sürdürmede merkezi bir rol oynamıştır. Bu tür genellemelerin geçerli olduğu yerlerde, yaratma olanaklarının kısıtlanması (örneğin, meslek alanlarından dışlanmak) büyük ölçüde erkekleri etkileyecektir. Fakat tecavüz nedeniyle aileden dışlanma veya kişinin yeterli erzakı (veya erzak elde etme imkânı) olmaksızın dilini bile bilmediği yabancı bir çevreye ansızın tehcir edilmesi gibi aileyi ve topluluğu parçalayan durumlardan en çok ve belki de özellikle kadınlar etkilenecektir.

Soykırımın en doğrudan kurbanları toplumsal açıdan ölü doğmamıştır. Fakat kurbanlarını öldürmeden önce, onları toplumsal etkinliğe katılma kabiliyetinden kasıtlı bir şekilde yoksun bırakan soykırımlar, sadece fiziksel ölümü değil, toplumsal ölümü de amaçlar. Bazı durumlarda toplumsal

ölüm başlı başına bir amaç değil, sadece, katliamları kolaylaştırmak için alınan tedbirlerin (örneğin, kurbanları gettolarda ve kamplarda toplamak) bir sonucu olabilir. Fakat saldırganlar nefret duygusuyla hareket ettiklerinde, toplumsal ölüm başlı başına bir amaç haline gelebilir. Öldürmeden önce aşağılamak çoğu zaman sadece bir araç değil, başlı başına bir amaçtır. Kurbanların toplumsal grup kimliğine göre seçilmesi bile, kurbanların sadece fiziksel hayatlarının değil, bu kimliğin ardında yatan toplumsal canlılığın da hedef alındığını gösterir.

Hayatta kalanlar olmasının bir katliamın soykırım olmadığı anlamına gelmemesi gibi, toplumsal ölümün amaçlanması veya ona niyet edilmesi de soykırımın rastlantısal bir özelliği değilse, Yahudi kültürünün hayatta kalması da toplumsal ölümün Holokost kötülüğünde merkezi bir yer tutmadığını göstermez. Holokost gibi başarılı bir soykırım, hem öldürülen kurbanlar hem de –bir ölçüde ve bir süreliğine– hayatta kalanların çoğu bakımından toplumsal ölümü gerçekleştirme amacına ulaşmıştır. Köle ticaretinin yarattığı Afrikalı diasporasından hayatta kalanların torunlarının kendi Afrika kültürlerine, genel olarak, Holokosttan sağ kurtulanların günümüzde Museviliğe olduğundan daha fazla yabancılaştıklarını savunan Thomas'ın bu görüşü yine de geçerli olabilir. Bununla birlikte, her iki durumda da hayatta kalanların başka kültürlerle önemli bağlar kurmuş oldukları doğrudur. Afrika kökenli Amerikalılar kendi Afrika kültürlerine tümüyle yabancılaşmışken, Holokosttan sağ kurtulanların ve torunlarının birçoğu Auschwitz'ten sonra Museviliği ya da hatta Yahudi kültürünü sahiplenmeyi imkânsız bulmuştur. Bir kültürün hayatta kalması, hayatta kalan tek tek bireylerin yabancılaşma derecesi hakkında bize tek başına bir fikir veremez. Bir miras hakkında bilgi sahibi olmak, bu mirasla yaşamsal bağlar kurmak için tek başına yeterli değildir.

Savaş suçları ve insanlığa karşı işlenen diğer suçlar, benim görebildiğim kadarıyla, toplumsal ölümün yol açtığı zararı yeterince yansıtmıyor. Bu suçların çoğu, toplumsal bağlarından bağımsız olarak ele alınan bireylere yapılabilecek olanlarla tanımlanmıştır: tecavüz (salt fiziksel bir saldırı şekli olarak tanımlandığında), işkence, açlık. Tehcir ve köleleştirme gibi bazı suçlar, toplumsal varoluşun parçalanması meselesine daha yakından temas eder. Fakat en azından söz konusu köleleştirmenin kuşaktan kuşağa geçmediği ve kişinin geri kalan hayatını köle olarak geçirmek zorunda olmadığı durumlarda, toplumsal ölümün kapsayıcılığına sahip olmaktan uzaktırlar.

Bununla birlikte, Holokost kurbanlarının hepsinin toplumsal ölüme kamplar ve gettolardaki tutsaklarla aynı ölçüde maruz kalmadığı doğrudur. *Einsatzgruppen* (seyyar ölüm mangaları) Doğu cephesindeki köylerde hiçbir uyarıda bulunmaksızın veya öncesinde tutsak almaksızın katliamlar yaptı. Yine de bu köylülerin ölümü ahlak dışıydı. Yaşamsal çıkarları üzerindeki denetimleri ve yas tutma olanakları ellerinden alınmıştı. Çoğu bu yoksunluklara uzun süre maruz kalmamakla birlikte, katliamların fiziksel ölüm öncesinde ani bir toplumsal ölüme yol açtığı söylenebilir. Katliamlar sadece Yahudilerin öldürülmesini değil, Museviliğin de öldürülmesini içeren daha büyük bir planın parçasıydı. Bu planın uygulanması çok sayıda Yahudinin toplumsal canlılıktan peyderpey –kimi yerlerde yıllar alan bir süreç içinde– yoksun bırakılmasını içeriyordu ve hayatta kalanlar olsa bile, bu kişilerin hayatlarına birer Yahudi olarak devam etmemelerini gerektiriyordu. Planın sadece kısmen başarıya ulaşmış olması, planda toplumsal ölümün oynadığı merkezi rolü ya da bu kavramın soykırım bakımından taşıdığı önemi değiştirmez.

Eğer soykırımın verdiği zararda toplumsal ölüm merkezi bir yer tutuyorsa, o zaman herhangi bir siyasi grubun ortadan kaldırılmasını, bu ne kadar kötü de olsa, soykırım saymamak gerçekten de doğru bir yaklaşımdır. Her siyasi grup, üyelerinin kültürel kimliğine önemli bir katkı sağlamaz. Birçoğu belirli bir davayı desteklemek üzere oluşturulmuştur, kendine özgüdür ve kısa sürelidir. Fakat aynı şekilde, her kültürel grubun ortadan kaldırılması da soykırım sayılmamalıdır. Kültürel gruplar da kendine özgü bir amaca sahip ve geçici olabilir, toplumsal ölüm olasılığının gerektirdiği süreklilik ve kapsayıcılığa sahip olmayabilir. Bazı toplu katliamlar –örneğin, muhtemelen 11 Eylül 2001 saldırıları– fiziksel olarak ortadan kaldırmayı hedefledikleri kişileri önceden manevi olarak öldürme veya toplumsal ölüme maruz bırakma amacı, niyeti ya da etkisi taşımıyor görünür. Eğer böyleyse, bunlar soykırım olmayan toplu katliamlardır. Fakat, üyelerinin toplumsal kimliğine önemli katkıda bulunan bir grubun ortadan kaldırılması makul şekilde öngörülebilir sonuçları arasında veya amaçları arasında bulunan toplu katliamlar veya diğer uygulamalar bir soykırım niteliği taşır.

İngilizceden Çeviren: Erdem Gökyaran

Kaynakça

Bedau, Hugo Adam, "Genocide in Vietnam?" *Philosophy, morality, and international affairs*, yay. haz. Virginia Held, Sidney Morgenbesser ve Thomas Nagel, New York: Oxford University Press, 1974.

Card, Claudia, "Rape as a weapon of war", *Hypatia* 11 (4), 1996, s. 5-18.

---------- "Addendum to Rape as a weapon of war", *Hypatia* 12 (2), 1997, s. 216-18.

---------- *The atrocity paradigm: A theory of evil*, New York: Oxford University Press, 2002.

Chalk, Frank ve Kurt Jonassohn (yay. haz.), *The history and sociology of genocide: Analyses and case studies*, New Haven: Yale University Press, 1990.

Charny, Israel, "Toward a generic definition of genocide", *Genocide: Conceptual and historical dimensions*, yay. haz. George Andreopoulos, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994.

Davidowicz, Lucy W., *The war against the Jews, 1933-1945*, New York: Holt, Rinehart ve Winston, 1975.

Glover, Jonathan, *Humanity: A moral history of the twentieth century*, New Haven: Yale University Press, 2000.

Katz, Steven, *The holocaust in historical context*, 1. Cilt, *Mass death before the modern age*, New York: Oxford University Press, 1994.

Lang, Berel, "The concept of genocide", *Philosophical Forum*, 16 (1/2), 1984/85, s. 1-18.

---------- *Act and idea in the Nazi genocide*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

---------- *Genocide*. *Encyclopedia of ethics*, 1. Cilt, yay. haz. Lawrence C. Becker ve Charlotte B. Becker, New York: Garland, 1992.

Lemkin, Raphael, *Axis rule in occupied Europe: Laws of occupation, analysis of government, proposals for redress*, Washington D. C.: Carnegie Endowment for International Peace, Division of International Law, 1944.

Margalit, Avishai, *The decent society*, çev. Naomi Goldblum, Cambridge: Harvard University Press, 1996.

Minow, Martha, *Between vengeance and forgiveness: Facing history after genocide and mass violence*, Boston: Beacon, 1998.

Novick, Peter, *The holocaust in American life*, Boston: Houghton Mifflin, 1999.

Orentlicher, Diane F., *Genocide, In Crimes of war: What the public should know*, yay. haz. Roy Gutman ve David Rieff, New York: Norton, 1999.

Patterson, Orlando, *Slavery and social death*, Cambridge: Harvard University Press, 1982.

Rawls, John, *A theory of justice*, gözden geçirilmiş basım, Cambridge: Harvard University Press, 1999.

Robinson, Nehemiah, *The genocide convention: A commentary*, New York: Institute of Jewish Affairs, World Jewish Congress, 1960.

Rosenbaum, Alan S. (yay. haz.), *Is the holocaust unique? Perspectives on comparative genocide*, Boulder: Westview, 1996.

Sartre, Jean-Paul, *On genocide*, Boston: Beacon, 1968.

Schott, Robin, "Philosophical reflections on war rape", *On feminist ethics and politics*, yay. haz. Claudia Card. Lawrence: University Press of Kansas, 1999.

Solomon, William David, "Double effect", *Encyclopedia of ethics*, 1. Cilt, yay. haz. Lawrence C. Becker ve Charlotte B. Becker, New York: Garland, 1992.

Stannard, David E., *American holocaust: The conquest of the New World*, New York: Oxford University Press, 1992.

---------- "Uniqueness as denial: The politics of genocide scholarship", *Is the holocaust unique?*, yay. haz. Alan S. Rosenbaum, Boulder: Westview, 1996.

Stein, Edith, *On the problem of empathy*, çev. Waltraut Stein, The Hague: Nijhoff, 1964.

Stiffarm, Lenore ve Phil Lane, Jr., "The demography of native North America", *The state of Native America*, yay. haz. Annette Jaimes, Boston: South End, 1992.

Thomas, Lawrence Mordekhai, *Vessels of evil: American slavery and the holocaust*, Philadelphia: Temple University Press, 1993.

Kabil'in İlgisizliği: Levinas'ın Düşüncesinde Kötülük Sorunu

ELİS ŞİMŞON

Richard J. Bernstein "Kötülük ve Teodisenin Ayartısı" ["Evil and the Temptation of Theodicy"] adlı yazısında Levinas'ın düşüncesinin ana ekseninin, yirminci yüzyılda yaşananlarla patlak veren kötülüğün dehşetiyle hesaplaşmak olduğunu öne sürer ve şöyle devam eder: "Levinas'ın tüm felsefi projesinin, en iyi, kötülüğe karşı etik bir tepki olarak anlaşılabileceğine inanıyorum."[1] Levinas'ın yirminci yüzyılda yaşanan felaketlerle, hatta özellikle Holokost'la felsefi ve etik bir biçimde hesaplaştığına tamamen katılıyorum. Bernstein gibi ben de, Levinas'ı anlamanın en iyi yolunun bu bağlamı takip etmek olduğunu düşünüyorum. Fakat Bernstein'in aksine Levinas'ı, en temelde kötülük probleminin bir düşünürü olarak okumaktan yana değilim. Bu noktada Robert Bernasconi'nin Levinas okumalarına dayanarak Levinas'ın bir aşkınlık düşünürü olduğu görüşünü savunuyorum.[2] Etik de, ötekiyle ilişki de, kötülük de, Levinas'ın aşkınlığı düşünürken karşılaştığı temalardır; bunlar varlığı aşmanın, bir ayağıyla varlıkta kalırken diğer ayağıyla varlıktan çıkmanın ve başka türlü bir olmanın (ya da "olmaktan başka türlü"nün) yollarını ararken açılan ufuklardır. Fikrimce Levinas'ın en büyük derdi, ve tam da onu aşkınlığın düşünürü yapan şey, Batı felsefesinin "varlığı" anlayış biçimi, yani ontoloji geleneğiydi. Bu felsefi anlayışın ve geleneğin sürekli yeniden

1 Richard J. Bernstein, "Evil and the Temptation of Theodicy", *The Cambridge Companion to Levinas*, ed. Simon Critchley ve Robert Bernasconi, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2002, s. 253.

2 Robert Bernasconi, *Levinas Okumaları*, ed. Zeynep Direk, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011. Bu kitapta toplanan birçok makalede bu fikir vardır, fakat özellikle "Çıkış Yok" adlı makale.

ürettiği şiddet ise, yirminci yüzyılın acımasız totaliter rejimlerinde, çalışma kamplarında, Hiroşima'da ve Auschwitz'de en çıplak, en ürkütücü ve en sarsıcı biçimiyle ortaya çıkmıştır. Tüm bu olayların ardında yüzyıllara dayanan bir felsefi düşünce, evrensel olduğunu iddia eden belirli bir varlık anlayışı ve bu anlayışın yarattığı belirli bir özne olma biçimi yatmaktadır. Kötülük problemi Levinas'ın karşısına tam da bunları sorgularken çıkmıştır. Yani "kötülüğün" felsefi bir sorun olarak Levinas'ın düşüncesine girişi aslında 1970'lerin sonlarını bulur. Fakat bir kez bu soruna kendi düşüncesinde yer açtıktan sonra Levinas yaşamının sonuna kadar, özellikle son dönem yazılarında ve verdiği söyleşilerde, geriye bakıp tüm düşüncesini bir arada tutan, düşüncesinin ağırlık merkezindeki izlek olarak yorumlar bunu.

Bu metinde, Levinas'ın "kötülük" kavramına varana kadar, düşüncesinde henüz kavram olarak belirmese de kötülüğü ima eden ve daha sonra "kötülük" olarak adlandıracağı uğraklara odaklanıp, bunların, 1982 yılında kaleme aldığı ve artık "kötülüğün" felsefi bir kavram olarak ele alındığı, üstelik bu kavramı, hayatı boyunca peşini bırakmadığı kendi felsefi sorularıyla birebir örtüştürdüğü "Nafile Acı" ["Useless Suffering"] metnine nasıl bir zemin oluşturduğunu tartışacağız. Bunu yapmak için öncelikle Levinas'ın Batı felsefesi geleneğinin varlık anlayışını nasıl eleştirdiğine değineceğiz. Çıkışsız, boğucu, ızdırap dolu ve dehşet bir deneyim olarak tasvir ettiği varlık deneyiminden nasıl bir öznenin doğduğunu irdeleyeceğiz. Yalnız, sorgulanmamış bir özgürlükle donatılmış, önceliği varoluş mücadelesi olan bu öznelikten nasıl çıkılabileceği, bu varolma gailesinin nasıl aşılabileceği yolundaki sorgulamasının Levinas'ı nasıl etikle, yani ötekiyle ilişkiyle buluşturduğunu inceleyeceğiz. *Bütünlük ve Sonsuz*'da [*Totality and Infinity*] sorumluluk olarak adlandırdığı bu ilişki, aynı zamanda Levinas'ın epeyce radikal öznelik tanımıdır. Özne olmayı belirleyen şey, kişinin ötekine ve ötekinden sorumluluğu haline gelir. Özneyi bu şekilde yeniden anlamlandıran Levinas için, ötekine ve ötekinden sorumlu olduğunu yadsıyan, bunu inkar eden, bu sorumluluğu reddeden, yalnızca kendinden sorumlu olduğunu iddia eden öznelik çok büyük bir problem taşımaktadır. Bu öznelik modelini anlatmak için Levinas, Tevrat'taki Kabil karakterini kullanır. Kabil, modern Batılı öznenin eski bir prototipi, "her insan bir adadır" anlayışının en eski resmi olarak belirir. İnsanlıktan kopuk, bu yalıtılmışlıkta özgür, tek derdi kendi başının çaresine bakmak olan bu yalnız özne, kötülüğün başladığı yerdir aslında. Daha sonra "Nafile Acı"da, "ötekinin acısına kayıtsız kalmak", "ötekine karşı so-

rumluluğu inkar etmek" olarak tanımlayacağı kötülük, Kabil'in zikredildiği metinlerde kendini hissettirmekte ve bu sorunun er geç Levinas'ın düşüncesinde yer edineceğine dair ipucu vermektedir. "Nafile Acı" Levinas'ın kötülük problemine odaklandığı, kendi düşüncesini kötülük sorusuyla ilişkili bir biçimde düşündüğü en meşhur metindir. Fakat ilginç olan, burada yaptığı kötülük tanımı sayesinde Levinas, geriye dönerek ontoloji geleneğinin varlık anlayışındaki "varlığa özgü kötülüğü" de teşhis edebilecektir. Önceleri varlığın boğucu dehşetinden, varlığa çakılı olmaktan, varlığın çıkışsızlığından, öznenin varolma mücadelesine mahkûm olmasından ve öznenin bu mücadeledeki zorunlu yalnızlığından bahsederken Levinas varlığı henüz "kötülük" kavramıyla bağdaştırmamış, kötülük üzerinden düşünmemişti. 1970'lerin sonlarından itibaren kötülük üzerine düşünmeye başlamasıyla, bu sorun, ilk dönemlerindeki sorularıyla da ilişkilenmeye başladı. Bu kavramsal dönemeçten sonra, Levinas'ın düşüncesinin ilk dönemine ait olan varlıktan çıkamama, varlığa tutsak olmanın ızdırabı, bu varlıktan bir özne olarak doğma ama yine de varlığa çakılı olma halinden kurtulamama temaları artık varlığın doğasına içkin bir kötülük olarak yorumlanıyordu. Dolayısıyla, bu perspektiften bakıldığında, kötülük sorusu Levinas'ın düşüncesine görece geç girmiş olsa da, onun, yirminci yüzyılda yaşanan tüm felaketlerden sonra, kötülükle nasıl baş edeceğimiz ve kötülüğe nasıl karşı çıkacağımız konusunda bize yol gösteren en önemli filozoflardan biri olarak anılmasını ve, tıpkı Bernstein'ın cümlesinde olduğu gibi, tüm düşüncesinin kötülüğe karşı etik bir tepki olarak yorumlanmasını sağlamıştır.

1934'te Levinas "Hitlerizmin Felsefesi Üzerine Düşünceler" adlı bir makale kaleme almıştı. Yaklaşmakta olan tehlikenin önsezini, Batı felsefesi geleneğinin özgürlüğü kavrayışındaki problemden yola çıkarak aktarıyordu. Ufuktaki Nazi totalitarizmi, belirli bir politik sistemin aşırılaşmasından ve radikalleşmesinden çok daha fazlasıydı; bir felsefeye dayanıyordu. Batı felsefesi geleneğinde özgürlüğün bedenden koparılmış bir şekilde kavranması ve bedenin ruhun mutlak özgürlüğü önünde en büyük engeli teşkil ettiği söylemi, bedenin iyice dışlanmasına ve hatta lanetlenmesine sebep olmuştu. Levinas'ın gözlemi ise bir felsefe olarak Hitlerizmin tam da bedenin bu şekilde dışlanmasına bir tepki olarak bedeni merkezine alan bir söylemde temellendiğiydi. Kişi bedenine indirgeniyor ve bedeninden ibaret hale geliyordu. Kendilik ve beden özdeşleşiyordu. Kendilik hissi, artık olumsal olayları aşabilme yetisiyle, yani özgürlükle değil, aksine bedenine kökensel bir

şekilde zincirlenmiş olduğunun kaçınılmaz farkındalığıyla tanımlanıyordu. Diğer bir deyişle, Hitlerizmin felsefesi yeni bir "insan" tanımı yapıyordu ve bu yeni insanın özü artık özgürlük değil, bir tür tutsaklıktı.[3] Bedenine zincirli insan, kendinden kaçma gücünü reddediyor ve varlığın ağırlığına teslim oluyordu.[4] Bu, Levinas'a göre, demokrasiye, diktatörlük rejimine, parlamenter devlet yapısına ya da muhafazakar-dinsel bir politikaya özgü bir mesele değildi, ondan çok daha fazlasıydı; bu mesele tam da insanın insaniyetiyle ilgili bir meseleydi.[5] Çünkü insanın tanımı değişiyordu. İnsan özgürlüğüyle değil, artık bedeni üzerinden tanımlanmaya başlıyordu ve bedenden kaçış yoktu... Hemen ertesi yıl, Levinas yine aynı temayı devam ettirdiği "Kaçış Üzerine"yi yazdı. Metnin ana eksenini oluşturan soru şuydu: Varlığın ağırlığından kaçmak, zincirlendiğimiz varlıktan çıkmak mümkün mü? "Ben"in, varlığa, yani "kendiliğe" çakılı olduğu deneyimleri analiz ederken, bu ikilik üzerinden yeni bir kimlik/özdeşlik [identity] tanımı da yapıyordu aslında. Örneğin, hastayken ya da acı çekerken, "ben", acılar içindeki rahatsız "kendilikten" çıkma arzusu duyar, ondan kopma ve kaçma ihtiyacını hissederdi. Ve tam bu noktada, varlık bu kadar ağırken, ondan kaçabilir miyiz sorusunu soruyordu Levinas. Bir yandan da, "ben" ile "kendilik" arasında yaptığı ayrım ile, bir olma, tamamen örtüşme ve çakışma üzerinden tanımlanan özdeşlik/kimlik mefhumunu da, bir-olamama, çakışamama, hep bir kaçma arzusunun baş gösterdiği yeni bir kimlik tasavvuruyla eleştiriyordu. Bu aynı zamanda, Levinas'ın Batı felsefesi geleneğinin varlık anlayışına da yaptığı bir eleştiriydi, varlığın özdeşlik ve mevcudiyet üzerinden anlaşılmasına karşı bir tepkiydi. Metnin sonlarına doğru, bu felsefenin ve bu anlayışın doğurduğu ciddi tehlikelere işaret etmek istercesine şöyle yazmıştı: "Varlığı –barındırdığı trajik çaresizlikle ve haklı çıkardığı suçlarla– kabullenen her uygarlık, 'barbar' nitelemesini hak eder."[6] Levinas'ın amacı, varlığı idealist felsefe geleneğinin yaptığı gibi aşmak değildi hiç şüphesiz; fakat varlığın tümüyle olumlanmasının da varlığa çakılmaya, çıkışsız bir varlık anlayışına vardığını da görüyordu ve bunun özgürlüğü iptal eden, kişiyi bedenine indirgeyen ırkçı politik söylemlere zemin hazırladığının da farkındaydı. Levinas

3 Emmanuel Levinas, "Reflections on the Philosophy of Hitlerism", çev. Sean Hand, *Critical Inquiry*, C. 17, S. 1, (Güz, 1990), s. 69.
4 *Age.* s. 70.
5 *Age.* s. 71.
6 Emmanuel Levinas, *On Escape*, çev. Bettina Bergo, Stanford, California: Stanford University Press, 2003, s. 73.

bu gözlemlerini, tabii ki, Nazizm dehşetinin ayak seslerini önceden duyan, Antisemitizmin tehlikesini önceden sezen bir Yahudi olarak yapıyordu. Her ne kadar Avrupalı felsefe geleneğini eleştiriyor olsa da, yaşanan totaliter deneyimle felsefi bir hesaplaşmaya girişmiş olsa da, Levinas'ın gözlemleri, nihayetinde, Yahudiliğine çakılı, sırf Yahudi olduğu için kendisine örülen kaderden kaçamayacağını bilen birinin gözlemleriydi.

Öngördükleri çok geçmeden başına gelmişti. II. Dünya Savaşı sırasında Litvanya'daki ailesi, ülke Alman işgali altındayken SS'lerce katledilmişti. Kendisi ise Fransız vatandaşı olduğu için Fransız ordusunda savaşa katılmıştı. 1940'ta Almanlara yenilen taburu, Hannover yakınlarındaki bir çalışma kampına savaş tutsakları olarak götürülmüştü. Çalışma kampının zor koşulları altında bile Levinas, "varlık" üzerinde düşünmeye devam etti. Savaştan döndükten bir yıl sonra yayımlanan *Varoluştan Varolana* [*De L'Existence A L'Existant; Existence and Existents*] adlı kitabının "Varolansız Varoluş" adlı bölümünü çalışma kampındayken yazdı. Burada Levinas "saf varoluş" ya da "anonim varoluş" olarak tabir ettiği varoluşun deneyimini anlatıyordu. Buna "var" [*il y a, there is*] diyordu. "Var", varolanların geri çekildiği, yutulduğu, eridiği safi bir olma edimiydi. Hiçbir kişiselliğin, bireyin ya da öznenin olmadığı bu edim, yani "var", Levinas'ın anlatısında müthiş ağır, acı verici, boğucu bir deneyim olarak beliriyordu. Hiçbir varolan olmamasına rağmen, "var"ın deneyimi bir yokluk deneyimi değildi; aksine her yerin varlıkla dolduğu, varoluştan çıkışın olmadığı, bu doluluğun boğuculuğunun deneyimiydi. Boğucu olan şey bu varoluşta hiçbir belirlenimin ya da ayrımın olmamasıydı. Bir tür gece deneyimine benziyordu, tüm ayrımların ortadan kalktığı, karanlığın her yeri kapladığı bir gece.[7] Saf ve anonim varoluştan, yani "var"dan kaçış yoktu ve tam da bu yüzden dehşet vericiydi. Savaştan önce yazdığı varlıktan kaçamama teması burada yine kendini gösteriyordu. Levinas için varoluş çıkışsız ve bitimsiz bir eylemdi, sürekli ve aralıksız "var"dı. Bu tuhaf varolansız varoluşun anlatısı aslında bir düşünce deneyi gibi görünür. Bunu deneyimleyen bir özne ya da bilinç yoksa, bu saf varoluştan, bunun deneyiminden bahsetmek nasıl mümkündür? Levinas bu güçlüğün farkındaydı hiç şüphesiz; fakat varolanın ortaya çıkışını anlatabilmek için bu varolansız varoluşa ihtiyacı vardı. Çünkü, varolan tam da bu klostrofobik varoluştan, dopdolu ve boğucu var'dan, bu saf eylemden

7 Emmanuel Levinas, *Existence and Existents*, çev. Alphonso Lingis, Pittsburgh, Pennsylvania: Duquesne University Press, 2001, s. 52.

doğacaktı. Yani anonim varoluştan çıkış ancak öznenin ortaya çıkmasıyla mümkündü. Bu sınırsız ve boğucu dolulukta nefes alacak bir yer açmanın bir bedeli vardı elbette. Bir öznenin varolagelmesi, bu saf eylemde kendisini konumlandırması, kendisini öne sürmesi ve o eylemi tam da şimdi ve burada kendisinin haline getirmesi, kişiselleştirmesiyle gerçekleşiyordu. Özne, varoluş üzerinde bir güç elde edip onda kendi pozisyonunu oyarak varolageliyordu. Hiçbir belirlenimin olmadığı bu sonsuz anonimliğin içinden bir kişi olarak, bir belirlenim olarak doğabilmek, ancak bir pozisyon almak ve bu pozisyonu alırken varoluş üzerinde hakimiyet kurmak anlamına geliyordu. Şimdi ve burada, bir pozisyon olarak öznenin varolagelmesi olayına Levinas "hypostasis" diyordu.[8] Bu bir "ân"ın doğumuydu aynı zamanda; özne, bir ân olarak varolagelip kesintiye uğratıyordu anonim varoluşun dehşetini ve böylece "şimdi"yi yaratıyordu. Bu anlamda, öznenin doğuşu bir olaydı, şimdiyi ve buradayı yaratan kişiselleşmiş bir edim. Kişiseldi çünkü özne anonim varoluştan kendine ait bir şimdi ve burada oyuyordu, bu onun kendi çabasıydı, kendi varolma eforuydu. Fakat tüm bu çabaya rağmen, özne hâlâ tam olarak kurtulamıyordu varlığın ağırlığından, hâlâ içinden çıktığı varlığa çakılıydı, bundan tamamen kurtulmak mümkün değildi.[9] Özne olmanın bedeli de işte buydu: Ben, tümüyle kişiselleşme ve özgül bir "ben" olma çabasıyla anonimlikten kendi varoluşunu kazıyıp ortaya çıkarmak için uğraşırken aslında kaçınılmaz olarak varlığa çakılı olduğunu fark ediyordu. Yani aslında "ben"in bir ayağı hep varlıkta kalmak zorundaydı, ancak diğer ayağıyla dışarıya adım atabiliyordu. Bu Levinas'a göre bir "kimliklenme"/"özdeşleşme" süreciydi aslında: Varoluştan çıkıp, bir öznenin kendiliği olarak, kendini bireyselleştirme çabasıyla yeniden varoluşla ilişki kurmak için varoluşa dönme işiydi. Bu anlamda bir "işti" kimliklenme, aktif bir edimdi. Levinas'ın sözleriyle özetlemek gerekirse; "Bu anonim varoluşta bir varolanın olması için, kendilikten bir çıkışın ve ona geri dönüşün mümkün olması gerekiyordu; başka bir deyişle, bu, tam da kimliğin/özdeşliğin işiydi. Kimliklenme/özdeşleşmenin sonucu olarak, varolan kendine üzerine kapanır; bir monad ve yalnızlık haline gelir."[10] Bu "yalnızlık" terimi özneyi ve özneliği anlamak için çok önemli bir rol oynar Levinas'a göre. Anonim varoluştan

8 *Age*., s. 82-83.
9 *Age*., s. 76.
10 Emmanuel Levinas, *Time and The Other*, çev. Richard A. Cohen, Pittsburgh, Pennsylvania: Duquesne University Press, 1987, s. 52.

doğan öznenin, varolagelmesi için ödediği bedel de bu yalnızlık terimi üzerinden anlaşılmalıdır.

Varoluştan Varolana'dan hemen bir yıl sonra yayımlanan *Zaman ve Başka* [*Le Temps et L'Autre; Time and the Other*] adlı kitabının merkezi kavramlarından biridir yalnızlık; çünkü özne olmak yalnız olmaktır, öznelik yalnızlıktır. Hypostasis olayıyla, sınırsız ve klostrofobik varoluştan sıyrılabilen özne, sınırlı da olsa bir tür özgürlük kazanmıştır. Özne, kendinin kıldığı varoluş üzerinde bir hakimiyet kurar. Bu, başlama, başlangıç yapma özgürlüğüdür. Bu anlamda özgürlük her özneye içkindir, ortada bir özne varsa bu tip bir özgürlük de, yani bir başlangıç yapma özgürlüğü de var demektir. Fakat, bu "başlangıç özgürlüğünün olması için bir yalnızlığın olması zorunludur".[11] Levinas, "yalnızlığın bir tür egemenlik olduğunu" söyler, varoluş üstündeki egemenliktir bu.[12] Burada dikkat edilmesi gereken şey, varoluştan doğan öznenin bu varoluşu önce kendinin kıldığı, kendi varoluşu haline getirdiği, böylece yalnızlık haline geldiği ve bu anlamda özgürlüğünü kazandığıdır. Fakat süreç burada bitmez. Yukarıda da anlattığımız gibi, özne aynı anda kendi varoluşuyla ilişkiye geçer, egemenlik kurduğu varoluş kendi varoluşuyla aynıdır. Kendi üzerine kapanması ve monadvari yalnızlık haline gelmesi, tam da öznenin varoluştan tam anlamıyla çıkamamış olmasına, hâlâ ona çakılı olmasına işaret eder. Kimliklenme/özdeşleşme hareketi budur. Kendi hammaddesi olan varoluştan kopamayan varolan, özne olarak yeniden kendine döner, kendinden kopamaz. Özne olmanın bedeli budur: yalnızlık. Çok basitçe ifade etmek gerekirse, Levinas'ın "yalnızlık" derken kastettiği şeyin aslında "varolanın kendiyle ilgilenme zorunluluğu" olarak ifade edebiliriz. Özne kendine dönmek zorundadır, kendiyle ilgilenmek zorundadır, özgür olduğu için kendi üzerinde egemenlik kurmalıdır, tam da kaçmak ve çıkmak istediği varoluşu sürekli kendinin kılarak varolmalıdır. Kısacası, varolagelen özne kendinden sorumludur, özdeşliğini/kimliğini koruyarak varolmayı devam ettirmek için. Görüldüğü gibi, sorumluluk ve özgürlük birbirini zorunlu kılan iki kavramdır bu bağlamda. Ortaya çıkan bu "ben'in özgürlüğü, bahşedilmiş bir lütuf gibi hafif değildir, aksine daha şimdiden büyük bir ağırlıktır."[13] Onu bu kadar ağır yapan şey ise sorumluluktur, kendisini taşıma ve sürdürme sorumluluğu. Yani özne, doğduğu, özgürlüğünü kazandığı

11 *Age*., s. 54-55.
12 *Age*., s. 55.
13 *Age*., s. 56.

andan itibaren kendiyle ilgilenmek zorundadır. Yine bu bağlamda, kimlik/özdeşlik yalnızlıktır, çünkü kendi üzerine kapanır. Levinas'ın 1934'ten beri peşinde olduğu "varlıktan kaçış mümkün müdür?" sorusu, *Varlık ve Zaman* metninin bu aşamasına kadar hâlâ olumsuz cevap alır gibi durmaktadır. Üstelik olay daha da çetrefilli bir boyut kazanmıştır: özne olmak, başlangıç yapma özgürlüğüne sahip olmak, yalnızlıkla; yalnızlık ise kendi varlığını sürdürme zorunluluğuyla özdeşleştirilmiştir. Fakat bu "yalnızlık"ta Levinas bir tehlike sezmektedir. Özneyi ve özneliği yalnızlık üzerinden anlatmış olsa da, bu yalnızlığı kıracak bir şeye ihtiyaç duymaktadır. Levinas'ın asıl sorusu olan aşkınlık sorusu da bu noktada yeniden gündeme gelir: "Bir varolan ötekiyle, kendi benliğinin öteki tarafından çiğnenmesine izin vermeden nasıl ilişki kurabilir?"[14] Yalnızlıktan bir çıkış aramaktadır Levinas. Fakat bunu yaparken kendiliğin de korunmasını ister bir yandan. Aradığı şey, özneyi ezip geçmeden varoluşun yalnızlığından bir çıkış yolunu da açacak olan kendinden başkayla bir ilişkidir. Bu soru onun için çok önemlidir çünkü "egonun aşkınlıkta korunması sorununa" işaret eder. Yani aradığı aşkınlık, yalnızlıktan kaçış, egonun tamamen emilip yok olması biçiminde bir kaçış değildir. Ayrıca, ilişki kurduğu ötekinin ötekiliğini kaybetmeyeceğinden, onun ötekiliğinin bu ilişkide indirgenmeyeceğinden de emin olmak ister. Bunun "yüzyüze ilişki" olacağının ipuçlarını bu kitabın sonlarına doğru verir, ve bunun imkânını veludiyette bulur. Burada önemli olan yalnızlığın kırılması ve özneliğin kesintiye uğratılmasıdır; çünkü bu aşamada bile Levinas, kendi üzerine kapanan ve kendiyle ilgilenme zorunluluğu taşıyan bu yalnız öznenin, şeyleştirici, indirgeyici, ötekine kulaklarını tıkayan, ötekini ezen eğilimleri olduğunun farkındaydı. Aşkınlığa ihtiyaç duyma sebebi buydu: tüm amacı varoluşta tutunma olan özneyi sarsacak ve onun kendiyle ilgilenme işini kesintiye uğratacak bir olaya ihtiyacı vardı. Bu, ötekiyle "yüzyüze" ilişkiydi. Bunun nasıl olacağını da, ilk en önemi felsefi eseri olan *Bütünlük ve Sonsuz*'da [*Totalité et Infini*] derinlemesine inceledi.

Öteki'yle yüzyüze ilişki, ontolojiyi kesintiye uğratacak etik ilişkiydi. "Yüzle karşılaşmak, dolayımsız bir biçimde etik bir talep ve emir işitmekti."[15] Ötekinin yüzünde ifşa olan, onun çıplaklığı, savunmasızlığı ve yardım çağrısıydı.

14 *Age.*, s. 77.

15 "Interview with François Poirié", çev. Jill Robbins ve Marcus Coelen, *Is It Righteous To Be?: Interviews with Levinas*, ed. Jill Robbins, Stanford, CA: Stanford University Press, 2001, s. 48.

Yüzden gelen ilk söz ise bir emirdi: "Öldürmeyeceksin!"[16] Öldürmenin birçok anlamı vardır: incitmek, onurunu kırmak, aynıya indirgemek, başkalığını yok etmek, canını almak gibi. Bu emir, Ben'in kendi özgürlüğünü, meşguliyetlerini ve yaşam mücadelesini verirken işlediği "cinayetleri" sorgulamasını sağlar. Bu anlamda ötekinin çağrısı suçlayıcı olduğu gibi, aynı zamanda tekilleştirir. Etik özneyi kuran şey tam da bu suçlayıcı tekilleştirmedir. Etik özne, İngilizce'deki 'I' (nominative) olarak değil "me" (accusative) olarak kurulur; diğer bir ifadeyle, özne ancak ötekinin çağrısına yanıt verdiğinde, yani ötekiyle ilişkisi içinde kurulur.[17] Bu ilişkinin adı "sorumluluktur." Ben, kendiyle meşgulken, ötekinden gelen çağrıyla onunla meşgul olmaya, onun acısıyla ilgilenmeye yönelir. Ötekinin çağrısına, hiç hesapsız, önden bir düşünme ve tartma sürecine hiç girişmeden, ânında "Buradayım"[18] diye karşılık vermektir, Levinas'ın "sorumluluk" dediği şey. Çağrıya bu şekilde karşılık vermenin, koşulsuzca "buradayım" demenin, en iyi anlaşıldığı yer, Musa peygamberin ya da Hz. İbrahim'in Tanrı'nın seslenişi üzerine verdikleri "Buradayım" (İbranicesi: *Hineni*) yanıtıdır.[19] Nereden geldiği belli olmayan, anlamlandıramadıkları bir çağrıya, hiç düşünmeden, hesap yapmadan, adeta bir refleks gibi "buradayım" diyerek yanıt vermişlerdi. Tabii şüphesiz, bu çağrıyı duymazlıktan gelme şansları yoktu. "Buradayım" yanıtı, bu çağrıyı onların kendi irade ve niyetleriyle üstlendiklerini değil, aksine hiç bilmedikleri bir zamanda, kendi seçimlerinden bağımsız bir şekilde "seçilmiş" olduklarını ve bu seçilmişliğin yükümlülükleri altında olduklarını ifade eder. Onlardan ne istenileceğini bilmeden, sebep-sonuç değerlendirmesi yapmadan, yetersiz kalma kaygısı taşımadan, ânında o çağrıya dönebilmeye ve onunla ilişki kurabilmeye vurgu yapar. Ötekiyle ilişkide de bu tür bir seçilmişlik vardır. Ötekinin yüzünden gelen çağrı beni seçmiştir. Kaynağına sahip olmadığım, tanımadığım ve kontrol edemediğim bir yerden gelen bu seçilmişlik, o anda ben'in yalnız ve kapalı özneliğini kırıp onu "etik özne" haline getirmiştir. Anlaşılacağı gibi, etik özne, ötekinin yüzüyle ilişki halindeki, onun çağrısına kulak veren, ona açılan, onun acısıyla sarsılan özneydi ve bu sorumluluğun ta kendisiydi. Özgür irademle seçtiğim, diğer sorumluluklarım arasında bir

16 Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, çev. Alphonso Lingis, Pittsburgh, Pennsylvania: Duquesne University Press, 1969, s. 199.
17 *Age*., s. 245.
18 Hilary Putnam, "Levinas and Judaism", *The Cambridge Companion to Levinas*, s. 39.
19 Terry A. Veling, *For You Alone: Emmanuel Levinas and the Answerable Life*, Eugene, Oregon: Cascade Books, 2014, s. 44.

kıyas ve karşılaştırma yaparak bilinçli bir şekilde üstlendiğim, sonuçlarını kestirebildiğim bir sorumluluk anlayışından oldukça farklı bir sorumluluktu bu. Seçmeden sorumluydu, zaten çoktan sorumluydu etik özne. Ötekinin yüzündeki kırılganlığa, incinebilirliğe, yardım çağrısına, ölüm karşısındaki savunmasız çıplaklığına, tıpkı yukarıda andığımız peygamberler gibi "buradayım" diyordu etik özne. Tam da bu anlam sorumluluktu etik özneyi "özne" yapan. Fakat Levinas'ın "sorumluluk" kavrayışının radikalliğini bu peygambervari karşılığın yanında, Dostoyevski'nin *Karamazov Kardeşler*'de Alyoşa Karamazov'un ağzından duyduğumuz şu cümleyle de daha iyi anlayabiliriz: "Hepimiz her şeyden ve herkese karşı sorumluyuz, fakat ben diğer herkesten daha fazla sorumluyum." Levinas bu cümleyi birçok metninde, konuşmasında ve söyleşisinde alıntılamaktan vazgeçmez. Bu cümlenin içerdiği herkesten ve herkese karşı sorumlu olma fikri Levinas'ın sonsuz ve sınırsız sorumluluk kavrayışının özeti gibidir. Fakat bu kavrayışta mantığı zora sokan bir şey vardır sanki: yapmadığım, seçmediğim ve hatta hiç bilmediğim bir şeyden de sorumlu hale gelirim. Üstelik bu sorumluluk talebi kişinin yapabileceklerini de aşan türdendir. Öyle bir talep ki, neyin mümkün olup olmadığıyla ilgilenmiyor. Dahası, burada herhangi bir "karşılıklılık" ilkesi de yok, ben ötekinden ve ötekine karşı, hatta herkese, tüm ötekilere karşı, hiçbir karşılık beklemeden sorumluyum. Simetrik olmayan bir ilişki söz konusudur.[20]

Levinas'ın ötekiyle yüzyüze ilişkiye ve sorumluluk olarak kurulan etik özneliğe dair söyledikleri, özneyi ötekini dışlayarak, hakikati kendi içinde arayarak kuran felsefelerle çok ciddi bir hesaplaşmadır. Levinas, kendine yeten, kendinden sorumlu, hakikati ve kendini (yine kendinde bulduğu yöntemler ve araçlarla) bilen, kendi içine kapalı, başka'dan öğrenmeye açık olmayan bir özne anlayışıyla mücadele etmek istemiştir. İnsanın özünü varoluş mücadelesi, varlıkta tutunma çabası [*conatus essendi*] ya da özgürlük, istenç, iktidar olarak kuran yaklaşımları eleştirmeyi ve bunların kökeninde yer alan öteki alerjisini teşhir etmek istemiştir. Çünkü, Levinas'ın daha sonra "kötülük" olarak adlandıracağı şey tam burada filizlenmeye başlıyordu. Öteki alerjisinden üreyen kötülüğü ise ancak ötekine kayıtsız kalamayan, ötekiyle ilgilenmeyi kendi kurucu atılımı olarak yaşayan, kendi varolma hakkını sorgulayan ve özgürlüğünün hesabını vermek zorunda kalan bir etik özne bertaraf edebilirdi.

20 Emmanuel Levinas, *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo*, çev. Richard A. Cohen, Pittsburgh, Pennsylvania: Duquesne University Press, 1985, s. 94-95.

Levinas'ın 1957'de yazdığı "Yetişkinler için Din" adlı yazısında, henüz felsefi bir kavram haline getirmese de "kötülük" üzerinde durduğu yerler vardır. Bunlar arasında en önemlisi de Habil ve Kabil hikâyesine odaklandığı yerdir. Bu hikâyeyi ortodoks okumalardan çok daha farklı bir şekilde yorumlar. Bana öyle geliyor ki, Levinas'ın özellikle Kabil hakkındaki yorumu, 1982'de yazdığı ve kötülüğü bu defa, nihayet, kavramsal olarak ele aldığı "Nafile Acı"ya kadar ona düşünsel bir zemin hazırlamıştır. Levinas sanki Kabil'de tam da eleştirdiği özneliğin modelini bulur. Bu açıdan Kabil'in aslında çok önemli bir işlevi vardı Levinas'ın düşüncesinde; bir paradigmayı simgeliyordu, Levinas buna "ayık ilgisizlik" [sober coldness] diyordu. Geleneksel okumalar ve yorumlar, Habil ve Kabil'in hikâyesinde, genellikle Kabil'in kardeşi Habil'i öldürmesine ve işlediği cinayete odaklanır, insanlık tarihinin ilk cinayetidir bu. Levinas tabii ki cinayetin korkunçluğunu yadsımaz, fakat Levinas'ın yorumunun merkezini bu ilk suç değil, Kabil'in Tanrı'ya verdiği yanıt oluşturur. Tanrı, kardeşini büyük bir kıskançlık ve öfke sonucu öldüren Kabil'e sorar: "Ne yaptın? Kardeşin Habil nerede?" Kabil ise şöyle yanıt verir: "Ben kardeşimin bekçisi miyim?" Levinas'a göre bu yanıtta Tanrı'ya yapılan saygısızlıktan öte, çok daha kötücül bir şey barınmaktadır: ayık ilgisizlik. Kabil'in bu tepkisi, onun insanlıkla hiçbir bağının olmadığının göstergesidir.

"Yetişkinler için Din"de Levinas "kötülüğün, bir ritüelle yok edilebilecek mistik bir ilke olmadığını, insanın insana karşı işlediği bir kabahat olduğunu" ifade eder.[21] Bu yüzden de insanın insana karşı sorumluluğunu Tanrı'nın bile iptal edemeyeceğini iddia eder ve Kabil'in Tanrı'ya verdiği tepkiyi sadece küstahlık ve saygısızlık olarak addedemeyeceğimizi söyler. Kabil, "henüz bir insanın başka bir insanla dayanışmasının ne demek olduğunu bilmese ve, birçok modern filozof gibi, herkesin kendi başına varoluşunu sürdürdüğüne ve her şeye izin olduğunu düşünse bile,"[22] burada hâlâ büyük bir sorun vardır: Kabil, Habil'e karşı, sadece başka bir insan olduğu için, sorumluluğunu üstlenmediği gibi, bunun farkında bile değildir. Burada Levinas'ın yorumuna şöyle bir itirazda bulunulabilir mi? Kabil henüz bu sorumluluğun farkında değildi, çünkü henüz ortada herhangi bir yasa yoktu, "Öldürmeyeceksin" emri henüz ifşa edilmemişti. Emir sonradan geldiğine göre, Kabil

21 Emmanuel Levinas, *Difficult Freedom*, çev. Sean Hand, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1997, s. 20.
22 *Age.*, s. 20.

öldürmenin yanlış olduğunu bilmiyordu. Bence Levinas'ın Kabil'in yanıtını sorunsallaştırmasındaki temel neden tam da bu itirafa cevap vermek içindir. Yukarıda da dediğimiz gibi, Levinasçı anlamda sorumluluk, ötekinin çağrısına tepki vermektir, ona "buradayım" diyebilmektir. Etik ilişki, herhangi bir ahlak yasasına bağlı değildir. Ötekine "buradayım" diyebilmek, tüm ahlaki yargıları ve hesaplamaları önceleyen bir tepkidir. Etik ilişki, ahlaki yargılar, hesaplar ve ahlak yasaları sayesinde ortaya çıkmaz, aksine bunlar, etik ilişki sonucu, etik ilişki temelinde kurulurlar. Bu doğrultuda, Kabil, insan olduğu sürece, başka bir insandan ve ona karşı sorumludur. Bunun bir yasayla formüle edilmesine gerek yoktur. Sorumluluk tam da tüm yasaların altında yatan etik ilişkidir. Bunun farkında olmayan Kabil, aslında insanlığının ve insanlığın da farkında değildi. Başka bir insana, onun acısına yanıt vermekten acizdi. Ötekine açık değildi, ilgisizdi, etik duyarlılığa sahip değildi. Kabil sorumluluğu üstlenmiyordu. Kabil'in ayık ilgisizliği buradan geliyordu. Ve Levinas'a göre, kötülük tam da burada vuku buluyordu. 1975'te yazdığı "Tanrı ve Felsefe" adlı yazısında ise Levinas Kabil'in ayık ilgisizliğini, onun "sorumluluğun özgürlükten geldiğini ya da bir sözleşmeye bağlı olarak ortaya çıktığını düşünmesiyle"[23] açıklıyordu. Kabil, geleneksel özneliği aynalarmış gibi özgürlüğünü sorgulamadan, hesabını vermeden, haklılaştırmadan kullanan biri olarak beliriyordu. Onun özgürlüğünü sorgulatacak olan ötekiyle ilişkiye girmiyordu. Öznenin yalnızlığını, kendi için varolmasını da içeren bu özgürlük fikri Kabil'in başka bir insanla, sorumluluğun özgürlüğü öncelediği etik ilişkiyi kurmasını engelliyordu. Ve Kabil, 1985'te Levinas'la yapılan "Felsefe, Adalet ve Aşk" adlı söyleşide tekrar anılıyordu: "Kabil'in yanıtını sanki Tanrı'yla alay ediyormuş gibi ya da 'O ben değilim, başkası' diyen küçük bir çocuğun yanıtı gibi görmemek gerek. Kabil'in yanıtı içtendir. Yalnız, bu yanıtta etik eksiktir; sadece ontoloji vardır: Ben benim, ve o da o. Biz ontolojik olarak ayrı varlıklarız."[24] Böylece Kabil, Levinas için etiğin eksikliğini, sorgulanmamış ve hesabı verilmemiş keyfi özgürlüğü, ayık ilgisizliği, insanlıktan kopukluğu, sorumluluk alma acizliğini, ötekinin çağrısını üstlenmemeyi ve ona yanıt verme duyarlılığından yoksunluğu, ontolojik yalnızlığı ifade eder hale gelir. Kabil bu açıdan bir modeldir ve bir paradigmadır, geleneksel özne anlayışının bir resmidir. Ve tam da bu yüzden, bu

23 Emmanuel Levinas, "God and Philosophy", *Collected Philosophical Papers*, çev. Alphonso Lingis, Kluwer Academic Publishers, 1993, s. 167.

24 Emmanuel Levinas, "Felsefe, Adalet ve Aşk", çev. Medar Atıcı, *Sonsuza Tanıklık: Levinas'tan Seçme Yazılar*, ed. Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran, İstanbul: Metis Yayınları, 2003, s. 248.

anlayışı vücuda getirmesi dolayısıyla Tanrı'ya verdiği tepkiyi basit bir saygısızlık olarak yorumlamaz Levinas. Kabil'in yanıtı, bu geleneksel özneliğin varolma biçimidir ve burada kötülüğü doğuracak büyük tehlikeler vardır. Az önce saydığımız tüm özellikler kötülüğün nedenleridir.

Levinas'ın kötülük problemini ele aldığı "Nafile Acı" adlı makalesi 1982'de yayımlanmıştı. Kötülük problemi bu makalede, geleneksel bir biçimde çoğu filozofun ve teoloğun yaptığı gibi, teodise problemiyle üzerinde tartışmaya açılıyordu. Burada da ele alınan geleneksel sorun, dünyada kötülüğün olmasını, her şeyi bilen, kadir-i mutlak ve, en önemlisi, tümüyle iyi, evrenin ve tüm canlıların yaratıcısı olan bir Tanrı inancıyla nasıl bağdaştırılacağıydı. Levinas'a göre, yirminci yüzyılda yaşanan felaketlerden, özellikle de Holokost'tan sonra, artık "teodisenin sonu"nun geldiği bir dönemde yaşıyorduk. Bernstein'e göre Levinas teodiseyi bir "ayartı" olarak yorumluyordu.[25] Bu, "Tanrı'yı aklamanın, veya inanç uğruna ahlakı kurtarmanın, veya acıyı dayanılır kılmanın (teodiseye başvuran düşüncenin asıl niyeti buydu)"[26] cazibesiydi. Diğer bir deyişle, teodise, ister teolojik ister seküler biçimde, aslında nafile olan o dayanılmaz ıstırapla bizi uzlaştıracak, onu haklı çıkaracak, ona bir anlam verip dayanılır kılacak bir yol bulmanın ayartısıydı. İnsanoğlunun boş yere acı çekmediğine, çekilen tüm acıların insanın bilemeyeceği, anlayamayacağı bir düzlemde ya da "kutsal planda" bir anlamı olduğuna inanmak istemesiydi teodise; insanoğlu bu inanca tutunmak istiyordu. Fakat yaşanan felaketler teodisenin artık sonunun geldiğinin habercisiydi ve her ne kadar hâlâ bu inanca tutunmak istesek de, bu fikrin cazibesine teslim olmaya meyletsek de, artık bununla yüzleşmemiz gerekiyordu. Levinas'ın böyle düşünmesinin ardında büyük ölçüde, ailesini kaybetmesine yol açan Holokost yatıyordu. Holokost'tan sonra nasıl bir inançtan ve ahlaktan söz edebiliriz, veya söz edebilir miyiz? Bu Levinas için çok önemli bir soruydu. Onun düşüncesinin kaynağında yatan soruydu hatta. Fakat şunu da belirtmek gerekir ki, Levinas Holokost'u felsefi bir soru haline getirirken onu kişiselleştirmez, sadece Yahudiler'in yaşadığı bir felaket olarak yorumlamaz. Aksine, Holokost bir paradigma olarak yer alır onun düşüncesinde: "kötülüğün en şeytani biçimiyle belirdiği, haksız ve gereksiz bir acının paradigması"dır.[27] Yani bu acıyı, çekilen onca ıstırabı haklı çıkarmanın, gerekçelendirmenin,

25 R. Bernstein, *The Cambridge Companion to Levinas*, s. 255.
26 Emmanuel Levinas,"Useless Suffering", *Entre Nous,* çev. Michael B. Smith ve Barbara Harshav, New York: Columbia University Press, 1998, s. 161.
27 *Age.*, s. 162.

onlara bir anlam atfetmenin imkânı yoktu: çünkü bu acılar ve ıstıraplar boş yere çekilmişti, boşu boşunaydı, ve kötü olan, şeytani olan da tam buydu. Holokost, bir insanın başka bir insana boş yere acı çektirmesinin paradigmasıydı, bunu haklı çıkarmanın hiçbir yolu yoktu. Boş yere çekilen acı, ötekinin acısıydı. "Ötekinin acısını haklı çıkarmaya çalışmak, tüm ahlaksızlığın kaynağıdır," diyordu Levinas.[28] Bence bu, metnin en can alıcı cümlesidir. Bu cümle, Kabil ile düşünmeye başladığı kötülük probleminin nihayet nasıl en belirgin haline ulaştığının göstergesi ve Levinas'ın tüm düşüncesini, bir anlamda, özetleyen, bu düşüncenin verdiği etik mesajın en net ifadesidir.

Toparlarsak, öznenin keyfi özgürlüğünden, kendi varoluş mücadelesiyle ilgilenmesinden ve ontolojik yalnızlık olarak kurulmasından başlayan, ötekinin çağrısına kayıtsız kalmakla, ötekinin sorumluluğunu üstlenmemekle devam eden ve ötekinin acısını haklı çıkarmaya, onu açıklayarak indirgemeye uzanan bir kötülük fikri geliştirmiştir Levinas. Bu kötülük fikri yoluyla, düşüncesinin en başından beri uğraştığı aşkınlık sorusunu da yeniden ele alacaktır böylece. "Aşkınlık ve Kötülük" adlı yazısında şöyle der Levinas: "Asıl aşkınlık yüzün somutluğunda bir anlam ifade eder. Peşimi bırakmayan kötülükte ötekinin acı çekmesi yatar ve bu beni derinden etkiler, bana dokunur, sanki beni çağırır, kendime dayanmamı, conatus essendi'mi sorguya çeker, kendi kötülüğüme ağlayıp sızlanmak yerine, her şeyden önce ötekine cevap vermem gerektiğini hatırlatır."[29] Kötülüğün dehşeti en somut haliyle ötekinin yüzünde ifşa olarak sarsar beni ve benden etik bir yanıt bekleyerek varoluşu kesintiye uğratır. Diğer bir deyişle, ötekinin, yani başka bir insanın çektiği acıya etik bir biçimde yanıt vererek, senin için "buradayım" diyerek, kişi etik özne ve kelimenin tam anlamıyla "insan" haline gelir. Levinas bu sözlerini, yani kötülükle etik bir biçimde nasıl baş edeceğimize dair verdiği ipuçlarını ve bunun "insan" olmakla bağlantısını, 1986 yılında Tamra Wright, Peter Hughes ve Alison Ainley ile yaptığı "Ahlakın Paradoksu" adlı söyleşide biraz daha açar. Burada öncelikle "conatus essendi" kavramını Spinoza'dan aldığını fakat çok daha geniş bir anlamda "varlığın yasası" olarak kullandığını söyler. Bir varlık her zaman varlığını sürdürmek için kendi varlığına tutunur. Bu bir varolma, hayatta kalma mücadelesidir, hatta Darwin'den esinlenerek bunun bir ölüm kalım savaşı olduğunu da ekler

28 *Age.*, s. 163.

29 Emmanuel Levinas, "Transcendence and Evil", *Collected Philosophical Papers*, çev. Alphonso Lingis, Kluwer Academic Publishers, 1993, s. 163-164.

Levinas. Fakat bu mücadelede etik yoktur. Bu anlamda varlık sadece kendiyle ilgilenir, ilgilenmek zorundadır. Varlığın amacı sadece kendisidir.[30] Bu açıklamanın ardından Levinas şunu iddia eder: "İnsan, her daim varlıkta tutunma çabası olan bu saf varlığı kırar. Benim esas tezim budur... İnsanın belirişiyle –bu fikir benim tüm felsefemdir– kendi hayatımdan daha önemli bir şey ortaya çıkar, bir başkasının hayatıdır bu."[31] Varlığın yasası, conatus essendi, varolma çabası ve mücadelesi, Levinas'a göre aynı zamanda kötülüğün de yasasını ifade eder. Bu açıdan kötülük çok kuvvetlidir. Fakat insan, varlığın yasasını çiğneyebilir, onu kesintiye uğratabilir. Çünkü insan sorumluluktur, bir başka insandan sorumludur, ona acı çektirmemekten veya acısına etik bir biçimde yanıt vermekten sorumludur. İnsan sadece kendiyle ilgilenen, kendi varoluş mücadelesine gömülmüş, duyarsız bir varlık değildir. Fakat böyle davranırsa, başka bir insanın ihtiyaçlarını ve acısını görmezden gelirse, ona etik bir biçimde yanıt veremezse, onun sorumluluğunu üstlenemezse, o zaman "kötülüğün yasası"na teslim oluyor demektir, tıpkı Kabil gibi. Diğer bir deyişle, yüzde beliren "Öldürmeyeceksin" emri, benim conatus essendi'mi sınırlar, kendimi tümüyle sadece kendi varoluşumla ilgilenmeye vermekten alıkoyar. Bu anlamda etik ilişki, varlığı kesintiye uğratır. Bernstein'in sözleriyle başlayıp yine onun sözleriyle bitirelim: "*İnsan haline gelmek*, kendi 'varlık yasamı' aşmak ve komşumun canını yakan, gerekçelendirilemeyen kötülüğe etik bir biçimde yanıt vermektir."[32]

30 "Paradox of Morality", *Provocation of Levinas: Rethinking the Other*, ed. Robert Bernasconi ve David Wood, Routledge USA, 2003, s. 172.
31 *Age*., s. 172.
32 R. Bernstein, *The Cambridge Companion to Levinas*, s. 265.

Adorno: Toplumsal Bir Kategori Olarak Radikal Kötülük

PETER DEWS

Emmanuel Levinas gibi Theodor Adorno'nun düşüncesi de Holokost'un gölgesinde kalmıştır. Adorno'nun felsefi çalışmaları hakkında pek bir bilgiye sahip olmayanlar bile, yirminci yüzyılın bu belirleyici olayının kültüre verdiği onarılmaz hasarı özetleyen şu beyanını duymuştur: "Auschwitz'ten sonra şiir yazmak barbarlıktır."[1] İki düşünür de Batı düşüncesinin en baskın özelliğinin başkalığı –ya da, Adorno'nun "özdeşliksiz unsur" adını verdiği şeyi – yutarak kendine katma dürtüsü olduğunu savunduğu ölçüde, Levinas ve Adorno'nun felsefelerinin benzer bir yapıda olduğu da söylenebilir. Levinas, Avrupa düşüncesinin hâkim epistemolojik ve ontolojik ilgilerinin, insanın Başka'sıyla kurduğu ilksel etik ilişkiyi baskıladığını düşünür; Batı felsefesinin örtük veya açık *telos*'u hep, deneyim bolluğunu kendi içinde toplayan özerk özne olmuştur. Benzer biçimde, Adorno'ya göre Batı kültürü "özdeşlik düşüncesi" dinamiği tarafından şekillendirilmiştir. Özdeşlik düşüncesi, pragmatik açıdan bir önemi olmayan niteliksel farkları, verili unsurların kavramsal tasnifine katarak eritir. Bu düşünce öznenin kendine dışsal kalan ve sırf bu dışsallık *yüzünden* tehdit edici bir unsur olarak algıladığı her şeyi denetleme dürtüsünü ifade eder. Adorno'ya göre, endüstrileşmiş yapılar olan toplama kampları bu sürecin tarihsel limitini ortaya çıkarmıştır. Auschwitz, "saf özdeşliğin ölüme eş olduğunu savlayan felsefi önermenin ispatıdır."[2]

1 Adorno, Theodor "Cultural Criticism and Society", *The Adorno Reader*, ed. Brian O'Connor (Oxford: Blackwell, 2000), s. 210.

2 Adorno, Theodor, *Negative Dialectics*, çev. E. B. Ashton, Roudledge, 1966 [Türkçesi: *Negatif Diyalektik*, çev. Şeyda Öztürk, Metis, 2016], s. 328 (metindeki referanslar kitabın Türkçe çevirisinden alıntılanmıştır).

Bununla birlikte, bu çıplak yapısal benzerliğin ardında, Levinas'ın "başkalık" (*alterity*) olarak izah ettiği şeyle Adorno'nun "özdeşliksiz unsur" adını verdiği şey arasında çarpıcı farklılıklar bulunur. Levinas'a göre "başkalık" nesneleştirici bilginin perdelediği, bastırdığı Başka'nın yüzünde açığa vurulan aşkınlık imkânıdır. Dolayısıyla Levinas, kendi limitini zorlayarak, içinde hapsolduğumuz bilincin bir nesnesi olamayacak bir etik ilişkiye gözümüzü açacak bir fenomenoloji geliştirmeye çalışır. Bu etik ilişkiyi kavramak sorumlu, suçlu olduğumuzu anlamaktır. Öncelikle, "suçlanan", ıstırap çeken başkası için ıstırap çekmesi istenen bireyler olduğumuzu keşfetmek ve bu suçlamanın kendiliğimizi tesis ettiğini görmektir. Daha önce gördüğümüz üzere, Levinas etik ilişkiyi giderek daha aşırı terimlerle tarif etmeye meyleder: nihayetinde, başkasının bana zulmettiği gerçeğinden bile ben sorumluyumdur ve tam da bu sorumluluk bir "zulüm" olarak tarif edilebilir.[3]

Ahlak bilincini, kişisel çıkarlar veya kişisel mutluluğu hesaba katmadan eylemde bulunmamızı şart koşan koşulsuz buyruk olarak anladığı ölçüde, Levinas'ın etiği Kantçı bir etik olarak tasvir edilebilir. Fakat Levinas etiği, sonlu, rasyonel varlıkların meşru mutluluk özlemini, ahlaklı bir dünya düzeni vaat eden koyutlar üzerinden teslim eden Kant'tan bile daha az imtiyaz tanır bedenlenmeye (*embodiment*). Adorno da Kant'ın ahlak ve mutluluk arasındaki ilişkiyi ele alışı tarzına çok eleştirel yaklaşır – ama bu eleştirel yaklaşımın nedeni, Levinas'ın, ahlaklılığın mutluluk derdinden tamamen koparılabileceği yolundaki inancını paylaşması değildir. Adorno Kant'ı daha çok, mutluluğa hak ettiği merkezi önemi vermediği için eleştirir. İnsan gereksinimlerinin tatmini, bedensel tatmin (ve daha karmaşık türevlerini) sağlama dürtüsünün karşılanması, belirsiz bir aşkın geleceğe ertelenmemelidir. Adorno'ya göre Kantçı ahlak, öznenin ampirik varoluşunun sınırlanması olarak deneyimlenecek bir yasa uğruna duyumsal tatmini ertelediğinden, baskıcıdır. *Ahlak Felsefesinin Sorunları* kitabındaki derslerinde "Kant'ın ahlakı kökü itibariyle tahakkümden başka bir şey değildir" diyecek kadar ileri gider.[4]

Levinas ve Adorno'nun Kant yaklaşımları arasındaki bu çarpıcı farklılığın nedeni, eleştirel teorisyenlerin öznelliğin oluşumunu doğalcı yaklaşımla izah etmeleridir. Adorno'ya göre özne, özbilinci olan ve organizmanın sağka-

3 Bkz. Levinas, *Otherwise than Being*, çev. Alphonso Lingis, Duquesne, 1998, s. 101–2.

4 Theodor Adorno, *Problems of Moral Philosophy*, ed. Thomas Schröder, çev. Rodney Livingstone, Cambridge: Polity Press, 2000 [Türkçesi: *Ahlak Felsefesinin Sorunları*, çev. Tuncay Birkan, Metis, 2012] s. 106 (metindeki referanslar kitabın Türkçe çevirisinden alıntılanmıştır).

lımı uğruna itkilerini erteleyebilen, baskılayabilen ve onların yönünü değiştirebilen, rasyonel tedbirler alan bir denetim merkezi olarak doğadan çıkar. İnsanlar "sağ kalma" (veya "kendini ortaya koyma" – *Selbstbehauptung*) uğruna, kendilerini düşünüm yoluyla doğal varoluşlarından koparma becerisini zaman içinde edinirler.

Düşünümsel öznellik görece zayıf ve kırılgan bu canlıların doğanın tehdit eden güçleri karşısında sağ kalmalarını sağlar. Modern çağda doğa bilimleri ve teknolojinin güç ve erimindeki hızlı artış, tarih öncesinden bu yana insanın kendiliğini şekillendirmiş olan maddi dünyayı denetim altına alma dürtüsünün en dramatik ifadesidir. O halde, bu anlayışa göre "özne", özbilincin oluşumunun doğalcı bir seyir izlediğini savunan –Nietzsche vb.– filozoflar gibi, bir yanılsama olarak reddedilemez. Adorno'ya göre, öznellik kendini doğal unsurlardan tamamen ayrı bir şey –maddi olmayan bir töz, metafizik bir monad, kendi kendini koyutlayan "Ben" veya transandantal terkibin saf kutbu– olarak görmeye başladığı anda öznenin kendini anlayış biçimi yanılsamanın ağına düşer. Deneyimlenen dünyayı kendi biliş edimlerine bağlıymış gibi ele almak düşünen özne için karşı koyması zor bir ayartı olduğundan, öznenin kendini mutlaklaştırma eğilimi –bir bakıma– bilinçli düşünüm sürecinin ayrılmaz bir unsuru olmuştur. Benzer şekilde, öznenin gerçekliği idrak etmek için işe koştuğu kavramsal araçların bilinen şeyin özünü kavradığı kabul edilir ama kavramlar aslında sağkalım açısından bir önemi olmayan bütün nitelikleri kesip atar. Doğanın niteliksel "dağınıklığı" ile kavramsallaştırılmış nesneler âlemi arasındaki her farkın bilinçdışında bastırılmasıyla zirvesine ulaşan bu sürece Adorno "özdeşlik düşüncesi" adını verir.

*

Nietzsche'nin –ve belki ondan çok Freud'un– doğalcılığı Adorno'nun Kant'a yanıtında merkezi bir rol oynar ama Hegel'in de en az o kadar kritik bir etkisi vardır. Nihayetinde, içselleştirilmiş ahlak bilincinin, bizatihi etikle özdeşleştirilmesinden doğan çelişkileri teşhis eden ve bu çelişkilerin bireyle toplumsal arasındaki örtük çelişkileri ortaya çıkardığını savunan kişidir Hegel. Adorno şöyle yazar:

> Hegel'in ahlaki açıdan gerçek olan hiçbir şey olmadığı önermesi, somut ahlak (*Sittlichkeit*) öğretisine geçişin bir uğrağı değildir sadece. Ahlaki olanın

> hiçbir şekilde sorgusuz sualsiz kabul edilemeyeceği, vicdanın doğru eylem güvencesi vermediği ve Benliğin bütün dikkatini ne yapmalı ve ne yapmamalı sorularına vermesinin çelişkiler ve beyhudelik içinde kaybolmasına yol açtığı bilgisi ortaya çıkar bu önermede. Hegel burada radikal Aydınlanma itkisinin peşinden gitmeye devam eder.[5]

Kısacası, Hegel ahlak sorularının toplumsal örgütlenme sorularından koparılamayacağını görmüştür. "Özgürlük, gerçek tekil bireylerin özgürlüğü olduğundan Hegel [burjuva toplumun] özgürlük yanılsamasını, genel özgürlüksüzlük ortamında özgürmüş ve evrenselmiş gibi davranan bireyi hor görür."[6] Toplumsal bütünlüğün uğraklarının yalıtılmış halde ele alınmasının reddi, toplumun tekil yönlerinin bütün tarafından dolayımlandığı anlayışı ve özgürlük gibi sabit metafizik unsurların derin tarihselliğine yapılan vurgu – Adorno bunların hepsini Hegel'e borçludur. Yazdığı üzere, Hegel "iyiyi, soyut bir ilke, kendi kendine yeten bir fikir olarak ampirik hayatın karşısına koymaz, onu kendi içeriğine göre, doğru bir bütünün üretimine –yani tam da, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde insanlık adı altında beliren şeye– bağlar."[7]

Yine de Adorno –düz anlamıyla– Hegelci değildir elbette. Marx'tan ve Feuerbach başta olmak üzere Marx'ın felsefi öncüllerinden doğan, Hegel'in maddeci eleştirisinin mirasçısıdır. Bu eleştiri esasında maddeci bir metafiziğe bağlılık ifade etmez, daha çok Hegel'in "tin" adını verdiği şeyin doğaya bağlılığını vurgular, tinin, kendini mutlak bir biçimde koyutlama süreci olarak anlaşılabileceğini reddeder. Zihin veya tinin (Almanca *"Geist"* kelimesi bu iki semantik olasılık arasında salınır) tezahür etmesi için doğal önkoşullar gereklidir ve tin sadece doğaya, kendi başkasına bağlılığı içinde varolur ama düşünce ve varlığın özdeşliğinde ısrar ederek bu bağlılığı yok etmeye çalışır.

Adorno da Hegel'i *Mantık* kitabına "Bir şey" kavramı yerine "Varlık" kavramıyla başladığı için eleştirir çünkü bu hamlesiyle Hegel, kendiliğin, bütün tikelliği içinde, düşünce tarafından tamamen massedilmeye karşı direncini gözardı edilmesini olanaklı kılar.[8] Benzer biçimde –Adorno burada genç Marx'ın ünlü eleştirilerini tekrarlamaktadır– Hegel emek kavramını zihinsel emeğe indirger. Adorno Hegel'in bunu, emeğin kendisine dışsal kalan ve bü-

5 Theodor Adorno, *Hegel*, Three Studies, ed. Thomas Schröder, çev. Rodney Livingstone, Cambridge: Polity Press, 2000, s. 105.
6 *Age*., s. 46.
7 *Age*., s. 48.
8 Bkz. *Negatif Diyalektik*, *age*.,, s. 131.

tünüyle massedemediği bir nesneye bağımlılığını inkâr etmek için yaptığını iddia eder. Her iki durumda da, "özdeşliksiz unsur" tehlikededir: bizim onu temellük edişimizle eşitlenemeyecek olan, zihnin veya tinin tahammül etmekte zorlandığı ayrışıklık.

Ancak Adorno'nun Marx'tan ödünç aldığı tek şey zihnin doğaya bağımlılığının beyanı değildir. Bunun yanı sıra, insanlık tarihinin bir "doğa tarihi" ya da Marx'ın "*naturgeschichtlicher Prozess*" adını verdiği şey olarak çözümlenmesi gerektiği fikrini de alıp geliştirir Adorno. Marx bu terimi toplumun iktisadi ilişkilerinin tekil bireylere dayattığı, o bireylerin iradesi ve bilincinin ötesinde kalan zorlamayı işaret etmek için kullanır. Ama Adorno'nun Marx'ın düşüncesinin bu veçhesini tartışırken vurguladığı üzere, bu yaklaşımın, insan toplumunun bilimsel "hareket yasaları"nı sunma gibi bir iddiayla karıştırılmaması gerekir. Tam tersine, doğa tarihi eleştirel bir kavramdır: özgürlük alanı, ancak bu yasaların saltasının ilga edilmesiyle başlayabilir. Doğa kavramının insanların toplumsal eylemlerine uyarlanınca edindiği bu eleştirel veçhesini görememesi, Hegel'in düşüncesinin yetersizliklerinden biridir. Nihayetinde, Hegel *Hukuk Felsefesi*'nde, insan eylemlerinin toplumsal pratikler ve kurumlarda tortulaştığını işaret etmek için "ikinci doğa" terimini kullanmıştır.[9] Fakat, Adorno'nun öne sürdüğü üzere, şunu görememiştir: "İkinci doğa olarak tin, tinin olumsuzlanmasıdır ve özbilinci kendi doğallığına karşı körleştikçe bu olumsuzlama da o kadar kapsamlı olur ... [Hegel'in] dünya tini doğa tarihinin ideolojisidir. Gücü nedeniyle ona dünya tini adını vermiştir."[10]

Bununla birlikte, Adorno Marksist Hegel eleştirisini bütünüyle sahiplenmez: Dur durak bilmeyen diyalektiğinin ona bir dinlenme hakkı tanımaması düşüncesini güçlendirdiği gibi –muhtemelen– zayıflatır da. Marx'ın toplumsal baskının kaynağının izini iktisadi ilişkilerin yapısına kadar sürmesini ikna edici bulmaz Adorno. Sovyet Blokunda kapitalizmin ilgasından sonra tahakkümün ortadan kalkmamış olduğu gerçeğinin, Marx'ın etiyolojisinin yeterince derine inmediğinin bir göstergesi olduğunu düşünür. Engels ve Marx, salt siyasi biçimlerin salt değişiminin özgürlüğü elde etmek için yeterli olmadığını, tam da toplumun hayat sürecinin yapısının bir dönüşümden geçmesi gerektiğini düşünmekte haklıydılar. Bu konudaki ısrarlarının nede-

9 Bkz. Hegel, *Philosophy of Right*, çev. H. Nisbet, Cambridge University Press, 1991, s. 108–9 (§151).
10 *Negatif Diyalektik*, *age.*, s. 323.

ni, yüzeysel bir devrimin hemen bastırılacağı korkusuydu. Ama Adorno'nun da işaret ettiği üzere, ekonomi politiğin ortaya çıkışı, meta mübadelesi ilkesinin toplumda öncelik kazanmasına bağlı modern bir entelektüel gelişmedir. Toplumsal hayatının temelindeki iktisadi yasalar açısından tahakkümün dinamiklerini anlamaya çalışan Marx ve Engels, onun daha derindeki kökenlerini gözden kaçırmıştır.[11]

Bunun sonucunda, Hegel'in felsefesinin –kendi yapısına zıt bir şekilde okunması kaydıyla– bu bağlamda tekrar geçerlilik kazandığı söylenebilir. Modern toplumun sistematik bir bütünleşme yönünde ilerlediği, Adorno'nun düşüncesinin merkezi bir varsayımıdır. Tahakküm bedenin denetiminden davranışların denetimine, oradan da (medya manipülasyonu, reklamcılık ve "kültür endüstrisi" aracılığıyla) öznelliğin şekillendirilmesine doğru ilerledikçe, liberal kapitalizm döneminde mevcut olan kısıtlı özerklik sahası bile aşamalı olarak imha edilir. Hegel'in felsefesinin bütünleştirme ihtirası, evrensel işlevselliğin emrindeki bu "güdümlü dünya"nın alametidir. Hegel'in felsefesinin toplumsal bir "hakikat içeriği" vardır çünkü –kendi iç tutarsızlıklarında bile– tamamen bütünleşmiş toplumun yanlış, antagonist karakterini ortaya çıkarır.

Fakat Adorno, Levinas'tan ve çok sayıda modern Avrupalı düşünürden farklı olarak, Hegel'in düşüncesinin, mutlak özdeşlik ilkesini temel alan bir sistemde özdeşliksizliğin olumsuzlanmasından ibaret olduğunu düşünmez. Hegel'in ve diğer büyük Alman idealistlerin sistematik projeleri, zor kullanarak olsa da çelişkinin, (özdeşliksizliğin zımnen kabulünü işaret eden) antagonizmanın aşılması arzusunu ifade ederler. Adorno'nun yazdığı üzere: "Hegel'deki ilerlemeci bütünleşme gereksiniminde bir uzlaşma gereksinimi de hissedilir – Hegel'in kavramında coşkuyla öngördüğü gerçekliğe ulaşalı beri bütünlük tarafından engellenen bir uzlaşmadır bu."[12]

*

O halde, "güdümlü dünya"da (*die verwaltete Welt*) zirvesine çıkmaya meyleden tarihin esas itici gücü, Hegel'in öngördüğü gibi her şeyi kapsayan bir tin değilse, ne de Marx'ın Hegel'i maddeci bir yaklaşımla baş aşağı çevirirken iddia ettiği üzere, toplumun iktisadi hayat süreciyse, nedir? Adorno'nun tarih

11 Bkz. *Negatif Diyalektik*, s. 291–292.
12 *Hegel: Three Studies*, *age*.,, s. 62.

felsefesinin, erken dönem makalesi "Doğa Tarihi Fikri"nde filizlenir; iş arkadaşı ve dostu Horkheimer'la birlikte İkinci Dünya Savaşı sırasında kaleme aldığı *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde bütünüyle geliştirilir.[13] Yukarıda gördüğümüz üzere, insanlar öz-korunum çıkarını gözeterek kendilerini düşünceyle doğadan ayırmaya, onun üzerindeki denetimlerini giderek artırmaya yönelirler. Doğmakta olan bilincin tek alternatifi, mitler aracılığıyla temsil ettiği anlaşılmaz doğal güçler dünyası içinde sıkışmış haliyle, sürekli dehşet içinde kalmaya devam etmekti. Ne var ki, doğanın gücünden kaçmak için aklın işe koşulması, o kaçışın uğruna ifa edildiği öznenin hayatının kendiliğindenliğinin ortadan kaldırılmasıyla sonuçlandı. Adorno ve Horkheimer'in yazdığı üzere: "İnsan, kendisinin bizzat doğa olduğuna dair farkındalığını bertaraf eder etmez, uğruna hayatta kaldığı bütün hedefleri –toplumsal ilerleme, maddi ve manevi bütün güçlerinin, hatta zihnin bile güçlendirilmesi– hükmünü kaybeder... İnsanın, kendiliğinin temelini oluşturan kendisi üzerine kurduğu tahakküm, hemen her zaman, uğruna işe koşulduğu öznenin tahribiyle sonuçlanır."[14] *Aydınlanmanın Diyalektiği*, bu süreci yoğun öykünmeci davranışlarla araçsal olan rasyonel davranışlar arasındaki ilişki açısından da tarif eder. İnsanlar etraflarındaki dünyadan ayrı düştüğü ölçüde, kendiliğin soyut birliği uğruna "öykünmeyi" –nesneyle bir yakınlık hissi ifade eden büyü benzeri eylem tarzlarını– terk etmeye mecbur kalır: kendisi de artık bir tahakküm nesnesi olarak donup kalmış olan bir doğa böylelikle katı bir şekilde aynalanmaktadır.[15]

Bu "ilksel öznellik tarihini" anlamanın bir yolu, Marx'ın arkasından dolanarak geriye gitmek, Marksçı *Naturgeschichte* mefhumunu beslemiş olan felsefi değişmeceleri canlandırmaktır. Jürgen Habermas şimdi klasik mertebesindeki erken dönem bir makalesinde Marx'ın tarih teorisinin Schelling'in düşüncesini anıştırmasını ele alır.[16] Bunu kısmen Schelling'in diyalektik kavrayışını Hegel'inkiyle uzun uzun karşılaştırarak yapar. Habermas'a göre, bu ikisi arasındaki zıtlığın merkezinde, "yanlış birlik" mefhumu bulunmaktadır. Schelling bu mefhuma bağlıdır –zeminin varoluşa baskın geldiği "va-

13 Bkz. Theodor Adorno, 'The Idea of Natural History', *Telos*, S. 60 (Yaz, 1984), s. 111–24; Max Horkheimer ve Theodor Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, çev. John Cumming, Londra: Verso, 1972.

14 Horkheimer ve Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, *age*.,, s. 54.

15 *Age*., s. 57.

16 Jürgen Habermas, "Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus – Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes", *Theorie und Praxis: Sozialphilosophische Studien* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978), s. 172–228.

roluşun zemini" ve "varoluş" birleşimini hatırlayalım– çünkü altüst olmuş ve doğru yoldan çıkmış bir dünyaya felsefece yanıt vermeye uğraşmaktadır. Dünyanın bu durumunu, bir başlangıcı, dolayısıyla muhtemel bir sonu olan bir şey olarak görmeye ihtiyacı vardır: "yanlış birlik" ilkece doğru bir birliğe yol açabilir. Habermas bu görüşü tekrar tekrar Hegel'inkiyle karşılaştırır, –ona göre– Hegel'de tümelin tikel, "varoluşun" "zemin" karşısındaki önceliğinin metafizik olarak güvence altına alınmıştır ve zemin doğa, tinin kendini aşamalı olarak gerçekleştirmesi sürecinde insanlık tarihine kayıtsız şartsız tabi kılınır. Bu izaha göre Hegel'in felsefesi, Hıristiyan teolojisinin hakikat içeriğini massetme arzusuna rağmen düşmenin ve kefaretin sahici bir tarihini içeremez. Habermas'a göre Hegel bize "Ebedi yaşamın sadece (ölümsüz) ölüm aracılığıyla ebediyetten arındırılma olarak gerçek"[17] olduğu, dolayısıyla kötülükten kurtuluşa doğru sahici bir ilerlemenin mümkün olmadığı sonsuz bir döngü sunar. O halde diyebiliriz ki Hegel'e göre dünya tarihinde, hatta şimdiye kadarki gelişim sürecinde bile iyilik, kötülüğe ağır basmıştır. İnsanlığı ileri götüren itici gücün esasen bozuk bir tarafı yoktur. Tarih özgürlük bilincinin ilerlemesiyse bizim ahlaki durumumuzla toplum ve kültürün genel ilerleyişi arasında sistematik bir uyuşmazlık yoktur.

Habermas'ın iddiasına göre Marx Hegel'in yapısını değil, Schelling'in merkezi kavramlarını ödünç alır.[18] Gördüğümüz üzere, Marx'ın maddeciliği metafizik bir teori değildir, doğanın cebrinin kör kuvvetinin günümüze kadar insanlık tarihine baskın geldiği iddiasından ibarettir. Daha kesin ifadesiyle, Marx emek aracılığıyla kendine-yabancılaşma ve kendini iyileştirme diyalektiği fikrini Hegel'den alarak benimsemiştir. Ama bu Hegelci diyalektiği, Habermas'ın ifadesiyle, Schelling'den miras aldığı "maddeci tersine çevirme diyalektiği çerçevesi" içine yerleştirir.[19] Yani Marx, Hegel'in yeterince duyarlı yaklaşmadığı emek aracılığıyla kendini dönüştürme sürecinin *çiftdeğerliliğini* vurgular. Hegel, tipik olarak öznel amaçların önemini küçümser, tekil insan öznelerin zararına vuku bulan üretim güçlerinin tarihsel gelişiminden pek az şikayet eder (örneğin, "pulluk, doğrudan sağladığı ve amacı olan saadetlerden daha saygındır. *Araç* kalımlıdır, doğrudan saadetler ise

17 *Age.*, s. 180.

18 Schelling'in Marx üzerindeki etkisi üzerine bir başka tartışma için bkz. Manfred Frank, *Der unendlicher Mangel an Sein: Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975).

19 Habermas, *age.*,, s. 217.

gelip geçer ve unutulur").[20] Buna karşın Marx, bu sürecin doğal, yönlendirilmemiş karakterinin, bilinçli insan denetimine sokulabilmesi için kırılması gerektiğini düşünür.

Belki şimdi Adorno'yla, Marx'ın arkasından dolanarak Schelling'e uzanan gelenek arasındaki yakınlıkları daha net bir şekilde görebiliriz. Marx'ın "yanlış birliği", maddi ihtiyaçların toplumsal olarak belirlenmiş iktisadi faaliyet biçimleri tarafından karşılandığı bir toplumsal varoluşun insanın güç ve yetilerinin gelişimine kısıtlar getirdiği bir birliktir. Buna karşın Adorno'ya göre, *haddizatında* doğayla karşı karşıya getirilmiş bir öznelliğin oluşumudur esas sorun. Onun izahında, araçsal rasyonelliğin şekillendirdiği kendilik, bağımlı olduğu doğadan kendini tamamen koparabileceğini, dolayısıyla doğaya hükmedebileceğini hayal eder. Otarşik olduğunu düşünür –vahim tikelliğini ortaya çıkartan da, kendini saf, evrensel bir öznellik olarak görmesidir. Adorno'nun *Negatif Diyalektik*'te yazdığı üzere, "Galebe çalan genel akıl halihazırda kıt akıldır. Bu akıl çeşitliliğin orta yerindeki birlik olmakla kalmaz, gerçeklik karşısında benimsenen bir tutum olarak, bir şeyin üzerindeki birlik olarak dayatılır. Böylelikle de, salt biçimi uyarınca, kendi içinde antagonisttir. Birlik bölünmedir."[21] Bu düşünme şekli, kendi "zemininden" (esasında evrenselin sıkıştırılmış ya da "kısaltılmış" bir ifadesi olan zemin) farkını zapt etme mücadelesi veren varoluşun tikelleştirmesinden müteşekkil kötülük kavrayışına çarpıcı derecede benzer. Schelling de, evrenselin mantıksal önceliğinin bir kalıntıyı hesaba katmadığına ve özgürlüğün ancak kendi olumsal koşullarıyla yüzleşebilecek duruma geldiğinde gerçekleşebileceğine inanır.

Bu anlamlı koşutlukları bir tarafa koyarsak, Adorno ve Schelling arasındaki felsefi yakınlığı vurgulamanın daha derinlerde yatan bir nedeni yok mu? Ne de olsa Adorno özdeşliğin meta mübadelesi biçimini alarak uyguladığı tahakkümün ve bunun yol açtığı şeyleşmenin modern kapitalist toplumun bütün veçhelerini şekillendirdiğini göstererek toplumsal, kültürel ve estetik fenomenlere dair keskin yorumlar geliştirebilmek amacıyla "öznelliğin ilksel tarihini" işe koşar. Bir özkorunum diyalektiği mefhumu çağdaş dünyada araçların amaç olarak zihinde yerleşmesine, dolayısıyla bütüncül bir işlevselliğe, araçsal aklın zaferine yönelik derin temayülleri teşhis etmeye

20 G. W. F. Hegel, *Science of Logic*, çev. A. V. Miller, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1990, s. 747.
21 *Negatif Diyalektik*, s. 288.

olanak tanıyacaktır. Bu temayüller özgürlüğün katılaşmasına yol açtığı ölçüde bu katılık bireylerin denetiminin tamamen uzağında kalan toplumsal süreçlerin mantığının bir sonucu olarak görülebilir. Fakat Adorno modern toplumsal dünyayı nitelemek için sadece Marksist terimlere başvurmaz. Bir yandan da bu dünyayı, ahlaki ve teolojik anlamlarla yüklü bir ifadeyle, "radikal kötülük"le tarif eder. Gerçekten de, daha dikkatle bakınca Adorno'nun çözümlemesinin seyrinde genelde radikal bir nitelik üstlenen – "kötü/kötülük" terimini kullanma sıklığı şaşırtıcıdır. Örneğin, tipik bir Hegel'i tersine çevirme girişiminde "bütüncül bir toplumda, bütüncüllük radikal kötülüğe dönüşür" der.[22] Benzer biçimde, Hannah Arendt'in en bilinen tabirine dair yorumunda şunu beyan eder: "Bence kötülük sıradan değildir, ben aksine, sıradanlık kötülüktür demeyi tercih ederim – yani, atalet ilkesine tabi olan dünyanın bu haline kendini uyduran bilinç ve zihin biçimi olarak sıradanlık. Esas radikal kötü işte bu atalet ilkesidir."[23] Adorno bu terimleri seçerek ateşle oynadığının farkındadır. Tarih ve özgürlük üzerine derslerinde, ilk günah doktrininin tahakkümü, insanın ahlaksız doğasının zorbalıkla baskı altına alınmasını meşru kılmak için kullanıldığını hatırlatır: "radikal kötü", kötülüğü meşru kılabilir.[24] Fakat aynı işi görebilecek bir başka terim de yok gibidir. Adorno'nun yazılarındaki bu ahlaki-teolojik söz dağarının, hem Marx'la hem Schelling'le bu yakınlığın anlamı nedir?

*

Adorno, –bazı pervasız yakın dönem Avrupalı filozoflar gibi– Auschwitz'in, seküler hümanizmin, hatta Batı aklının bitişini temsil ettiğini öne sürmeye hiç niyet etmez. Ama Auschwitz'in modern toplumun potansiyelleri hakkında dehşetli bir gerçeği ortaya çıkardığını ileri sürer. Bu potansiyeller o günden bugüne buharlaşıp uçmamıştır: "insanların bilinç ve bilinçsizlik durumu söz konusu olduğu sürece, tekrar olasılığı hep vardır."[25] "Auschwitz'ten Sonra Eğitim" başlıklı radyo konuşmasında öne sürdüğü üzere: "Milyonlarca masum insan –sayılarını vermek, hatta haklarında mugalata yapmak

22 *Hegel: Three Studies*, s. 62.

23 Theodor W. Adorno, *Metaphysics: Concept and Problems*, ed. Rolf Tiedemann, çev. Edmund Jephcott, Cambridge: Polity Press, 2001, s. 115.

24 Theodor W. Adorno, *History and Freedom (Lectures 1964–1965)*, ed. Rolf Tiedemann, çev. Rodney Livingstone, Cambridge: Polity Press, 2006, s. 159.

25 Theodor Adorno, "Erziehung nach Auschwitz", *Stichworte: Kritische Modelle 2*, Frankfurt am Main: Surhkamp,1969, s. 85.

bile insanlık dışıdır– planlı bir şekilde öldürüldü. Bunu hiç kimse yüzeysel bir fenomen, büyük ilerleme eğiliminin, Aydınlanmanın, sözde giderek artan insaniyetin yanında önemsiz kalan bir olay, tarihin normal seyrinde bir sapma olarak önemsizleştiremez."[26] Tarih ve özgürlük üzerine dersinde de benzer bir noktaya değinir: "Bunu bir eğilimin ifadesi değil,–ki atom bombası ve gaz odaları arasındaki ölümcül benzerlikler göz önüne alındığında, bunun bir eğilim olduğunu söylemek yersiz kaçmaz– bir istisna olarak düşünsek bile, söz konusu felaketin ölçeği ışığında bunu yapmak bir şekilde gayet absürttür. Milyonlar bir nesne derekesine indirilmişken insan ırkının ilerleme kaydettiğini söylemenin ne anlamı var?"[27] Kaçınılmaz olarak ihtiyaç duyduğumuz geçmiş bilgisi uğruna, Auschwitz'i salt tarihi ve sosyolojik terimlerle açıklamak, ahlaki tepkiyle teorik anlayışı bütünleştirme kabiliyeti olmayan iki parçaya bölünmüş bilinci ortaya çıkarır. Elbette Adorno bilincin bu iki boyutunun keyfi olarak birbirine bitiştirilebileceğini düşünmez – ikisi arasında bir yarılma varsa, bu bizim toplumsal-kültürel durumumuzun gayet güçlü bir göstergesidir. Dolayısıyla, Marksçı sosyolojik terminolojiyle (Marx'ın kendisinin reddedeceği) etik terminolojiyi yan yana getirir. Bu konuda tek bir örnek vermek gerekirse, Adorno çağdaş toplumu, "güdümlü dünyayı" bazen aynı cümle içinde hem bir *Verblendungszusammenhang* (yanılsama bağlamı) hem de *Schuldzusammenhang* (suç bağlamı) olarak tarif eder.[28] Bu onun, okurunu ve dinleyicisini, bu ikisinin entegrasyonunu (ki, diyalektikçi bir düşünür olarak, bunu bir zorunluluk olarak görüyor olsa gerektir) sağlayamama pahasına her iki boyuta karşı tetikte tutmak için seçtiği yol gibi görünür. *Negatif Diyalektik*'te, bu ikiliği şöyle yorumlar: "Teori ve pratik olmak üzere ikiye ayrılmamış unsur sadece aşırı durumlarda, bu dehşetin daha fazla devam etmemesi için argümanların keyfini bekleyecek sabrı kalmamış kendiliğinden tepkide ve kimsenin emrinde olmayan ve dehşetin dur durak tanımadan sürmesinin nedenini açıkça gören teorik bilinçte yaşamaya devam eder. Bütün bireylerin gerçeklik üzerinde herhangi bir gücü olmadığı göz önüne alınırsa, günümüzde ahlak bu çelişki içinde işlemektedir."[29] Görünüşe göre, Levinas gibi Adorno da, hakikatle iyilik arasında sıkışıp kaldığımızı düşünür.

26 *Age*., s. 86.
27 *History and Freedom*, *age*., s. 8.
28 Bkz. Theodor Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, ed. Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001, s. 165 (Bkz. *History and Freedom*, *age*., s. 113).
29 *Negatif Diyalektik*, *age*.,, s. 259

*

Bu sıkışma, Adorno'nun toplumsal tahakkümün kökeni ve işlevini ele alış tarzında özellikle hissedilir. *Aydınlanmanın Diyalektiği* toplumsal hiyerarşinin doğa tahakkümüyle birleşmeye meylettiğini işaret eder çünkü nüfuzlu bir grubun bir arada tuttuğu bir toplum daha eşgüdümlü, daha bağlı olacaktır. Bu izahta, toplumun yönetenler ve yönetilenler şeklinde bölünmesi, doğa üzerine kolektif denetimi şiddetlendirerek nihayetinde özkorunum amacına hizmet eder.[30] Adorno'nun sonraki çalışmalarında, bir sosyal sınıfın veya grubun bir diğeri üzerindeki tahakkümünün doğanın cebrinin toplumsal olarak içselleştirilmiş biçimi olduğunu işaret eden muadil düşünceler içeren çok sayıda pasaj bulunur.[31] Toplumsal hayatın cebri karakterinin insanın, insanlık tarihinin sabit faktörlerinden olan maddi yoksunluğu veya ihtiyaçları aşma dürtüsünün negatif yüzü olduğu iması, bu sınıf bölünmesi izahıyla yakından bağlantılıdır. Adorno'nun *Negatif Diyalektik*'te yazdığı üzere, "Şeyleştirme ve şeyleşmiş bilinç doğa bilimlerinin doğuşuyla birlikte yoksunluğun olmadığı bir dünya potansiyelini de oluşturmuştur."[32] Adorno bu önerisinin peşini bırakmaz ve sıklıkla "hem ütopyacı hem tahrip edici eğilimler çağında" yaşadığımızı iddia eder.[33] Burada aklında insanlığın maddi yoksunlukları ve onunla birlikte bunun yol açtığı toplumsal kısıtları tamamen ortadan kaldırmaya yetecek teknolojik kapasiteye ulaştığı düşüncesi var gibidir: "Mevcut teknik gelişmelerin durumu göz önüne alındığında, açlık ve yokluktan mustarip milyonlarca insan olduğu gerçeği toplumsal üretim biçimlerine, *üretim ilişkilerine* atfedilmelidir, insanların maddi ihtiyaçlarını karşılamanın esasen güç oluşuna değil."[34] *Metafizik: Kavram ve Sorunlar* başlıklı derslerinde Adorno gayet sarih bir ifadeyle şöyle der: "Bu kültür başarısız olmuştur çünkü insanlığın özkorunum ilkesini düpedüz arkasında bıraktığı bir ortamda salt özkorunuma ve türevlerine tutunup kalmıştır."[35]

Adorno aynı zamanda, insanlığın maddi gereksinimleri giderme kapasitesinin gelişimi için toplumsal tahakkümün *zaruri* olmuş olduğu fikrinin yol açtığı derin ahlaki kaygıyı gösterir. İnsan ırkının sadece çatışma aracılığıyla

30 Bkz. *Dialectic of Enlightenment*, *age*.,, s. 21–2.
31 Örneğin bkz. *History and Freedom*, *age*.,, s. 183.
32 *Negatif Diyalektik*, *age*.,, s. 179
33 *History and Freedom*, *age*.,, s. 141.
34 *Age*., s. 144.
35 *Metaphysics: Concepts and Problems*, s. 129.

devam ettirilip ettirilememiş olacağını, çatışmanın tarihsel olarak mutlak bir zorunluluk olup olmadığı sorusunu öne sürer.[36] Marx ve Engels'in böyle düşündüğünü kabul eder. Ama kendisine göre, tarihin olumsal sahasına katı bir zorunluluk sunmak felsefi açıdan şüpheli bir hamledir. *Komünist Manifesto*'nun yazarları, "metafizik zorunluluk sorusunu, yani tarihinin antagonist gidişatının mutlak zorunluluğu sorusunu olumlu yanıtlayarak meseleye idealist bir yönelim vermişlerdir."[37] Adorno'nun işaret ettiği üzere, antagonizma hayatın iktisadi üretimi açısından esas önemdeyse, bir bakıma "Hegel'in metafizik mantığındaki tarihsel olumsuzluk gibi" gerekçelendirilmiş bir şey olarak ele alınmalıdır.[38] Ama Adorno bu tarihsel zorunluluk kavrayışına karşı şaşırtıcı bir öneride bulunur:

> Özgürlük hakkında anlamlı şeyler söyleyebiliriz çünkü somut özgürlük imkanları mevcut, çünkü özgürlük gerçeklikte elde edilebilir... Hegel ve Marx'ın diyalektik geleneğiyle zıtlık içinde, bunun aslında hep mümkün olmuş olduğunu söyleyecek kadar ileri gideceğim... Tarihin aşırı derecede karmaşık ve genelde irrasyonel yapısı göz önüne alındığında, işlerin bir kez olsun farklı şekilde **sonuçlanıp sonuçlanmayacağını** insanlığın kendini bu bataklıktan çekip çıkarmayı becerip beceremeyeceğini söylemek zor."[39]

Aynı derslerin bir başka pasajında Adorno, spekülatif ve belki alelacele olduğunu teslim ettiği bir düşüncesini sunar: "İleri doğru sıçrama yapma, işleri farklı şekilde halletme olasılığının her zaman, üretimin çok daha az gelişmiş olduğu dönemlerde bile mümkün olmuş olması, tekrar ve tekrar kaybedilen bir fırsattı."[40] Hegel ve Marx'ın "soyut imkan" eleştirisini yakından incelemiş olan Adorno bu eleştiriyi kendisinin "soyut imkansızlık" adını verdiği şeye getirdiği kısıtlamalarla karşılar.[41] Temel iddiası şudur: tarihin karmaşıklığı, toplumsal koşulların olgun olmadığını, dolayısıyla özgürleşme mücadelelerinin başarısızlığa mahkum olduğu için reddedilmesi gerektiğini savlayan kategorik bildirimlere yol vermez. Adorno bu şekilde, tarihin "anarşist" boyutu adını verdiği şeyi kurtarmaya çalışır – Marx ve Engels'in, kendi dönem-

36 *History and Freedom*, *age*.,, s. 52.
37 Agy.
38 *Age.*, s. 53.
39 *Age.*, s. 181.
40 *Age.*, s. 67.
41 *Age.*, s. 181.

lerinde siyasi açıdan anlamlı gelebilecek nedenlerle olsa da silmeye çalıştığı bir boyut.

Adorno'nun burada Kant için de çeşitli zorluklar çıkarmış bir problemle boğuştuğunu görebiliyoruz. Kant, tarih felsefesi üzerine bazı erken dönem yazılarında insanların "toplumsal olmayan toplumsallaşmasının" toplumsal ve kültürel ilerlemenin motoru olduğunu beyan etmişti. Ama *Din (Eleştirisi)* kitabını yazdığı dönemde insan toplumunun tahrip edici antagonizmalar aracılığıyla kendini üretmesinin zorunlu olmadığında, dolayısıyla insanların tarih boyunca süregelen şiddetin sorumlusu olduğunda karar kılmıştı. "Kötülük eğilimi" kendi kendini doğurur: yakın zamanlı Kant yorumcularının iddia ettiği gibi insanlığın tarihsel eylemlerine getirilen kaçınılmaz toplumsal-antropolojik kısıtlamaların bir ifadesi değildir.[42] Buna karşın, özgürlüğün tarihin daha erken dönemlerinde gerçekleşmiş *olabileceği* fikrini değerlendirmek için Adorno toplumsal tahakkümün doğa cebrinin basit bir yansıması olduğunu inkar etmek zorundadır. Tahakkümün orijinal tezahürü daha çok, tahrip edici ve açıklanamaz bir olgudur:

> Eğer tarih gerçekten sabit bir felaketse, insanlığın başına en başında, yani insanlık bu haline dönüştüğü bir dönemde korkunç bir şey geldiği ve ilk günah ve benzer hikayeler anlatan ve insan oluşun kavramsallaşmasının ve aklın gelişiminin uzak geçmişte vuku bulmuş bir felaketle ilişkilendirildiği mitlerle bu korkunç olayın bize aktarıldığı varsayımını öyle kolaylıkla reddedemeyiz.[43]

"İlk günah" atfının da açıkça gösterdiği üzere Adorno burada Kant'ın 1786 tarihli "İnsanlık Tarihinin Tahmini Başlangıcı"nın Yaratılış konulu üçüncü bölümündeki felsefi yorumuyla aynı mıntıkada ilerlemektedir.[44] Kant da doğayla kültür arasındaki çatışmaların insanın özbilincinin doğuşuyla aynı anda patlak verişini anlamlandırmaya çalışmıştır. İki filozof arasındaki fark, Kant'ın her insanın tercihini kötülükten yana yaptığını düşünmesi, Adorno'nun ise ilk musibetin tarihi, insanlara tahrip edici ve kendini de tahrip edici yollardan edimde bulunmaktan başka bir seçenek sunmayan bir yola soktuğunu düşünmesidir. Kötülük öncelikle toplumsalın bir kategorisi-

42 Örneğin bkz. Sharon Anderson-Gold, *Unnecessary Evil: History and Moral Progress in the Philosophy of Immanuel Kant* (Albany, NY: SUNY Press, 2001).
43 *History and Freedom*, *age*.,, s. 55.
44 Bkz. Kant, "Conjectural Beginning of Human History", s. 53–68.

dir ve sadece tali olarak insanlara ve eylemlerine uyarlanabilir. Adorno'nun çalışmaları "kötü" teriminin baskıcı bütünlük ya da bireylere baskı uygulayan yanlış evrensel için kullanıldığı sayısız formülleştirmeyle doludur; misal, "toplumsal olarak üretilmiş kötülük gerçek cehennem benzeri bir şeye yol açmıştır" der.[45] İşte bundandır ki, Adorno Kant'ın bin bir zorlukla vardığı ahlakın tersine çevrilmesi umudunu ya da doğa ve kültür arasındaki derinde yer etmiş çatışmaların, insanlığı nihai hedefe taşıyacak olmasa da geliştirici ve ilerletici olduğu savını paylaşamaz. İnsanlık tarihi, felaketle çerçevelenmiş bir anlatıdır: "Yaklaşmakta olan felaket daha çok başlangıç aşamasındaki irrasyonel bir felaket tahminine tekabül etmektedir."[46]

*

Adorno'nun "radikal kötülük" fikrini bıkıp usanmadan toplumsal dünyaya uygulamasının nedenlerini şimdi anlayabiliriz belki. Çünkü hem Hegel'de hem Marx'ta karşısına çıkan, toplumsal olarak üretilmiş ıstırabın halis, anlamsız bir acı olmadığı fikrine direnir ve bunun yerine, özgürlük bilincinin geliştirilmesinde (Hegel) veya üretim güçlerinin çalışma zamanının toplumsal açıdan gerekli olan asgari düzeye indirilmesini ve maddi yoksunluğun ortadan kaldırılmasını sağlayacak şekilde geliştirilmesinde (Marx), tahakküm ve antagonizmanın oynadığı rol üzerine düşünür. Kötülük tarihsel bir yazgı değildir (öyle olsa, ahlaki açıdan anlamlı olacak bir kötülük olmaz bu) – kötülük, insanların bireysel olarak olmasa da kolektif olarak sorumlu olduğu bir şeydir. Fakat Adorno'ya göre bunun nedeni insanların kötülüğü pozitif şekilde tercih etmiş olması değildir. Belirttiği üzere, "kötülük, özgürlüksüzlüktür – ve kötülük, eskinin Şeytana inanan metafizikçilerin onu aradığı yerde, yani insanların özgürlük içinde kötülüğü tercih ettiği fikrinde bulunamaz."[47] O halde insanlar kendi özgürlüksüzlüklerini bilinçli olarak kucaklamasalar bile, neden onunla mücadele etmezler? Adorno, benliğin şeyleşmiş yapısının toplumsal sürece bağımlılığımızı idrak etmeyi güçleştirdiğini öne sürer; bireyleşme eğilimi bizi, kuşatan bağlamlardan yalıtmaya meyleder ve öznenin kendine yeterliğine gönül okşayıcı bir güven duyulmasını "teşvik eder".[48]

45 *Metaphysics: Concept and Problems*, *age*.,, s. 105
46 *Negatif Diyalektik*, *age*.,, *age*.,, s. 293.
47 *History and Freedom*, *age*.,, s. 206
48 *Negatif Diyalektik*, *age*.,, s. 202.

Fakat Adorno, insanların düşünüm kapasitesini tamamen yitirdiğini iddia edecek kadar ileri gidemez çünkü bunun için öznelliğin esas niteliklerinden birini insanlardan esirgemesi gerekecektir (gerçi bazen bunu yapmaya niyetlenir veya sırf retorik nedenlerle yapar). Fakat insanların tahakkümü sona erdirme imkânı üzerine düşünme, onu algılama ve yakalama konusunda tekrar ve tekrar *başarısız olduğunu* öne sürmekten kaçınamaz. *Negatif Diyalektik* şu meşhur beyanla açılır: "Bir zamanlar miadını doldurmuş gibi görünen felsefe bugün hâlâ yaşıyor çünkü onu gerçekleştirme fırsatı kaçırıldı."[49]

Esrarengiz bir cümle bu. Sol Hegelcilerin anlayışında aklın yetkilendirilmesi, uzlaşmanın sağlandığı bir toplumsal dünyanın yaratılması olan "felsefenin gerçekleştirilmesi" fırsatı ne anlamda kaçırılmıştır? Adorno tarih ve özgürlük üzerine derslerinde "soyut imkansızlığın" aleyhinde konuşur ama, Marksist geleneğin devraldığı Hegelci görüşün, tarihin antagonizmanın ilerlemeci mantığı uyarınca açımlandığı görüşünün kuvvetini de inkar edemez:

> "Tarihi bireyin yazgısı karşısındaki kifayetsizliğinden, bütün o anlamsız ıstırap ve zulme kadar neyle suçlarsak suçlayalım, bunlar olmadan, yaşamın ve onunla birlikte mutluluk imkanının ve hatta farklı bir şekilde kurulmuş bir dünya imkanının bile olmayacağı mazeretine her zaman sığınabilecek olmasının, tarihin hakikat ânı, neredeyse hiç karşı koyulamayacak hakikat ânı olduğunu ayırt ettiğimizde, tarihin kendini gerçekleştiren bir bütünlük olarak inşasına içkin şiddeti doğru anlayabiliriz."[50]

Adorno Hegel'in "çatışma teodisesi"nin[51] en seçkin örneğini teşkil ettiği diyalektik tarih inşalarının kuvvetini inkar etmese de bunların iddia ettiği zorunluluğa itiraz eder. Burada karşılaştığı zorluk, Hegel'in eski nesillerin çektiği ıstıraba karşı katı ve önemsemeyen tavrı olarak resmettiği şeye direnmek zorunda olması, öte yandan bunun için yeterli argümanı olmamasıdır. Ona göre, "tarihin rasyonelliğinden" bahsedilebilmesi için "ister genel olarak belirli tarihsel aşamalarda ister tarihin genel eğilimi olarak bireylerin ihtiyaçlarını ve çıkarlarını tatmin etme konusunda giderek daha başarılı olması" şarttır.[52] Ama Hegel tarihin "üzerinde mutluluk yeşeren toprak" ol-

49 *Negatif Diyalektik*, *age*.,, s. 15.
50 *History and Freedom*, *age*.,, s. 48.
51 *Age*., s. 52.
52 *Age*., s. 41.

madığını açıkça beyan etmiş " mutluluk dönemleri tarihin boş sayfalarıdır" demiştir.[53] Adorno bu kayıtsızlığa karşı çıkmak için, tarih boyunca bireylerin soyut, mücbir bir evrenselle özdeş olmayışları nedeniyle maruz kaldıkları ıstırabın, adaletsiz olduğu için anlamsız olduğunu iddia etmek zorunda kalır. Bu durum sadece formel anlamda – eski toplumsal düzenlemeler bizim çağdaş, sözde evrensel adalet kavrayışımızla uyuşmadığı için– adaletsiz değildir, bu kadar çok ıstırap, *o zaman bile*, ortadan kaldırılabileceği için adaletsizdir. Ancak bu, Adorno'nun da farkında olduğu üzere savunması fazlasıyla zor bir iddiadır. Çünkü *Naturgeschichte*'nin (doğa tarihi) kör cebrine yaptığı vurguyla tamamen zıt düşer. Dolayısıyla Adorno, bu argümanı değiştirir ve giderek yoğunlaşan bir özgürlüksüzlük tarihi boyunca bir özgürlük *potansiyelinin* olgunlaşmakta olduğunu iddia eder. Adorno burada tahakküm yapılarını maddi yoksunluğun ayakta tuttuğu ama üretim güçlerinin gelişiminin –insanlar bedelini çok ağır ödemiş olsa da– yoksulluk ve yoksunluğun ortadan kaldırılmasını mümkün kıldığı yolundaki Marksist görüşün tarafına geçer. Belirttiği üzere, "hüküm süren konformizm, bizi her şeye rağmen hayatta tutan, yaşamın öğütücü bir şekilde yeniden üretimini, deyim yerindeyse sapkın bir minnetle, üretim güçlerinin ve insan rasyonelliğinin bugünkü gelişmişliğiyle tam bir uyum içinde olacak şekilde yaşamı şekillendirme imkânıyla karıştırır."[54]

Bu iki görüş açısının sorunu, bir tür sekülerleştirilmiş eskatolojiye bağlı olmalarıdır. Adorno'nun, tahakkümün giderek artan derecede bütünleşmesine ve "bütüncül" niteliğine vurgusu dönüşümün –şayet olacaksa–sadece bir seferde olabileceği imasını içerir. Yukarıda gördüğümüz üzere, geçmişteki tahakkümü ortadan kaldırma imkanlarına işaret ederken "patlak verme" metaforunu kullanır. Şimdiki zamanı tarif ederken, insanların "efsunlanmış" olduğunu söyleyerek bu anlaşılmaz sıkıntının bir gün, tıpkı bir masaldaki gibi birdenbire kırılabileceğine dair bir umut uyandırır. *Negatif Diyalektik*'te yazdığı üzere, "Efsunlayan şeyleşmiş bilinç bir bütünlüğe evrilir. Bu bilincin yanlış olması, onu aşma imkânı vaat eder ... Toplum, öznelerin efsununda kendini yeniden üreten bütünlüğe meylettikçe, çözülme eğilimi de artar."[55] Dolayısıyla, der Adorno, "bütüncül toplumsallaştırma da nesnel olarak kendi zıddının üzerine kuluçkaya yatmış durumdadır, ancak

53 *LPHI*, s. 79, alıntılandığı yer *Negatif Diyalektik*, *age.*,, s. 320.
54 *History and Freedom*, *age.*,, s. 57.
55 *Negatif Diyalektik*, *age.*,, s. 313.

bunun bir felaket mi yoksa bir özgürleşme mi olduğunu söylemek bugüne kadar mümkün olmamıştır."[56] Fakat bu "ya hep ya hiç" senaryosu fazlasıyla kutuplaşmış durumdadır. Adorno "farklı olma potansiyeli taşıyan şey henüz başlamamıştır"[57] diye beyan ettiğinde yol açtığı bu aşırı, akıl almaz süreksizlikle, tarihi çizgisel olmayan bir yaklaşımla, araçsal, şeyleştirici aklın yükselişi olarak yorumlama eğiliminin diyetini ödemektedir. Öte yandan, tarihin, sadece sarih bir felsefi teoriyle haritası çıkarılabilecek bir "kümelenme" olduğu vurgusu, çoklu perspektif imkanını doğurur.[58]

*

Gördüğümüz üzere, kötülük fikri –hatta ilk günah metaforu bile– öncelikle toplumsal bütüne uygulanır. Ama noksan ya da tahrip edilmiş bir özgürlük biçimi olmadan kötülük söz konusu olamaz– ve Adorno da bunun tamamen farkındadır. O halde tek seçeneği, bu vurguyu determinizme dönüştürmeden, toplumun insan davranışı üzerindeki baskısını vurgulamaktır. Bu dengeyi kurmanın güçlüğü *Negatif Diyalektik*'in "Özgürlük" bölümündeki en karmaşık formülleştirmelerinden birinde iyice öne çıkar.

> "Esas musibet özgür insanların radikal kötü eylemlerde bulunması, kötülüğün Kant'ın tasavvurunun çok ötesinde, her yere hâkim olması değil, insanların kötü olmaya gerek duymayacağı bir dünyanın –Brecht'in afallatıcı bir şekilde gösterdiği üzere– henüz olmamasıdır. Böyle bir dünyada tek kötülük dünyadaki özgürlüksüzlüktür. Bütün kötülükler özgürlüksüzlükten kaynaklanır. Toplum, bireyleri, onların içkin teşekküllerine de uygun bir biçimde, belirler; bireylerin özgürlükleri ya da özgürlüksüzlükleri, *principium individuationis* (Lat. bireyselleştirici ilke) örtüsünün ardından göründüğü gibi ilksel değildir."[59]

Adorno burada Schopenhauer'in fantezisini metafizik alandan toplumsal-tarihsel alana kaydırır. İnsanların öznelliğini toplum belirler. O halde, özgürlüksüzlük ve özgürlük arasındaki (arzularımızın ve karşı durduklarımızın harekete geçirdiği eylem tarzları arasında tercih yapma kapasitesi anlamın-

56 *Age*., s. 313.
57 *Age*., s. 140.
58 *History and Freedom*, *age*.,, s. 87.
59 *Negatif Diyalektik*, *age*.,, s. 202.

da) biçimsel zıtlığın ötesinde, kendimizle ve başkalarıyla böyle araçsallaştırıcı ilişkiler kurmamızın nedeni gibi daha derin bir mesele söz konusudur. Bunun nedeni tahminen araçların amaçlara giderek daha baskın çıkmasını kontrol edemeyişimiz ve bunun insan ilişkilerinde yol açtığı tahribattır ve bu da Adorno'yu kötülüğün özgürlüksüzlükten doğduğunu iddia etmeye sevk eder. Ama Adorno'nun bu bildiriminin başlangıcına bakarsak, toplumsal dünyanın insanları, öz-korunum uğruna kötü olmaya *mecbur bıraktığını* öne sürdüğünü görürüz (*Kafkas Tebeşir Dairesi*'nde anlatıcı "iyilik yapma ayartısı ne korkunç bir şey" der). Dolayısıyla, Brecht'in oyununda kimseden beklenmeyecek bir şekilde zorluklara ve tehlikelere göğüs gererek çocuğun hayatını kurtaran köylü kızı Gruşa örneğinde olduğu gibi sadece kötülük yapmama *olasılığı* söz konusu olabilir. Son olarak, Adorno bu beyanının en başında –gayet şaşırtıcı bir biçimde– kötülüğü (*das Böse*), musibete (*das Übel*) tabi kılar. O halde kötülüğün ve hatta Adorno'nun işaret ettiği zulümlerin izi, iradenin herhangi bir şekilde bozulmasına değil, toplumun ahlaki herhangi bir eylem tarzına yol vermemesinin yol açması musibetine kadar sürülebilir.

Gerçekten de Adorno *Negatif Diyalektik*'te, "doğru" bir hareket tarzında karar kılma gücünü tamamen kaybettiğimizi öne sürer: "Toplum, toplumda vuku bulan her duruma insafsız nesnel-antagonist müdahalelerde bulundukça, herhangi bir tekil ahlaki kararın doğru karar olarak belgelenme ihtimali de giderek azalır."[60] Ama daha kötüsü, hem topluma *karşı* eylemde bulunma hem de böyle bir eyleme girişmeme hali, hüküm süren mantığa eşit derecede tabi kılınır: "Bütünün kötülüğü, bireyin ya da bir grubun, parçası olduğu bütünlüğe karşı her girişimine bulaştığı gibi, hiçbir şey yapmayanlara da bulaşır. İlk günah işte böyle sekülerleşmiştir."[61] O halde, ilk günah kavramını –Adorno'nun çok sayıda selefinin yaptığı gibi– kolaylıkla bir kenara atamayız, bu kavramın seküler bir tercümesine ihtiyaç var gibi görünüyor. Fakat bu kavram, bireyler için kullanılmaya devam ettiği sürece, ilksel bir toplumsal felaketin harekete geçirdiği tarih dinamiğinin her birimizi içine yerleştirdiği, tabiatı gereği **tehlikelere açık**, ahlaki olarak savunulamaz olan konumumuza işaret etmek zorundadır.

Kant'ın da ahlaka yer olmayan bir dünyada ahlaki taleplerin geçerliliği konusunda derin endişeleri vardı elbette. Dolayısıyla Adorno'nun ona beslediği derin muhabbetin yol açtığı hüsrandan ileri gelen bir azimle sürekli

60 *Age.*, s. 222.
61 Agy.

Kant etiğiyle boğuşması hiç şaşırtıcı değildir. Bir yandan, Kant'ın ahlak için saf bir ahlaki temel arama ısrarının, yozlaşmış dünyaya dair doğru yolu bulmuş bir anlayışı hissini yansıttığını görür:

> Kant'ın ampirik motifleri reddetmesi –bu büyük ölçüde teolojik bir meseledir tabii– dünyada kötülüğün hüküm sürdüğü, bu dünyanın kötülük âlemi olduğu yolundaki inanınca tekabül eder. Ve Kant'ın katılığının mevcut koşullar karşısında, Hegel'in felsefesindeki görünüşte daha insani ve cazip etik izahından daha eleştirel, yani daha tavizsiz olduğunu söyleyebiliyorsak, radikalizminin tam da bu noktada ortaya çıktığı da söylenebilir.[62]

Öte yandan, tam da bu katılık, Kant'ın "eylemek zorunda olma"nın her zaman "eyleyebilmeyi" içerdiği ısrarı, ahlaki faillerin içinde bulunduğu koşulları duygudaşlıkla ele alma olanağını tamamen devre dışı bırakır. Tam da ondaki zapturapt altına alma itkisini ortaya çıkarır. Adorno "Toplumsal düzeyde bir varlık olarak özgürlüğe verilen önem, şiddeti hiç eksilmeyen bir bastırmayla, psikolojik düzeydeki baskıcı eğilimlerle birleşir" der.[63] Bu Adorno'nun "eylemek zorunda olma"nın "eyleyebilmeyi" içerdiği iddiasına doğrudan *itiraz* ettiği anlamına gelmez; daha çok, Kant'ın yanılmaz içsel buyruk tarifini reddetmektedir. Kantçı bir "akıl olgusu" şeklini almış ahlaki talebin bilincinde oluşumuzun doğrudan verili olduğunun varsayılması, bu talebin rasyonellik iddiasıyla çelişir, vicdanla içselleştirilmiş toplumsal zorlama arasında net bir ayrım yapmanın bir yolu olmadığını ortaya çıkarır. Buna mukabil, Adorno Kant'ın, kaçınılmaz ödev bilincinin, özgür faillik anlayışımızı *geçerli kıldığı* önerisini de reddeder. Kendimizi nedensel bir düzenin bir parçası olarak göremeyeceğimiz gibi, kendimizi esasen özgür varlıklar olarak deneyimlediğimiz de söylenemez: "Tekil birey özgürlüğün esasını kendi içinde kavrayamadığı gibi, determinasyon teoremi de naif keyfilik duygusunu *post festum* bastırmaya yetmez."[64] Özgürlük, dolayısıyla ahlak, Adorno için toplumsal ve tarihsel kategorilerdir, anlam ve geçerlilikleri değişen koşullarla bağlıdır: "Nice çağlar, nice toplumlar ne bir özgürlük kavramına sahip olmuştur ne de özgürlüğün kendisine."[65] Dolayısıyla, Kant'ın özgürlüğün ve ahlak yasasının karşılıklılığını hep kazanan ama kendini hor

62 *Ahlak Felsefesinin Sorunları*, *age.*,, s. 146.
63 *Negatif Diyalektik*, *age.*,, s. 213.
64 *Age.*, s. 197.
65 *Age.*, s. 201.

gören kumarbaz gibi ampirik örneklerle gözler önüne serme çabalarında bir döngüsellik tespit eder.[66] Ne de olsa, bu hileci kumarbaz

> "gayet çiğ bir yaklaşımla, seçilmiş birisi olduğunu, her tür medeni ödevden muaf olduğunu düşünüyor olabilir; hile yoluyla kazanınca kıs kıs gülmesi, değersizlik duygusuna narsisizmiyle karşı koyma girişimi olabilir; akranlarının da zımnen kabul ettiği bir ahlaki yasaya göre davranıyor olabilir. Kendini hor görmesine yol açan *pathos,* Kant'ın bu örnek üzerinde tesis etmeyi umduğu ahlak yasasını tanımayı temel alır."[67]

Adorno'nun eleştirisi Kant'ın ampirik ve numenal kendilik perspektifleri arasında ayrıma giden ahlaki öznellik teorisinin nüvesine kadar ulaşır. Adorno zamandışılığın anlamlandırabileceğimiz bir faillik kavrayışıyla uyuşmadığını iddia eder:

> "... bu türden kararlar veren ampirik özne –ki sadece ampirik özne bu kararları verebilir, transandantal saflıktaki Düşünüyorum'un herhangi bir itkisi olamaz– bizatihi uzam-zamansal 'dış' dünyanın bir unsurudur ve onun karşısında ontolojik bir önceliği yoktur; özgür irade sorusunu bu öznede saptama girişiminin başarısızlığının nedeni de budur... kavranabilir olanla ampirik olan arasındaki hattı ampirik gerçekliğin tam ortasında çizer."[68]

Dahası, sadece evrensel bir buyruğa saygıdan dolayı edimde bulunmak, eğer mümkünse, herhangi bir doğal itkinin katkısı olmadan edimde bulunmaktır – ve Adorno'ya göre, doğal kendiliğindenlik özgürlüğün esas bileşenlerinden biridir. Kant'ın pratik akıl izahı bunu görmezden gelerek aklın doğa üzerindeki bütüncül tahakkümüyle işbirliğine gider: toplumsal gelişmenin en başından beri varmaya çalıştığı hedeftir bu tahakküm. Bundan başka, Kant eyleyen öznenin kendiliğindenliğini tamamen ortadan kaldıramaz çünkü bireyin kavranabilir karakterini belirleyen "numenal seçim" edimi kurallarla düzenlenemez.[69] Buna karşın, Adorno'nun ahlaki faillik izahında, ahlaki düşünümün eyleme yönlendirilebilmesi için "eklenti" (*das Hinzutretende*)

66 Bkz. *Critique of Practical Reason*, s. 34.
67 *Negatif Diyalektik*, *age*.,, s. 207.
68 *Age*., s. 197.
69 Adorno'nun Kant'ın ahlak felsefesi eleştirisinin ikna edici ve aydınlatıcı bir aktarımı ve savunması için bkz. Fabian Freyenhagen, *Adorno's Negativistic Ethics*, Doktora tezi University of Sheffield, 2005, 5. Bölüm, s. 168–241.

adını verdiği bir itkinin olması zorunludur. Ahlaki tepkilerimizin sahnesini kurmada bilişin ve rasyonel analizin rolünü tartışmaya açmaz ama saf aklın pratik olabileceği, yani bütün işi tek başına yapabileceği iddiasını kesinlikle reddeder.[70]

Ahlak felsefesinin sorunları üzerine derslerinin başında Adorno bu ahlaki eylem örüntüsünü, İkinci Dünya Savaşından sonra Almanya'ya döndüğünde Hitler'e suikast girişiminde bulunan 20 Temmuz suikastçılarından biriyle yaptığı sohbeti aktararak gösterir. Bu kişi suikastın başarı şansının asgari düzeyde olduğunu bilmektedir. Adorno şöyle der:

> "Bence bu direniş edimi – her şeyin, kendi başınıza ne gelecek olursa olsun, başka insanların başlarına neler gelebilecek olduğunu ne kadar tahmin ederseniz edin, [olan bitenlerin] kendinizi onları değiştirme girişiminde bulunmaya mecbur hissedeceğiniz ölçüde katlanılmaz olabilecek olması – tam da ahlaki eylemin irrasyonelliğinin, daha doğrusu irrasyonel veçhesinin bulunabileceği, aranması gereken noktadır."[71]

Somatik bir itki –ne kadar damıtılmış olursa olsun– olmadan, esas kaynağı bastırılamayan bir bedensel tepki olan bir yanıt olmadan, ahlaki faillik mümkün değildir. Adorno'nun aslında bir irrasyonalist olduğu anlamına gelmez bu: bu itki ahlaki bir içgörüye yol açan bir düşünüm sürecinin sonunda ortaya çıkabilir. Ne olursa olsun, bilmekle eylemek arasında bir "kopuş" olduğunda ısrar eder. İkisi arasındaki bu açıklık, eylem ihtimallerini bir öncelikler kümesine göre düzenledikten sonra bir hareket tarzı benimsemek zorunda olduğumuz noktayı işaret eder.[72]

*

Adorno'nun etik kavrayışı, hem olumlu hem olumsuz veçheleriyle, Alman idealizminden miras alınmış bir özerklik (ve özerkliğin tahrifatı) izahıyla, Schopenhauer'dan kalma anti-rasyonalist ve proto-natüralist itkileri birleş-

70 Adorno'nun ahlaki eylem teorisinde "eklenti"nin rolü üzerine önemli bir tartışma için bkz. Jay Bernstein, *Adorno: Disenchantment and Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, s. 253–6 ve Christoph Menke, "Tugend und Reflexion. Die 'Antinomien der Moralphilosophie'", Axel Honneth (ed.), *Dialektik der Freiheit: Frankfurter Adorno-Konferenz 2003,* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005 içinde s. 142–62.

71 *Ahlak Felsefesinin Sorunları*, *age.*,, s. 17.

72 Bkz. *age.*,, s. 95–8.

tirme girişimidir bazı açılardan. Ama bu kaynaşmayı hayata geçirebilmek için kötümserliğin babasının metafiziğini tarihselleştirmesi zorunludur. Gördüğümüz üzere, Adorno'nun çerçeveleyici anlatısı araçsallığın yükselişini, "bugüne kadar karşımıza çıktığı tarihsel biçimiyle, akıl aynı anda hem akıldır *hem* akıldışı" iddiasını tasvir eder.[73] Schopenhauer'in iradenin "durdurulamaz kör dürtüsü" hakkındaki tarifleri, içinde hapsolduğumuz beyhude ego savaşları bu bağlamda anlamını ve etki gücünü tekrar elde eder. Kötülüğü, derinlerdeki deneyimlenen eziyetten kaçmak için başkalarına eziyet etme girişimi olarak açıklaması da Adorno'nun, tüketim kapitalizminin yavan psikolojik aldatmacası ardında gizlenen ıstırap hakkındaki görüşleriyle kesişir: düşünceli kişi, "bir diş macunu güzelinin gülümseyen afişinde" parlayan dişlerde "işkencenin sırıtışını" görebilir.[74] Dahası, Adorno'nun "eklenti" izahının Schopenhauer'in Kant'ın rasyonalizmine yönelik eleştirisinden ve merhametin (*Mitleid*) etik eylemin kaynağı olduğu görüşünden etkilendiği açıktır. "Bütün gizli değerlendirmelerden bağımsız olarak bir başkasının ıstırabına, bunun sonucunda bu ıstırabın engellenmesine veya ortadan kaldırılmasına doğrudan *katılım*", Schopenhauer'a göre "etiğin ilk ve esas olgusudur."[75] Benzer biçimde, Adorno da "yeni kategorik buyruğunu" –"Auschwitz asla tekrar etmeyecek şekilde eyle"– gidimli düşünceyle ele almanın suç olduğunu savunur: "Ahlaklı davranıştaki eklenti unsurunun bedensel olarak hissedildiği bu buyruğu gidimli düşünceyle ele almak suçtur. Bireyselliğin zihinsel bir düşünüm biçimi olarak sönümlenmeye yüz tuttuğu bir ortamda, bireylerin maruz kaldığı dayanılmaz fiziksel ıstırabın pratik düzeyde tiksintiyle karşılanmasından ibaret olduğu için bedenseldir bu eklenti."[76] Adorno'nun "eklentisi", *Mitleid*'ın – Schopenhauer'e göre "etiğin büyük gizeminin", birbirimizden mutlak şekilde ayrı olduğumuz yolundaki aşkın olarak sabitlenmiş yanılsamayı bir şekilde ortadan kaldıran merhametin– tarihselleştirilmiş bir versiyonu misali, "uzun zaman önce varolmuş ve artık tanınmaz hale gelmiş unsurlar kutbuyla, gelecekte tekrar varolması mümkün unsurlar kutbu arasında çakan bir ışıktır."[77]

Adorno'yla Schopenhauer arasında bir başka koşutluk daha söz konusu-

73 *History and Freedom*, *age*.,, s. 45.
74 Theodor Adorno, *Minima Moralia*, trans. Edmund Jephcott (Londra: Verso, 1974), s. 141.
75 Schopenhauer, *On the Basis of Morality*, s. 144.
76 *Negatif Diyalektik*, *age*.,, s., 331.
77 *Age.*, s. 211.

dur. Schopenhauer'in, kendilikle başkası arasındaki aşkın engeli ortadan kaldırmayıp onu sadece hafiflettiği için, merhametin dünyanın kederinin kati çözümü olamayacağını savunması gibi Adorno da araçsal aklın zorbalık sistemini aşan bir deneyim tarzı olması gerektiğini tartışır. Schopenhauer, iradenin olumsuzlanması imkanını araştırırken dini geleneklerin mistik **akımlarını** kıyaslar – Adorno da benzer biçimde "metafizik deneyimler" adını verdiği şeyleri anımsatır. Bu tür deneyimler eksiksiz tamamlanma ve mutluluk anlarıdır ve sıklıkla çocuklukla ilişkilendirilirler. Bunlar öylesine doğrudan, öylesine yakından deneyimlenir ki, tanımlanmaz veya adlandırılamazlar; onların üzerine düşünmeye başladığınız anda ortadan kaybolurlar. Ama arkalarında bir hayal kırıklığı bırakmazlar. Efsunun geçici olarak kırıldığı anlar oldukları söylenebilir. Adorno şöyle yazar: "Metafizik deneyim imkânı özgürlük imkânıyla sıkıca ilişkilidir daha ziyade ve bu imkânı da ancak ulvi olduğu iddia edilen bağlılıkları koparıp atmış gelişmiş özne kullanabilir."[78] Schopenhauer'in çileciliğiyle Adorno'nun özgürlükle mutluluğu birbirine bağlaması arasındaki karşıtlığa rağmen, Schopenhauer'in yaşama istencinin reddini "[tekil olgunun] olgu içinde ortaya çıkan tek özgürlük edimi" ve "aşkınsal değişim" olarak tarif edişi gelir akla.[79]

O halde "metafizik deneyim" kavramı, anti-Kantçı bir tahrik, ampirik dünyayla kavranabilir dünya arasındaki engele karşı çıkıştır. Mutluluk ahlak yasası uğruna sonsuza dek ertelenemez ve özgürlük, ahlaki talebin *a priori* geçerliliğinin içerdiği bir şey anlamında, salt bir "koyut" olarak kalamaz. Adorno *Negatif Diyalektik*'te şöyle yazar: "Pratik aklın özneyi aşan koyutları, akıl, Tanrı, özgürlük, ölümsüzlük, kategorik buyruğa, saf öznel akla yönelik bir eleştiri içerir. Kant ne kadar aksini iddia etse de bu koyutlar olmadan akıl düşünülemez bile; umudun olmadığı yerde iyi bir şey de olamaz."[80]

Ama nedir umut ve neden umut edelim? Adorno *Negatif Diyalektik*'in son bölümü "Metafizik üzerine Meditasyonlar"da bu soruları merkeze alır ve Kantçı koyutların nihai durumunu tanımlamaya uğraşır. Meditasyonlarında Kant'ı koyutlanmış unsurları "kavranabilir dünya"ya sürgüne göndermekle suçlar sıklıkla. Ona göre bu hamle, proto-pozitivist bir teslimiyeti, burjuva şüpheciliğine rahatsızlık edici bir yakınlığı ortaya çıkarır: "Kant'ın sonsuzluk *pathos*'u öğretisinin evcimen veçhesiyle kaba bir tezat oluşturur.

78 *Age*., s. 358
79 Bkz. WW I, s. 398.
80 *Negatif Diyalektik*, *age*.,, s. 251.

Pratik akıl teorik akıl karşısında önceliğe sahipse, bizzat bir davranış biçimi olan teorik aklın da, kendinden üstün olanın ulaşabildiği iddia edilen şeye ulaşabilmesi gereklidir, aksi takdirde akıl ile anlama yetisi arasındaki yarılma akıl kavramını hükümsüz kılacaktır."[81] Bu itiraz, Alman İdealistlerin ilk neslinin protestolarını getirir akla. Adorno da onlar gibi Kant'ın deneyim mefhumunun zayıflatılmış olduğunu, tam da rasyonel öznelliğin epistemik hedefi olarak sunduğu şeyi dışarıda bıraktığını savunur. "Kantçı hakikat kavramının otoritesi, mutlak düşüncesine getirilen yasakla terörist bir hal almıştır" der.[82] Ama Adorno bir yandan İdealistlerin daha açık, daha kapsayıcı bir deneyim kavrayışı arzusuna sempatiyle yaklaşırken, bir yandan da –Hegel'de– aşkın unsurlara dair her düşüncenin feshedildiğini düşünür. Felsefeye tahsis etme yoluyla dini boyutu kurtarma girişimi, kurtarılan şeyi, kabus benzeri zıddına dönüştürür:

> "Dünya tini kavramında, Tanrı'nın kadiri mutlaklığı birlik tayin eden ilkeye, dünya planı ise dünya üzerindeki olayların acımasızlığına dönüşerek sekülerleşir. Tanrılığın kişiliğinden ve kader kısmet, inayet gibi bütün vasıflarından arındırılmış dünya tinine bir tanrıya tapılır gibi tapılır... Yazgıya boyun eğmek gibi bir şeydir yani."[83]

Böylece Adorno, Kantçı "engel" adını verdiği şeyi nitelikli bir şekilde iyileştirmeye soyunur: bu engel, kavranabilir ve ampirik dünya arasındaki settir. Schopenhauer'i anımsatan bir başka pasajda, "Kavranabilirlik kavramı sonlu zihnin kendini olumsuzlamasıdır"[84] der. Kendindeki hayat düşmanı veçhe üzerine düşünen tinin, bütüncül otarşi elde etme dürtüsünü aşarak kendi çileciliğini aradığı andır bu. "Kant'ın felsefesi" der Adorno, "üzerine geçirilmiş yöntem zırhından çıkarılırsa bu metafizik deneyimden ilham alır."[85]

Aşkınlıktan vazgeçemeyiz ve vazgeçmememiz gerekir. İnsanlık tarihi denen "daimi felaketin", o sonsuz ıstırabın nihaî olmadığı umudunu ayakta tutabilmenin tek yolu, ampirik olmayan bir boyuta açılan kapıyı açık tutmaktır. Adorno'nun yazdığı üzere "Dünyevi hiçbir iyileştirmenin ölülere adalet sağlamaya yetmeyecek olması Kantçı aklı akla rağmen umut et-

81 *Age.*, s. 347.
82 *Age.*, s. 351
83 *Age.*, s. 276 – 277.
84 *Age.*, s. 354.
85 *Age.*, s. 354.

meye yöneltir. Kant'ın felsefesinin sırrı, ümitsizliği bütünüyle kavramanın imkânsızlığıdır."[86] Ama en nihayetinde umudu bu Kantçı biçimiyle bağrına basamayacak olması Adorno'yu bir çıkmaza sokar. Ümitsizliğin sonuna kadar düşünülemeyeceği, onu bütünüyle kavramanın imkânsız olduğu iddiası, doğalcı bakış açısından, psikolojik bir sınırın beyanının bir adım ötesi olarak görünecektir her zaman – tıpkı Kant'ın çağdaşı filozofların bazılarının koyutların duygusal desteklerin bir tık fazlası olduğunu düşünmesi gibi. Adorno bunun yanlış bir Kant okuması olduğunun farkında olduğundan *aklın* akla karşı umut ettiğinden bahseder: koyutlar pratik aklın diyalektiğini istikrarlaştırmanın tek yoludur. Ama Kant'ta bu diyalektik sadece aklın baskısıyla üretilir, en yüksek iyi iddiası *koşulsuzdur.* Bu koşulsuzluğu sonlu, bedenli durumumuzla uyumsuz olduğu için reddeden Adorno Kantçı umudun neredeyse oksimoronlu bir ifadesi olan *Vernunftglaube*'den de [akıl inancı] vazgeçmek zorunda kalır. Adorno Meditasyonların sonuna doğru, başı gövdesinden ayrılmamış düşüncenin "sadece mevcut acıların değil, geri alınamayacak biçimde geçmişte kalmış acıların da hükümsüz kılındığı bir dünya kurguladığı ölçüde aşkınlığa karıştığı deneyim olduğu"[87] iddiasında bulunur. Ama düşüncenin elinden ancak bu kadarı gelir, herhangi bir şekilde aşkınlığın içini dolduramaz ve Adorno da içten içe bunun farkındadır. Zaten düşünce bunu yapabilseydi bile, adaletin aşkın olarak yerini bulması düşüncesi, ıstırap çekip ölmüş, şimdi ve burada bir kurtuluş deneyimleyemeyenlere yapılmış bir başka adaletsizlik olur. Umudun kendisi umutsuz biçimde çatışkılıdır. "Tanrı'ya inanan insan, işte bu nedenle ona inanamaz."[88] Adorno'nun *Minima Moralia*'da Pamuk Prenses masalı üzerine dokunaklı meditasyonunda yazdığı üzere, "Hakikat, gerçekdışının şekillerinin günün birinde bize gerçek kurtuluşu bağışlayacağını söyleyen o yanılsamadan ayrılamaz."[89] Adorno için aşkınlık düşüncesi artık metafiziğin onu muhafaza etmek istediği şekilde muhafaza edilemez, rasyonel prosedürleri de aşkınlığı tehlikeye atmaktadır. "Metafizik yetimiz tamamen kötürümleşmiştir çünkü bu olup bitenler spekülatif metafizik düşüncenin deneyimle uzlaşacağı zemini yerle yeksan etmiştir."[90] Metafizik şekil değiştirici, tahkim edici veya teselli edici bir içerik sunamaz – Nietzsche'nin hiç acımadan savladığı üzere, Kantçı pra-

86 *Age.*, s. 348.
87 *Age.*, s. 363.
88 *Age.*, s. 362.
89 *Minima Moralia*, *age.*,, s. 125.
90 *Negatif Diyalektik*, *age.*,, s. 327–328.

tik perspektife geri dönüş, aldatmacanın ifşa olduğunun kabulüdür. Metafizik fikri, faydalı olmaya devam edecekse, diyalektik düşüncenin kendi sınırına dayandığı noktayı işaretlemeye yeter sadece. Mantıksal cebri harekete geçirmek zorunda olduğu için diyalektik, Adorno'ya göre, "mevcut durumun yanlışlığının ontolojisidir",[91] negatif haliyle bile özdeşlik düşüncesinin baskınlığını yansıtır. Diyalektik "mutlağı düşünür ama, diyalektiğin dolayımladığı mutlak her zaman koşullu düşünceye mecbur olmaya devam eder."[92] Ama son bir kendini iptal etme edimiyle kendine karşı gelen diyalektik, –tarihteki felaketlerin spekülatif ihtişamını bir harabeye çevirdiği– metafiziğin, Adorno'nun terimiyle "kılı kırk yarma" biliminin [*micrology*] yerini alacağı noktayı ortaya çıkartabilir. Kılı kırk yarma bilimi, harabelerin arasında, kolayca fark edilmeyen, ezilmiş, ihmal edilmiş şeyleri seçip düşünümle onlara bütün dikkatini vermektir. Adorno, etik-siyasi bir dönüşüm ihtimalinin gerçekten başka olanın ne şeylerin içinde ne de onların ötesinde olduğunun anlaşılması şartıyla mümkün olacağını işaret eder. Bir zamanlar aşkın olduğu düşünülen şey şimdi sadece "varolanların okunaklı bir kümelenimi olarak" idrak edilebilir. "Şeylere karşı sevgi"yi öğrenemezsek, birbirimizi sevmeyi de asla öğrenemeyeceğimiz iddiası Adorno'nun en derin sezgilerinden biridir muhtemelen.

İngilizceden çeviren: Şeyda Öztürk

91 *Age*., s. 22.
92 *Age*., s. 365.

Arendt-Jaspers Mektuplaşması

KARL JASPERS – HANNAH ARENDT*

Heidelberg,
19 Ekim 1946

Sevgili Hannah Arendt,

Size yazacak çok şeyim var. Sizinle saatler, hatta günler boyu konuşmak istiyorum. Mektuplarınız ve makaleleriniz hayal edemeyeceğiniz kadar çok heyecanlandırıyor beni. Hepimiz çok yalnızız, kendimizi monologlarla ifade ediyoruz; hepimiz "başarılıyız" ama her şey çamura fırlatılmış taşlar gibi dibe çöküyor. Sizinle konuşurken, nihayet ciddiyetinden şüphe duyulmayacak ve benle aynı şeylere değer verdiğini düşündüğüm birinin sesini duyuyorum. Tek farkımız, benden daha cesur olmanız.

Başka konulara geçmeden önce pratik mevzular hakkında birkaç şey söylemek istiyorum. Eşime gönderdiğiniz 5 Ekim tarihli mektup daha yeni ulaştı. Ağustosta gönderdiğiniz dört paket elimize geçti; Eylülde gönderdikleriniz de muhtemelen yakında gelir (Ağustosta gönderdikleriniz Eylül sonunda gelmişti). İki YARDIM paketi henüz elimize geçmedi ama gazetelere bakılırsa ortada endişelenecek bir durum yok. Sabretmemiz lazım. Eşim size cevap yazacak. Teşekkür ederim. Birçok paket alıyoruz ama düzenli olarak yalnızca sizden geliyor ve o kadar muhteşem şeyler gönderiyorsunuz ki, sanki barış zamanındaymışız gibi yaşıyoruz; hatta geçen yıla kıyasla çok daha sağlıklıyız.

Eylül ortasında size Cenevre'den bir mektup göndermiştim. O mektubumda çeviri haklarını neden size devretmek istediğimi açıklamıştım (çeviriyi bizzat sizin yapmanız gerektiğine yönelik bir imada asla bulunmadım;

* *Hannah Arendt – Karl Jaspers: Correspondence 1926-1969*, çev. Robert ve Rita Kimber, ed. Lotte Kohlerand ve Hans Saner, New York: Harcourt Brace, 1992 kitabından alınmıştır.

böyle bir şey, tabii ki imkânsız), bu konudaki niyetlerimi tekrar not ettiğim sayfayı mektuba iliştiriyorum.

23 Ekim – Oldenburg'dan gelen kız kardeşimin ziyareti nedeniyle mektuba ara vermek zorunda kaldım; üç buçuk yıl sonra ilk defa görüştük. Şimdi kaldığım yerden devam ediyorum. Bu arada, derslerim başladı, bugün görüşme saatim vardı. Bu işten makul bir sonuç çıkmayacak olsa bile en azından size yazayım dedim. Lambert Schneider'in, sizin *Die Wandlung*'da[1] yayımlanan makalelerinizi başka makalelerinizle birlikte kitaplaştırmak istemesine çok sevindim. Böylelikle, muazzam üretime rağmen entelektüel anlamda cılız kalan Almanca yazında gerçekten dişe dokunur bir makale derlemesi çıkacak ortaya. *Allgemeine Psychopathologie* [Genel Psikopatoloji] kitabımın 750 sayfalık yeni bir baskısı yayımlandı;[2] yayınevi Springer'la çeviri haklarını yarı yarıya bölüştük. Eğer kitabımın gelecekte bir çevirisi yapılacak olursa, maalesef yayınevine de danışılması gerekecek. Bir yolunu bulup size bir nüsha göndermeye çalışacağım. Kitap üslup açısından gösterişli değil. Sanki gençliğime döndüm ve yeniden bir tıpçının naifliği ve fevriliğiyle, hatta sıkıcı üslubuyla yazdım. Hoops (buradaki İngiliz edebiyatı hocası, siz de hatırlarsınız) bugün yanıma gelip *Idee der Universität* [Üniversite Fikri] kitabımı İngilizceye çevirmek isteyen Amerikalı bir profesörden bahsetti. Ben İsviçre'deyken kendisi buradaymış. Hoops'tan adamı size yönlendirmesini rica ettim. Size göre en iyi nasıl olacaksa, öyle halledersiniz. Tabii bunu, size armağan ettiğim çeviri haklarını kabul edeceğinizi varsayarak yazıyorum. Hoops, bu profesöre, sizin çeviri üzerinde tam yetkiye sahip olduğunu söyleyecek. Kendisinin iletişim bilgileri şöyle: Dekan Dr. Earl James McGrath (108 Schaeffer Hall, Iowa Üniversitesi, Iowa City, Iowa). Sizin adamın iletişime geçmesini beklemekten başka bir şey yapmanıza gerek yok. Bu tür düzenlemeler bana oldum olası şüpheli ve gerçekleşmesi zor görünmüştür. *Die Wandlung*'un çoğu sayısının size ulaşmadığını Sternberger'a kaç defa söyledim. Postayla gönderilen her nüsha iade edildi. Başka bir yol denemek gerekiyor.

Kritik önemdeki görüşleriniz, özellikle mağdurlar hakkındaki tasarılara dair şeffaf ve açık bir siyasi bildiri talebiniz,[3] bu konudaki düşüncemi

1 Karl Jaspers, Dolf Sternberger, Werner Kraus ve Alfred Weber önderliğinde kurulan, 1945-1949 yılları arasında Heidelberg'de yayımlanan aylık gazete (ç. n.).

2 Kitabın 1946'da yayımlanan dördüncü baskısından söz ediliyor, bkz. Jaspers, K., *Allgemeine Psychopathologie*, yeniden gözden geçirilmiş 4. basım, Berlin/Heidelberg, 1946 (ç. n.).

3 Arendt, Jaspers'e gönderdiği 17 Ağustos 1946 tarihli mektubunda, Alman hükümetinin atabileceği iki pratik adımdan bahseder: Bunlardan ilki, hâlâ kapatılmamış olan bütün çalış-

derinden etkiledi. Size *tamamıyla* katılıyor oluşum beni daha da huzursuz ediyor zira bir yandan da bugün Almanya'da böyle bir şeyin gerçekleşmesinin imkânsız olduğunu seziyorum ve dolayısıyla, böyle bir bildiri üzerinde mutabakata varmayı bile ümit edemiyor oluşumuz beni Almanların geleceği hakkında ümitsizliğe kapılmaya itiyor. Bu minvalde bir bildiriyi mümkün kılacak fırsatları henüz kaçırmış değiliz. Bu görüşünüz bende derinde yer etti; unutmayacağım.

Die Schuldfrage'ye [*Suçluluk Sorunu*][4] yönelttiğiniz diğer iki eleştiri hakkındaysa sizinle bu denli kuvvetli bir fikirbirliği içinde değilim. Nazilerin yaptıklarının "cürüm" olarak düşünülemeyeceğini söylüyorsunuz. Bakış açınıza tam olarak katılmıyorum çünkü bütün cürümlerin de ötesine geçen bir suça kaçınılmaz olarak "azamet" –şeytani bir azamet– süsü veriyor; bu da benim açımdan, tıpkı Hitler'deki "şeytanilikten" vs. bahsedildiğinde olduğu gibi, Nazilere hiç uymayan bir tespit. Bana kalırsa bütün bunları topyekûn sıradanlıkları ve yavan aleladelikleri içinde değerlendirmek gerekiyor çünkü esas nitelikleri tam da bu. Bakteriler ulusları haritadan silecek salgınlara yol açabilir ama nihayetinde bunlar sadece bakteridir, daha fazlası değil. Ben her tür mit ve efsane imasını korkutucu buluyorum ve açık seçik ifade edilmeyen her şey böyle bir ima içeriyor. Benim bu olaylara dair daha ciddi ve temkinli yaklaşımım Almanya'da pek yaygın değil. Çoğu kişi Göring'in darağacından kaçmasını öyle büyütüyor ki; halbuki bu olayda tüm sorumluluk beceriksiz hapishane çalışanlarında. Özellikle mağdurlarda gözlemlediğim insanca olmayan masumiyetin sahteliğine kıyasla, sizin görüşünüz çok daha cazip görünüyor. Gelgelelim, bütün bunların çok daha farklı ifade edilmesi gerekli (fakat nasıl, onu henüz bilemiyorum). Siz bunları neredeyse şiirsel bir biçimde ifade etmişsiniz. Shakespeare bile böyle bir malzemeyi uygun biçimde ifade etmeyi asla beceremezdi –içgüdüsel estetik sezgileri onu tahrife götürürdü– ve dolayısıyla böyle bir işe kalkışamazdı. Burada bir fikir ya da öz yok. Nazi cürümleri öncelikle psikolojinin ve sosyolojinin inceleme konusu; yalnızca psikopatoloji ve hukukun alanına giriyor.

ma kamplarını kapatmaktır. İkincisi de, Nazilerin insanlık dışı uygulamalarından mağdur olmuş farklı etnik kökenden milyonlarca insanın, istedikleri takdirde kendi anavatanlarına dönmelerini ya da Alman vatandaşlığına geçerek bunun sağlayacağı tüm haklardan yararlanabilmelerini öngören şeffaf bir siyasi bildiri yayımlanmasıdır (ç. n.).

4 Jaspers, K., *Suçluluk Sorunu: Almanya'nın Siyasal Sorumluluğu Üzerine*, çev. Emre Zeybekoğlu, İthaki Yayınları, İstanbul, 2015 (ç. n.).

Bir de "dayanışma" meselesi var. Sizin söylediklerinizin metafizik suç konusuyla muhtemelen hiçbir alakası yok. Siyasi dayanışma talebi, yalnızca nüfusun büyük çoğunluğunun işbirliğine güvenilebileceği durumlarda geçerli olabilir. Faşizmle yönetilen İtalya'da bu sık sık gündeme gelmişti. Almanya'da ise böyle bir şey söz konusu olmadığı gibi, buna yönelik doğrudan bir çağrıda da bulunulamaz. Böyle bir şey, ancak birlikte yaşanan hayatların toplamından evrilerek ortaya çıkabilir.

Idee de Universität kitabım hakkındaki tüm eleştirel yorumlarınızı doğru buluyorum.

Heidegger hakkındaki değerlendirmenize katılıyorum[5] – ne yazık! Bu konuda daha önce söylediklerim sizin sunduğunuz şekliyle olguların doğruluğuna göndermede bulunuyordu yalnızca.

Unutmadan yazayım: *Die Schuldfrage*'nin İngiltere'de yayımlanacak çevirisinin nihai sözleşmesi henüz halledilmedi. Uzun zamandır ses seda çıkmadığından, sizin karşılaştığınıza benzer zorluklarla uğraşacağımı düşünüyorum. Kitabı yayımlayacak olan Gollancz beni ziyaret edebilir. O zaman meselenin ayrıntılarını öğrenirim. Şimdiye kadar sadece temsilci sıfatıyla aracılık yapan Bay Schimansky'le görüştüm. Bir haber alır almaz size iletirim. *Die Schuldfrage*'nin çeviri haklarını İngiltere'deki kayınbiraderim Gustav Mayer'e devrettim.

Kötü el yazımı okumak zorunda kalıp bundan küplere binecek kadar rahatsızlık duyacağınız aklıma geldikçe, mektuplarımı biraz çekinerek gönderiyorum.

Eşinize selamlarımı iletir misiniz? Eleştirilerinize yaptığı katkılardan ötürü ona müteşekkirim.

Aslında siz de, tıpkı Heine gibi, kendi ifadenizle,[6] *hem* Yahudi *hem* Alman değil misiniz? Bence kaçınılmaz olarak öylesiniz; ama öyle olmayı istiyor

5 Arendt yayımladığı bir makalede ("What is Existenz Philosophy?", *Partisan Review* 13, S. 1, 1946, s. 34-56) Heidegger'in Husserl'e yazdığı bir mektuptan bahseder. Arendt'in söylediklerine göre, Heidegger "dostu ve hocası" Husserl'in "Yahudi olduğu" gerekçesiyle felsefe fakültesi binasına girişini yasaklamıştır. Ayrıca aktardığı bir söylentiye göre de Heidegger "Alman halkının yeniden eğitilmesi konusunda Fransız işgal hükümetiyle işbirliği içinde olacağını" söylemiştir. Arendt, Heidegger'in bu mektubu yazmak yerine istifa etmesi gerektiğini belirtir ve durumun vahametini belirterek Heidegger'in tutumunu şu sözlerle sertçe eleştirir: "Bu mektubun Husserl'in neredeyse canına mal olduğunu bildiğimden, Heidegger'in potansiyel bir katilden başka bir şey olamayacağını düşünüyorum." Bkz. *Hannah Arendt-Karl Jaspers Correspondence 1926-1969*, çev. Robert Kimber ve Rita Kimber, ed. Lotte Kohler ve Hans Saner, Harcourt Brace, Florida, 1993, s. 47-63. (ç. n.)

6 Bkz. Arendt, H., "Die verborgene Tradition", *Sechs Essays*, Heidelberg, 1948, s. 84 ve sonrası. (ç. n.)

musunuz bu ayrı bir soru. Ya da eşim gibi öyle olduğunuzu inkâr mı ediyorsunuz?

Size bugün İsviçre'yle ilgili pek bir şey anlatmadım. Bizim açımızdan son derece önemliydi: akrabalarımızı görmek –bir rüyanın gerçekleşmesi– dünyayı deneyimlemek–muhatap alınmak. Birçok kişi Almanca biliyordu. Konuştuklarımızı çok güzel şekilde Fransızcaya çeviren bir tercümanım da [Jeanne Hersch] vardı. Onların gözünde "bir başarı"ydım; oradaki tek Almandım. Dersimin sonunda bir tek ayakta alkışlanmadığım kaldı – yine de kendimi biraz yabancı hissettim. Bugün artık biz de, hiçbir yerde evde değiliz.

En içten selamlarımla,
Dostunuz, Karl Jaspers

İngilizceden çeviren: Yasin Sofuoğlu

Düşünmek ve Ahlaki Değerlendirmeler

HANNAH ARENDT

W.H. Auden'a

Düşünmeye dair konuşmak bana öyle cüretkâr geliyor ki size bir açıklama borçlu olduğumu hissediyorum. Birkaç yıl önce Kudüs'teki Eichmann duruşmasını aktarırken "kötülüğün sıradanlığı"ndan söz etmiştim ve bununla bir teori ya da doktrini değil gayet olgusal bir şeyi, ayırt edici tek özelliği belki de aşırı yüzeyselliği olan failin özel bir kötücüllüğüne, patolojisine veya ideolojik görüşüne dayandıramayacağımız, devasa ölçekte gerçekleştirdiği kötülükleri kast ediyordum. Söz konusu eylemler ne kadar canavarca olursa olsun, fail ne bir canavardı ne de bir iblis, ki duruşma ve öncesindeki polis sorgusu sırasında geçmişinde ve davranışında tespit edilebilen tamamen olumsuz, şahsına münhasır tek özellik aptallık değil, tuhaf ve oldukça özgün bir düşünme kabiliyetsizliğiydi. Tıpkı Nazi rejimi döneminde görevini üstlendiği gibi, şimdi de önde gelen bir savaş suçlusu rolünü üstlenmişti; tümüyle farklı kuralları kabul etmekte en ufak bir zorluk çekmiyordu. Bir zamanlar vazife saydığı şeyin artık suç olduğunu biliyordu ve bu yeni yargı usulünü başka bir dil kuralını kabul eder gibi kabul etmişti. Oldukça basmakalıp deyişlerden oluşan sınırlı dağarcığına birkaç yeni deyiş eklemişti ve ancak bunların hiçbirinin işe yaramadığı bir durum olduğunda, tamamen çaresizleşiyordu – idam sehpasında son sözünü söylemesi istendiğinde, arkada kalan kendisi değilken, duruma uygun olmadığı halde cenaze konuşmalarında söylenen o klişe sözleri söylemeye mecbur kaldığı o gülünç anda olduğu gibi.[1] Başından beri beklediği halde, idam kararı çıkması halinde

1 Bkz. *Eichmann in Jerusalem,: A Report on the Banality of Evil,* Penguin, 2006.

son sözlerinin ne olacağını, bu konuyu hiç düşünmedi, benzer bir biçimde duruşma sırasındaki sorgular ve çapraz sorgularda ortaya çıkan tutarsızlıklardan ve bariz çelişkilerden hiç rahatsız olmadı. Klişelerin, mevcut deyişlerin, geleneksel, standartlaşmış ifade ve davranış kodlarına başvurmanın bizi gerçekliğe karşı, yani tüm olaylar ve olguların harekete geçirdiği dikkat ve düşünme talebine karşı korumak gibi toplumsal olarak bilinen bir işlevi vardır. Bu talebe cevap vermeye her zaman açık olsak, çok geçmeden bitap düşeriz; Eichmann'ın farkı böyle bir talepten açıkça bihaber olmasıydı.

Bu düşünme yokluğu ilgimi çekmişti. Herhangi bir gerekçe [*motive*] olmadan kötülük yapmak mümkün mü? Sadece "adi gerekçeler" (hukuki adıyla) değil, herhangi bir gerekçe, çıkar ya da azmettirme olmadan –sadece ihmalden kaynaklı olarak değil– kasti olarak kötülük yapmak mümkün mü? Kötücüllük [*wickedness*], nasıl tanımlarsak tanımlayalım, bu "kötü adam [*villain*] olmaya kararlı" olma hali, kötülük yapmanın [*evildoing*] zorunlu koşulu *değil* midir? Doğruyu yanlıştan, güzeli çirkinden ayıran yargı gücümüz, düşünme yetimize mi bağlıdır? Düşünmeden yoksunluk ile vicdan diye adlandırdığımız şeyin iflası çakışır mı? Burada kendini dayatan soru şuydu: Bizatihi düşünme faaliyeti, olup bitenleri gözden geçirip üstüne düşünme alışkanlığı, işte bu faaliyet, duruma özgü içeriğe bakılmaksızın ve sonuçlardan bağımsız olarak, insanları kötülük yapmaya karşı "koşullandıracak" mahiyette olabilir mi? (Ne de olsa bizzat *con-science* [ortak-bilme] sözcüğü, her düşünme sürecinde gerçekleşen bir bilme biçimi olan "kendimle ve kendi başıma bilmek" anlamına geldiği ölçüde bu yöne işaret ediyor). Son olarak, bu soruların aciliyeti iyi bildiğimiz ve oldukça endişe verici şu olgudan kaynaklanmıyor mu: Yalnızca iyi insanlar vicdan azabı çekerler, gerçek suçlular arasındaysa çok nadir bir fenomendir bu. İyi bir vicdan, kötü bir vicdanın olmaması durumundan başka bir şey değildir.

Kafamdaki sorular işte bu minvaldeydi. Kantçı dili kullanarak ve başka türlü ifade edersek, bir fenomen bana çarptığı için –*quaestio facti (olgusal olana dair soru)*– ve beni ister istemez "bir kavramı sahiplenmeye götürdüğünden" (kötülüğün sıradanlığı) kendime *quaestio juris*'i (*yargılama hakkına dair soru*) sormadan edemiyorum: "Onu ne hakla sahiplendim ve kullandım?"[2]

2 Alıntı, Kant'ın ölümünden sonra yayımlanan metafizik üstüne derslerinden: *Akademie Ausgabe*, C. 18, S. 5636.

I

"Düşünmek nedir?" ve "Kötülük nedir?" gibi sorular sormanın bazı zorlukları var. Bu sorular felsefeye ya da metafiziğe ait; bu terimler, hepimizin bildiği üzere, itibardan düşmüş bir soruşturma alanına işaret ediyor. Mesele sırf pozitivist ve neo-pozitivist saldırılardan ibaret olsa, belki de bunları hiç dert etmemiz gerekmeyecek.[3] Bu soruları sormamızın zorluğu onları zaten "anlamsız" bulanlardan ziyade, saldırıya maruz kalanlardan kaynaklanıyor. Tıpkı ilahiyatçıların, şu eski inanmayanlar güruhundan farklı bir zümre olarak "Tanrı öldü" önermesine dair konuşmaya başlamasıyla dindeki krizin zirveye ulaşmış olması gibi bizzat filozoflar dinin ve metafiziğin sonunu ilan etmeye başladığında da felsefe ve metafizikteki kriz açığa çıkmıştı. Bunun bir avantajı olabilir, ki bu "sonlar"ın aslında ne anlama geldiği anlaşıldığında eminim olacaktır da. Tabii mesele Tanrı "öldü" değil (bunun her açıdan absürt olduğu aşikâr), fakat binlerce yıllık Tanrıyı düşünme biçimimizin artık tatmin etmemesi; ya da insanların yeryüzündeki varlığıyla yaşıt eski soruların artık "anlamsız" olması değil, bu soruların sorulma ve cevaplanma biçimlerinin artık makul görülmemesi.

Artık sona eren, duyusal ile duyular üstü arasındaki temel ayrım ve bununla beraber, en az Parmenides kadar eskiye dayanan şu mefhum: Duyuların erişimine kapalı olan her şey –Tanrı, Varlık ya da Temel İlkeler ve Nedenler [*arkhai*] veya İdealar– görünenlerden daha gerçek, daha hakiki, daha anlamlıdır ve bunlar yalnızca duyu algısının *ötesinde* değildir, aynı zamanda duyular dünyasının *üzerinde*dir. "Ölen" şey yalnızca böylesi "ebedi hakikatler"in ko-

3 Carnap'ın, "şiir" ne kadar anlamlıysa metafiziğin de o kadar anlamlı olduğuna dair beyanı kesinlikle metafizikçilerin iddialarına ters düşüyor; ama bu iddialar da, Carnap'ın değerlendirmeleri gibi, şiirin hafife alınmasına dayanıyor olabilir. Carnap'ın hedef tahtasına koyduğu Heidegger (açık seçik olmasa da) düşünme ve şiirin (*denken* ve *dichten*) yakından ilişkili olduğunu, özdeş olmasalar da aynı kökten geldiklerini beyan ederek karşılık verdi. Aristoteles de –ki bugüne dek kimse ona yazdıkları şiirden "ibaret" suçlamasında bulunmamıştı– aynı fikirdeydi: Felsefe ile şiirin bir bakıma birbirleriyle aidiyet içinde ve eşit ağırlıkta olduğunu söylemişti (*Poetika* 1451b5). Öte yanda Wittgenstein'ın ünlü aforizması var: "Konuşamadığımız şey hakkında susmalıyız" (*Tractatus*, son cümle). Bu söz, ciddiye alındığında, yalnızca duyusal deneyimin ötesi için geçerli olmakla kalmaz, tersine en çok da duyumsanan nesneler için geçerli olur. Zira gördüğümüz, duyduğumuz, dokunduğumuz hiçbir şey sözcüklerle yeterince tanımlanamaz. "Su soğuk" dediğimizde, ne su ne de soğuk duyulara geldiği gibi ifade edilir. İşte zaten felsefeye ve metafiziğe yol açan, tam da düşünme mecramız olan sözcükler ile yaşama mecramız olan görünüşler dünyası arasındaki örtüşmezlik değil midir? Ama şu var ki başlangıçta (Parmenides ve Herakleitos'ta) hakiki Varlık'a –ister *nous* olarak ister *logos* olarak– düşünme yoluyla ulaşılması bekleniyordu, fakat sonunda vurgu sözden görünüşe, dolayısıyla duyu algısına ve bedensel duyularımızı genişletip keskinleştirebileceğimiz araçlara kaydı. Pek tabii ki söze olan vurgu görünüşleri dışlayacak, keza duyumsamaya olan vurgu da düşünmeyi dışlayacaktı.

numlandırılması değil, ayrımın kendisiydi. Bu arada, metafiziğin son neferleri giderek tizleşen sesleriyle bizi bu gelişmeye içkin olan nihilizm tehlikesine karşı uyarıyordu; kendilerinin nadiren başvurduğu ama lehlerine çalışan önemli bir argümanları vardı: Duyular üstü alem ekarte edildiğinde, sahiden de onun karşıtı olan, görünüşler dünyası da –yüzyıllardır anlaşıldığı şekilde– yok olur. Pozitivistlerin anladığı anlamda duyusal olan, duyular üstünün ölümünden sonra hayatta kalamaz. Bunu Nietzsche'den daha iyi bilen yoktur, ki *Zerdüşt*'te Tanrının katlini şiirsel ve ve metaforik tasvirlerle anlatarak bu konularda epey kargaşaya yol açmıştı. Nietzsche *Putların Alacakaranlığı*'ndaki önemli bir pasajda *Zerdüşt*'te "Tanrı" sözcüğünün ne anlama geldiğini açıklar. "Tanrı" metafiziğin anladığı haliyle duyular üstü alemin sembolünden ibarettir; artık "Tanrı" yerine "hakiki dünya" terimini kullanır ve şöyle der: "Hakiki dünyayı ortadan kaldırdık. Geriye ne kaldı? Görünür olan mı? Hayır! Hakiki dünyayla birlikte görünür olanı da ortadan kaldırdık."[4]

Tanrının, metafiziğin, felsefenin, dolayısıyla pozitivizmin bu modern "ölümleri" büyük önem arz eden olaylar olabilir ama sonuçta hepsi düşünce olaylarıdır ve düşünme biçimlerimizi çok yakından ilgilendiriyor olsa da, düşünme kabiliyetimize etki etmez, insanın düşünen bir varlık olduğuna dair yalın gerçeği değiştirmezler. Bundan kastım şu: İnsanda, daha acil yaşamsal ihtiyaçların baskısı olmadığı müddetçe, bilginin sınırlarının ötesinde düşünme eğilimi, hatta ihtiyacı vardır (Kant'taki "aklın ihtiyacı"); zihinsel kabiliyetlerini, beyin gücünü, bilmenin ve yapmanın ötesinde kullanma ihtiyacı ve eğilimi vardır. Bilme arzumuz –ister pratik zorunluluklardan ister teorik kafa karışıklıklarından ister salt meraktan kaynaklansın– yöneldiği amaca ulaşarak tatmin edilebilir. Bilme açlığımız bilinmeyenin çokluğu nedeniyle bastırılamasa da –böylece bilginin her alanı bilinebilir olanların ufuklarını daha da genişletir– bu faaliyetin kendisinden geriye kalan her medeniyetin dünyasının bir parçası olarak tutup sakladığı büyüyen bir bilgi hazinesidir.

4 Dünyayı duyular dünyası ve duyular üstü dünya olarak ikiye ayıran düşüncenin başlangıcında aynı içgörüyü apaçık basitliği içinde bulmamız da dikkate değer. Demokritos duyular üstünün organı zihin ile duyular arasında kısa ve zarif bir diyalog sunar bize. Duyu algıları yanılsamadır, der; vücudumuzun koşullarına göre değişir; tatlı, acı ve renk gibi şeyler *physei*, yani görünüşlerin ardındaki hakiki doğaya göre değil, yalnızca *nom*, yani insanlar arasındaki âdetlerce vardır – böyle söyler zihin. Duyularsa şöyle cevap verir: "Zavallı zihin! Hem delilini [*pisteis*, güvenebileceğin her şeyi] bizden alıyorsun hem de bizi devirmeye çalışıyorsun. Bizim devrilmemiz senin çöküşün olacak" (fragman B125, B9). Başka bir deyişle, iki dünya arasındaki güvencesiz denge kaybolduğunda, ister "hakiki dünya" "görünür dünya"yı ilga etsin ister tam tersi olsun, düşünmemizin bir zamanlar yönünü yolunu bulduğu bütün referans sistemi çöker. Bu koşullarda sanki artık hiçbir şey anlam ifade etmez.

Bilme faaliyeti en az ev inşa etmek kadar dünya inşa eden bir faaliyettir. Düşünmeye duyulan eğilim veya ihtiyaç –çağlardır el üstünde tutulan metafizik ve cevaplanması imkânsız "nihai sorular"ın hiçbiri tarafından harekete geçirilmemiş olsa dahi– geriye ne elle tutulur bir şey bırakır, ne de "bilge adamlar"ın sözde kesinlik taşıyan iç görüleriyle dindirilebilir. Düşünme ihtiyacı yalnızca düşünme yoluyla tatmin edilebilir; dünkü düşüncelerim bugün bu ihtiyacı ancak onları yeniden düşünebildiğim ölçüde tatmin edecektir.

Düşünme ve bilme arasındaki ayrımı –düşünme ve anlamayı isteyen akıl [*reason*] ile kesin ve doğrulanabilir bilgiyi arzulayan ve elde edebilen anlama yetisi [*intellect*] arasındaki ayrımı– Kant'a borçluyuz. Bizzat Kant, bilginin sınırlarının ötesinde düşünme ihtiyacının yalnızca Tanrıya, özgürlüğe ve ölümsüzlüğe dair eski metafizik sorularla ortaya çıktığına inanıyor ve "imana alan açmak için bilgiyi inkâr etmeyi zorunlu görüyordu"; böylelikle "ileriki kuşaklara miras" olarak gelecekteki bir "sistematik metafiziğin" temellerini atıyordu.[5] Ama bu da, hâlâ metafizik geleneğin sınırları içinde kalan Kant'ın ne yapmış olduğunun asla tam olarak farkına varmadığını gösterir ve "ileriki kuşaklara mirasının" metafizik sistemlerin tüm kurulma olasılıklarını yok etmek olduğu ortaya çıkıyordu. Zira düşünme kabiliyeti ve ihtiyacı, aklın ortaya attığı ve asla cevaplayamayacağını bildiği sorular gibi belli bir konuyla sınırlı değildir katiyen. Kant "bilgiyi inkâr" etmemişti, bilmeyi düşünmeden ayırmıştı ve iman için değil düşünce için alan açmıştı. Bir defasında belirttiği üzere, gerçekten de "aklın kendine ket vurduğu engelleri ortadan kaldırmıştı."[6]

Bizim bağlamımızda ve amaçlarımız doğrultusunda, düşünme ile bilme arasındaki ayrım hayati önem arz ediyor. Şayet doğruyu yanlıştan ayırma kabiliyetinin düşünme kabiliyetiyle bir ilgisi varsa, o halde bilgili ya da cahil, zeki ya da aptal her aklı başında insandan bunu işe koşmasını "talep" edebilmeliyiz. Kant, bu bakımdan filozoflar arasında neredeyse tekti, felsefenin yalnızca azınlık için olduğuna dair yaygın görüşten tam da bu görüşün ahlaki içerimleri nedeniyle çok rahatsız oluyordu. Bu minvalde bir defasında şunu söylemişti: "Aptallığın nedeni kötücül bir kalptir."[7] Bu haliyle doğru olmayan bir beyan. Düşünme kabiliyetsizliği aptallık değildir, son derece zeki insanlarda da rastlanır buna, nedeni de kötücüllük değildir, sırf şu yüzden ki hem düşüncesizlik hem de aptallık kötücüllükten daha sık rastlanan feno-

5 *Saf Aklın Eleştirisi* B30.
6 *Akademie Ausgabe*, cilt 18, no. 4849.
7 *Akademie Ausgabe*, cilt 16, no 6900.

menlerdir. Sorun tam da şurada: Kötücül bir kalp, ki nispeten nadir bir fenomendir, büyük bir kötülüğe neden olmak için zorunlu değildir. Dolayısıyla, Kantçı koşullarda, kötülüğü önlemek için felsefeye, düşünme yetisi olarak aklı çalıştırmaya ihtiyaç vardır.

Yüzyıllardır bu yetiyi tekeline almış felsefe ve metafizik disiplinlerinin çökmekte olduğunu farz etsek ve hoş karşılasak bile, çok büyük bir talep bu. Zira düşünmenin başlıca özelliği tüm eylemleri, tüm gündelik faaliyetleri ne olursa olsunlar sekteye uğratmasıdır. İki-dünya teorilerinin yanıltmacaları ne olursa olsun, gerçek deneyimlerden türetilmişlerdir. Çünkü şurası bir gerçek ki hangi konu üstüne olursa olsun düşünmeye başladığımız anda başka her şeyi durdururuz ve bu başka her şey de, yine her ne olursa olsun, düşünme sürecini sekteye uğratır; sanki başka bir dünyaya geçmişizdir. *inter homines esse*, yani "insanlar arasında olmak"ın - canlı olmak"ın Latince muadili) en genel anlamıyla eylemek ve yaşamak düşünmeyi kesinkes engeller. Valéry'nin bir defasında dediği gibi: "*Tantôt je suis, tantôt je pense*." Kâh varım, kâh düşünüyorum.

Düşünmenin her zaman doğrudan duyu algısından koparılmış, mevcut olmayan nesnelerle meşgul olması bu durumla yakından ilintilidir. Düşünmenin nesnesi her zaman bir mevcut kılan temsildir [*re-presentation*], yani aslında mevcut olmayan ama yalnızca zihin için mevcut, zihnin imgelem sayesinde bir imge formunda mevcut kıldığı bir şey ya da biridir.[8] Başka bir deyişle, düşünüyorken görünüşler dünyasının dışına çıkarım, her ne kadar düşüncem eski metafizik düşüncenin alanına giren, görünür olmayan kavramlar veya fikirlerle değil de duyuların erişimindeki sıradan nesnelerle uğraşsa da. Biri hakkında düşünmek için, o kişinin duyularımızdan koparılması gerek; onunla birlikte olduğumuz sürece onu düşünmeyiz – öte yandan

8 Augustinus *Teslis Üstüne*'nin on birinci kitabında duyuların erişimine açık bir nesnenin düşünce nesnesi haline gelmesi için geçirmesi gereken dönüşümleri capcanlı tasvir eder. Duyu algısını –"duyumsanabilir olan duyuyu oluşturmadan önce var olan görüntü"– "içeride benzer bir görüntü", yani temsilde "mevcut olmayan bedeni" mevcut kılmaya yönelmiş bir imge takip eder. Mevcut olmayan bir şeyin temsili olan bu imge hafızada depolanır ve iradi olarak hatırlandığında bir düşünce nesnesi, "düşüncede görü" haline gelir, bu yüzdendir ki "hafızada kalan şeyin", yani mevcut kılan temsilin [*re-presentation*] "bir şey olması ve hatırladığımızda başka bir şeyin ortaya çıkması" kaçınılmazdır (3. bölüm). Bu yüzden "hafızada gizlenen ve muhafaza edilen başkadır, bunun hatırlayan kişinin düşüncesinde bıraktığı iz başkadır" (8. bölüm). Augustinus, aklımız cismani şeylerin düşüncesindeki hiçbir görünün henüz kavrayamadığı sonsuz sayıyı açığa vurduğunda veya akıl "bize en küçük cisimlerin bile sonsuza dek bölünebileceğini öğrettiğinde" düşünmenin "aslında daha da ileri gittiğinin", tüm mümkün imgelem aleminin ötesine geçtiğinin gayet farkındaydı (18. bölüm).

sonradan düşünceyi besleyen izlenimler toplayabiliriz; huzurdaki biri hakkında düşünmek gizliden gizliye kendimizi onun refakatinden ayırmak ve o kişi artık orada değilmiş gibi davranmak anlamına gelir.

Bu sözler neden düşünmenin, –bilim insanının bilgi uğruna bilme açlığından çok– anlam arayışının, insan düşünmeye başladığında insanlık durumunun tersine bir faaliyetle meşgul oluyormuşçasına "doğal olmayan" bir his verdiğine işaret ediyor belki de. Bizatihi düşünmek (yalnızca sıra dışı olaylar, fenomenler veya eski metafizik sorular hakkında düşünmek değil), bilgiye hizmet etmeyen ve –düşünmenin bilginin hizmetçisi olduğu, ötedeki amaçlar için bir araçtan ibaret olduğu– pratik yönelimli olmayan her tür düşünüm [*reflection*], Heidegger'in bir defasında söylediği gibi, "işlevsiz"dir.[9] *Bios theoretikos*'u yaşam tarzı belleyen insanların hep olması da ilginçtir elbette ama bu eylemin "hizmet dışı" oluşuna karşı bir argüman değildir. Düşüncenin nesnelerine dair çok şey ama düşünme sürecine dair çok az şey anlatan bütün felsefe tarihi, beş duyuyu ortak bir dünyaya sığdıran ve dünyada yol yön bulmamızı sağlayan, sağduyu denen o en yüksek, altıncı duyu ile sayesinde insanın iradi olarak kendini dünyadan kopardığı düşünme yetisi arasındaki dört duvar arası savaşlarla doludur.

Bu yeti sonuçları belirsiz ve doğrulanamaz olması suretiyle gündelik ilişkilerin akışında "işe yaramaz" olmakla kalmaz, bir bakıma kendisi için de yıkıcıdır. Kant ölümünden sonra yayımlanan notların mahremiyetinde şöyle yazar: "Saf aklın kullanımı bir şeyi kanıtlamışsa, bu sonucu sağlam bir aksiyom kabul edip ondan kuşku duymamak gerektiğini savlayan kuralı tasvip etmiyorum"; ayrıca "kişi kendini bir şeye ikna ettiğinde bundan kuşku duymamalı ... görüşüne katılmıyorum. Saf felsefede bu mümkün değil. *Zihnimizde buna karşı doğal bir istikrah vardır*"[10] (italikler bana ait). Buradan çıkan sonuca göre, düşünme işi Penelope'nin örtüsü gibidir: Önceki gece örüp bitirdiğini, sabahında söküp bozar.

Düşünme kabiliyeti ve kabiliyetsizliği ile kötülük sorunu arasındaki iç bağlantıya dair problemimizi yeniden ifade etmek üzere üç önermemi özetleyeyim.

Birincisi: Böyle bir bağlantı varsa, o halde düşünme yetisi, bilgi açlığından farklı olarak, herkese atfedilmeli; azınlığın bir ayrıcalığı olamaz.

İkincisi: Şayet Kant haklıysa ve düşünme yetisinde kendi sonuçlarını

9 *Introduction to Metaphysics* (New York, 1961), II.
10 Kant, *Akademie Ausgabe*, C. 18, S. 5019 ve 5036.

"sağlam aksiyomlar" olarak kabul etmeye karşı "doğal bir istikrah" varsa, o halde düşünme faaliyetinden herhangi bir ahlaki önerme veya emir, nihai bir davranış kodu, hele de neyin iyi ve neyin kötü olduğuna dair yeni ve artık nihai olduğu iddia edilen bir tanım beklenemez.

Üçüncüsü: Şayet düşünmenin görünmeyenlerle uğraştığı doğruysa, o halde düşünme işlevsizdir çünkü olağan halimizde, en radikal gözden *kaybolma* [*dis*appearance] deneyiminin ölüm olduğu görünüşler [*appearances*] dünyasında hareket ederiz. Görünüşe gelmeyen şeylerle uğraşmaya dair doğuştan gelen yeteneğin bir bedeli –düşünürü veya şairi görünür dünyaya körleştirme bedeli– olduğuna inanılır çoğunlukla. Homeros'u düşünün: Tanrılar ilahi yeteneği onu kör ederek vermişti. Platon'un *Phaidon*'unu düşünün: Felsefe yapanlar, felsefe yapmayan çoğunluğa ölümün peşinden giden insanlar gibi görünüyordu. Stoacılığın kurucusu Zenon'u düşünün: Delphoi kahinine en iyi yaşama erişmek için ne yapması gerektiğini sorduğunda, "Ölülerin rengine bürün" cevabını almıştı.[11]

Demek ki şu soru kaçınılmaz: Nasıl oluyor da böylesine sonuçsuz bir girişimden yaşadığımız dünyayla alakalı bir şey ortaya çıkıyor? Cevap, şayet varsa, yalnızca düşünme faaliyetinden, bizzat düşünmenin icrasından gelebilir, demek oluyor ki öğretiler yerine deneyimlerin izini sürmeliyiz. Peki bu deneyimler için nereye döneceğiz? Düşünme talebinde bulunduğumuz "herkes" kitap yazmıyor; meşgul olacağı daha acil işleri var. Kant'ın bir zamanlar "profesyonel düşünürler" dediği azınlık da deneyim hakkında yazmaya aman aman istekli olmamıştır asla, belki de düşünmenin doğası itibariyle sonuçsuz olduğunu bildiklerinden. Fakat öğretilerini yazdıkları kitaplar kaçınılmaz olarak, sonuç görmeyi bekleyen ve bilme ile düşünme, hakikat ile anlam arasında ayrımlar yapmayı umursamayan çoğunluk göz önünde tutularak yazılmıştı. Öğretileri felsefe ve metafizik geleneğini oluşturan "profesyonel" düşünürlerin kaçının vardığı sonuçların geçerliliğine ve hatta olası anlamlılığına dair şüphe duyduğunu bilmiyoruz. Yalnızca Platon'un (*Yedinci Mektup*'ta) başkalarının onun öğretisi olarak ortaya attığı şeyleri nasıl muazzam bir şekilde inkâr ettiğini biliyoruz:

> Beni ilgilendiren konulara dair hiçbir şey bilinmiyor çünkü bunlar üstüne ne yazılı bir şey var ne de gelecekte yazılı bir şey olacak. Böyle şeylere dair yazanlar hiçbir şey bilmiyor; kendilerini bile bilmiyorlar. Zira [bahsettiğim şeyi],

11 *Phaidon* 64 ve Diogenes Laertios 7.21.

> öğrenilebilen başka şeyler gibi kelimelere dökmenin bir yolu yok. Bu yüzden düşünme yetisine (*nous*) sahip ve dolayısıyla sözcüklerin zayıflığını bilen kimse, düşüncelerini yazılı harfler gibi eğilip bükülmez bir biçimde sabitlemek bir yana, onları söze dökme riskini bile almayacaktır.[12]

II

Sıkıntı şu ki çok az düşünür kendisini düşünmeye iten şeyi bize söylemiş ve hatta daha da azı kendi düşünme deneyimini tarif ve tetkik etme zahmetine girişmiştir. Bu zorluk karşısında, ortadaki keyfilik tehlikesi nedeniyle kendi deneyimimize güvenmeye gönülsüz olduğumdan, "profesyonel" düşünürlerin aksine şu bizim "herkes"i temsil edebilecek bir model, bir örnek bulmaya çalışmayı öneriyorum: Bu kişi kendini ne çoğunluktan ne azınlıktan saysın (ki bu ayrım Pythagoras kadar eskiye gider); şehirlerin hükümdarı olmaya heves etmesin veya yurttaşların ruhlarının nasıl iyileştirileceğini ve onlara nasıl bakılacağını bildiğini iddia etmesin; insanların bilge olabileceğine inanmasın ve tanrıların ilahi bilgeliğini –şayet böyle bir şeye sahiplerse– kıskanmasın; dolayısıyla öğretilebilir ve öğrenilebilir bir öğreti formülleştirmeye asla el atmış olmasın. Özetle, model olarak filozof olmadan düşünen birini öneriyorum: Yurttaşlar arasında bir yurttaş ki kendi görüşünce her yurttaşın yapması gerektiği ve hak iddiasında bulunduğu şeyler dışında hiçbir şey yapmasın ve iddia etmesin. Sokrates hakkında konuşmayı tasarladığımı tahmin etmişsinizdir. Umarım seçimimin tarihsel olarak gerekçelendirilebilir olduğuna kimse ciddi olarak itiraz etmez.

Ama sizi önden uyarmalıyım: Tarihsel Sokrates'e dair, nasıl ve ne ölçüde Platon'dan ayrılabileceğine, Ksenophon'un Sokrates'ine ne kadar ağırlık vermek gerektiğine dair vs. bir hayli tartışma var. Bu tartışma bilginler arasındaki ihtilafların çok ilgi çekici başlıklarından biri olsa da, ben burada bunu tamamen görmezden geleceğim. Ne var ki tarihsel bir figürü kullanmak, hatta bir modele dönüştürmek ve ona belli bir temsili işlev atfetmek yine de gerekçelendirilmesi gereken bir şey. Etienne Gilson muhteşem kitabı *Dante and Philosophy*'de *İlahi Komedya*'daki "bir karakterin tarihsel gerçekliğini en az Dante'nin ona mal ettiği temsili işlevin gerektirdiği kadar muhafaza ettiğini"[13] gösterir. Tarihsel, olgusal verileri ele almakta böyle bir serbestlik, görünüşe göre, yalnızca şairlere nasip oluyor; şair olmayanlar buna el attı-

12 *Yedinci Mektup* 341b-343a. Metindeki pasajları açımlayarak alıntıladım.
13 *Dante and Philosophy* (New York, 1949, 1963), s. 267.

ğında, âlimler buna ruhsatsızlık adını veriyor, hatta bazen daha kötü adlar veriyorlar. Yine de, gerekçesi olsun ya da olmasın, yaygın olarak kabul görmüş "ideal tip" tahlili tam da böyle bir şey; zira ideal tipin avantajı tam da ona mal edilen alegorik bir anlamın kişileşmiş soyutlaması olmaması, geçmişteki veya gelecekteki canlı varlıklar kalabalığı arasından seçilmiş olmasıdır çünkü bu haliyle gerçeklikte temsili bir anlama sahiptir ve bunun tam manasını açığa çıkarmak için birazcık arındırma yeterlidir. Gilson bu arındırmanın nasıl çalıştığını, Dante'nin *İlahi Komedya*'da Aquinolu Tommaso'ya tahsis ettiği bölümü ele alırken gösteriyor. "Cennet"in onuncu kantosunda Tommaso, zındık olmakla suçlanan Brabantlı Siger'i göklere çıkarır ama "tarihsel bir kişilik olan Aquinolu Tommaso asla Dante'nin ona yaptırdığı gibi bir övgüye girişmezdi" çünkü "felsefe ile teoloji arasındaki ayrımı … Dante'nin aklındaki gibi radikal bir ayrımcılığa götürmeyi" reddederdi. Dante'ye göre, Tommaso böylelikle "*İlahi Komedya*'da Dominiken iman bilgeliğinin simgesi olma hakkından mahrum kalmış oluyordu," ki söylenenlere göre böyle bir hak iddia edebilecek durumdaydı. Gilson'ın zekice gösterdiği üzere, "*Cennet*'in kapısından girmeden önce [Tommaso'nun bile] karakterinde bırakmak zorunda kaldığı parça"[14] buydu. Ksenophon'un Sokrates'inde de, ki tarihsel güvenilirliğinden kuşkulanmamak gerek, Dante onu kullanmış olsa Sokrates'in cennetin kapısında bırakmak zorunda kalabileceği birkaç özellik vardır.

Platon'un Sokratik diyaloglarında dikkat çeken ilk şey, hepsinin aporetik olması. Argüman ya hiçbir yere çıkmaz ya da döngüye girer. Adaletin ne olduğunu bilmek için bilmenin ne olduğunu bilmek gerekiyor, bilmenin ne olduğunu bilmek için önceden bilmeye dair sorgulanmamış bir bilgi mefhumunun olması gerekiyor (*Theaitetos* ve *Kharmides*'te böyle). Bu yüzden "İnsan bildiği şeyi ya da bilmediği şeyi öğrenmeye çalışamaz." Şayet biliyorsa, soruşturmaya gerek yok; bilmiyorsa … neyi arayacağını bile bilmiyordur" (*Menon* 80). Yahut *Euthypron*'dan alıntılayalım: Dindar olmak için dindarlığın ne olduğunu bilmem gerek. Dine uygun olan, tanrıların hoşuna gidendir; ama tanrıların hoşuna gittiği için mi dine uygundurlar yoksa dine uygun oldukları için mi tanrıların hoşuna giderler? *Logoi*'un, argümanların hiçbiri yerinde durmaz, hareket eder çünkü cevaplarını bil*me*diği sorular soran Sokrates onları harekete geçirir. İddialar döngüyü tamamladıklarında, her şeye yeni baştan başlamayı ve adaletin, dindarlığın, bilginin veya mutlulu-

14 *Age*., s. 273. Pasajın bütününün ele alındığı bölüm için bkz. s. 270 ve sonrası.

ğun ne olduğunu soruşturmayı neşeyle öneren çoğu zaman Sokrates'tir.

Bu erken dönem diyaloglar insanlar ağzını açıp konuşmaya başladıklarında ortaya çıkan çok basit, gündelik kavramları ele alır. Giriş çoğu zaman şöyledir: Elbette görüldüğünde takdir edilecek mutlu insanlar, adil işler, cesur insanlar, güzel şeyler vardır, herkes onları bilir; sıkıntı isimleri kullanmamızla başlar, muhtemelen bize *göründüğü* haliyle tekil durumlar için kullandığımız sıfatlardan türemiştir bu isimler (mutlu bir adam *görürüz*, cesur işleri veya adil kararları *idrak ederiz*), yani "mutluluk", "cesaret", "adalet" gibi sözcükler kullanırız, bunlara kavram adını veririz, ki Solon bunlara "zihnin kavramakta en çok zorlandığı ama yine de her şeyin sınırını tutan görünmeyen ölçü (*aphanēs metron*)"[15] adını veriyordu – Platon'un da sonraları idealar adını verdiği, yalnızca zihnin gözünce idrak edilebilir olanlardı. Görülen ve zahir nitelikleri ve olayları tek bir kümede toplamak için kullanılan ama yine de görülmeyen bir şeyle ilişkili olan bu sözcükler gündelik konuşmanın vazgeçilmez unsurlarıdır, buna rağmen onları açıklayamayız; tanımlamaya çalıştığımızda kaygan hale gelirler; anlamlarına dair konuştuğumuzda, hiçbir şey yerinde durmaz, her şey harekete geçer. Aristoteles'ten öğrendiğimiz şeyi, Sokrates'in "kavram"ı keşfeden insan olduğunu tekrar etmek yerine, Sokrates'in bunu keşfederken ne yaptığını sormamız gerek kendimize. Zira kuşkusuz bu sözcükler, Sokrates Atinalıları ve kendini onları dillendirirken –zira onlar olmadan konuşmanın mümkün olmadığına kanaat getirmişlerdi– neyi kastettiklerini açıklamaya zorlamadan önce de Yunan dilinin bir parçasıydı.

Bu kanaat sorgulanır hale geldi. İlkel denen dillere dair bilgimiz, çok sayıda tikelin hepsine ortak olan bir ismin altında toplanmasının katiyen tabii bir şey olmadığını öğretti, çünkü sözcük dağarcığı genellikle bizimkilerden daha zengin olan bu dillerde açıkça görünür nesnelerle ilişkili olsalar bile böyle soyut isimler yoktur. Meseleyi basitleştirelim ve bize artık hiç soyut gelmeyen bir ismi ele alalım. "Ev" sözcüğünü çok sayıda nesne için kullanabiliyoruz (bir kabilenin çamurdan kulübesi, bir kralın sarayı, bir şehir sakininin taşradaki evi, köydeki bir kır evi ya da şehirdeki bir apartman dairesi için) ama göçebelerin çadırları için pek de kullanamıyoruz. Kendinde, *auto kath' auto* ev, bütün bu tikel ve farklı binalar için bizi bu sözcüğü kullanmaya sevk eden şey, ne bedenin gözlerince ne de zihnin gözlerince görülebilir; her muhayyel ev, isterse neredeyse tanınmayacak kadar soyut olsun, zaten tikel bir evdir. Tikel binaları ev olarak tanımak için bir mefhumuna sahip olma-

15 Diehl, fragman 16.

mız gereken bu evin kendisi felsefe tarihi boyunca farklı biçimlerde açıklanmış ve farklı şekillerde adlandırılmıştır; biz burada bununla ilgilenmiyoruz, öte yandan onu tanımlarken "mutluluk" veya "adalet" gibi sözcükleri tanımlarken olduğundan belki de daha az sıkıntı çekiyoruz. Mesele, gözlerimizin algıladığı yapıdan kayda değer ölçüde daha az somut bir şey içeriyor olması. Bugün kurulup yarın toplanan hiçbir çadırın barındıramayacağı ya da mesken yeri işlevi göremeyeceği şekilde "birini barındırmak" ve "mesken olmak" anlamlarını içeriyor. "Ev" sözcüğü, Solon'un "görünmeyen ölçüsü" meskene ilişkin "her şeyin sınırını tutar"; şayet düşünmenin barınmaya, mesken tutmaya, eve sahip olmaya dair olduğunu varsaymadığınız takdirde var olamayacak bir sözcüktür. Bir sözcük olarak "ev" bütün bu şeylerin kısaltması, o olmaksızın düşünmenin ve karakteristik çevikliğinin ("düşünce kadar çevik" derdi Homeros) mümkün olmayacağı türden bir kısaltma. *"Ev" sözcüğü, düşünmenin buzunu çözmek zorunda olduğu donmuş bir düşünce gibidir*, yani düşünme sözcüğün kökensel anlamını bulmak için adeta o düşüncenin buzunu kırmalıdır; Ortaçağ felsefesinde bu tür düşünmeye tefekkür [*meditation*] deniyordu, bu sözcüğün temaşadan [*contemplation*] farklı, hatta ona karşı anlaşılması gerekiyor. Her halükârda, bu türden kafa yoran bir düşünme [*pondering reflection*] tanımlar üretmez ve bu anlamda büsbütün sonuçsuzdur; ama olur ya, artık ne sebepleyse "ev" sözcüğünün anlamına kafa yoranlar dairelerini az buçuk çekip çevirecektir – ama illa da böyle olmayabilir, keza muhakkak neden-sonuç gibi doğrulanabilir bir şeyin bilincinde olmayacaklardır. Tefekkür, kuşkusuz somut bir neticeye varan enine boyuna düşünmeyle [*deliberation*] aynı şey değildir; ayrıca tefekkür, sık olmasa da bazen enine boyuna düşünmeye dönüşse de, bunu amaçlamaz

Gelgelelim erdemin öğretilebilirliğine inandığı yaygın olarak söylenen Sokrates dindarlık, adalet, cesaret ve benzeri hakkında konuşmanın ve düşünmenin, insanlara davranışlarını yönlendirecek tanımlar veya "değerler" vermese de onları daha dindar, daha adil, daha cesur yapabileceği kanaatindeydi. Sokrates'in bu konularda aslında neye inandığını kendi için kullandığı benzetmeler en iyi şekilde sergiler. Kendine atsineği ve ebe diyordu. Platon'a göre, başka birisi de temasla felç edip hisleri uyuşturan bir balık olan "torpilbalığı" adını veriyordu ona; Sokrates bu benzetmenin uygunluğunu yalnızca şöyle anlaşıldığı takdirde kabul ediyordu: "Torpilbalığı ancak kendisi de felç olarak başkalarını felç eder. Ben kendim cevapları bildiğim için başkalarının kafasını karıştırmıyorum. Gerçek şu ki, başkalarına bu-

laştırdığım benim kendi kafa karışıklığım."[16] Bu da elbette düşünmenin öğretilebileceği tek yolu zarifçe özetliyor – şu da var ki Sokrates, tekrar tekrar söylediği üzere, sırf öğretebileceği hiçbir şey olmadığı için hiçbir şey öğretmiyordu; Yunanistan'daki çocuk doğurma yaşı geçmiş ebeler gibi "kısır"dı (Öğretecek hiçbir şeyi, dağıtacak hiçbir hakikati olmadığından kendi görüşünü [*gnōmē*] hiç açığa vurmamakla suçlanıyordu – onu bu suça karşı savunan Ksenophon'dan öğreniyoruz bunu).[17] Öyle görünüyor ki, profesyonel filozofların aksine, türdeşleri de aynı kafa karışıklığından nasibini almış mı diye onları yoklama dürtüsü hissediyordu – bu dürtü muammalara çözüm bulup onları başkalarına sergileme eğiliminden epey farklıydı.

Şimdi bu üç benzetmeye kısaca bakalım.

Birincisi, atsineği Sokrates: Biri gelip onları uyandırmadığı müddetçe "ömür boyu mışıl mışıl uyumaya devam edecek" yurttaşları nasıl uyandıracağını bilir. Peki, onları neye uyandırır? Ona göre, yokluğunda hayatın yaşanmaya değmeyeceği, tam olarak hayat olamayacağı bir faaliyet olan düşünmeye, önemli konuları sorgulamaya.[18]

İkincisi, ebe Sokrates: Bu üç katmanlı bir anlam içeriyor – daha önce bahsettiğim "kısırlık"; başkalarına düşüncelerini, dolayısıyla görüşlerinin içerimlerini doğurtma ihtisası; Yunan ebenin çocuğun yaşamaya uygun olup olmadığına, Sokratik dilde ifade edersek, taşıyıcının arındırılması gereken bir "rüzgâr yumurtası"ndan ibaret olup olmadığına karar verme işlevi. Bu bağlamda, yalnızca son iki anlamı önemlidir. Zira Sokratik diyaloglara baktığımızda, Sokrates'in muhatapları arasında rüzgâr yumurtası olmayan bir düşünce doğurmayan kimse yoktur. Sokrates, Platon'un kuşkusuz onu düşünerek Sofistler hakkında söylediği şeyi yapmıştır: İnsanları "kanılarından", yani bilmediğimizde ve hatta bilemeyeceğimizde bildiğimizi sanmamıza yol açarak düşünmeyi engelleyen sorgulanmamış peşin hükümlerinden arındırmış, onları iyi yapmadan, onlara hakikat vermeden, Platon'un dediği gibi, içlerinde kötü olan şeylerden, kanılarından kurtulmalarını sağlamıştır.[19]

16 *Menon* 80.
17 Ksenophon, *Memorabilia* 4.6.15, 4.4.9.
18 Bu ve başka açılardan Sokrates *Savunma*'da Platon'un ona *Phaidon*'daki "geliştirilmiş savunma"da söylettiği şeyin neredeyse tam tersini söyler. İlkinde, neden yaşaması gerektiğini ve laf arasında hayat kendisi için "çok değerli" olduğu halde ölmekten neden korkmadığını açıklar. İkincisinde, hayatın nasıl külfetli olduğunu ve öleceği için ne kadar mutlu olduğunu vurgular.
19 *Sofist* 258.

Üçüncüsü, bilmediğimizi ve bunu kabul etmeye hâlâ gönülsüz olduğumuzu bilen Sokrates kafa karışıklıklarına metanetle bağlı kalır ve torpil balığı gibi, kimle temasa geçse onunla birlikte felç olur. Torpil balığı ilk bakışta atsineğinin tersi gibi görünür; atsineğinin uyardığı yeri felç eder. Ne var ki dışarıdan ve insan ilişkilerinin olağan akışı açısından kaçınılmaz olarak felç gibi görünen şey en yüksek canlılık hali olarak hissedilir. Düşünme deneyimine dair yazılı tanıklıkların kıtlığına rağmen, düşünürlerin yüzyıllar boyunca bu minvalde bazı sözleri de yok değildir. Başka faaliyetlerdeki ayan beyan tezahürlerden yoksun olan ve bizzat görünmez olan düşünmenin görünmeyenlerle uğraştığının farkında olan Sokrates'in kendisi düşünme için rüzgâr metaforunu kullanmıştır sanki: "Rüzgâr da görünmezdir, ama yaptığı şey bizim için ayan beyan ortadadır ve gelişini bir şekilde hissederiz"[20] (Bu arada, aynı metaforu "düşünce fırtınası"ndan söz eden Heidegger de kullanır).

Her zaman üstadını bayağı suçlamalara karşı bayağı argümanlarla koruma kaygısı duyan Ksenophon'un bu metaforu kullandığı bağlamda, bu pek bir anlam ifade etmiyor. Yine de, o bile görünmez düşünce rüzgârının tezahürlerinin Sokrates'in sorgulamalarında ele aldığı kavramlar, erdemler, "değerler" olduğunu da belirtiyor. Aynı insanın hem atsineği hem torpil balığı olarak anlaşılmasının ve kendini böyle anlamasının nedeni ve sıkıntısı şu: Aynı rüzgârın, ne zaman tetiklense, önceki tezahürlerini ortadan kaldırma gibi tuhaf bir özelliği var. Düşünme aracı olan dilin düşüncede –Platon'un da *Yedinci Mektup*'ta "zayıflığını" ve eğilip bükülmezliğini müthiş ihbar ettiği sözcüklerde (kavramlarda, cümlelerde, tanımlarda, öğretilerde)– dondurduğu şeyleri, deyim yerindeyse, bozmak ve çözmek onun doğasında var. Bu tuhaf özelliğin sonucu şudur: Düşünmenin iyi ve kötüye dair yerleşik kıstaslar, değerler, ölçümler üzerinde, kısaca, ahlak ve etik başlığı altında ele aldığımız âdetler ve davranış kuralları üzerinde kaçınılmaz olarak yıkıcı ve alt üst edici bir etkisi vardır. Sanki Sokrates diyordur ki bu donmuş düşünceler uykunda bile istifade edebileceğin kadar kullanışlıdır; ama şimdi içinde tetikleyeceğim düşünme rüzgârı seni uykundan uyandırarak apayık ve capcanlı kılacak, böylelikle göreceksin ki elinde kafa karışıklığından başka bir şey yok ve tek yapabileceğimiz bunları birbirimizle paylaşmak.

Demek ki düşünce felci iki katmanlı: Onun mayasında *durmak* ve düşünmek, diğer tüm faaliyetleri kesintiye uğratmak var; bu halden çıkmak felç etkisi yapabilir, yaptığınız işlerle düşünmeden meşgul olurken şüphe götür-

20 Ksenophon, *age*., 4.3.14.

mez gelen şeylerden artık emin olamayabilirsiniz. Eyleminiz gündelik hayatta ortaya çıkan tekil vakalara genel davranış kurallarını uygulamaktan müteşekkilse, o halde kendinizi felç olmuş halde bulacaksınız çünkü bu kuralların hiçbiri düşünmenin rüzgârına dayanamaz. "Ev" sözcüğüne içkin donmuş düşünce örneğini bir kez daha kullanırsak, bu sözcüğün içerdiği anlama dair düşündüğünüzde (mesken tutmak, eve sahip olmak, barınmak), artık zamanın modasının verdiği reçeteyi kendi eviniz olarak kabul etmeyeceksiniz muhtemelen; ama bu da barınma problemleriniz için makul bir çözüm bulacağınıza dair katiyen bir güvence vermez. Felç olmak ihtimal dahilindedir.

Böylelikle bu tehlikeli ve sonuçsuz girişime dair son, hatta belki de en büyük tehlikeye gelmiş bulunuyoruz. Sokrates'in şürekasında Alkibiades ve Kritias gibi adamlar vardı (müritleri denenler arasında asla en kötüleri değildirler); onların *polis* için gerçek bir tehlike olduğu ortaya çıktı, torpilbalığı tarafından felç edildikleri için değil, tersine atsineği tarafından uyandırıldıkları için. Uyandırıldıkları şey hadsizlik ve sinizmdi. Onlar düşünmenin bir doktrin öğretilmeksizin öğretilmesinden memnun değildi ve Sokratik düşünce sorgulamasının sonuçsuzluğunu negatif sonuçlara dönüştürdüler: Dindarlığın ne olduğunu tanımlayamıyorsak, o zaman dine saygısız olmamızda sorun yok – bu da Sokrates'in dindarlığa dair konuşurken ulaşmayı umduğu şeyin tam tersiydi.

Tüm kabul görmüş öğretileri ve kuralları amansızca çözündüren ve sorgulayan anlam arayışı her an kendine karşı dönebilir ve eski değerlerin tersini üreterek bunların "yeni değerler" olduğunu ilan edebilir. Bu bir bakıma Nietzsche'nin tersine çevrilmiş bir Platon'un hâlâ Platon olduğunu unutarak Platonculuğu tersine çevirirken, yahut Marx'ın Hegel'i baş aşağı çevirerek sıkı sıkıya Hegelci bir tarih sistemi üretirken yaptığı şeydi. Sonra düşünmenin bu negatif sonuçları, aynı düşünmeme alışkanlığıyla, eski değerler kadar uykulu halde kullanılacaktı; bunlar insan ilişkileri alemine uygulandığında, sanki düşünme sürecinden hiç geçmemiş gibi olurlar. Yaygın olarak nihilizm diye adlandırdığımız ve tarihsel olarak konumlandırdığımız, siyasi olarak yerdiğimiz, iddia edildiği üzere "tehlikeli düşünceler" düşünmeye cüret etmiş düşünürlere isnat ettiğimiz şey aslında bizatihi düşünme faaliyetine içkin bir tehlikedir. Tehlikeli düşünceler yoktur; düşünmenin kendisi tehlikelidir, ama nihilizm onun ürünü değildir. Nihilizm uzlaşmacılığın öteki yüzüdür; amentüsü, sınırları içinde kaldığı mevcut ve sözümona pozitif değerleri olumsuzlamaktan mürekkeptir. Tüm eleştirel sorgulamalar kabul görmüş kanaatleri ve "değerleri", bunların içerimlerini ve örtük varsayımlarını bularak, onları en

azından hipotetik olarak olumsuzlama aşamasından geçmek zorundadır; bu anlamda nihilizm düşünmede hep mevcut olan bir tehlike olarak görülebilir. Ama bu tehlike, sorgulanmamış hayatın yaşanmaya değmez olduğuna dair Sokratik inançtan gelmez, tersine daha fazla düşünmeyi gereksiz kılacak sonuçlar bulma arzusundan gelir. Düşünmek her tür itikat için aynı ölçüde tehlikelidir ve kendi başına yeni bir itikat doğurmaz.

Bununla birlikte, siyasi ve ahlaki ilişkiler için pek mazbut bir hal gibi görünen düşünmemenin de tehlikeleri vardır. Sorgulamanın tehlikelerine karşı siper olarak insanlara belli bir zamanda belli bir toplumdaki verili davranış kurallarına tutunmayı öğretir. Böylece insanların alıştığı şey kuralların içeriği değildir, ki bunların yakından sorgulanması her zaman kafa karışıklığına yol açar, daha çok tikelleri indirgeyecek kurallara sahip olmaktır. Başka bir deyişle, düşünmemeye, kendi kararlarını vermemeye alışırlar. Sonra biri ortaya çıkıp da, artık neden ve ne amaçlaysa, eski "değerleri" ve erdemleri ilga etmek istediğinde, yeni bir kurallar bütünü sunduğu takdirde bu ona oldukça kolay gelecektir, bu kuralları yerleştirmek için hiçbir zorlamaya ya da iknaya, yeni değerlerin eskilerinden daha iyi olduğuna dair hiçbir kanıta gerek duymayacaktır. İnsanlar eski kurallar bütününe ne kadar sıkı bağlıysa, yeni kurallar bütününü özümsemeye o kadar istekli olacaklardır; bu tür tersinmelerin belli koşullarda gerçekleşme kolaylığının işaret ettiği üzere, bu süreç vuku bulurken herkes uyur vaziyettedir. Bu yüzyıl bize bu mevzularda birtakım tecrübeler sundu: Totaliter yöneticiler Batı ahlakının temel emirlerini nasıl da kolaylıkla tersine çevirdi – Hitler'in Almanya'sında "Öldürmeyeceksin", Stalin'in Rusya'sında "Komşuna yalancı şahitlik yapmayacaksın" tersine çevrildi.

Sokrates'e dönecek olursak, Atinalılar ona düşünmenin altüst edici olduğunu, düşünmenin rüzgârının insanların dünyada yol yön bulduğu tüm yerleşik göstergeleri süpürüp atan bir fırtına olduğunu söylüyordu; düşünmek şehirleri kargaşaya sokuyor, yurttaşların, özellikle de genç olanların kafasını karıştırıyordu. Sokrates düşünmenin ahlakı bozduğunu inkâr etse de, iyileştirdiği iddiasında da bulunmamıştı; yaptığı şeyin *polis*'in "başına gelen en büyük iyilik" olduğunu ilan etse de, filozofluk uğraşına böyle büyük bir hayırsever olmak için başladığı iddiasında da bulunmamıştı. Şayet "sorgulanmamış hayat yaşanmaya değmezse",[21] o halde düşünmek, adalet, mutluluk, ölçülülük, haz gibi kavramları dert edindiğinde, biz yaşıyorken hayatta olup biten ve başımıza gelen şeylerin anlamını ifade etmek için dilin

21 *Savunma* 30, 38.

bize sunduğu görünmez şeyler için kullandığımız sözcüklerle alakadar olduğunda, yaşamakla kol kola gider.

Sokrates bu anlam arayışına *erōs* adını verir, başlıca ihtiyaç olan ve kendinde olmayanı arzulayan türden bir aşktır bu, ki uzmanı olduğunu iddia ettiği tek konu da budur.[22] İnsanlar bilgeliğe ve felsefe yapmaya [*philosophein*] âşıktır çünkü bilge değildirler, keza güzelliğe aşıktırlar ve "güzellik yaparlar" (*philokalein*, der Perikles)[23] çünkü güzel değildirler. Aşk orada olmayanı arzulayarak onunla ilişki kurar. Bu ilişkiye açığa çıkarmak, görünür kılmak için, insanlar aşığın aşık olduğu kişiden söz ederken yaptığı gibi söz eder ondan.[24] Arayışın kendisi bir tür aşk ve arzu olduğundan, düşüncenin nesneleri ancak sevilesi şeyler olabilir – güzellik, bilgelik, adalet vs. Çirkinlik ve kötülük tanım itibariyle düşünmenin ilgilendiği şeylerin dışında bırakılır, öte yandan arada sırada noksanlık olarak, güzellik eksikliği, adaletsizlik ve iyilik eksikliği olan kötülük [*kakia*] olarak ortaya çıkarlar. Bu da demek oluyor ki onların kendi kökleri yoktur, düşüncenin tutabileceği bir özleri yoktur. Bize söylendiği üzere kötülük, bugünkü dille söylersek "ontolojik statüsü" nedeniyle, isteyerek yapılamaz; o bir yokluktan, olmayan bir şeyden ibarettir. Şayet düşünmek olağan ve pozitif kavramları çözündürerek kökensel anlamlarına götürüyorsa, o halde aynı süreç bu negatif "kavramları" çözerek kökensel anlamsızlıklarına, hiçliğe götürür. Bu katiyen yalnızca Sokrates'in görüşü değildi; kötülüğün bir yoksunluk, olumsuzluk ya da istisna olduğu, tüm düşünürlerin neredeyse hemfikir olduğu bir görüştür.[25] (Platon kadar eskiye giden "Kimse isteyerek kötülük yapmaz" önermesindeki en tehlikeli ve en belirgin yanılgı şu örtük çıkarımdır: "Herkes iyilik yapmak ister." Meselenin üzücü gerçeğiyse, çoğu kötülüğün kötü ya da iyi olmaya düşünüp taşınarak karar vermemiş insanlarca yapılmasıdır).

Düşünme kabiliyetsizliğine ya da düşünmeyi reddetmeye ve kötülük yapma kapasitesine dair problemimiz konusunda bu bizi nerede bırakır? Şu çıkarımda: Yalnızca *erōs*'la, bu bilgelik, güzellik ve adalet aşkı arzusuyla dolu insanlar düşünmeye kabildir – yani düşünmenin ön koşulu olarak Platon'un

22 *Lysis* 204b-c.
23 Cenaze nutkunda, Thukydides 2.40.
24 *Şölen* 177.
25 Burada yalnızca Demokritos'un görüşünü alıntılayacağım, çünkü Sokrates'in çağdaşıydı o. *Logos*'un, konuşmanın eylemin "gölgesi" olduğunu düşünüyordu, gölge diyerek gerçek şeyleri salt suretlerden ayırmayı amaçlıyordu; bu yüzden şunu söylemiştir: "Kötü işlerden söz etmekten sakınmak gerek," onları, deyim yerindeyse, gölgelerinden, tezahürlerinden yoksun bırakmak gerek. (Bkz. fragman 145 ve 190.) Kötülüğü yok saymak onu salt surete dönüştürür.

"soylu doğası" kalır elimizde. Ki düşünme faaliyetinin, bizatihi düşünme icraatının –bir insan doğasında, ruhunda ne niteliklere sahip olursa olsun– onu kötülük yapamamaya koşullayıp koşullamayacağına dair soruyu ortaya attığımızda aradığımız şeyin tam tersidir bu.

III

Kafa karışıklıklarının aşığı Sokrates'in az sayıdaki olumlu beyanı arasında, sorumuzu ilgilendiren birbiriyle yakından ilişkili iki önerme var. İkisi de çoğunluğa hitap etme ve onları ikna etme sanatı olan retorik üstüne diyalogda, *Gorgias*'tadır. Gorgias ilk dönem Sokratik diyalogları arasında yer almaz; Platon Akademia'nın başına geçmeden kısa süre önce yazılmıştır. Üstelik aporetik olduğunda bütün anlamını kaybeden bir konuşma biçimiyle ilgilidir konusu. Ama bu diyalog yine de aporetiktir; yalnızca, Sokrates'in ortadan kaybolduğu ya da artık tartışmanın merkezi olmadığı son dönem Platoncu diyaloglar bu niteliği bütünüyle kaybetmiştir. *Gorgias*, *Devlet* gibi, görünürde yani ironik olarak tüm zorlukları çözen ödül ve cezanın olduğu Platoncu ötedünya mitlerinden biriyle biter. Salt politik bir ciddiyetleri vardır; bu da çoğunluğa hitap edilmesinden ileri gelir. Kuşkusuz, Sokratik olmayan bu mitler önemlidir çünkü, felsefi olmayan bir formda olsa da, bu mitlerde Platon insanların isteyerek kötülük yapabildiklerini ve yaptıklarını kabul eder; daha da önemlisi, bu rahatsız edici olguyla felsefi olarak nasıl başa çıkılacağını, Sokrates'ten daha fazla olmasa da, bildiğini örtük olarak kabul eder. Sokrates'in bilgisizliğin kötülüğe yol açtığına ve erdemin öğretilebilir olduğuna inanıp inanmadığını bilmiyor olabiliriz, ama biliyoruz ki Platon tehditleri ciddiye almanın akıllıca olduğunu düşünüyordu.

Sokrates'in iki olumlu önermesinden *birincisi* şöyle: "Haksızlık yapmaktansa haksızlığa uğramak daha iyidir" (474b). Diyalogdaki muhatap Kallikles tüm Yunanistan'ın vereceği gibi bir cevap verir buna: "Haksızlığa uğramak insana değil köleye yaraşır, köle için ölü olmak diri olmaktan daha iyidir, tıpkı ne kendisi ne de umursadığı biri haksızlığa uğradığında elinden bir şey gelmeyen biri için olduğu gibi" (483b). *İkincisi*: "Ben, *bir olduğumdan*, *kendimle* ahenksiz olup çelişkiye düşmektense, lirimin akordsuz, yönettiğim koronun ahenksiz olmasını veya insanların çoğunun benle uyuşmamasını yeğlerim" (482b-c). Bu da Kallikles'i Sokrates'e "güzel konuşmaktan delirdiğini" ve felsefeyi kendi başına bırakmanın kendisi ve herkes için daha iyi olduğunu söylemeye sevk eder (482c-d).

Bu konuda, ileride göreceğimiz üzere, önemli bir noktaya parmak basmaktadır. Sokrates'i bu beyanlarda bulunmaya sevk eden sahiden de felsefedir, yahut daha doğrusu düşünme deneyimidir – ama tabii bu sonuçlara varmak için girişmemişti bu işe. Zira kanımca bunları ahlaka dair muhakemelerin sonuçları olarak anlamak ciddi bir hatadır; burada birtakım içgörüler doğrudur ama deneyimden gelen içgörülerdir bunlar ve düşünme süreci göz önüne alındığında, olsa olsa durum itibariyle ortaya çıkan yan ürünlerdir.

Birinci beyanın ortaya konduğu zamanlarda kulağa ne kadar paradoksal geldiğini anlamakta zorluk çekiyoruz; binlerce yıllık istimal ve suiistimalden sonra ucuz ahlakçılık gibi okunuyor. Modern zihinlerin ikinci beyanın itici gücünü anlamasının ne kadar zor olduğunun en iyi göstergesi, anahtar söz "*bir olma*"nın (kendimle ihtilafa düşmemin insanların çoğuyla uyuşmamaktan daha kötü olmasının) çoğunlukla çeviride atlanmasıdır. Birincisi öznel bir beyandır, yani haksızlık yapmaktansa haksızlığa uğramayı *yeğlerim*, ki elbette kulağa daha inandırıcı gelen ve aynı ölçüde öznel olan bir beyanla karşılık bulur. Bununla birlikte önermelere iki adamın bakış açısından ayrı olarak dünya açısından baktığımızda, mesele ortada yapılan bir haksızlık olması, demek zorunda kalırız; kimin haklı kimin haksız olduğunun bir önemi yoktur. Yurttaşlar olarak haksızlığı önlemek zorundayız çünkü haklının, haksızın, izleyicinin, hepimizin paylaştığı dünya mevzu bahistir; Site haksızlığa uğramıştır. (Bu yüzden kanunlarımız ithamın mecburi olduğu suçlar ile dava açsın açmasın bireylerin haksızlığa uğradığı yasa ihlallerini birbirinden ayırır. Suç söz konusu olduğunda –ister haksızlığa uğrayan kişi affetmeye gönüllü olsun ister haksızlık yapan kişi bir daha bunu yapmayacak olsun– müdahil kişilerin öznel ruh halleri konu dışıdır, çünkü bütün olarak topluluk çiğnenmiştir).

Başka bir deyişle, Sokrates burada kendi benliğinden daha çok dünyayla ilgilenmesi beklenen kişi olarak konuşmaz. Daha ziyade Kallikles'e söylediği gibidir durum: Benim gibi bilgeliğe âşık ve sorgulama ihtiyacında olsan ve dünya senin anlattığın –"güçlülerin istediğini yaptığı ve zayıfların onların yaptıklarını çektiği" (Thukydides)– gibi olsa ve dolayısıyla haksızlık yapmak ya da haksızlığa uğramaktan başka seçenek olmasa, o halde haksızlık yapmaktansa haksızlığa uğramanın yeğ olduğu konusunda bana katılırdın. Yani varsayım şudur: Düşünüyor olsaydın ve "sorgulanmamış hayatın yaşanmaya değmez" olduğuna katılsaydın.

Bildiğim kadarıyla Yunan edebiyatında Sokrates'in söylediğini neredeyse aynı sözlerle tekrarlayan başka tek bir pasaj vardır. "Haksızlığa uğrayandan daha bedbaht olan (*kakodaimonesteros*) haksızlık yapandır," denir Parmenides'in büyük rakibi olan ve belki de bu yüzden Platon'un hiç bahsetmediği Demokritos'tan kalan az sayıdaki fragmanların birinde (B45). Bu kesişme dikkate değerdir çünkü Demokritos, Sokrates'ten farklı olarak, insan ilişkileriyle aman aman ilgilenmiyordu, sanki daha çok düşünme deneyimiyle ilgileniyordu. "Zihin (*logos*)," der, kolayca kendini sakınır çünkü "kendi kendinden (*auton eks heautou*) keyif almaya alışkındır" (B146). Sanki salt ahlaki bir önerme olarak anlamaya meylettiğimiz şey aslında bizatihi düşünme deneyiminden çıkar.

Bu da bizi birincinin önkoşulu olan ikinci beyana götürür. İkinci beyan da son derece paradoksal. Sokrates bir olmaktan ve *dolayısıyla* kendiyle ahenksiz olmayı göze alamamaktan söz eder. Ama kendisiyle A=A gibi gerçek ve mutlak anlamda *bir* ve özdeş olmayan hiçbir şey kendisiyle ahenkli veya ahenksiz olamaz; ahenkli bir ses üretmek için her zaman en az iki notaya ihtiyaç vardır. Kuşkusuz, göründüğümde ve başkaları beni gördüğünde ben birim; aksi takdirde tanınmaz olurdum. Başkalarıyla birlikte olduğum, kendimin neredeyse hiç bilincinde olmadığım sürece, ben başkalarına nasıl görünüyorsam öyleyimdir. Bir anlamda benim kendime neredeyse hiç görünmememe rağmen aynı zamanda kendim için olduğuma dair tuhaf olguya *bilinç* [*consciousness*] (tam anlamıyla "kendimle bilmek") diyoruz, bu da Sokratik "bir-olma"nın göründüğü kadar sorunsuz olmadığına işaret ediyor; ben yalnızca başkaları için değil kendim içinim, ikinci durumda yalnızca bir olmadığım açık. "Birlik"ime [*Oneness*] bir fark dahil olur.

Bu farka başka şekillerde de aşinayız. Çoğulluk içinde var olan her şey kendi olduğu şeyden ibaret değildir, kendine özdeş değildir ama diğer şeylerden de farklıdır; bu farklı olmak onun kendi doğasına aittir. Bunu düşüncede yakalamaya çalıştığımızda, tanımlamak istediğimizde bu başkalığı [*alteritas*] veya farkı hesaba katmak zorundayız. Bir şeyin ne olduğunu söylediğimizde, ne olmadığını da söyleriz hep; Spinoza'nın dediği gibi, her belirlenim bir olumsuzlamadır. Yalnızca kendiyle ilişkili olan aynıdır (*auto* [yani *hekaston*] *heautō tauton*: "her biri kendi kendine aynıdır")[26] ve yalınkat özdeşliği için de ona dair söyleyebileceğimiz tek şey şudur: "A rose is a rose is a rose" [Gül güldür güldür]. Ama ("bir olarak") özdeşliğim içinde kendimle ilişkiye

26 *Sofist* 254d – bkz. Martin Heidegger, *Identity and Difference* (New York, 1969), s. 23-41.

geçtiğimde durum böyle değildir. "Ben varım" [*I am*] denen tuhaf şey farkı tesis etmek için çoğulluğa ihtiyaç duymaz; "ben benim" [*I am I*] dediğinde farkı kendi içinde taşır. Bilinçli olduğum, yani kendimin bilincinde olduğum sürece, yalnızca bir ve aynı göründüğüm başkaları için kendimle özdeşimdir. Bu kendimin-bilincinde-olmayı dillendiren kendim için, kaçınılmaz olarak *iki-içinde-bir*im – bu nedenledir ki şu moda olan kimlik/özdeşlik [*identity*] arayışı boştur ve modern kimlik krizimiz basitçe bilinci kaybederek çözülebilir. İnsan bilincinin işaret ettiği üzere, fark ve başkalık –ki çok şey arasında insana yaşam alanı olarak verilen görünüşler dünyasının önde gelen ayırt edici özellikleridir– tam da insanın benliğinin varoluşunun da koşullarıdır. Zira bu benlik, ben-ben-im [*I-am-I*] tam da yalnızca kendine görünen şeylerle ilişkide olduğunda özdeşlik içinde farkı deneyimler. Bu kökensel bölünme olmaksızın –ki Platon düşünmeyi kendimle kendi aramda sessiz diyalog (*eme emautō*) olarak tanımladığında bunu kullanmıştı– Sokrates'in kendiyle ahenk içinde olmaya dair beyanında varsaydığı bir-içinde-iki mümkün olmazdı.[27] Bilinç düşünmeyle aynı değildir; ama o olmadan da düşünme mümkün olmazdı. Düşünmenin düşünme sürecinde gerçekleştirdiği, bilinçte verili olan farktır.

Sokrates'e göre, bu bir-içinde-iki basitçe şu anlama geliyordu: Düşünmek istiyorsan düşünme diyaloğunu yürüten iki iyi geçinmeli, eşler dost olmalı. Haksızlık yapmaktansa haksızlığa uğramak yeğdir çünkü haksızlığa uğrayanla dost kalabilirsin; kim bir katille dost olmak veya birlikte yaşamak ister ki? Katil bile istemez. Onunla ne tür bir diyalog yürütebilirsin? Tam da Shakespeare'in III. Richard'ının çok sayıda suç işlendikten sonra kendisiyle yürüttüğü türden bir diyalog:

> Neyden korkuyorum? Kendimden mi? Korkacak başka kimse yok ki.
> Richard Richard'ı sever: yani, ben benim.
> Burada bir katil mi var? Hayır. Evet, benim:
> O halde kaç. Ne, kendimden mi? Tam da bu nedenle –
> Yoksa intikam alırım. Ne, kendi kendimden mi?
> Ah hayır! Heyhat, kendimin işlediği menfur işler için
> Kendimden nefret etmeyi yeğlerim.
> Ben kötü adamım. Ama yalan söylüyorum, değilim.
> Budala, kendin hakkında doğru konuş. Budala, yağ çekme.

27 *Theaitetos* 189e ve sonrası; *Sofist* 263e.

Benliğin kendisiyle karşılaşmasının nispeten dramasız, ılımlı ve neredeyse zararsız bir benzeri, sahihliği tartışmalı Sokratik diyaloglardan biri olan *Büyük Hippias*'ta bulunabilir (Platon tarafından yazılmamış olsa bile yine de Sokrates'e dair sahih bir tanıklık verebilir bu diyalog). Diyaloğun sonunda Sokrates, pek boş kafalı bir eş olduğu meydana çıkan Hippias'a, kendisine nazaran "ne kadar bahtiyar" biri olduğunu söyler çünkü eve döndüğünde "[onu] sürekli çapraz sorguya çeken, aynı evde yaşayan yakın bir akraba", itici bir herif bekler. Sokrates'in Hippias'ın görüşlerini dillendirdiğini duyan bu kişi, "soruşturma sonucunda 'güzellik' sözcüğünün bile anlamını bilmediği apaçık ortaya çıktığı halde güzel bir yaşam biçiminden söz etmekten utanmıyor musun" (304) diye soracaktır ona. Başka bir deyişle, Hippias eve döndüğünde bir kalır; öte yandan bilincini de kesinlikle kaybetmez, kendi içindeki farkı gerçekleştirmek için hiçbir şey yapmayacaktır da. Sokrates için, dolayısıyla III. Richard için hikâye başkadır. Onlar başkalarıyla ilişkiye girmekle kalmaz, kendileriyle de ilişkiye girer. Birinin "öteki herif", diğerinin "vicdan" dediği sadece yalnız kaldıkları sürece mevcuttur. Gece yarısından sonra Richard tekrar arkadaşlarına katılır ve sonra:

> Vicdan [*conscience*] korkakların kullandığı bir sözcüktür
> Güçlüleri korkutmak için icat edilmiş.

Pazar yerinin cazibesine kapılmış Sokrates bile yalnızlık içinde tek başına kalacağı, öteki herifle karşılacağı evine dönmek zorundadır.

Özellikle *III. Richard*'dan bu alıntıyı yaptım, çünkü Shakespeare "conscience" sözcüğünü kullansa da, bunu burada alışıldık anlamda kullanmaz. Dilin "consciousness"ı [bilinç] "conscience"tan [vicdan] ayırması uzun zaman almıştır ve bazı dillerde, örneğin Fransızcada, böyle bir ayrım hiç hasıl olmamıştır. Ahlaki ve hukuki konularda kullandığımız haliyle vicdan, tıpkı bilinç gibi, güya sürekli içimizde mevcuttur. Bu vicdanın da bize ne yapmamız ve neyden pişmanlık duymamız gerektiğini söylemesi beklenir güya; vicdan *lumen naturale* ya da Kant'ın pratik aklı haline gelmeden önce Tanrının sesiydi. Bu vicdanın aksine, bizim Sokrates evde bırakılan şeyden söz ediyordur; ondan *III. Richard*'daki katillerin vicdanlarından –vicdanın yokluğundan– korkmaları gibi korkar. Vicdan düşünme sonrası belirir; bu düşünce bizzat Richard vakasında olduğu gibi ya bir suçla tetiklenir ya Sokrates vakasında olduğu gibi sorgulanmamış kanılarla tetiklenir yahut III.

Richard'daki kiralık katiller vakasında olduğu gibi böyle düşünme sonrası duyulması muhtemel korkuyla tetiklenir. Bu vicdan, Tanrının içimizdeki sesinin veya *lumen naturale*'nin aksine, olumlu tavsiyelerde bulunmaz – Sokrates'in *daimonion*'u, ilahi sesi bile ona yalnızca ne yapma*ma*sı gerektiğini söyler; Shakespeare'in sözleriyle, "insanın elini kolunu bağlar." İnsanı bu vicdandan korkmaya sevk eden, eve döner*se* ve döndüğünde onu bekleyen bir tanığın mevcudiyet ihtimalidir. Shakespeare'in katili şöyle der: "İyi yaşama niyetindeki her insan ... o olmadan yaşamaya çabalar." Bu çabanın semeresini kolayca alır çünkü tek yapması gereken düşünme denen sessiz ve yalnız diyaloğa hiç başlamamak, hiç eve gitmemek ve bir şeyleri sorgulamamaktır. Kötücüllük ya da iyilik meselesi değil bu, zekâ veya aptallık meselesi de değil. Ne dediğimizi ve yaptığımızı sorguladığımız ben ve kendim arasındaki ilişkiyi bilmeyen kişi kendiyle çelişkiye düşmeye aldırmayacak, dolayısıyla söylediği ve yaptığı şeyleri ne açıklayabilecek ne de açıklamak içinden gelecek, keza herhangi bir suç işlemekte hiçbir beis görmeyecektir, çünkü bunların sonrasında unutulacağından emin olabilir.

Bilişsel olmayan ve uzmanlık içermeyen anlamıyla insan yaşamındaki doğal bir ihtiyaç olarak düşünmek, bilinçte verili farkı gerçekleştirmek azınlığın bir ayrıcalığı değil, herkesin daima mevcut bir yetisidir; aynı şekilde düşünme kabiliyetsizliği de beyin gücünden yoksun çoğunluğun "ayrıcalığı" değildir, imkânını ve önemini Sokrates'in keşfettiği o kendiyle ilişki denen şeyden kaçmak herkes için –bilim insanları, âlimler, zihinsel uğraşlarla meşgul diğer uzmanlar için de– daima mevcut bir olasılıktır. Bizim burada ilgilendiğimiz, din ve edebiyatın kabullenmeye çalıştığı kötücüllük [*wickedness*] değil kötülük [*evil*]; günahla ve edebiyatta olumsuz kahramanlar haline gelen, haset ve hınçla eylemde bulunan büyük kötü adamlarla değil, kötücül olmayan "herkes"le ilgileniyoruz, zira onun (kötülük yapmak için) özel sebepleri yoktur ve bu nedenle *sonsuz* kötülüğe kabildir; kötü adamın tersine, gece yarısı felaketi bir türlü başına gelmez.

Zira "insanı engellere boğan" düşünen benlik, onun deneyimi ve bilinci bir yan etkidir. Acil durumlar haricinde genel olarak toplum için marjinal bir mesele olarak kalır. Çünkü düşünmenin kendi içinde topluma pek az yararı vardır, hatta başka amaçlar için bir araç olarak kullanılan bilgi açlığından bile az. Düşünmek değer üretmez, "iyilik"in ne olduğunu kesin ve nihai olarak bulamaz, kabul görmüş davranış kurallarını tasdik değil tasfiye eder. Ne zaman ki "Her şey parçalanır; merkez yerinde durmaz; / Dünyaya salt

kargaşa salınır", ne zaman ki "En iyiler her türlü inançtan yoksunken, en kötüler / yoğun tutkuyla dolup taşar"[28] işte tarihteki yalnızca böyle nadir anlarda düşünmenin politik ve ahlaki önem ve anlamı ortaya çıkar.

Bu anlarda düşünmek politik mevzularda marjinal bir mesele olmaktan çıkar. Herkes herkesin yaptığı ve inandığıyla düşünmeden savrulup giderken, düşünenler saklandıkları yerden çıkar çünkü dahil olmayı reddetmeleri dikkat çeker ve dolayısıyla bir tür eylem haline gelir. Düşünmenin arındırıcı unsuru, Sokrates'in sorgulanmamış kanıların –değerlerin, öğretilerin, teorilerin ve hatta inançların– içerimlerini ortaya çıkararak yok ettiği ebeliği dolaylı olarak politiktir. Zira bu yok etmenin insanın başka bir yetisi, gerekçeleriyle birlikte hatırlanacağı üzere, insanın zihinsel yetilerinin en politiği olan yargı yetisi için özgürleştirici bir etkisi vardır. *Tikelleri* başka itiyatlar ve kurallarla yer değiştirebilen alışkanlıklara dönüşünceye kadar öğretilebilen ve öğrenilebilen genel kurallara indirgemeden yargılama yetisidir bu.

Kant'ın keşfettiği üzere, tikelleri yargılama yetisi, "bu yanlış", "bu güzel" deme yetisi düşünme yetisiyle aynı değildir. Düşünmek görünmez şeylerle, mevcut olmayan şeylerin temsilleriyle uğraşır; yargılamak her zaman tikeller ve yakındaki el altında şeylerle ilgilidir. Ama düşünmek ve yargılamak bilincin ve vicdanın birbiriyle bağlantılı olmasına benzer biçimde ilişkilidir. Bir-içinde-iki olarak sessiz diyalog olan düşünme, bilinçte verili haliyle özdeşliğimizdeki farkı gerçekleştiriyor ve böylelikle yan ürün olarak bilinçle sonuçlanıyorsa, o halde düşünmenin özgürleştirici etkisinin yan ürünü olan yargılama da düşünmeyi gerçekleştirir, hiçbir zaman yalnız olmadığım ve her zaman düşünemeyecek kadar meşgul olduğum görünüşler dünyasında düşünmenin tezahür etmesini sağlar. Düşünme rüzgârının tezahürü hiçbir bilgi getirmez; doğruyu yanlıştan, güzeli çirkinden ayırma yetisidir o. Ve bu sahiden de felaketleri önleyebilir, en azından benim için, bıçağın kemiğe dayandığı nadir anlarda.

1971

İngilizceden çeviren: Oğuz Tecimen

28 Yeats, "İkinci Geliş" (ç.n.).

Hannah Arendt'te "Radikal Kötülük" Problemi

BERRAK COŞKUN

Giriş

Kötü adam, kötü yaşantı, kötü davranış ya da kötü niyet gibi belirlemeler, günlük hayatın içinde sıkça kullanılan deyişlerdir. *Kötü* retoriğinin epeyce zengin olduğu, herkesin kolaylıkla onaylayabileceği bir saptamadır. Fakat *kötü* derken, bundan ne anlaşılmaktadır? Herhangi bir insana, eyleme, olaya veya duruma kötü derken, gerçekte ne denmek istenmektedir? Kendisi için *kötüdür* denebilecek şeyler hakkında böyle bir yargıda bulunurken, insanlar neyi ya da neleri başvuru noktası olarak alırlar? Yapıp etmelerimiz nasıl, ne türden olursa kötüdür? Kötüyü kötü yapan nedir? Kötülükte kötü olan nedir?

Bu türden soruları art arda sıraladıkça, bir kavram olarak kötülüğün sınırlarını belirlemekte güçlük çektiğimizi kabul etmek zorunda kalırız. Aynı şekilde, kişiden kişiye değişen sübjektif bir tanımın ihtiyaç duyacağımız en son şey olduğunu da onaylarız. Kötülük olgusuna sözcük oyunlarıyla yaklaşılamayacağını özellikle vurgulayan Alexius J. Bucher, "İyi ya da kötüye ilişkin değerlendirme ölçütleri ne denli kaypak seçilmektedir. Kötülük edenle kötülüğün kurbanı arasındaki sınır, nerede kuşku duymadan çekilebilir?"[1] diye sorar. Yapılması gereken ilk şey, kötülükle ne kastettiğimizi belirtecek kavramsal bir çerçeve edinmek ve –mümkün olduğunca– kavramsal bir anlayış geliştirmektir. Yani kötülükle mücadeleye girişmeden önce –kötülükle karşılaştığımız sırada değil, bir kötülüğe uğradıktan ya da tanıklık ettikten

1 Bucher, A. J., "Yitirdiğimiz Suçsuzluğumuz ya da: Özgürlüğün Saldırgan Gücü Üzerine", haz. İ. Kuçuradi, *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi Takiyettin Mengüşoğlu'nun Anısına,* Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1997, s. 209-222.

sonra da değil, çok daha önce– nasıl bir olguyla karşı karşıya olduğumuzu bilmemiz önemlidir. Felsefi açıdan olduğu kadar, yaşamı daha katlanılır kılmak için de yürütülecek çok anlamlı bir insan çabası sayılabilir bu.

Kötülük kavramının kökleri, *ilk günah* ile bağlantılı olarak, *Eski Ahit*'in başlarında anlatılan bir öyküye uzanır. Buna göre, Tanrı, iyilik ve kötülüğü bilme ağacının meyvesini Adem'e yasaklamıştır. Fakat Adem yasağa uymamıştır. Bilgi ağacının meyvesini yerlerse gözlerinin açılacağını ve iyi ile kötünün bilgisini edinerek Tanrı gibi olacaklarını söyleyen bir yılan, kadını baştan çıkarmıştır; kadın da erkeği ayartmıştır. Böylece yasak meyveyi yiyen insan, "İşte, adam iyiyi ve kötüyü bilmekte bizden biri gibi oldu; ve şimdi elini uzatmasın ve hayat ağacından almasın ve yemesin ve ebediyen yaşamasın"[2] diyen Tanrı tarafından cennetten kovulmuştur. Bu cezayla birlikte, iyilik ve kötülüğün bilgisine erişen insanın hayat ağacına uzanması, dolayısıyla Tanrı gibi ölümsüz olması engellenmiştir. Öyleyse, insanın ilk günahı, Tanrı'ya itaat etmemesi, daha doğrusu; iyinin ve kötünün bilgisine sahip olarak Tanrı'ya benzemek istemesidir.

Tevrat'ta geçen bu öyküye bakılırsa, kötülüğün bilgisi insanda en başından beri vardır. Kötülük, insanda ve bu dünyadadır! Kötülüğün dünyada ve insanda olduğu gerçeği, felsefede de yadsınmaz. Sorun, bu kötülüğün kökenini açıklamada kendini gösterir. Varlıkların salt yetkin bir ilkeden kaynaklandığı ve bu ilkenin de özü itibarıyla iyi olduğu, genel olarak bütün felsefi sistemlerin ve dinlerin üzerinde anlaştığı bir iddiadır. Ne var ki, bu ortak kabul, kötünün mevcudiyetinin nasıl açıklanacağı gibi temel bir soruya verilecek yanıtı bizim için kolay ulaşılabilir kılmaz.[3] Dünya gerçekten de salt yetkin iyi bir ilkenin dışavurumu olarak yaratıldıysa, kötülüğün varlığı nasıl açıklanacaktır? Yaşadığımız dünyada ve insanda olduğunu bildiğimiz kötülüğün kökeni nerede aranacaktır?

Kötülüğün kökenine ilişkin böyle bir sorunun karşımıza çıkması ve bizden yanıtını talep etmesi kaçınılmazdır. Bu soruyla yüzleşmek de felsefenin işi olmuştur. Çünkü felsefe, "İnsanın bilincine sunulan sorunların gözlerinin içine bakmalı, bunları çözümlemeye çaba sarf etmelidir".[4] Dolayısıyla *kötülük* kavramının felsefi söylemin gündemine girmesine şaşılmamalıdır. Felsefe, gerçekten de bu konuda çeşitli çözümler önermiş ve kötülüğü *kötü niyet*le

2 Eski Ahit, "Tekvin 3:22", *Kitabı Mukaddes*, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1997.
3 Werner, C., *Kötülük Problemi*, çev. S. Umran, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2000, s. 7.
4 *Age*, s. 9.

özdeşleştiren bir geleneğin yaratıcısı olmuştur. Kökleri Ortaçağa kadar giden ve Kant'ın felsefi söylemini de belirleyen *kötülüğü kötü niyetle açıklama geleneği* şöyle özetlenebilir: Kötülük var, çünkü kötü niyet var. Kötü eylemler, kötü niyetleri gerektirir. Eğer daha önce kötü bir niyet mevcut olmasaydı, kötü eylem gerçekleştirilemezdi.

Ancak 1945'te Nazi toplama kamplarıyla ilgili gerçekler tüm dehşetiyle açığa çıktığında, mevcut paradigmaların, özellikle de kötü niyet kavramının savaş yıllarında yaşananları açıklamaya yetip yetmediği tartışılır hale gelmiştir. Bunun nedeni ise pek çok kişi için kötülüğün en uç noktasını temsil eden Auschwitz-Birkenau, Chelmno, Bełżec, Sobibor, Treblinka ya da Majdanek'in, alışılagelmiş kötülük örneklerinin bir tekrarı olmamasıdır. Orada olup biten, başka bir şeydir. Nedir o başka bir şey? "Nedir"i soran her felsefe sorusunda olduğu gibi, burada da bir şaşma, şaşırma olduğu açıktır.[5] Kamplar boşaltıldığında, sağ kalanlar korkunç hikâyelerle geri döndüğünde, dünya bu çapta bir kötülükle nasıl baş edeceğini bilemez haldedir ve bir o kadar da şaşkındır. Yanıtı aranan soru şudur: Orada olup biten nedir? "Bu nedir'de şaşmayla karışık bir araştırma dileği açığa çıkar. 'Nedir', doğrudan doğruya anlama yapışıktır. 'Nedir', '... anlamı nedir?' ile aynı şeydir."[6] Öyleyse orada olup bitenin anlamı nedir?

Ancak bu soruyu yanıtlamak sanıldığından çok daha zordur. Yirminci yüzyıla ait bir fenomen olan ölüm kampları, kötülüğün yeni yüzünü herkesin görebileceği biçimde ortaya koyarken, orada olup biteni kavrayıp tanımlamak da görünürlüğü ölçüsünde zorlaşmıştır. Üstelik dönüp geçmişte arayınca benzerini bulamadığımız, bilemediğimiz, tam olarak anlayamadığımız ve anlayamadığımız için de kavramsallaştırmakta güçlük çektiğimiz bu yeni kötülük türünün –ona karşı gösterdiğimiz direncin zayıflığı ölçüsünde– giderek radikalleşmesi ve insanlığı tehdit etmeyi sürdürmesi, çok uzak bir ihtimal de değildir. Jean Baudrillard, *Kötülüğün Şeffaflığı*'nda, günümüzde kötülüğün nereye gittiğini sorar ve cevabı yine kendisi verir: "Her yere; çünkü çağdaş kötülük biçimlerinin anamorfozu[7] sonsuzdur."[8] Bu cevap, dikkate

5 Uygur, N., *Felsefenin Çağrısı,* Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, s. 27.
6 *Age*, s. 28.
7 Anamorfoz, görme duyusuyla dolaysız olarak algılanamayan, belirli bir biçime sahip değilmiş gibi görünen nesnelerin özel bir bakış açısından algılanabilir olması anlamına gelir.
8 Baudrillard, J., *Kötülüğün Şeffaflığı: Aşırı Fenomenler Üzerine Bir Deneme*, çev. I. Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2010, s. 80.

alınmayacak gibi değildir. Kötülük olgusunun ürkütücü yaygınlığına ilişkin benzer bir anlayış çerçevesi, Andrew Delbanco'da da göze çarpar:

> Kültürümüzde, kötülüğün görünürlüğü ile onunla başa çıkmak için kullanabileceğimiz mevcut entelektüel kaynaklar arasında bir uçurum açıldı. Dehşet görüntüleri daha önce hiç bu kadar geniş bir alana yayılmamış ve –örgütlü ölüm kamplarından önlenebilecek kıtlıklarda açlıktan ölen çocuklara dek– bu kadar korkutucu olmamıştı. (...) Kötülük repertuvarı hiç bu kadar zengin olmamıştı. Ama tepkilerimiz de hiç bu kadar cılız olmamıştı.[9]

Dolayısıyla kamplarda olup bitenler, kötülüğün anlamını yeniden sorgulamaya yönelik bir çaba, kötülüğe karşı verilecek mücadele açısından sadece başlangıçtır. Hannah Arendt ve onun *kötülük* hakkındaki düşünceleri, burada yürütecek olduğumuz sorgulamanın çekirdeğini oluşturacaktır. Çünkü o, kötülüğü çetrefil bir sorun olarak ele almış, neredeyse bütün felsefi söyleminin odağına yerleştirmiş ve yaşamının uzunca bir bölümünü de bu sorunun yanıtını aramakla geçirmiştir. Neden? Yaşadıkları, tanık oldukları başka türlüsüne izin vermemiştir de ondan. Çağının tanığıdır her filozof. Sadece tanığı da değil, bir anlam yoklayıcısı, temellendiricisidir aynı zamanda. Bu bağlamda, yaşam-felsefe özdeşliğinin en iyi örneklerinden birini Arendt'te görebiliriz. Çünkü Alman Yahudisidir ve asimile olmuş bir ailede yetişmiştir.[10] Yani yeryüzünde gereksiz olduğu ilan edilen (!) bir halka mensuptur. 1933'te, Prusya Devlet Kütüphanesi'nde Alman antisemitizmi üzerine "gayrı resmi" bir araştırma yaparken gözaltına alınmış, gözaltındayken günlerce sorgulanmıştır.[11] 1933'te, Berlin'deki sorgusu sırasında, tehlikeyi kendisinden uzaklaştırabilmiştir. Ancak asıl tehlikeyi 1940'ta Paris'teyken, Gurs'daki toplama kampına gönderildiğinde yaşamıştır. Olup bitenler göz önüne alındığında, oradan kaçıp New York'a gitmeyi başarabildiği için şanslıdır.[12] Ancak yaşananların acı mirası, onun düşüncelerinde durmadan dirilip durmuştur. Acıyla, kötülükle baş etmenin en etkili yolu belki de budur: Hiç unutmamak! Sorgulamayı hiç sona erdirmemek! Arendt'in yaptığı tam da budur. Richard J. Bernstein, Arendt'i bir kırılma noktasının eşiğine geti-

9 Delbanco, A., *The Death of Satan*, Farrar, Straus & Giroux, New York, 1995, s. 3.
10 Bernstein, R. J., *Radikal Kötülük: Bir Felsefi Sorgulama,* çev. F. Deniztekin ve N. Erdoğan, Varlık Yayınları, İstanbul, 2010, s. 255.
11 *Age*, s. 256.
12 *Age,* s. 256.

ren, geldiği noktada da kötülüğün anlamını yeniden sorgulamaya iten –bunu adeta bir gereklilikmiş gibi hissettiren– nedenin, Auschwitz ve Gulag ayıbını dünya tarihine düşen Hitler ile Stalin'in totalitarizmi olduğunu çok açık bir biçimde ifade eder.[13] Hatta bir adım daha ileri gidip, Nazi dönemini başından sonuna kadar yaşamasının, onun düşünüşünü ve düşüncesinin geçtiği yolları şekillendiren başlıca deneyim olduğunu söyler.[14]

Bu bağlamda, Arendt'in ortaya attığı iki önemli kavram vardır: *Radikal kötülük* ve *kötülüğün sıradanlığı*. Bu kavramları belirlerken nereye bakmıştır Arendt? Toplama kamplarına! Ve elbette totaliter rejimin uygulamalarına!

I. Radikal Kötülük Nedir, Ne Değildir?

Birçok kişi gibi, Arendt de İkinci Dünya Savaşı sırasında Nazi toplama ve imha kamplarında yaşananları kötülüğün en radikal biçimi olarak değerlendirir, Auschwitz'i –bu anlamda– bir *kırılma noktası* olarak görür. Yirminci yüzyılda kötülüğün yeni yüzüne tanıklık ettiğimiz iddiası, onun düşüncelerine eşlik eder. Söz konusu iddianın ardında, *insanları insanlar olarak gereksiz kılma*ya dayanan çok çarpıcı bir fenomen yer alır. İnsanları insanlar olarak gereksiz kılacak gerekçeleri bulmakta, bulamadığı zaman da uydurmakta güçlük çekmeyen bu çapta bir kötülük ise doğrudan doğruya totalitarizmle, totaliter rejimlerin uygulamalarıyla ilişkili görünmektedir.

Kötülük ile totalitarizm arasındaki ilişkiye dikkati çeken, bizzat Arendt'in kendisidir: "Ve totalitarizmin son evrelerinde mutlak (mutlak, çünkü bunun insanın anlayabileceği güdülerden çıkarsanması olanaksızdır) bir kötülüğün boy gösterdiği doğru olduğu kadar, onsuz Kötülük'ün radikal doğasını asla tam olarak bilemeyeceğimiz de doğrudur"[15] diyerek bize gereken ipucunu verir. Modern düşünce ve kötülük ilişkisinde alternatif bir felsefe tarihi araştırması yürüten Susan Neiman da "Auschwitz, günümüzde kötülük sözcüğüyle anlatmak istediğimiz her şeyi simgeler"[16] diyerek Arendt'in saptamasını pekiştirir. Mutlak kötülüğü bütünüyle ortaya çıkaranın totaliter rejimler olması gibi, totaliter rejimlerin pek az engelle karşılaşarak iş görebilmesi de bu kötülüğün varlığına bağlıdır.

13 *Age,* s. 255.
14 *Age*, s. 256.
15 Arendt, H., *Totalitarizmin Kaynakları 1/Antisemitizm,* çev. B. S. Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 12.
16 Neiman, S., *Modern Düşüncede Kötülük: Alternatif Bir Felsefe Tarihi*. çev. A. Sargüney, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2006, s. 14.

Arendt, kamplarda yaşananların ezber bozan yönünü fark etmiştir. Dünya, farklı bir fenomenle karşı karşıyadır. Arendt'in deyişiyle, "tahminin içinde hareket ettiği ve kanıtını bulduğu çerçeve" parçalanmıştır artık.[17] Kötü, neredeyse tanıyıp/tanımlayamayacağımız kadar değişmiştir orada. Tarihin daha önceden kaydettiği katliamların, kıyımların ve tüm diğer vahşice eylemlerin ötesinde bir yere konumlandırılabilecek kadar hem de. Arendt, bu hiçbir şeye benzemezliği ve imha kamplarını ilk duyduğunda yaşadığı şoku, yıllar sonra Günter Gaus'a verdiği bir röportajda şöyle dile getirir:

> ARENDT: (...) Biliyorsunuz, belirleyici olan 1933 yılı değildi, en azından benim için değildi. Belirleyici olan, Auschwitz'i öğrendiğimiz gündü.
> GAUS: Bu ne zaman olmuştu?
> ARENDT: 1943 yılıydı. İlk başta –kocam ve ben, her zaman o güruhtan her şeyi beklediğimizi söylediğimiz halde– buna inanmadık. Buna inanmadık, çünkü askeri olarak gereksiz ve yersizdi. Kocam eski bir askeri tarihçidir, bu konularda bazı şeyleri anlar. Saf olma, bu hikâyeleri göründüğü gibi kabul etme, dedi. O kadar ileri gidemezler! Neticede altı ay sonra buna inandık, çünkü elimizde kanıt vardı. Gerçek şok buydu. Bundan önce şöyle derdik: Tamam, düşmanlar var. Bu çok doğal. Bir halkın neden düşmanları olmasın ki? Ama bu farklıydı. Gerçekten sanki bir uçurum açılmış gibiydi. Politikada bir noktada her şeyle ilgili olarak değişiklik yapılabildiğinden, diğer her şey için de bir şekilde değişiklik yapılabileceği fikrine sahiptik. Ama bunun için değil. *Bu olmamalıydı*. Sadece kurbanların sayısını kastetmiyorum. Metodu, cesetlerin üretimini vb. kastediyorum – o konuya girmeme gerek yok. Bu olmamalıydı. Orada, kendimizle bağdaştırıp kabul edemeyeceğimiz bir şey oldu. Hiçbirimizin asla kabullenemeyeceği.[18]

Ötekilerin, *öteki* olanların itildiği bir uçurumdur Arendt'in sözünü ettiği. İnsan yapımı dünyada böyle bir *insan uçurumu* açanların, ne yaptığı üzerinde pek de kafa yormadan o uçurumun başında bekleyenlerin, imha süreci boyunca ve hemen akabinde suskunluğa gömülenlerin, insanın insana dayattığı kötülüğün sorumluluğunu üstlenmek yerine suçu *sahipsiz* bırakanların,

17 Arendt, H., *Şiddet Üzerine*. çev. B. Peker, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 14.
18 Arendt, H., "What Remains? The Language Remains": Günter Gaus'la söyleşi, ed. J. Kohn, *Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism*, Schocken Books, New York, 2005, s. 13-14.

kendilerine –aslında insana– ait değerleri de *ötekiler* ile birlikte sürüklemediği iddia edilebilir mi? Hemen ardından da şu sorunun gelmesi kuvvetle muhtemeldir: Kendi başına düşünebilen insan, böylesine kötü bir dünyanın sorumluluğunu üstlenebilecek midir? Meselenin düğümlendiği nokta, büyük ihtimalle burası olacaktır. Susan Neiman, şöyle yazacaktır: "*Bu olmamalıydı* yargısında bulunduğumuz her seferde, bizi doğrudan kötülük sorununa götüren bir yola girmiş oluruz."[19] Öyleyse, kötülüğe dair ilk farkındalığımızın, "Bu olmamalıydı" dediğimiz anda başladığı söylenebilir. "Bu olmamalıydı" diyorsunuz; üstelik olgular, doğruluğuna rağmen imkânsızmış gibi görünüyor size. Radikal kötülük, işte böyle bir şey!

Toplama kampları ve kötülük ilişkisini düşündüğümüzde, geleneksel kötülük tanımlarının nasıl da yetersiz kaldığını daha iyi görmek bakımından, Arendt'in şu sözleri belirleyici olacaktır:

> Toplama ve imha kamplarının asıl dehşeti, tutukluların, hayatta kalsalar bile, (ölmüş olma durumlarından daha) etkili bir şekilde yaşayanların dünyasından koparılması gerçeğinde saklıdır. Çünkü terör, unutulmayı zorla kabul ettirir. Cinayet, bir sivrisineği ezmek kadar anlamsızdır burada. Sistematik olarak uygulanan işkenceden, açlıktan veya kamp çok kalabalık olduğunda lüzumsuz insan malzemesinin tasfiye edilmesi gerektiğinden, birileri ölebilir. Diğer taraftan, yeni insan sevkiyatlarının olmaması halinde, kamplardaki nüfusun azalması konusunda tehlike ortaya çıkabilir. Ve ne pahasına olursa olsun, ölüm oranını azaltma emrinin verilmesi durumu da yaşanabilir. David Rousset, bir Alman toplama kampındaki dönemle ilgili raporunu, "Les Jours de Notre Mort" olarak adlandırmıştır. Bunun, yani ölme süresinin kendisine sanki gerçekten süreklilik kazandırmanın ve hem ölümün hem yaşamın –eşit olarak– etkili bir şekilde engellendiği bir durumu hayata geçirmenin olasılığı varmış gibiydi.[20]

Düşünme gücümüzü zorlayan, ölümün ve yaşamın eşit şekilde engellendiği bu durumdur. Tek bir anın içinde, birbirine eklenen günlerin, ayların, belki yılların içinde ölme süresi süreklilik kazanmış gibidir ama yaşıyorsunuzdur da aynı zamanda. Hem ölüsünüzdür hem diri. Cinayet, diğer her şey gibi, çok-

19 Neiman, S., *Modern Düşüncede Kötülük: Alternatif Bir Felsefe Tarihi*. çev. A. Sargüney Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2006, s. 15.
20 Arendt, H., *The Origins of Totalitarianism,* Harvest Books, New York, 1973, s. 443.

tan anlamını yitirmiştir. İmkânsız olan imkânsız değildir sanki orada. Dolayısıyla olup bitenin ne olduğuna ilişkin bir soruya yanıt aramak, sanıldığından çok daha zahmetli bir çaba gerektirir. Arendt, imkânsız olanı imkânsız olmaktan çıkaran şeyin, yani birdenbire her şeyin mümkün olmasını sağlayan şeyin, tam da mutlak kötülüğü doğuran şey olduğu kanısındadır:

> Şu ana kadar her şeyin mümkün olduğu totaliter kanı, her şeyin yok edilebileceğini de ispatlamış gibi görünmektedir. Totaliter rejimler, her şeyin mümkün olduğunu ispatlamaya yönelik çabalarında, –bilmeden– insanların ne cezalandırabildiği ne de affedebildiği suçların olduğunu keşfetmiştir. İmkânsız mümkün kılındığında, o artık anlaşılamayan ve bencillik, açgözlülük, harislik, dargınlık, güç arzusu ve namertlik motifleriyle açıklanamayan, cezalandırılamayan, affedilmeyen mutlak kötülük haline geldi. Ve buna bağlı olarak, kızgınlık intikamını alamadı, aşk katlanamadı, arkadaşlık, dostluk affedemedi.[21]

İmkânsızı imkânsız olmaktan çıkaran, insanları her şeyin mümkün olduğuna inandıran totalitarizmin, cinayeti bir sivrisineği ezmek kadar anlamsızlaştırmasıdır burada söz konusu olan. İşte bunun için Nazi politikasının bir suç olarak tanımlanması, olup bitenin adının konması, dolayısıyla burada karşılaşılan mutlak kötülüğün cezalandırılması zor olmuştur. Çünkü ahlak ya da hukuk alanında, aslında bir bütün olarak insani meseleler alanında, bununla kıyaslamak için başvurabileceğimiz hiçbir ölçüt yoktur. Ancak Arendt, Nazi liderlerine *şeytani büyüklük* sıfatının atfedilmesine ve dönemin Nazi politikasına içkin kötülüğün birtakım mitsel ögelerle açıklanmasına karşıdır. Hocası Karl Jaspers'e yazdığı bir mektupta, görüşlerini şöyle dile getirir:

> Nazilerin yaptıklarında "suçun ve masumiyetin ötesi" üzerine düşüncelerim hakkında söylediklerinizi yarı yarıya ikna edici buldum; yani bunu şimdiye kadar ifade etme tarzımda, sizin gibi hepten reddettiğim o "şeytani büyüklük"e tehlikeli bir şekilde yaklaştığımın tamamen farkındayım. Ama yine de yaşlı halasını öldürmeye kalkışan bir adamla, eylemlerinin ekonomik yararsızlığını hiç düşünmeden (tehcirler savaşın başarısı açısından çok zarar vericiydi) ceset üretmek için fabrikalar kuran insanlar arasında bir fark var.

21 *Age*, s. 459.

> Bir şey kesin: Dehşet verici olanı mitleştirmeye yönelik tüm itkilerle savaşmak zorundayız ve bu tür formülasyonlardan kaçınamadığım ölçüde, aslında olup bitenleri anlamamış olurum. *Belki de bütün bunların ardındaki şey sadece, münferit insanların diğer münferit insanları insani nedenlerle öldürmesi yerine, insan kavramının kökünü kurutmak için örgütlü bir çaba harcanmış olmasıdır.*[22]

İnsan kavramının kökünü kurutmak için örgütlü bir çaba! Bu çok iddialı bir ithamdır ve bir o kadar da haklıdır ne yazık ki… Tutuklular, hayatta kalsalar bile ölmüş olma durumlarından daha etkili bir şekilde yaşayanların dünyasından koparılmıştır. Kamplarda, yaşayan ölüler yaratılmıştır. Arendt'e göre, totaliter ideolojilerin amacı, ne dış dünyanın değiştirilmesi ne de toplumun kökten değiştirilmesidir. Burada asıl amaçlanan, insan doğasının kasten dönüştürülmesi ve değiştirilmesidir. Bu bağlamda, toplama kampları, "insan doğasındaki değişimlerin test edildiği laboratuvarlardır ve çirkinlikleri, sadece tutukluların ya da onları katı 'bilimsel' standartlara göre yönetenlerin tasası değildir. Bu herkesin meselesidir. Sorun, ne dünyada her zaman fazlasıyla olan cefa ne de kurbanların sayısıdır".[23] Takip ve baskının "sapmaların ortadan kaldırılmasını" içeren sosyal homojenlik fikrine dayandığını vurgulayan Wolfgang Sofsky de "Terörün kanunları son kertede tüm farkların bastırılmasını ve böylece insan türünün antropolojik olarak da dönüştürülmesini talep eder. Her toplumsal ilişkiye içkin olan bir önceden hesaplanamazlık, müphemlik vardır, işte ebediyen ortadan kaldırılmak istenen asıl odur" der.[24]

Arendt'in dile getirdiği gibi, bu herkesin meselesidir. Çünkü insanın doğasını değiştirmek amacıyla en radikal deneyler birer laboratuvar olarak iş gören toplama kamplarında yapılmıştır. Tüm bu deneyler sonucunda "insanın bir demet tepkiye indirgenmesi",[25] yaşayan ölüler dünyasını yaşama dünyasından koparmıştır. Böyle bir indirgemenin en önemli özelliği de insanı, "zihinsel hastalık kadar radikal bir şekilde içindeki her şeyden, yani kişiliğinden, karakterinden"[26] ayırmasıdır. İnsan üzerinde mutlak bir tahakküm kurulabileceğini kanıtlamaya çalışan deneyler, en sonunda "kuklalar

22 Aktaran Bernstein, R. J., *Radikal Kötülük: Bir Felsefi Sorgulama,* çev. F. Deniztekin ve N. Erdoğan, Varlık Yayınları, İstanbul, 2010, s. 267-268.
23 Arendt, H., *The Origins of Totalitarianism,* Harvest Books, New York, 1973, s. 458-459.
24 Sofsky, W., *Dehşetli Zamanlar,* çev. D. Zaptçıoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 90.
25 Arendt, H., *The Origins of Totalitarianism,* Harvest Books, New York, 1973, s. 441.
26 *Age*, s. 441.

gibi kendi ölümlerine giden insan dizileri"[27] yaratmayı başarmıştır. Toptan tahakküm altında, en dehşet verici manzara bu değil midir zaten? Arendt'e göre, toplama kamplarının gerçekliğine çarpan sağduyunun ve "normal insanların" inanmayı reddettiği şey, her şeyin bu denli mümkün oluşunda, tam da bu noktada aranmalıdır.[28] Dolayısıyla kötülüğün anlamını yeniden düşünmek, Arendt için olduğu kadar, bizim için de bir gereklilik haline gelir.

Buraya kadar anlatılanlar, geçmişte benzeri olmayan, her türlü deneyimin dışında kalan, bilmediğimiz, tam olarak anlayamadığımız, anlayamadığımız için de kavramsallaştırmakta güçlük çektiğimiz yeni bir kötülük türü ile karşı karşıya olduğumuzu açıkça ortaya koyar. Tabii, yeni bir suç türüyle de. Düşüncenin ışığında aydınlanan sorgulama, Arendt'i, *radikal kötülük* adı altında değerlendirilebilecek –ortaya çıktıkları her yerde insani meseleler alanını radikal bir şekilde yıkıma uğratan, insan gücünün kuvvelerini aşan, dolayısıyla insanların ne bağışlayabildiği ne de cezalandırabildiği–[29] yeni bir suç türüne götürür. Bu yeni suç türü, insanlığa karşı işlenen suçlardır. *Kötülüğün Sıradanlığı* için kaleme aldığı sonsözde Arendt bize şöyle der: "Nazi rejimi, Alman halkının hem Yahudileri Almanya'da istemediğini hem de Yahudi halkının tamamını yeryüzünden kazımak istediğini duyurduğu zaman o yeni suç, insanlığa karşı suç ('insan statüsüne karşı' veya insan doğasına karşı bir suç anlamında) ortaya çıktı."[30] Bundan böyle, orada olup bitenden, "bildiğimiz tüm standartları çökerten ve yıkıcı gerçekliği ile bizi karşı karşıya bırakan"[31] bu yeni fenomenden söz ederken, *radikal kötülük* kavramını kullanacaktır Arendt. İnsanlığa karşı işlenen suçları da doğrudan doğruya radikal kötülük olarak değerlendirecektir. Dikkatimizi çekmeye çalıştığı nokta ise radikal kötülüğün, içinde bütün insanların eşit derecede gereksiz olduğu bir sistemle bağlantılı olarak ortaya çıkması olacaktır.[32]

İmkânsız imkânsız olmaktan çıktığında, yani birdenbire her şey mümkün olduğunda, bu türden suçlarla, dolayısıyla bu türden bir kötülükle karşılaşmamız işten bile değildir. Peki ama her şeyin mümkün olması, tam olarak ne anlama gelir? Totalitarizm, dolayısıyla kötülüğün en uç hali bunda direttiğinde, ne anlamalıyız? Bu soruların yanıtını İoanna Kuçuradi'de buluruz.

27 *Age*, s. 455.
28 *Age*, s. 440-441.
29 Arendt, H., *İnsanlık Durumu*, çev. B. S. Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 348.
30 Arendt, H., *Kötülüğün Sıradanlığı "Adolf Eichmann Kudüs'te"*, çev. Ö. Çelik, Metis Yayınları, İstanbul, 2009, s. 274.
31 Arendt, H., *The Origins of Totalitarianism,* Harvest Books, New York, 1973, s. 459.
32 *Age*, s. 459.

Kuçuradi, "her şey yapılabilir" ilkesine inanan ve kendine her şeyi yapma iznini veren kişiyi betimler bize. Buna göre, kişinin kendisini, kendisiyle birlikte başkalarını da araçsallaştırması, değersizleştirmesi söz konusudur:

> Bir insanın "her şey yapılabilir" ilkesine inanıp, buna göre hareket edebilmesi için, kendisinin bir yüzü olduğunu unutması, kişi olduğunu ve karşısında kişilerin bulunduğunu unutması gerekir; kendi yüzünü silmesi ve insanların yüzünün onun gözlerinde silinmesi gerekir.
>
> Bir insanın siyasal bir dava uğruna kendine her şeyi yapmaya izin vermesi için kendisini bu davanın sahibi değil, –"lider" bile olsa– aracı sayması; insanları kişiler olarak değil, sayılar olarak, artı-eksi sayılar olarak görmesi gerekir. Kişilerin yüzleri silinince, etik değerler de silinir ortadan ve yüzü olan kişiler için değerli eylemlerde bulunmak zorlaşır.[33]

Gaz odalarında ölüme gönderilenler birer kişi değil, sayıdır artık. Yüzleri silinmiştir, yoktur. Katliamın başındakiler de kendilerini sadece bir *araç* olarak görmektedir. Oysa Kant, ahlak yasasının temeline koyduğu pratik buyrukta, "her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun"[34] demektedir. O halde, şunu kolaylıkla söyleyebiliriz: Her şeyin mümkün olduğuna yönelik totaliter kanı –totaliter rejim hiçbir şeyi yasasız yapmadığı halde– Kant'ın ahlak yasasına özü bakımından aykırıdır. Fakat radikal kötülük, insanın araçsallaştırılmasını, araç olarak görülmesini de aşan bir olgudur Arendt'e göre.

Vaktiyle eski hocası Karl Jaspers'e yazdıklarında ne demişti Arendt? "Yaşlı halasını öldürmeye kalkışan bir adamla, eylemlerinin ekonomik faydalarını hiç düşünmeden (...) ceset üretecek fabrikalar inşa eden insanlar arasında bir fark vardır."[35] Böyle demişti. Peki ama burada altı çizilmesi gereken nasıl bir farktır? Richard J. Bernstein, tam da bu noktada, Arendt ile Jaspers arasında geçen bir fikir alışverişine çeker dikkatleri. 4 Mart 1951 tarihli mektubunda Arendt, hocasına şunları yazmıştır:

33 Kuçuradi, İ., *Çağın Olayları Arasında*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2009, s. 16.

34 Kant, I., *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İ. Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2009, s. 46.

35 Aktaran Bernstein, R. J., *Radikal Kötülük: Bir Felsefi Sorgulama,* çev. F. Deniztekin ve N. Erdoğan, Varlık Yayınları, İstanbul, 2010, s. 267-268.

> Kötülük, beklenenden daha radikal çıktı. Nesnel şartlarda modern suçlar On Emir'de ele alınmaz. Ya da: Batı geleneği insanların yapabileceği en kötü şeylerin bencillik alışkanlığından doğduğu önyargısından mustariptir. Ancak en büyük kötülüklerin ya da radikal kötülüğün bu tür insanca anlaşılabilir, günahkâr saiklerle artık bir ilgisinin olmadığını biliyoruz. Radikal kötülüğün gerçekte ne olduğunu bilmiyorum ama şu olguyla bir şekilde ilgisi varmış gibi geliyor bana: İnsanları insanlar olarak gereksiz kılmak (onları bir amaç için araç olarak kullanmak değil, bu onları insanlar olarak özlerine dokunmadan bırakır ve sadece insanlık onurlarını etkiler; daha çok, onları insanlar olarak gereksiz kılmak). Bu, tüm öngörülemezlik –ki insanlarda kendiliğindenlikle eşdeğerdir– ortadan kaldırılır kaldırılmaz olur. Ve tümüyle, münferit bir insanın (sadece iktidar hevesinden değil) kadiri mutlaklık kuruntusundan kaynaklanır – daha doğrusu, ona eşlik eder. Münferit bir insan eğer insan sıfatıyla kadiri mutlak olsaydı, insanların çoğul olarak varolması için aslında hiçbir neden olmazdı – tıpkı tektanrılılıkta, Tanrı'yı TEK kılanın sadece onun kadiri mutlaklığı olması gibi. Aynı şekilde, münferit bir insanın kadiri mutlaklığı da insanları gereksiz kılardı.[36]

Arendt, radikal kötülüğün ne olduğunu henüz bilmediğini söyleyip, onu belli bir tanımla sınırlandıramadığını ima etse de, başta işaret ettiğimiz gibi, insanları insanlar olarak gereksiz kılmakla ilgisinden bahsetmektedir. Bu ise insanları bir amaç için araç olarak kullanmak olmadığı gibi, çok daha radikal bir şeydir onun düşüncesinde. Birincisi, insanların özünü bozmaz, yalnızca insanlık onurlarını zedeler. Oysa ikincisinin sonuçları daha ağırdır. Çünkü insanlardaki öngörülemezliği, diğer bir deyişle kendiliğindenliği yok eder. Hiç kuşkusuz, Arendt, başkalarının kişisinin rastgele kullanılacak araçlar gibi değil, kendisi amaç olan varlıklar şeklinde görülmesini –diğer bir deyişle insanların şeyleştirilmemesini– ve insanların haklarının çiğnenmemesini salık veren pratik buyruğa gönderme yapmaktadır. İnsanları insanlar olarak gereksiz kılmak biçiminde ortaya çıkan kötülük ile pratik buyruğa uyulmaması halini kıyaslar ve ilkinin daha radikal olduğuna karar verir. Bir başka şekilde söylersek, insanları insanlar olarak gereksiz kılmak, gerçekte *özne* olması gereken insanın *nesne* olarak görülmesine kıyasla daha kötüdür.

36 *Age*, s. 257-258.

Arendt'in kastettiği anlamda radikal kötülüğün, öngörülemezliğin, kendiliğindenliğin, aslında çoğulluğun ve insanların yeni bir şeylere başlama kapasitesinin imha edilmesinden sonra, *insanları insanlar olarak gereksiz kılmak* biçiminde ortaya çıktığı açıktır. Bu mektuptan çıkaracağımız bir diğer önemli sonuç da şudur: İnsanların yaptığı en kötü şeyler, geleneksel ahlak bilgimizin bize öğrettiği gibi, bencillik alışkanlığından kaynaklanmaz. Arendt'e göre, radikal kötülüğün bu tür insanca anlaşılabilir, günahkâr, kötü niyetlerle ilgisi yoktur. Çoğu zaman, çoğu insanda diye bir not düşmek kaydıyla tabii.

II. Normal Olmayan Normallikte İnsanlığa Karşı Suçlar ve Kötülüğün Sıradanlığı

Makalemizin ilk bölümünde, Arendt'in kendiliğindenliğin ve çoğulluğun ortadan kaldırılması yoluyla insanların insanlar olarak gereksiz kılınması ifadesinde karşılığını bulan radikal kötülük belirlemesi üzerinde durduk. Böyle bir belirleme ne kadar akla yatkın görünürse görünsün, niyet ve motivasyonla ilgili yanıtların eksikliği hemen fark edilecektir. Söz konusu eksiklik, Arendt'in de gözünden kaçmış değildir. Bu yönde başlattığı kapsamlı sorgulamayı yaşamının sonuna kadar sürdürecek ve kötülüğü kötü niyetlerle açıklayan geleneksel Batı düşüncesinin dışına çıkacaktır. Nasıl? Şimdi, bu sorunun yanıtı aranacaktır.

Arendt, totaliter eylemlerin geleneklerimizde bir kırılma oluşturduğunu, siyasi düşünce kategorilerimizi ve ahlaki yargı standartlarımızı açıkça havaya uçurduğunu kesin bir dille belirtmiştir.[37] Bir başka ifade ile Nazi suçları o kadar orijinaldir ki, geleneksel ahlaki yargı standartlarına göre anlaşılmaları ve değerlendirilmeleri mümkün değildir. Arendt, yukarıda, en büyük kötülüklerin ya da radikal kötülüğün bencillik alışkanlığı gibi insanca anlaşılabilir, günahkâr saiklerle bir ilgisinin olmadığını söylemişti. O zaman ne ile ilgiliydi? Faillerin niyet ve motivasyonuyla ilgili bu belirsizliğin ortadan kaldırılması gerektiği açıktır.

Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı*'nda böyle bir sorgulamanın içinde bulur kendini. Nazi Almanyası döneminde büyük çoğunluğu Yahudi olan milyonlarca insanın toplama kamplarına ölüme gönderilmesinden sorumlu SS yet-

37 Arendt, H., "Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)", *Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism,* ed. J. Kohn, Schocken Books, New York, 2005, s. 309-310.

kilisi Otto Adolf Eichmann'ın idamla sonuçlanan mahkeme süreci, bir filozof dikkatiyle ele alınır bu kitapta. Arendt "kötülüğün doğasıyla ilgili teorik bir çalışma"[38] sunmadığını özellikle belirtse bile, düşüncelerimizi netleştirecek önemli ipuçlarını esirgemez. Tartışma yaratan *kötülüğün sıradanlığı* kavramı, tam da bu sorgulamanın merkezinde yer alır. Çünkü Arendt, kötülük yapmakta rol oynayanın ne olduğunu açıklayabilmek için "fikre ve zikre direnen *kötülüğün sıradanlığı*"[39] kavramını ortaya atar.

Tartışmaların odağında yer almasının nedeni, kavramın *kendi başına kötülük olgusunun sıradanlığı* şeklinde yorumlanmaya açık olmasıdır. Oysa Arendt'in kastettiği bu değildir. Jaspers, eski öğrencisinin ne demek istediğini en iyi anlayanlardan biridir. 13 Aralık 1963'te Arendt'e yazdığı mektupta, şunları söyler:

> Alcopley, "kötülüğün sıradanlığı" ifadesini Heinrich'in önerdiğini ve şimdi onun düşündüğü şeyin ceremesini sen çektiğin için kendine lanet okuduğunu söyledi bana. Belki de bu bilgi doğru değildir ya da onu yanlış hatırlıyorumdur. Bence bu olağanüstü bir ilham ve kitabın alt başlığı olarak yerine oturuyor. Mesele kendi başına kötülüğün değil, *bu* kötülüğün sıradan olması.[40]

Arendt bu kavramı, Kudüs'te yürütülen mahkeme sırasında Eichmann'da gördüklerine dayanarak ortaya atmıştır. Sıradan olan, kendi başına kötülük değil, *bu* belirli kötülüktür. Yani Arendt, kötülüğün sıradan bir şey olduğunu söylemiyor; kastettiği hiçbir zaman bu değildir. O sadece, bu tek insanda karşımıza çıkan şekliyle –böyle başka insanlar da vardır mutlaka– kötülüğün nasıl sıradanlaştığını anlatmaya çalışmaktadır.

11 Mayıs 1960'ta Buenos Aires'in kenar mahallelerinden birinde yakalanan Eichmann, 11 Nisan 1961'de Kudüs Bölge Mahkemesi'ne çıkarıldığında, on beş ayrı iddiayla suçlanmaktaydı. Gaz odalarına uzanan tehcir operasyonlarını yönettiğinden ötürü, ölüm cezası istemiyle yargılanmaktaydı. Daha açık bir ifadeyle, "Yahudi halkına karşı suçlar, insanlığa karşı suçlar"[41]

38 Arendt, H., *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te,* çev. Ö. Çelik, Metis Yayınları, İstanbul, 2009, s. 290.
39 *Age*, s. 258.
40 Aktaran Bernstein, R. J., *Radikal Kötülük: Bir Felsefi Sorgulama,* çev. F. Deniztekin ve N. Erdoğan, Varlık Yayınları, İstanbul, 2010, s. 331, 26. dipnot.
41 Arendt, H., *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te,* çev. Ö. Çelik, Metis Yayınları, İstanbul, 2009, s. 31.

işlemişti. Hiç kuşku yok ki Arendt'e göre, Eichmann ve Eichmann gibiler, aslında *hostis generis humani* [insan soyunun düşmanı] olan yeni bir suçlu türüdür.[42] Yeni bir suçlu ve yeni bir suç kategorisine –insanlığa karşı suçlar– yapılan bu başvuru, *şeytani büyüklük* imasının çekiciliğine –ve belki de kolaycılığına– yakalanmadan Nazi suçlarını tanımlayıp sınıflandırmamıza imkân tanır.[43] Seyla Benhabib de bir makalesinde, Arendt'in "insanlığa karşı işlenen suçlar" kategorisine yaptığı vurgunun altını çizer ve şunları yazar:

> Arendt'in bu yüzyıldaki ahlaki ve hukuki düşünceye katkısı kesinlikle 'kötülüğün sıradanlığı' kategorisi olmayacaktır. Aksine, Arendt'in bir bütün olarak siyasi düşünce çizgisine en yakın olan ve yirminci yüzyılın sona ermesiyle birlikte önem kazanan şeyin, 'insanlığa karşı işlenen suçlar' kategorisi olduğunu ileri sürmek istiyorum.[44]

Arendt, faaliyetleri "tavsiye verme suretiyle suça azmettirme ve başkalarının işlediği suça yardım"[45] olarak tanımlanan Eichmann için Kudüs mahkemesinden çıkan idam kararını destekler. *Kötülüğün Sıradanlığı* için yazdığı sonsözün son cümlelerinde, kendi yargısını şüpheye yer bırakmayacak biçimde ortaya koyar:

> Ve nasıl siz dünyayı Yahudi halkıyla ve daha nice ulustan insanla paylaşmak istemediğiniz için –sanki sizin ve üstlerinizin bu dünyada kimin yaşayacağına, kimin yaşamayacağına karar verme hakkınız varmış gibi– bir politikayı destekleyip uyguladıysanız, biz de hiç kimsenin, yani insan ırkının hiçbir üyesinin bu dünyayı sizinle paylaşmak isteyebileceğini düşünmüyoruz. İşte bu nedenle, sadece bu nedenle, idam edilmeniz gerekir.[46]

Eichmann, bizzat birini öldürmemiştir ama yine de insanlığa karşı suç işlemiştir. Çünkü "bu suçlar hem kurbanların hem de suçu işleyenlerin sayısı bakımından kitlesel suçlardır; sorumluluk derecesi açısından, suça katılan-

42 Aktaran Bernstein, R. J., *Radikal Kötülük: Bir Felsefi Sorgulama,* çev. F. Deniztekin ve N. Erdoğan, Varlık Yayınları, İstanbul, 2010, s. 270.
43 *Age*, s. 270.
44 *Age*, s. 332, 34. dipnot.
45 Arendt, H., *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te,* çev. Ö. Çelik, Metis Yayınları, İstanbul, 2009, s. 252.
46 *Age*, s. 284.

ların kurbanı fiilen öldüren katile yakın veya uzak olmalarının hiçbir önemi yoktur. Bilakis genelde *cinayet aletini kendi elleriyle kullanan kişiden uzaklaşıldıkça, sorumluluk derecesi artar*".[47] Arendt'in mahkeme kararından yaptığı bu alıntı, "sıradan olduğunu söyleyemeyeceğimiz bu suçun ve sıradan olduğunu söyleyemeyeceğimiz bu suçlunun özüyle ilgili"[48] durumu bütün açıklığıyla ortaya koyar. Bu belirleme, –doğal olarak– Arendt'in tartışmalı kavramı *kötülüğün sıradanlığı*nı hatırlatır ve ne kastettiğine ilişkin soruya verilecek bir yanıtı daha da önemli kılar. Suç ve suçlu sıradan değilken bile *bu* kötülüğü sıradanlaştıran başka bir şey olmalıdır. O başka şey nedir? Kendi başına kötülüğü değil, *bu* kötülüğü sıradanlaştıran nedir? Arendt, insanlığa karşı suç işleyenlerin niyet ve motivasyonları hakkındaki sorgulamasını sürdürürken, *kötülüğün sıradanlığı* deyişini soruları yanıtlayabilecek, bulanıklığı giderebilecek bir kavram olarak ortaya koymuştur. Yeni bir suç kategorisi oluşturan faillerin saiklerine ilişkin sorular, bu tartışmalı kavramda düğümlenivermiştir.

İdamla cezalandırılan Eichmann, "Beni öyle göstermeye çalışsalar da ben canavar değilim"[49] demiştir ifadesinde. Bir başka yerde de "Şimdi bana tam kapanmamış bir yara gösterseniz, muhtemelen bakamam bile. Ben böyle bir adamım, bu yüzden bana hep doktor olamazsın derlerdi"[50] diye ifade vermiştir. Doymak bilmez öldürme dürtüsü ile hareket eden sapkın bir sadist olarak tanımlanamayacağı, yarım düzine kadar psikiyatristin verdiği "normal" raporu[51] ile çok daha önceden ortaya konmuştur zaten. Sanık sandalyesinde Mavi Sakal'ı görmeyi bekleyenler, son derece "normal" bir insanla karşılaşmıştır.[52] Öyle ki, psikiyatristlerden biri "benden, onu muayene ettikten sonraki halimden her halükârda daha normal" demiştir; bir başkası ise "psikolojik durumunun, eşine ve çocuklarına, annesine ve babasına, kardeşlerine ve arkadaşlarına karşı tavrının" genel anlamda normallik ölçütlerine uygun olduğunu söylemiştir.[53] Arendt'in gözlemlediği kadarıyla Eichmann, Yahudilerden hastalık derecesinde nefret etmiyordu; görünüşe bakılırsa birileri onun beynini de yıkamamıştı.[54] Terfi etmek için gösterdiği olağanüs-

47 *Age*, s. 252.
48 *Age*, s. 252.
49 *Age*, s. 253.
50 *Age*, s. 96.
51 *Age*, s. 36.
52 *Age*, s. 281.
53 *Age*, s. 36.
54 *Age*, s. 36.

tü gayreti bir yana bırakırsak, eylemleri için hemen hemen hiç motivasyon kaynağı yoktur.[55] Sadece orduda yükselmek istiyordur. Ne yaptıysa bunun için yapmış gibi görünmekte ve soykırım mühendisinden çok "rahatsız bir banka memuru"na[56] benzemektedir. Fakat önemsiz derecede kötü görünen niyet ve motivasyonları ile olup bitendeki sorumluluğu arasında korkunç bir uçurum vardır. Uzatılan formu imzalamanın cinayet eylemi olabildiği bir masaya oturmuştur o![57] Üstelik yaptıklarını normal bularak…

Arendt'in rahatsız edici bulduğu olgu da bu *normallik*tir. Anlama gücümüzü aşan dehşet verici suçlar, son derece normal insanlar tarafından işlenmiştir. Çok tehlikeli, cani, sapık ya da sadist ruhlu insanlar tarafından değil, son derece normal insanlar tarafından. Hiç kuşkusuz, yaptıklarını da normal bulan normal insanlar tarafından. Arendt, bu şaşırtıcı normalliği şöyle betimleyecektir:

> Ancak asıl dehşet, kampların idaresini SS devraldığında başlamıştır. Kendiliğinden oluşan eski vahşet yerini insan onurunu yok etmek için hesaplanmış olan, insan bedenlerinin mutlak bir şekilde soğuk ve sistematik imhasına bırakmıştır; ölüm geçiştirilmiş veya belirsiz bir şekilde ertelenmiştir. Kamplar, artık insan şeklindeki çirkin yaratıklar için, yani aslında akıl hastanelerine ve hapishanelere ait olan insanlar için lunapark değildi; tersi gerçek olmuştu: Kamplar, kusursuz biçimde normal insanların SS'in tam donanımlı üyeleri olmak üzere eğitildiği "talim yerleri"ne dönüştürülmüştü.[58]

Bu tabloda, son derece normal insanlar, normal olmayan bir normallikle akıl almaz suçlara karışmıştır. Yaptıkları o derece normaldir ki, savaştan sonra saklanma gereği duymadıkları gibi, takma isim kullanmayı dahi akıl edememişlerdir (!) Avukat, eczacı ya da matbaacı olarak, hayatlarına kaldıkları yerden devam edebilmişlerdir. Polonya'yı *judenrein* [Yahudilerden arındırılmış] hale getirmekle görevli üst düzey SS liderlerinden Wilhelm Koppe'nin savaştan sonra Almanya'daki bir çikolata fabrikasının başına geçmesini,[59]

55 *Age*, s. 292.
56 Eagleton, T., *Kötülük Üzerine Bir Deneme*. çev. Ş. Bezci, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011, s. 115.
57 Neiman, S., *Modern Düşüncede Kötülük: Alternatif Bir Felsefe Tarihi*, çev. A. Sargüney, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2006, s. 317.
58 Arendt, H., *The Origins of Totalitarianism,* Harvest Books, New York, 1973, s. 454.
59 Arendt, H., *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te,* çev. Ö. Çelik, Metis Yayınları, İstanbul, 2009, s. 25.

hemen hemen herkes ironik bulabilir ama o dönem için böyle bir şey normaldir. Gaz odalarının eski idarecisinin çocuklar için çikolata üretmesi ne kadar normal olabilirse, o kadar normal bir normalliktir burada karşımıza çıkan. Arendt'e göre, yapılan bütün kötülüklerin toplamından daha dehşet verici olan da yine bu normalliktir. *Kötülüğün Sıradanlığı*'nda, kitabın sonlarına doğru, şunları söyler bize:

> Asıl sorun tam da Eichmann gibi onlarca insanın olmasından, onlarcasının ne sapık ne de sadist olmasından; ne yazık ki hepsinin eskiden de, şimdi de dehşet verici bir biçimde normal olmasından kaynaklanıyordu. Hukuk kurumlarımız ve yargılama usullerimizin ahlaki standartları açısından bu normallik, yapılan bütün kötülüklerin toplamından daha dehşet vericiydi; zira –Nürnberg'de davalıların ve avukatlarının tekrar tekrar söylediği gibi– aslında *hostis generis humani* olan bu yeni suçlu türü, yaptığı şeyin yanlış olduğunu anlamasını veya hissetmesini neredeyse imkânsız hale getiren koşullarda suç işliyordu.[60]

Kişinin, yaptığı şeyin yanlış olduğunu anlamasını veya hissetmesini imkânsız hale getiren koşullarda suç işlemesi de ne demek? Böyle bir şey mümkün olabilir mi? Arendt'e göre olabilir, çünkü Hitler'in topraklarında kötülük, kötülük olduğunun anlaşılmasını sağlayacak çok önemli bir niteliğini yitirmiştir. Bunu açıklamak, gerçekten de hiç kolay değildir:

> Nasıl medeni ülkelerde yasalar, insanın doğal arzu ve eğilimlerinin bazen ölümcül olmasına rağmen, vicdanın sesinin herkese 'Öldürmeyeceksin!' dediğini farz ediyorsa; Hitler'in topraklarının kanunu da, katliamlar düzenleyenlerin cinayetin pek çok insanın normal arzu ve eğilimlerine aykırı olduğunu gayet iyi bilmelerine rağmen, vicdanının sesinin herkese 'Öldüreceksin!' demesini istiyordu. Nazi Almanyasında kötülük, insanların görür görmez kötülük olduğunu anlamalarını sağlayan bir niteliğini –baştan çıkarıcılığını– kaybetmişti.[61]

Tek tek insanları –üstelik son derece normal insanları– *bu* kötülüğe yönlendirenin ne olduğu konusundaki kafa karışıklığı, rahatsızlık verecek düzeyde

60 *Age*, s. 281-282.
61 *Age*, s. 156-157.

hissedilen "garez ya da basiretin görünürdeki yokluğu"ndan[62] kaynaklanır. Bu korkunç kötülüğün bir parçası olanlar arasında cinayetten zevk duyanların sayısı, sanıldığından çok daha azdır:

> Birey açısından durum sonsuzcasına bulanıktır. Hukuk bilgisi, yüz kızartıcı suçları, kötü niyetle ve taammüden işlenen suçlar olarak görür. Bu iki niyet unsuru, günlük kıyım işini yapan birçok failde genellikle yoktu. Sadistler ve özellikle nefret dolu Yahudi düşmanları da katiller arasında bulunuyordu ama SS, cinayetten açıkça zevk alanları kullanmaktan kaçınmaya çalıştı ve işin büyük kısmı rutin bir şekilde halledildi. Acımasız nefret, öldürme işini üstlenenlerin alt kademede olanları arasında tahmin edilebileceğinden çok daha az yaygınlıktaydı. (...) En yüksek düzeylerde, yalnızca kötülük yapma isteği değil, bir kimsenin eylemlerinin sonuçlarına ilişkin açık bir görüş de genellikle yoktu. Eichmann, birincil hedefleri kitlesel katliamla hiç ilgisi olmayan ve yalnızca kişisel yükselmeye ilişkin küçük arzularla hareket eden Nazi subaylarının yalnızca en ünlüsüdür. Her düzeyde, Naziler, uygarlığın daha önce bildiğinden daha az garezle daha çok kötülük ürettiler.[63]

İnsanlığa karşı suçlara sinen kötülüğün belki de en ürkütücü yanı budur; yani son derece normal insanların normal olmayan bir normallikle akıl almaz suçlara karışabilmesi ve sonra sanki hiçbir şey olmamış gibi, her şey gerçekten normalmiş gibi, eski hayatlarına tekrar geri dönmeyi –yaşananları sorgulamaya bile gerek duymadan– başarabilmesidir. Bu, kolaylıkla suç işlemelerini sağlayan *normalliğin*, onları suç işledikleri fikrinden de uzaklaştırdığı, dolayısıyla vicdana yönelik herhangi bir hesaplaşmaya başvurmadıkları anlamına gelir. Burada eksik kalan, "Sokrates'in, kişinin yaşamını sınaması, yaşamının hesabını vermesi dediği"[64] şeydir.

Arendt, bu durumu, çağdaş kötülük anlayışımızı belirleyen *kötülüğün sıradanlığı* kavramıyla açıklamaya çalışır. Kötülüğü kötü niyetle özdeşleştiren, kötülüğün şeytani bir şey olduğunu öğreten o çok tanıdık felsefi geleneği – bir anlamda– karşısına alır. Teolojik, felsefi, ahlaki ve hukuki söylemde yeri olan –kötü eylemlerin kötü niyetleri ve kötü saikleri gerektirdiği, eylemlerde

62 Neiman, S., *Modern Düşüncede Kötülük: Alternatif Bir Felsefe Tarihi*, çev. A. Sargüney, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2006, s. 311.
63 *Age*, s. 311.
64 Kuçuradi, İ., *Etik*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1988, s. 158.

açığa çıkan kötülüğün derecesinin de saiklerin kötücüllük derecesine tekabül ettiği şeklindeki– köklü bir gelenektir karşısına aldığı.[65] Bunu yapar çünkü mutlak kötülüğün kurumları olan ölüm kampları, geleneksel kötü niyetler listesinin yeterliliğini sorgulamaya açık hale getirmiştir. Totalitarizmin gerçekliği, korkunç eylemlerin, korkunç niyetler ve şeytani güdüler olmadan da icra edilebileceğini gösteren yeni bir fenomenle karşı karşıya bırakmıştır bizi.[66] Hiç de sıradan olmayan suçlar, sıradan insanlar tarafından işlenebilir böyle bir gerçeklikte; sıradan, basit hatta *ucuz* sayılabilecek nedenlerle… Bernstein'ın yorumu, burada önem kazanır:

> *Eichmann in Jerusalem* konusundaki anlaşmazlığın daha derin nedenlerinden biri, Arendt'in okurlarını iyi ve kötü hakkında benimsedikleri ahlaki görüşlerini sorgulamaya zorlamasıdır. Eichmann'ın yaptıklarını yapan birinin bir tür şeytani canavar olması *gerektiğini* düşünmek çok daha kolay ve daha alışıldıktır. Fakat mirası hâlâ bize musallat olan totalitarizm, en alelade, bayağı düşüncelerle harekete geçen gayet sıradan insanların dehşet verici suçlar işleyebileceğini gösterir.[67]

Bu türden kötülüğün ne derinliği ne de insan kavrayışını aşan şeytani bir boyutu vardır Arendt'e göre.[68] İnsandadır bu kötülük, insanda ve dünyada. Bir mantar gibi yüzeye yayılmıştır, fazlasıyla büyürse tüm dünyayı mahvedebilir.[69] En önemlisi de kötülüğün bu hali, düşünceye meydan okur.[70] Çünkü "düşünce bir derinliğe ulaşmaya, köklere inmeye çalışır ve kötülüğü dert edindiği an, ortada hiçbir şey olmadığı için hüsrana uğrar. Kötülüğün 'sıradanlığı' budur işte".[71] Binleri, yüz binleri, milyonları ölüme götüren kararların nedeni olarak orduda yükselme arzusu nedir ki? Hiç! Koskocaman bir hiç! Arendt, *bir mantar gibi* yüzeye yayılan kötülüğün, bu haliyle bir düşüncenin ürünü olmadığını, adeta düşünceye meydan okuduğunu, dolayısıyla

65 Bernstein, R. J., *Radikal Kötülük: Bir Felsefi Sorgulama,* çev. F. Deniztekin ve N. Erdoğan, Varlık Yayınları, İstanbul, 2010, s. 273.
66 Arendt, H., *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te,* çev. Ö. Çelik, Metis Yayınları, İstanbul, 2009,
67 Bernstein, R. J., *Radikal Kötülük: Bir Felsefi Sorgulama,* çev. F. Deniztekin ve N. Erdoğan, Varlık Yayınları, İstanbul, 2010, s. 274.
68 *Age*, s. 271.
69 *Age*, s. 271.
70 *Age*, s. 271.
71 *Age*, s. 271.

köksüz ve derinliksiz olduğunu, yüzeye yayıldığı için herkesin görebileceği kadar göz önünde bulunduğunu, tüm bu özelliklerinden ötürü de sıradanlaştığını anlatmaya çalışmaktadır. Radikal kötülük insanları insanlar olarak gereksiz kılmakla ilgilidir ve aslında bu haliyle *yüzeyde*dir; düşünme ediminden uzak, köksüz ve derinliksiz olduğu için de sıradandır.

Arendt, daha önceki açıklamalarında, en büyük kötülüklerin ya da radikal kötülüğün insanca anlaşılabilir, günahkâr, kötü saiklerle bir ilgisinin bulunmadığını dile getirmiş[72] ve bunda ısrarcı olmuştur. Radikal kötülüğün insanca anlaşılabilir saiklerden çıkarılamayacağı doğru ise olup biteni açıklamada bize kalan nedir? *Kötülüğün sıradanlığı* kavramı, işte bu noktadaki belirsizliği ortadan kaldırmış, bizim için *bu* kötülüğün anlaşılma yolunu açmıştır. Böylelikle radikal kötülük insanın anlama çabasını aşan bir şey olmaktan çıkmış; yine insana özgü olmuştur. Eichmann'ın duruşmasını izleyen Arendt, onun akıl almaz derecede kötü eylemler gerçekleştirdiği halde bir caniden beklenebilecek kötü niyetlerle (saiklerle) motive edilmediği sonucunu çıkarmıştır. Ona göre Eichmann'ın motivasyonu, kötülüğün büyüklüğüne kıyasla pek çoğumuza *küçük*, hatta gülünç gelebilecek bir nedene dayanmaktadır. Şöyle diyecektir bize:

> Kitabın başlığıyla ilgili sahici bir tartışma başlayacağını da düşünebilirim; çünkü kötülüğün sıradanlığı derken, sadece gerçeklere sıkı sıkı bağlı bir düzeyi kastediyorum, duruşmada hemen göze çarpan bir fenomene dikkat çekiyorum. Eichmann ne Iago'ydu ne de Macbeth ve III. Richard gibi bir "cani" olmasıysa neredeyse imkânsızdı. Terfi etmek için gösterdiği olağanüstü gayreti bir yana bırakırsak, onu harekete geçiren hemen hemen hiçbir şey yoktu. Bu gayret de kendi başına kriminal değildi elbette; bir üstünün yerine geçmek için asla onu öldürmeye kalkmazdı. Eichmann *sadece*, gündelik dilde söyleyecek olursak, *ne yaptığını hiç fark etmemişti*.[73]

Arendt, insanlığa karşı suç işleyenlerin motivasyonuna ilişkin genel bir çıkarımda bulunmamaktadır. Yani ne Hitler'den ne de genel anlamda Nazilerden söz etmektedir, ilgisi doğrudan doğruya Eichmann'a yöneliktir. Faillerin motivasyonuna ilişkin o zor sorunun Eichmann'la ilgili kısmını yanıtlamış-

72 Aktaran Bernstein, R. J., *Radikal Kötülük: Bir Felsefi Sorgulama,* çev. F. Deniztekin ve N. Erdoğan, Varlık Yayınları, İstanbul, 2010, s. 257.

73 Arendt, H., *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te,* çev. Ö. Çelik, Metis Yayınları, İstanbul, 2009, s. 292.

tır yalnızca. Jaspers'in de dediği gibi, mesele *bu* kötülüğün sıradan olmasıdır yoksa kendi başına kötülüğün değil. Eichmann'ın ne yaptığını hiç fark etmediğini söylerken, milyonlarca insanı *bilmeden* ölüme gönderdiğini de kastetmemektedir. Eichmann, elbette Yahudilerin gazla zehirlendiğini biliyordur. Büyük ihtimalle gaz kullanımıyla hiç ilgisi yoktur ama kendisi "yüzbinlerce insana mezar olan Treblinka'da kurulacak karbonmonoksit odaları için yapılan hazırlıkları görmüştü".[74] Warthegau'daki ölüm kampı Chelmno'yu teftişe gittiğinde, Yahudilerin çırılçıplak bir vaziyette gaz kamyonlarına bindirilişine tanık olmuş, hatta arabasıyla peşlerine takılarak fiziksel imhanın korkunç bir şekilde sonlandığı yere kadar onları izlemiştir.[75] Lwów'da karşılaştığı "manzara" daha da korkunçtur: çoktan dolmuş bir hendek ve fıskıye gibi yerden fışkıran kan pınarı.[76] Eichmann'ın, hayatı boyunca kimseyi öldürmediğini, Yahudi veya Yahudi olmayan birini öldürme emri dahi vermediğini iddia etmesi,[77] bu bağlamda hiçbir anlam ifade etmez. Her şeyi değilse de imha mekanizmasının nasıl çalıştığını anlamasına yetecek kadarını görmüş; gördüklerine rağmen o ölüm yolcularını taşıyan trenlerin belli bir program dahilinde –üstelik aksamadan– kalkmasını sağlamıştır. Ancak bunlar, Eichmann'ın saiklerinin şeytani olduğu sonucunu doğurmaz. Arendt'in dikkatimizi çekmeye çalıştığı nokta, onun böyle büyük çaplı bir kötülüğü hiç düşünmeden yapabilmesi, "tam da tahayyül yetisinden bu kadar yoksun"[78] olabilmesidir. Bunun sonucu ise radikal kötülüğü oluşturan suçların, sıradan insanlar tarafından son derece sıradan, küçük, basit, hatta ucuz olarak nitelendirilebilecek sebeplerle –kariyer hedefleri ya da sadece otoriteye itaat gerekçesiyle– neredeyse tam bir şuursuzluk içinde işlenebileceğini görmek olmuştur. Seyla Benhabib, "Arendt's *Eichmann in Jerusalem*" başlıklı makalesinde bu konuya eğilerek, şöyle bir açıklama yapar:

> Arendt daha sonraları böyle muazzam suçlara karışmış olan adamın katıksız sıradanlığı diye tanımladığı şey karşısında hayrete düşmüştü: Eichmann sonu gelmez klişelerle konuşuyor, fanatik bir Yahudi nefreti tarafından harekete geçirilmiş olduğuna dair pek az delil veriyor ve 'yasaya saygılı bir yurttaş' olmaktan fazlasıyla gurur duyuyordu. Arendt'i büyük kötülüğün, büyük

74 *Age*, s. 96.
75 *Age*, s. 96-97.
76 *Age*, s. 97-98.
77 *Age*, s. 32.
78 *Age*, s. 292.

> suçların işlenmesi (ya da suç ortaklığı) için gerekli bir koşul olmadığı düşüncesine sevk eden, Eichmann'ı 'kanlı canlı görme'nin şokuydu. Kötülük, Eichmann'da olduğu gibi, 'sıradan' bir biçim alabilirdi.[79]

Susan Neiman da Arendt'in –kötü eylemlerin icrasında niyetin rolünü sorgulayan– eleştirel düşüncelerine büyük önem verir. "Eşi görülmedik suçlar" ile "sıradan insanlar" arasındaki bağlantı üzerinde duran, bireylerin niyeti ile neden olabilecekleri kötülükler arasındaki orantısızlığa vurgu yapan Neiman, Oedipus ve Eichmann'ı karşılaştırdığı açıklamasıyla da dikkati çeker:

> Daha önceki yasal kavrayışlar suçu niyete farklı yollarla bağlıyordu. Oedipus'un, kaderinden kaçınmak için gösterdiği büyük çabalar, onun suçluluğunu hafifletmiş olabilirdi ama onu tümüyle silmedi, çünkü işlediği suç, Yunan yaşamının dayandığı düzene zarar verdi. Şimdi, Yunan izleyiciler de suçlarından kaçınmak için mümkün olan her şeyi yapan Oedipus'u, bunları yapmayan Eichmann'dan farklı yargılardı. Eichmann trajediye sebep oldu; onun bir öznesi olmaya uygun değildi. Bu nedenle Oedipus kesinlikle Eichmann'ın eşiti değildir ama onun örneği bize, bir eyleme niyet etmenin ahlaki sonuçlarının, niyet kavramının kendisinden daha aşikâr olmadığını hatırlatır. İkisi de önemli ölçüde değişebilir, onlarla birlikte de dünyayı mahvetme yollarımız.
>
> Arendt'in açıklaması, Auschwitz'i çağdaş kötülüğün simgesi yapan şeyi ortaya koymada çok önemliydi. Bugün, yeryüzünün, hak ettiği cezanın verilmesini şiddetle istediği büyük suçlar bile bayağıdan daha kötü olmayan güdüleri olan insanlar tarafından işlenir. Gösterişli kötülüğü tanımak kolay ve ondan kaçınması da çok zor değildir. Kendinizde ya da başkalarında, günahkârlık ile edep arasındaki sınırlar görece bir açıklıkla çizilebilir. Eichmann gibi suçlular, kötülük yapanları tanımak için kullandığımız ayırt edici öznel niteliklerin hiçbirine sahip değildir, ancak işlediği suçlar nesnel olarak öylesine büyüktür ki, öznel faktörleri ilgisiz kılarlar. (...) En eşi görülmedik suçlar, en sıradan insanlarca işlenebilir. Auschwitz'in –aralarındaki diğer tüm farklılıklara rağmen– diğer çağdaş katliam vakalarıyla paylaştığı unsur budur. Çağdaş kötülükte, bireylerin niyetleri, onların neden olabilecekleri kötülüğün büyüklüğüne pek karşılık gelmez.[80]

79 Aktaran Bernstein, R. J., *Radikal Kötülük: Bir Felsefi Sorgulama,* çev. F. Deniztekin ve N. Erdoğan, Varlık Yayınları, İstanbul, 2010, s. 334, 47. dipnot.

80 Neiman, S., *Modern Düşüncede Kötülük: Alternatif Bir Felsefe Tarihi*, çev. A. Sargüney, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2006, s. 313-314.

İngiliz edebiyat eleştirmeni Terry Eagleton da *Kötülük Üzerine Bir Deneme* adlı kitabında, sıradan insanların sıradan nedenlerle büyük kötülüklere yönelebildiklerini, üstelik bunun çok sık rastlanan bir durum olduğunu vurgular: "İnsanları sırf para için kitleler halinde imha etmek ya da nükleer silah kullanmayı düşünmek gibi adilikler, katıksız kötülükten çok daha yaygındır."[81]

Margaret Canovan'ın da işaret ettiği gibi, Eichmann ve Eichmann gibiler, sivil varoluşun en tartışılmaz kuralı olarak bilinen "öldürmeyeceksin"in yerine Nazilerin kuralını benimsemekte hiç zorlanmamışlardır; bu kurala göre öldürmek, ırk uğruna ahlaki bir görevdir.[82] Böylece yapabilmişlerdir onca kötülüğü. Fakat daha önce de değindiğimiz gibi, "(…) Eichmann'ı harekete geçiren ne kör antisemitizm, ne sadistçe nefret ne de derin ideolojik görüşlerdi. Kariyerini ilerletmek, üstlerini memnun etmek, işini iyi ve verimli bir biçimde yapabildiğini kanıtlamak gibi en alelade ve küçük düşüncelerle harekete geçmişti. *Bu anlamda*, saikleri hem sıradan hem de tümüyle insancaydı".[83] Arendt, bunu düşünce yokluğuyla açıklar. Onun Eichmann'da gördüğü, sığlıktan başka bir şey değildir. Sığlık, düşüncesizlik, olup bitene dair fikirsizlik, fikir edinmedeki isteksizlik, düşünmede beceriksizlik ya da böyle başka ne denilebilirse… Şu belirleme, özellikle dikkate değerdir:

> Eylemler canavarcaydı fakat eyleyen kişi –en azından çok etkili bir tanesi şimdi mahkemede– oldukça sıradandı, bilindikti ve şeytanca ya da canavarca değildi. Onda, sert ideolojik yargıların ya da farklı kötü dürtülerin izi yoktu. Geçmişteki davranışlarında fark edilebilen tek önemli karakteristik, duruşma sırasında ve duruşma öncesindeki polis sorgusunda olduğu gibi, tamamıyla negatifti: Bu aptallık değil, *düşüncesizlikti*.[84]

Arendt, karşılaştığı bu düşünce yokluğunun, geçmişteki iyi tavır ve alışkanlıkların unutulmuşluğundan ya da kavrama yetersizliği anlamında bir aptallıktan türemediği, hatta "ahlaki çılgınlık" bile sayılamayacağı konusunda ısrar eder.[85] Hiç kuşku yok ki, Arendt'in burada kastettiği eleştirel düşünme

81 Eagleton, T., *Kötülük Üzerine Bir Deneme*, çev. Ş. Bezci, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011, s. 115.
82 Aktaran Bernstein, R. J., *Radikal Kötülük: Bir Felsefi Sorgulama*, çev. F. Deniztekin ve N. Erdoğan, Varlık Yayınları, İstanbul, 2010, s. 273.
83 *Age*, s. 273-274.
84 Arendt, H., *The Life of the Mind*, Harvest Book/ Harcourt, Inc., New York, 1978, s. 4.
85 *Age*, s. 5.

etkinliğidir. Bu yoktur Eichmann'da! Adorno'nun da ifade ettiği gibi, düşünmeyi sevmemek zamanla düşünmeyi beceremememeye dönüşür çünkü.[86] Arendt'e göre Eichmann'ı o akıl almaz kötülüğün içinde tutan, dolayısıyla insanlığa karşı suçun başlıca faillerinden biri haline getiren neden, bu düşünce yoksunluğundan/yoksulluğundan başka bir şey değildir. Diğer bir deyişle, fikirsizliği yüzünden gerçeklikten uzak olmasıdır. Arendt *Kötülüğün Sıradanlığı* için yazdığı ek bölümde, şu cümlelere yer verir:

> Aptal biri değildi. Dönemin baş suçlularından biri haline gelmesine olanak sağlayan –aptallıkla kesinlikle özdeş olmayan bir şeyden– fikirsizlikten başka bir şey değildi. (…) Gerçeklikten bu kadar uzak ve bu kadar fikirsiz olmak, belki de insanın bünyesinde bulunan bütün şeytani içgüdülerin vereceği zarardan daha büyük bir yıkıma yol açabilir – aslında insanın Kudüs'teki duruşmadan çıkarabileceği ders buydu.[87]

Arendt'in düşünceye meydan okuyarak sığlaşan/sıradanlaşan kötülükle hesaplaşmaya daha uzun yıllar devam ettiğini görürüz. Eichmann'ın duruşmasından on yıl sonra yazdığı ve kötülüğün sıradanlığı fenomenini tekrar ele aldığı "Düşünmek ve Ahlaki Görüşler" başlıklı denemesinde, hâlâ aynı fikirdedir:

> Birkaç yıl önce, Eichmann'ın Kudüs'teki duruşmasını anlatırken, "kötülüğün sıradanlığı"ndan bahsetmiş ve bununla bir teoriyi ya da öğretiyi değil, hayli olgusal bir şeyi, dev bir ölçekte icra edilen, faildeki herhangi bir habislik, patoloji ya da ideolojik görüş özelliğine kadar izi sürülemeyen, faildeki tek kişisel farkın belki de olağandışı bir yüzeysellik olduğu, kötü fiiller fenomenini kastetmiştim. Fiiller korkunç olsa da, fail ne korkunç ne de şeytaniydi, duruşma ve daha önceki polis sorgusu sırasında, kendisinde ve davranışında saptanabilecek tek belirgin özellik tümüyle negatif bir şeydi: Aptallık değildi bu, tuhaf, oldukça gerçek bir düşünme beceriksizliğiydi.[88]

86 Adorno, T. W., *Minima Moralia*, çev. A. Doğukan ve O. Koçak, Metis Yayınları, İstanbul, 2009, s. 130.
87 Arendt, H., *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te,* çev. Ö. Çelik, Metis Yayınları, İstanbul, 2009, s. 292.
88 Aktaran Bernstein, R. J., *Radikal Kötülük: Bir Felsefi Sorgulama,* çev. F. Deniztekin ve N. Erdoğan, Varlık Yayınları, İstanbul, 2010, s. 272.

Arendt, fikirsizlik ile kötülük –ya da düşünme ile kötülük demeli– arasındaki karmaşık ilişkiyi incelerken, pek çok kişiye ayrıntı gibi görünecek ama aslında çok önemli olan bir özelliği de gözden kaçırmamıştır. Bu özellik, klişelerle örülü bir yaşamın kıvrımlarında kendini belli eder. Burada söz konusu olan, klişelerin çokluğu ölçüsünde kurgusal ve gerçeklikten uzak bir yaşamdır. Adorno, gerçekliği kavramada karşılaşılan öznel başarısızlıkların nedenlerine ilişkin bir değerlendirmesinde, "aşılmaz uçurumlar"[89] klişelerle bağlantılı olarak, "kısmen gerçekliğin kendisinden, bu gerçeklikle birey arasındaki ilişkiden ya da ilişki yoksunluğundan ileri geldiği apaçıktır. Bireyin bir tür sihirli 'her şeye kadirlik' atfettiği, peşin hükümlü, katı ve aşırı genelleştirilmiş düşüncelerle somuttan ve içerikten kaçınması ölçüsünde, klişeleştirme gerçekliği atlar" der.[90]

Arendt, Eichmann'ın nasıl olup da vicdanıyla hiç karşılaşmadan böyle suçlar işleyebildiğini anlamaya çalıştıkça, klişelerle düşünen (düşünme), klişelerle konuşan (dil), klişelerle eyleyen (dış dünya) bir adamdan başka bir şeye rastlamaz. Eichmann, klişelerinden şaşmıyor, akıl sağlığını koruma açısından çok faydalı görünen dil kuralları olmadığında ise bocalıyordur; deyim yerinde ise ezbere yaşıyordur. Arendt, dönemin ruhuna sinen *dil kuralı* [*Sprachregelung*] tabirinin başlıbaşına bir şifre olduğunu, gündelik dilde ise buna olsa olsa yalan denilebileceğini ifade eder.[91] Bunu daha iyi anlayabilmemiz için de bir örnekle açıklama yoluna gider:

> İsviçre'den gelen uluslararası Kızılhaç temsilcilerine Theresienstadt gettosunu göstermeye gönderildiği zaman Eichmann'a verilen dil kuralı, bu beylerin ayrıca görmek istedikleri Bergen-Belsen toplama kampında tifüs salgını olduğu yalanından ibaretti. Bu dil sisteminin asıl etkisi, söz konusu insanları yaptıklarından bihaber tutması değil; insanların yaptıklarını, cinayet ve yalanlarla ilgili eski, 'normal' bilgileriyle aynı kefeye koymalarını önlemesiydi.[92]

Einsatzgruppen'in raporları dışında, "imha", "tasfiye" veya "öldürme" gibi amacı açıkça belli eden kelimelerin savaşla ilgili belgelerde pek geçmeyişi, bunların yerine "nihai çözüm", "tahliye", "özel muamele", "ikametgâh değ-

89 Adorno, T. W., *Otoritaryen Kişilik Üstüne: Niteliksel İdeoloji İncelemeleri*, çev. D. Şahiner, Say Yayınları, İstanbul, 2011, s. 127-128.
90 *Age*, s. 130.
91 Arendt, H., *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te*, çev. Ö. Çelik, Metis Yayınları, İstanbul, 2009, s. 94.
92 *Age*, s. 94-95.

şikliği", "yerleştirme", "Doğu'daki işgücü" gibi ifadelerin seçilmesi, yine aynı katı "dil kuralları"nın gereğidir.[93] Hitler'in 1939'da "cinayet" kelimesi yerine "tedavisi olmayan hastaların huzur içinde ölmelerini sağlamak"[94] ifadesini kullanması, olup biteni gizlemek ve insanları aldatmak için uygulanan bu ürkütücü dil kurallarının belki de ilk örneğidir.

Totaliter rejimin her şeyden önce ve baştan beri taciz ettiği, öyle görünüyor ki, kavramlar olmuştur. Bunu, özenle hazırladıkları, titizlikle uyguladıkları dil kuralları ile yapmışlardır; kavramları gerçek anlamlarından sıyırarak, klişeleri olmadık yerlerde öne sürerek… Bu klişeler, Eichmann ve Eichmann gibileri gerçekliğin dışında tutmaya yaramıştır; dolayısıyla dönüp vicdanlarıyla hesaplaşmaları gerekmemiştir. Kurgusal bir dilin kalıplarıyla yaratılan kurgusal gerçeklik, hem şiddetin hem de diğer ayırımcı davranışların üzerini örtmek için kullanılabilmiştir. Eichmann, dönüp başkalarına, başkalarının acılarına –başkalarının yüzüne– bakmak ve buna göre eylemek yerine dönemin klişelerine, klişelerle dolu diline sıkı sıkı sarılmayı ve onlara göre eylemde bulunmayı tercih etmiştir. Bu klişeleri hiç sorgulamamıştır bile. Başkalarının acıları, başkalarının gerçekliği, klişeler zırhını delip, onun vicdanına işleyememiştir. Arendt, klişelere bu derece bir teslimiyeti, yine düşünme yeteneksizliğiyle, daha doğrusu "başkalarının bakış açısına göre düşünme yetersizliği" ile ilişkilendirecektir:

> Sonunda sanığa "boş laflar" ettiğini söylediklerinde, hakimler şüphesiz çok haklıydılar; ama bu boş lafların sahte olduğunu, sanığın çirkin ve aslında hiç de boş olmayan diğer düşüncelerini bu yolla saklamaya çalıştığını düşünürken yanılıyorlardı. Kötü hafızasına rağmen, Eichmann'ın kendisi için önemli olayları her defasında kelimesi kelimesine aynı beylik laflarla ve kendi uydurduğu klişelerle (ne zaman kendi kelimeleriyle bir cümle kurmayı başarsa, bu cümleyi klişe haline gelene kadar tekrar ediyordu) anlatmasındaki dikkat çekici tutarlılık bu varsayımı çürütüyordu. İster Arjantin veya Kudüs'te anılarını yazarken ister polis soruşturması veya duruşma sırasında olsun, her zaman aynı şeyleri aynı biçimde ifade ediyordu. Eichmann'ı dinledikçe, konuşma konusundaki yetersizliğinin *düşünme*, daha doğrusu başkalarının bakış açısına göre düşünme konusundaki yetersizliğiyle yakından ilişkili olduğunu daha iyi anlıyordunuz. Eichmann'la iletişim kurmanın imkânsız olmasının

93 *Age*, s. 94.
94 *Age*, s. 116.

> nedeni yalan söylemesi değil, kelimelere ve başkalarına karşı ve buna bağlı olarak gerçekliğe karşı en güvenilir zırhla sarılmış olmasıydı.[95]

Eichmann'ın düşünme ve bağımsız yargılarda bulunma yeteneksizliği ile klişe olmayan tek kelime dahi edememesi yönündeki bu belirlemeler, Arendt'in *kötülüğün sıradanlığı* olarak betimlediği fenomenle yakından ilgilidir. Ezbere yaşamak, en sonunda kötülüğü bile sıradanlaştırıyordur. Ya da bunun tam tersi geçerlidir: kötülük sıradanlaştıkça, ezbere yaşamak bir gereklilik haline geliyordur. Düşünmenin, daha açık bir ifadeyle eleştirel düşünmenin sustuğu yerde bizi bekleyen şey, düşüncesizliğin replikleriyle konuşan, üstelik bütün korkunçluğuyla "fikre ve zikre direnen *kötülüğün sıradanlığı*"[96] olur. Düşünme beceriksizliğinin, başkalarının bakış açısına göre düşünmedeki yetersizliğin, sonuçta da gerçeklikten böyle uzak düşmenin –Arendt'in yukarıda dile getirdiği gibi– insanın bünyesinde bulunan bütün şeytani içgüdülerden daha büyük bir yıkıma yol açabileceğini[97] hiçbir zaman unutmayalım.

Ancak en kötüsü, Eichmann gibilerin sayısının tahminlerin çok üstünde olmasıdır. Söz konusu dil kuralları, içine sızdığı toplumun karakterini belirlemiştir. Milyonlarca Alman, benzer dil kurallarını ve klişeleri benimseyerek, yaşananlar karşısında kendini aldatarak, aynı düşüncesizliğin rüzgârında savrulmuştur. Arendt, Nazi Almanyası'nda "kendini aldatma pratiği"nin çok yaygınlaştığını, bu haliyle normalleştiğini, hatta hayatta kalmanın "en önemli ahlaki önkoşullarından biri" sayıldığını özellikle vurgular.[98] Herkesin –başta kendisini olmak üzere– herkesi aldattığı bir yerde, bir dönemde, bu türden bir aldatmanın aldatma olmaktan çıktığını, gerçeğin saçma bir kopyası olmaktan bile uzaklaştığını, *her şeyin mümkün olduğu* yönündeki totaliter kanı sayesinde neredeyse gerçeğe dönüştüğünü iddia etmek, elbette mümkün görünmektedir. Arendt'in deyimi ile "Üçüncü Reich'ın genel ve genel kabul gören atmosferini oluşturan sistematik yalancılığın halesi"dir[99] bu.

Arendt, sadece Eichmann'la değil, ırksal bir cinayet politikasını kabul eden, öyle veya böyle bu politikaya iştirak eden, eylemleriyle olmasa bile tepkisiz kalışıyla olup biteni onaylamış görünen insanların yaşadığı genel ah-

95 *Age*, s. 59.
96 *Age*, s. 258.
97 *Age*, s. 292.
98 *Age*, s. 62.
99 *Age*, s. 63.

laki çöküşle de ilgilenir: Hatta onun asıl problemi, tanık olduğu bu "toptan ahlaki çöküş"tür.[100] Arendt'e göre geleneksel ahlaki kaideler, etik değerler, adetler, kurallar ve alışkanlıklar, totalitarizmin neden olduğu ahlaki çöküşle birlikte un ufak edilmiş, yerlerine derhal –eskilerine pek de benzemeyen– yenileri konmuş, toplumun büyük bir kesimi ise söz konusu değişikliklerden rahatsızlık duymamıştır. Üstelik bu, bir bahçeden ötekine geçmekten ya da "bir kişinin sofra adabını değiştirmekten" daha zor olmamıştır. Arendt, o yıllar üzerine düşünürken, bize şöyle der:

> Bizler (...) otuzlu ve kırklı yıllarda, kamusal ve özel hayatta tüm yerleşik ahlak standartlarının toptan çöküşüne tanık olduk. (...) Bütün bunlar pek fark ettirmeden neredeyse bir gecede çöktü ve sonra sanki ahlak (...) bir kişinin ya da bir halkın sofra adabını değiştirmekten çok da zor olmayacak şekilde bir başkasıyla değiştirilebilecek bir dizi âdet, gelenek ve adap olarak açığa vurulmuş oldu.[101]

Bu, hafife alınacak bir konu değildir. Zygmunt Bauman'ın da uyardığı gibi, "Ahlaki itkinin manipülasyonu, bireysel özerk ahlaki yargı hakkının gasp edilmesi ve ahlaki vicdanın karalanması için kapıyı ardına kadar açar; bunlar potansiyel olarak korkunç sonuçlar doğurur".[102] Nitekim öyle olmuştur. Arendt, buradaki geçişi, geçişteki kolaylığı düşündürücü bulur. *The Life of the Mind*'ın "Düşünme"ye ayırdığı ilk kısmında, "Bizi düşünmeye zorlayan şey nedir?"[103] sorusuyla daha başta okuru yanına alan "Sokrates'in Cevabı" başlıklı bölümde, bir insanın gelenek ve göreneklerini değiştirmek ile onun sofra adetlerini değiştirmenin zorluk derecesinin neredeyse aynı olduğuna ilişkin görüşünü yineler.[104] Nazi Almanyası'nda da herkes uykudayken gelenek ve görenekleri değiştirmek kolay olmuştur.[105] Arendt'in burada işaret ettiği fenomen, gene düşünce yokluğudur. İnsanların çoğuna –hiç fark et-

100 Bernstein, R. J., *Radikal Kötülük: Bir Felsefi Sorgulama,* çev. F. Deniztekin ve N. Erdoğan, Varlık Yayınları, İstanbul, 2010, s. 275-276.
101 "Some Questions of Moral Philosophy", *Arendt Archives, Library of Congress* (1965'te New School'da verdiği bir derste temel olarak kullandığı yayımlanmamış bir metinden), akt. Bernstein, R. J., *Radikal Kötülük: Bir Felsefi Sorgulama,* çev. F. Deniztekin ve N. Erdoğan, Varlık Yayınları, İstanbul, 2010, s. 335, 53. dipnot.
102 Bauman, Z., *Postmodern Etik*, çev. A. Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 88.
103 Arendt, H., *The Life of the Mind*, Harvest Book/ Harcourt, Inc., New York, 1978, s. 166.
104 *Age*, s. 177.
105 *Age*, s. 177.

tirmeden– sinsice hükmeden düşünce yokluğu… Gelinen noktada, eleştirel düşünceye duyulan ihtiyaç ortadadır. Çünkü "düşünme", Sokrates'in bizi "uykumuzdan uyandırdığını"[106] söylediği şeydir.

Arendt, totaliter tahakkümün iyi veya kötü bütün edimleri yutan unutma boşluklarını yerleştirmeye çalıştığını, birçok insanın da buna boyun eğdiğini kabul eder.[107] Adolf Eichmann gibiler ya da SS mobilize katliam birliklerinin işlediği suçlar karşısında "pratikte bir fayda sağlamayacağı" gerekçesi ile hiçbir şey yapmadan duran ve "Totaliter devlet, muarızının adsız sansız, sessiz sedasız ortadan kaybolmasını sağlar. İşlenen suç karşısında sessiz kalmaktansa ölüme katlanmaya cesaret eden biri, şüphesiz kendisini yok yere feda etmiş olur" diye düşünen Alman Ordu Doktoru Peter Bamm gibiler,[108] hemen her toplumda çoğunluktadır. Ancak Polonya'da görev yaptığı sırada sahte belgeler ve askeri kamyonlar temin ederek Yahudilerin kaçmasına yardım eden –üstelik maddi çıkar beklentileriyle güdülenmeyen, yardımlarına fiyat koymayan– sonunda yakayı ele verdiğinde tutuklanıp idam edilen Alman İnzibat Çavuşu Anton Schmidt gibiler de her zaman olacaktır.[109] Bazı polis emirlerini sabote eden ve böylelikle Yahudilere dolaylı olarak yardım eden –adı sanı bilinmeyen– bir ordu subayının daha bulunduğu, tanıklar tarafından aktarılmaktadır.[110] Bir, iki, hepsi o kadardır. Yahudilere yardım eden Alman askerlerle ilgili olarak kayıtlara geçmiş üçüncü bir örnek yoktur. Arendt, "Böyle hikâyelerin verdiği ders basittir, bunu herkes anlayabilir. Siyasi bir bakış açısıyla ifade edecek olursak, söz konusu hikâyeler, bu dehşet ortamında insanların çoğunun boyun eğeceğini ama bazılarının eğmeyeceğini anlatır" der.[111]

Peki ama bir avuç bile denemeyecek kadar az insanın kötülüğe teslim olmasını engelleyen nedir? Onları her şeyi yerle bir eden bu ahlaki çöküş seline kapılmaktan alıkoyan nedir? Daha mı güçlüdür onlar? Daha iyi bir eğitim mi almışlardır? Daha iyi bir hafızaya sahip oldukları için mi unutmamışlardır vicdanlarının sesini dinlemeyi? Bunlar bile değil. Ya da bunlar da. Bernstein'a göre, "Neyin doğru neyin yanlış olduğuna karar verme kapasite-

106 *Age*, s. 178.
107 Arendt, H., *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te*, çev. Ö. Çelik, Metis Yayınları, İstanbul, 2009, s. 239.
108 *Age*, s. 239.
109 *Age*, s. 237-239.
110 *Age*, s. 238.
111 *Age*, s. 239.

leriydi, karşılaştıkları kötülüğü önceden varolan genel kurallara yaslanmadan yargılama kapasiteleriydi"[112] onları başkalarından ayıran ve çamurlu sel suyunun dışında tutan. İnsan ancak düşünme ve bağımsız yargılarda bulunma yetisi sayesinde iyiyi kötüden ayırt edebilir; rüyasız *derin* uykularından uyanabilir.

Sonuç

Arendt, Nazi döneminde ortaya çıkan totaliter hareketlerin –neden olduğu sonuçlarla birlikte– karşılaştığımız son radikal kötülük deneyimi olmayabileceği vurgusunu pek çok defa tekrarlar. Totaliter hareketler, dolayısıyla radikal kötülük, uygarlığımızın içine yerleşmiş bir olgudur artık. Bu olgunun işaret ettiği tehlike geçmiş değildir, üstelik geçecek gibi de görünmemektedir. Uygarlığımızın gelecekte başka insanlar için tehlike oluşturabilecek yeni *barbarlar* türetmesi, hiç de uzak bir ihtimal değildir:

> Herhangi bir uygarlığa yönelik öldürücü tehlikenin, artık dışarıdan gelmesi olası değildir. Doğaya boyun eğdirildiği gibi, yüzyıllar boyu Avrupa'yı tehdit eden Moğollar gibi, anlamadıkları şeyleri yok edecek barbar tehlikesi de yok artık. Totaliter hareketlerin ortaya çıkması bile, uygarlığımızın dışına değil içine ait bir görüngüdür. Tehlike; küresel, evrensel olarak birbirine bağlanmış bir uygarlığın, milyonlarca insanı, bütün dış görünümlere rağmen vahşilik koşullarında yaşamaya mecbur etmek suretiyle kendi bağrında barbarlar yaratabilir olmasındadır.[113]

Kendisi gibi olmayana, kendisi gibi düşünmeyene düşman yeni barbarlar, bugün de yok mudur? Birileri birilerini bugün de *gereksiz* ilan etmiyor mudur? Yoksa felâketin kendisi hiç bitmeyen bir oyun mudur? Arendt, totaliter rejimler çöktüğünde bile totaliter çözümler üreten düşüncenin devam edebileceğini ve bunu yok etmenin zor olduğunu söyleyecek, bir kez daha radikal kötülüğün özüne ve dehşetine odaklanmamızı sağlayacaktır. *The Origins of Totalitarianism* [*Totalitarizmin Kaynakları*] kitabının sonlarına doğru, "Totalitarianism in Power" başlıklı bölümde, bize şöyle diyecektir:

112 Bernstein, R. J., *Radikal Kötülük: Bir Felsefi Sorgulama,* çev. F. Deniztekin ve N. Erdoğan, Varlık Yayınları, İstanbul, 2010, s. 276.

113 Arendt, H., *Totalitarizmin Kaynakları 2/ Emperyalizm,* çev. B. S. Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 314-315.

> Ceset fabrikalarının ve çukurlarının tehlikesi şudur: Bugün nüfusun ve evsizliğin her yerde giderek artmasıyla birlikte, eğer dünyamızı pratik koşullarda düşünmeye devam edersek, halk kitleleri devamlı olarak gereksiz hale getirilir. Politik, sosyal ve ekonomik olaylar, her yerde, insanları gereksiz kılmak için planlanmış totaliter araçlarla sessiz bir komplo içindedir. (...) Naziler ve Bolşevikler, aşırı nüfus, ekonomik açıdan fazlalık ve sosyal yönden köksüz (yurtsuz) insan kitleleri problemini hızla çözümleyen imha fabrikalarının bir uyarı kadar etkili olduğundan kuşku duymayabilirler. Totaliter çözümler, politik, sosyal ya da ekonomik sefaleti insana yaraşır bir biçimde gidermek ne zaman olanaksız görünse, ortaya çıkacak olan güçlü ayartıcılar (baştan çıkarıcılar) şeklinde, totaliter rejimlerin çöküşünden sonra da varlığını sürdürebilir.[114]

Arendt, insan haklarına karşı işlenen suçları haklı çıkaracak bahanelerin iktidarlar tarafından her zaman bulunabileceği ihtimaline değinerek, insanlığın günün birinde bazı parçalarının tasfiye edilmesine çoğunluk yoluyla –yani tamamen demokratik bir biçimde– karar verebileceğinden[115] duyduğu endişeyi açıkça dile getirir. Haksız da sayılmaz, çünkü "Başkalarına uygulanan şiddete bakarak kendinize ne kadar şiddet uygulanacağını görebilirsiniz. Kötülüğün egemenliği böyle bir şeydir".[116] Bu sözler duyduğumuz, gördüğümüz, yaşadığımız kötülükler karşısında bizi her zaman diri ve *uyanık* tutmaya yetmelidir aslında.

Arendt'in kötülük yapmada rolü olan niyetin anlamına ilişkin eleştirel yaklaşımı ve *kötülüğün sıradanlığı* fenomeni etrafında geliştirilebilecek düşünceleri, çağdaş kötülük olgusuna ve bu kötülükteki insan sorumluluğuna cevap vermede dikkate alınmayacak gibi değildir. Çünkü Auschwitz'in *her şeyi mümkün kılan* gerçekliği karşısında –sadece kötülüğün değil– sorumluluğun anlamını da yeniden sorgulamak gerekmiştir. Arendt'in düşüncemize olan katkısı, daha çok bu yöndedir. Çevresindeki herkes kötülüğe uyum sağlayıp onunla yaşamayı öğrenmişken, kötülüğe karşı koymayı başarabilen bir avuç insanda gördüğü başkasının bakış açısından düşünme ve bağımsız yargılarda bulunma yeteneği üzerinde duran

114 Arendt, H., *The Origins of Totalitarianism,* Harvest Books, New York, 1973, s. 459.
115 Arendt, H., *Totalitarizmin Kaynakları 2/ Emperyalizm,* çev. B. S. Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 308-309.
116 Baudrillard, J., *Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği*, çev. O. Adanır, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2005, s. 165.

Arendt, bize sorumluluğun anlamını yeniden ele almak gerektiğini hatırlatmıştır.

Nazi Almanyası'nda olduğu gibi yasanın, otoritenin ısrar ettiği bir düzeni yanlış bulmak, eleştirmek, reddetmek mümkün olmalıdır. Bu, her bir kişinin kendi kendisinde başlatacağı bir mücadeledir. Tek tek kişiler, kötülüğe direnip direnmeme, suça katılıp katılmama yönünde verdikleri kararlardan sorumludur. Gelinen noktada, Arendt'in kullandığı ve Nilgün Toker Kılınç'ın yakın zamanda verdiği bir gazete röportajında vurguladığı "kolektif sorumluluk" kavramı öne çıkar; "Suçun faili olmak bakımından değil, suçun işlenmesine izin vermek bakımından doğan bir sorumluluk"tur bu. [117]

Biz, makinede *küçük bir dişli* değiliz. Ece Ayhan'ın dediği gibi, "Her yakın zulmün küçük hisseli uzak ortağı"yız.[118] İnsan olduğumuz için sorumluyuz başka insanın acısından, yoksunluğundan, yoksulluğundan. Adaletin, vicdanların körleştiği, değerlerin tersyüz edildiği zamanlar hep olacaktır. Ama kötülüğe direnmek yine bizim elimizdedir. Kılınç'ın ifadesiyle, "Kötüyü görme ve gösterme inadımızdan, direncimizden vazgeçmemeliyiz. Konuşarak, yazarak, resmederek, şarkı söyleyerek, her biçimde. Herkes sustuğunda, bu herkesi yok eden kötülük, iyiyi gösterenlerin çizeceği sınırdan da kurtulmuş olur. Bu sınırı tutmalı ve mümkün olduğu kadar genişletmeliyiz".[119] Eski Yunanlar gibi farklılığa tanık olmanın değerini anlayabilmemiz için işe kendimizden; başkalarının bakış açısına göre düşünmeyi deneyerek başlayabiliriz. Kötülüğün egemenliğine direnmek yönünde kararlı davrananlarımız, *insanın değerinin bilgisi*nden hareketle bir tavır alma sorumluluğunun tek tek her birimize ait olduğunu unutmayacaktır.

117 Öğünç, P., "Prof. Dr. Melek Göregenli ve Prof. Dr. Nilgün Toker Hâlâ Ders Veriyor", *Cumhuriyet Gazetesi*, 17 Ocak 2017, erişim adresi: http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/turkiye/661380/Prof._Dr._Melek_Goregenli_ve_Prof._Dr._Nilgun_Toker_h_l__ders_veriyor.html

118 Ayhan, E., *Bütün Yort Savul'lar!*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2013, s. 135.

119 Öğünç, P., "Prof. Dr. Melek Göregenli ve Prof. Dr. Nilgün Toker Hâlâ Ders Veriyor", *Cumhuriyet Gazetesi*, 17 Ocak 2017, erişim adresi: http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/turkiye/661380/Prof._Dr._Melek_Goregenli_ve_Prof._Dr._Nilgun_Toker_h_l__ders_veriyor.html

Kaynakça

Adorno, T. W., *Minima Moralia*, çev. A. Doğukan ve O. Koçak, Metis Yayınları, İstanbul, 2009.

Adorno, T. W., *Otoritaryen Kişilik Üstüne: Niteliksel İdeoloji İncelemeleri*, çev. D. Şahiner, Say Yayınları, İstanbul, 2011.

Arendt, H., *The Origins of Totalitarianism,* Harvest Books, New York, 1973.

Arendt, H., *The Life of the Mind*, Harvest Book/ Harcourt, Inc., New York, 1978.

Arendt, H., "What Remains? The Language Remains": Günter Gaus'la söyleşi, ed. J. Kohn, *Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism*, Schocken Books, New York, 2005, s. 1-23.

Arendt, H., "Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)", *Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism,* ed. J. Kohn, Schocken Books, New York, 2005, s. 307-327.

Arendt, H., *Totalitarizmin Kaynakları 1/ Antisemitizm,* çev. B. S. Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 12.

Arendt, H., *İnsanlık Durumu*, çev. B. S. Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.

Arendt, H., *Totalitarizmin Kaynakları 2/ Emperyalizm,* çev. B. S. Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.

Arendt, H., *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te,* çev. Ö. Çelik, Metis Yayınları, İstanbul, 2009.

Arendt, H., *Şiddet Üzerine*, çev. B. Peker, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.

Ayhan, E., *Bütün Yort Savul'lar!*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2013.

Baudrillard, J., *Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği*, çev. O. Adanır, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2005.

Baudrillard, J., *Kötülüğün Şeffaflığı: Aşırı Fenomenler Üzerine Bir Deneme,* çev. I. Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2010.

Bauman, Z., *Postmodern Etik*, çev. A. Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998.

Bernstein, R. J., *Radikal Kötülük: Bir Felsefi Sorgulama,* çev. F. Deniztekin ve N. Erdoğan, Varlık Yayınları, İstanbul, 2010.

Bucher, A. J., "Yitirdiğimiz Suçsuzluğumuz ya da: Özgürlüğün Saldırgan Gücü Üzerine", haz. İ. Kuçuradi, *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi Takiyettin Mengüşoğlu'nun Anısına,* Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1997.

Delbanco, A., *The Death of Satan*, Farrar, Straus & Giroux, New York, 1995.

Eagleton, T., *Kötülük Üzerine Bir Deneme*, çev. Ş. Bezci, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.

Eski Ahit, *Kitabı Mukaddes*, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1997.

Kant, I., *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İ. Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2009.

Kuçuradi, İ., *Etik*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1988.

Kuçuradi, İ., *Çağın Olayları Arasında*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2009.

Neiman, S., *Modern Düşüncede Kötülük: Alternatif Bir Felsefe Tarihi*, çev. A. Sargüney, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2006.

Sofsky, W., *Dehşetli Zamanlar*, çev. D. Zaptçıoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.

Uygur, N., *Felsefenin Çağrısı,* Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984.

Werner, C., *Kötülük Problemi*, çev. S. Umran, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2000.

Öğünç, P., "Prof. Dr. Melek Göregenli ve Prof. Dr. Nilgün Toker Hâlâ Ders Veriyor", *Cumhuriyet Gazetesi*, 17 Ocak 2017, erişim adresi: http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/turkiye/661380/Prof._Dr._Melek_Goregenli_ve_Prof._Dr._Nilgun_Toker_h_l__ders_veriyor.html

11 EYLÜL'DEN SONRA:
TERÖR ve KÖTÜLÜK

Kötülük ve Terör: Kant'tan Arendt'e "Kavranamazlık" Mefhumu

İMGE ORANLI

Giriş

2001'den bu yana kötülük üzerine yazılmış felsefi çalışmaların önemli bir kısmı 11 Eylül 2001'de Amerika'nın New York kentinde gerçekleşen terör saldırılarına referans vermekte.[1] Robert B. Louden'in ifadesiyle söyleyecek olursak, 11 Eylül'den itibaren, tıpkı Amerikalı siyasetçiler, vaizler, gazeteciler ve diğer akademisyenler gibi felsefeciler de 'kötülük' [*evil*] kelimesini Holokost'tan beri görülmemiş bir sıklıkla kullanmaya başladı.[2] Dolayısıyla, özellikle felsefe literatürü açısından bakıldığında, son dönemde terör ve kötülük kavramlarının arasında sıkı bir bağ oluştuğunu söylemek mümkün. Bu bağ Işid'in (Irak ve Şam İslam Devleti) yaptığı terör saldırılarıyla birlikte güçlenmeye devam ediyor. Terry Eagleton gibi kötülük ve terör kavramlarının başka şeylere işaret etmesi gerektiğini söyleyenleri bir kenara ayıracak olursak, genel yaklaşım son dönemde bu iki kavramı birlikte kullanıyor.[3]

1 Bunlardan bazılarına örnek vermek gerekirse: Peter Dews (2008), Susan Neiman (2002), Richard Bernstein (2002; 2005), Philip Rossi (2005), Terry Eagleton (2010), Robert B. Louden (2010).

2 Robert B. Lauden, "Evil Everywhere: The Ordinariness of Kantian Radical Evil", *Kant's Anatomy of Evil* ed. Sharon Anderson-Gold, Pablo Muchnik, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, s. 93.

3 Eagleton *On Evil* kitabında İngilizcedeki "evil" ve "terrorism" kavramlarını karşılaştırıyor. "Evil" (kötülük) kelimesinin açıklanamaz olana işaret ettiğinin, "terrorism"in (terör) ise açıklanabilir ve hesabı verilebilir olduğunun altını çiziyor. Metin boyunca terörizm kelimesi yerine terör kelimesini kullanmayı tercih ettim. Türkçedeki terör teriminin İngilizcedeki "terror" ve "terrorism" kelimelerinin bir karışımına işaret ettiğini düşündüğümden bu tercihte bulundum. Eagleton'ın argümanı için bkz. Terry Eagleton, *On Evil,* New Haven: Yale University Press, 2010, s. 157.

Peter Dews (2008, s. 2), Tina Chanter (2005, s. 112) ve Robin May Schott (2003, s. 3) gibi felsefecilerin dikkat çektiği gibi, kötülüğün terör ile bağının kurulmasının en belirgin örneklerinden biri Bush'un 11 Eylül saldırılarını takiben Afganistan işgalinden sonra yaptığı bir açıklamada kullandığı 'kötülük ekseni' [*axis of evil*] tamlaması. Bush'a göre kötülük eksenini oluşturan ülkeler Kuzey Kore, Irak ve İran, yani ideolojik olarak ABD ile bağdaşmayan ülkeler. 11 Eylül'den sonra Amerikan hükümetinin işgalci siyasi eğilimlerinin söylemsel aracı olarak kullanıma sokulan "terörle savaş" [*war on terror*] tamlamasının ve buna bağlı olarak gelişen 'kötülük ekseni' [*axis of evil*] retoriğinin hem Afganistan'ın işgalini meşrulaştırma hem de Irak'ın işgaline zemin hazırlama maksadı taşımış olduğunu bugün açıkça gözlemleyebiliyoruz. Peki bu bağlamda teorik açıdan önemli olan mesele nedir?

Artık kötülük denince hızlıca akla terör saldırıları geldiğinden ve deneyimde verili olana işaret eden terör mefhumu kötülük kategorisinin soyutluğuna müdahale ettiğinden, bu durumun kötülük kavramının jeneolojisi bakımdan kayda değer olduğunu düşünüyorum. Bu nedenle de, terör ve kötülük arasında kurulan bağın jeneolojik bir araştırmaya tabi tutulması gerektiği kanısındayım: Terör ve kötülük arasında kurulan bağ ve bu bağın belli imgelerle cisimleşmesi kötülük kavramına ne yapıyor? Kötülük kavramı son 16 yılda nasıl dönüştü, hangi pratiklerle, söylemlerle, teknolojilerle ilişkilendirilmeye başlandı?

Beni bu bağı sorgulamaya iten nedenlerden biri, kötülüğün felsefe literatüründe çoğunlukla akıl ve akıl-dışı karşıtlığı ekseninde değerlendirilmesine benzer biçimde, teröristlerle ilgili söylemlerin de akıl ve akıl-dışı karşıtlığı çerçevesinde oluşturulması. Jasbir Puar, *Terrorist Assemblages* adlı kitabında ABD'de dolaşıma sokulan terörist imgesinin "sırrına erişilmez, bilinemez, histerik bir canavarlık" içerdiğini belirtir.[4] Böylece Amerikan kolluk kuvvetleri, ordusu ve istihbaratının bu 'canavarlar'la savaşmak için ne derece gerekli olduğunun altı çizilir.[5]

Daha net bir biçimde ifade etmek gerekirse, kötülük ve terör arasında kurulan söylemsel bağın içeriğinde 'bilinemezlik', 'kavranamazlık' ya da 'anlaşılmazlık' anlamları var, bu da beni bu makalenin temel problematiğine taşıyor: Modern felsefe literatüründe kötülüğün anlaşılamaz, kavranamaz

4 Jasbir Puar, *Terrorist Assemblages: Homonatinalism in Queer Times*, Durham: Duke University Press, 2007, s. xxiii.

5 *Age*.

[*inscrutable/unerforschlich*] olduğunu çarpıcı biçimde iddia eden ve bu iddiasını özgün bir teori içinde sunan en etkili düşünür Immanuel Kant ve onun *radikal kötülük* [*das radikal böse*] teorisidir. Bu nedenle, makalede ilk olarak, Kant'ın radikal kötülüğü nasıl formüle ettiğini tartışacağım. Kant radikal kötülük nosyonu ile insan doğasında kötülüğe yönelik bir eğilimin bulunduğunu ifade eder. Kant'a göre, bu eğilimin kökeni 'bizim için kavranamazdır' [*to us inscrutable*]. Makalenin son kısmında ise Hannah Arendt'in düşüncesinde kötülüğün akıl ve akıl-dışı ile nasıl ilişkilendirildiğine odaklanacağım. Arendt'in Kant'ı takip ederek kötülük ve anlaşılmazlık arasında bir bağ kurduğunu iddia edeceğim, fakat bu iki filozofta kötülük ve anlaşılmazlık kavramları arasındaki bağın farklı anlamları olduğunu vurgulayacağım.

Kant'ın radikal kötülük doktrinini incelemeye başlamadan önce argümanımı geliştirmeme olanak sağlayan felsefi yaklaşım ve yönteme dair de bir kaç şey söylemem gerektiği kanısındayım. Felsefi bir problemi kendi tarihselliği içinde ele alarak bugünün açtığı güncel ve toplumsal konular ışığında yeniden değerlendirmek Kıta Avrupası geleneğine özgü bir yaklaşım. Kötülük üzerine bu geleneğin perspektifiyle yapılan çalışmalarda da bu yaklaşımı gözlemlemekteyiz. Bugün kötülük kavramının ne şekillerde, hangi şartlar altında kullanıldığına odaklanan çalışmalar temelde şu soruyu soruyor: Kötülük kavramı üzerinden oluşturulan retorikler ne tip siyasi amaçlara hizmet etmekte?

Örneğin Richard J. Bernstein, *Radikal Kötülük, Bir Felsefi Sorgulama*[6] adlı kitabının önsözünde 'kötülük' [*evil*] kavramının popüler kullanımında düşünceyi susturan ve anlamayı reddettiğimiz şeyi şeytanlaştırma [*demonize*] eğilimi olduğunu aktarır.[7] Peter Dews da benzer bir biçimde, 'kötülük' teriminin siyaset ve tarihin karmaşıklığını 'biz' ve 'onlar' karşıtlığına indirgememize yol açtığını belirtir.[8] Kötülük sorununu ve kavramını bu şekilde tartışan yaklaşımlar kavramın popüler, siyasi ve gündelik kullanımında neleri ima ettiğini sorgulayarak bu kavram aracılığıyla toplumsal eleştiri [*social critique*] alanına katkı sunmuş oluyorlar. Böylelikle, kötülük sorununu toplumsal eleştiri literatürünün açtığı alanda disiplinler arası bir zeminde düşünmek de mümkün hale geliyor. Sonuç bölümünde bu konuya biraz daha

6 Bernstein, Richard J., *Radical Evil, A Philosophical Interrogation*, Malden: Blackwell Publishers, 2002. Türkçesi: *Radikal Kötülük, Bir Felsefi Sorgulama,* çev. Nil Erdoğan İstanbul: Varlık Yayınları, 2010. Metnin İngilizce edisyonuna referans verilecektir.

7 *Age.*, s. x.

8 Dews, *age.*, s. 1.

değineceğim, zira günümüzde kötülük gibi kendini global düzeyde dayatan bir sorunun felsefenin marjininde durduğunu ve dolayısıyla tarih, ekonomi, antropoloji, sosyoloji ve psikanalitik teori gibi disiplinlerin kesişiminde ele alınması gerektiğini düşünüyorum.

Kant'ın Radikal Kötülük Teorisi

Kant radikal kötülük teorisini ortaya koyduğu *Aklın Sınırları Dahilinde Din* adlı kitabında 'radikal kötülüğü' insanın kötülüğe yönelik doğal eğilimi [*propensity*/*Hang*] olarak tarif eder.[9] Yani, 'radikal' sıfatı belli bir kötülüğü, kötü edimi imlemez. Ayrıca şunu belirtmek gerekir; radikal kötülük kötülükler arasında yapılan bir ayrıma dayanmaz ve birçok hatalı kullanımın aksine, Kant için 'radikal' kötülüğün yoğunluğuna ya da aşırılığına işaret etmez. Başlıca Kant uzmanlarından Henry Allison ve Allen Wood bu konularda hemfikirdir.[10]

Kötülüğe 'eğilim', zevk alma arzusuna yatkınlığın [*predisposition*/*Anlage*] özne tarafından deneyimlenmesi sonucu oluşan bir yönelmedir [*inclination; gr. Neigung*].[11] Kant'a göre, birinin kötü olduğu sonucu deneyime dayanamaz. "İnsanın kötü olması demek ahlak yasasının bilincinde olması ve buna rağmen maksimini[12] oluştururken yeri geldiğinde ondan sapmasından başka bir anlama gelemez."[13] Kant *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı eserinde ahlak yasasının formülasyonlarından birini şu şekilde ifade eder: "Öyle davranmalıyım ki maksimimin aynı zamanda evrensel bir yasa olmasını isteyebileyim."[14] Dolayısıyla, bir kişiyi kötü yapan onun kötü eylemleri değil onun maksimlerinin kötülüğüdür, yani maksimlerinin ahlak yasası tarafından belirlenmemiş olmasıdır. İyilik ve kötülük, kişilerin davranışlarını belirleyen maksimlerin karakteri üzerinden kişilere atfedilir. Eylemin kötülüğü

9 Kant'dan yapacağım alıntıların çoğu bu metne referansla olacaktır. Sayfa numaraları İngilizce çeviride bulunan orijinal Almanca edisyona aittir. Kant, Immanuel. *Religion within the Boundaries of Mere Reason And Other Writings*. Ed. ve Çev. Allen Wood, George di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. Makalede bulunan tüm çeviriler aksi belirtilmediği sürece yazara aittir.

10 Allen Wood, *Kant's Ethical Thought*, s. 284; Henry Allison, "The Banality of Radical Evil", s. 87.

11 *Age*., s. 6, 29. dipnot.

12 Kant'ta "maksim" terimi "istencin öznel ilkesi" anlamına gelir; biraz daha açmak gerekirse, bir edimin ortaya çıkması için gerekli olan istenci/irade gücünü belirleyen öznel karardır.

13 *Age*., s. 6, 32. dipnot.

14 Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, ed. Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 4:402.

bizim eylemi yapanda kötü bir maksim bulunduğu çıkarımını yapmamızı sağlar.[15] Fakat burada zorunlu bir ilişki de yoktur; yeri geldiğinde iyi bir maksim 'yanlışlıkla' bir kötülüğe yol açabilir. Örneğin birine yardım etmek niyetiyle bir işe kalkışıp sonuç olarak ona zarar verdiğimizde bu eylemden dolayı karakterimize bir kötülük atfedilemez. Temelde sorun şudur ki "maksimleri gözlemleyemeyiz," ne kendimizinkini ne de bir başkasınınkini.[16]

Radikal sıfatı kötülüğün kaynağına ilişkindir, bu kaynağın insana içkin olması ve insanın bir eğilimine işaret etmesiyle ilgilidir. Kant, radikal kötülüğü bir eğilim olarak adlandırmasını şu şekilde açıklar: "Bir eğilim hem doğuştan olup hem de doğuştan değilmiş gibi temsil edilebilir."[17] Kötülüğe eğilimin doğuştan olduğunu söylemekle birlikte, insanda bu eğilime karşı gelebilme gücü olduğunu savunur. Bir başka deyişle, kötülüğe yönelik eğilimin doğuştan oluşu maksimlerimizin kötülüğünün (ve edimlerimizin kötülüğünün) özgürce seçim yapma gücümüze [*Willkür*] bağlı olduğu yargısı ile çelişmez. Burada Kant'ın asıl altını çizmek istediği nokta, insanın kötülüğe bu eğiliminden doğanın sorumlu tutulamayacağıdır,[18] çünkü insanda bu eğilime karşı koyabilecek güç mevcuttur.

Allen Wood radikal kötülük nosyonunu şu şekilde tarif eder: Kant, seçim yapma kapasitemizi (*Willkür*) formüle ederken ona akla direnen bir eğilim yerleştirmiştir.[19] Burada ilk elden Kant'ın paradoksal bir argüman geliştirdiği düşünülebilir. Bir edimin kötülüğünü açıklamak için hem özgürlükten hem de doğamızda var olan bir eğilimden nasıl bahsedebiliriz?

İlk elden çelişki gibi görünen bu durum aslında bir çelişki değildir. İnsanın seçme kapasitesi [*willkür*] hem öznel bir biçimde ampirik nesneler tarafından belirlenebilir hem de ampirik dünyanın dayattığı nesnelerin dışında nesnel olarak belirlenebilir (ahlak yasası tarafından). Bu iki belirlenme biçimi iki farklı nedensellik alanına işaret eder. İlki doğal, mekanik nedensellik, ikincisi özgürlük yasalarının belirlediği nedensellik: "Vuku bulan olaylara yönelik olarak sadece iki tür nedensellikten bahsedilebilir: doğaya göre ya da özgürlükten dolayı."[20] Kant'a göre arzu yetisinin işleyişi doğa yasaları alanı-

15 Kant, "Religion", *age*. s. 6:20.
16 *Age*., s. 6:20.
17 *"A propensity can indeed be innate yet may be represented as not being such",* Kant, *age*. s. 6:29.
18 *Age*., s. 6:21
19 Wood, *age*., s. 284.
20 Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Paul Guyer ve Allen Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), A532/B560.

na tabidir, özgür seçim yetisinin [*willkür*] işleyişi ise hem doğal yasalara hem de özgürlük yasalarına tabidir.

Kant'ın radikal kötülük nosyonu, doğa yasaları ve özgürlük yasalarının birbiriyle ilişkilenmesi üzerinden okunabilir. Birinci Kritiğin meselesi olan doğada verili olanı anlamak ve İkinci Kritiğin meselesi olan verili olanın ötesine geçebilmek (özgürlük) birbirinden tamamen farklı iki faaliyet alanıdır. Susan Neiman Kant'ın eleştirel projesini ve kötülük sorununu bu iki alanın gerilimi açısından okumamızı önerir.[21] İnsan, kendi kendini özgürce belirleme imkânına sahip olan yaratılmış tek varlıktır, bu imkânı insana veren ise aklın pratik işlevidir [*faculty of practical reason*]. Kant'a göre insan doğal nedenselliğin seçimlerini belirlemesine izin verdiğinde, kendi çıkarını ahlak yasasının önüne koymuş olur. Radikal kötülük bu kendi çıkarını düşünme eğiliminin Kant tarafından kavramsallaştırılmasıdır.

Doğa ve özgürlük alanları arasındaki gerilimin pozitif bir sonucu vardır. Hem doğa yasaları hem de özgürlük yasaları tarafından belirlenen insanoğlu, tarihsel olarak kendi doğası ile girdiği mücadele sürecinde tarihsel olarak gelişir. Dolayısıyla, Kant'ın radikal kötülük mefhumunun antropoloji açısından da değerlendirilmesi gerekir. Wood'a göre insan doğasında kötülüğe yönelik bir eğilimin bulunduğu fikri Kant'ın antropoloji öğretisinin en göze çarpan iddiasıdır.[22] Daha önce belirttiğimiz gibi, buradaki eğilim fikri, daha önce deneyimlenmiş bir hazzı istemeye eğilim olarak okunmalıdır.[23] Gordon E. Michalson ise radikal kötülüğün bir eğilim olarak tarif edilmesini şöyle yorumlar: "Radikal kötülük, maksimleri oluştururken ahlaki olanın her zaman duyusal olandan sonra gelmesi anlamına gelir."[24] Michalson ek olarak, ahlaki olanın ikincil kılınmasına, yani tercih edilmemesini ifade eden bu eğilimi açıklamak için Kant'ın 'özgürlük'ten başka bir açıklama sunmadığını belirtir. Özetle, radikal kötülüğün kavranamaz oluşu insanın özgürlüğünden kaynaklanır.

Michalson ve Bernstein, radikal kötülük mefhumunun Kant için dahi "anlaşılamaz" ya da "kavranamaz" [*inscrutable*] olduğunu belirtirler.[25] Ra-

21 Susan Neiman, *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 2002, s. 61.
22 Wood, *age*., s. 283.
23 *Age*., s. 284.
24 Gordon E. Michalson, *Fallen Freedom, Kant on Radical Evil and Moral Regeneration*, New York: Cambridge University Press, 1990, s. 52.
25 Richard J. Bernstein, *Radical Evil,* s. 35; Gordon E. Michalson, "The Inscrutability of Moral Evil in Kant", *The Thomist*, C. 51, 1987, s. 246.

dikal kötülüğün akla direnen yapısı Kant'ın formülasyonu ile ilgilidir. Kant radikal kötülüğün kavranamaz olduğunu şu pasajda dile getirir:

> Ne zaman, 'insan, doğası itibariyle iyidir' ya da 'doğası itibariyle kötüdür' desek, bu sadece, insanın içinde iyi ve kötü (ahlaki olmayan) maksimleri seçmesini sağlayan –bizim için kavranamaz [*inscrutable/Unerforschlich*] olan– bir ilk zemin bulundurduğu anlamına gelir.[26]

Yukarıda alıntıladığım pasaja verdiği dipnotta Kant 'kavranamaz olan zemin'den kastının ne olduğunu açıklar:

> Ahlaki maksimlerin seçiminde ilk öznel zemininin kavranamaz oluşu şu şekilde kabataslak olarak açıklanabilir: seçim özgür olduğundan, zemin (yani, iyi yerine neden kötü maksim seçtiğim) doğal dürtüde [*incentive/Triebfeder*] değil fakat her zaman bir maksimde aranmalıdır; ve her maksimin de bir zemini olması gerektiğine göre […] ilk zemine varmaksızın sonsuz bir şekilde öznel belirlenme zeminlerine (maksimlere) geri gideriz.[27]

Burada 'zemin' [*Grund*] bir maksimdir. Kötülüğün bu ilk zemini, yani bir edimi belirleyen ilk öznel ilkenin kötü oluşu (ahlak yasasından sapmayı göstermesi) insan doğasındaki kötülüğe eğilimi ifade eder. Dolayısıyla bu zemin bir maksimi oluşturduğu için zemin değildir, başka kötü maksimlerin oluşabileceğini göstermesi bakımından, bunun imkânını ima ettiği için bir zemindir. Peki bu zemin neden kavranamaz? Çünkü, yukarıda da belirttiğimiz gibi, bu zemin insanın özgür seçiminin [*willkür*] bir sonucudur. Kant bu konuda şöyle der: "Eğer bu zemin en temelde bir maksim olmasaydı, ve sadece doğal bir dürtü olsaydı, özgür davranma kabiliyetimizin tamamı doğal nedenler tarafından belirlenmiş olurdu – ve bu özgürlükle çelişirdi."[28] Bu zemin, yani seçilen ilk kötü maksim, bize insandaki kötülüğe yönelik

26 "Whenever we therefore say, 'The human being is by nature good,' or, 'He is by nature evil,' this only means that he holds within himself a first ground (*to us inscrutable*) for the adoption of good or evil (unlawful) maxims." Kant, *Religion*, s. 6, 21. dipnot.

27 Kant, *Religion*, s. 6, 21. dipnot: that the first subjective ground of the adoption of moral maxims is inscrutable can be seen provisionally from this: Since the adoption is free, its ground (i.e., why I have adopted an evil maxim and not a good one instead) must not be sought in any incentive of nature, but always again in a maxim; and since any such maxim must have its ground as well […] we are endlessly referred back in the series of subjective determining grounds [maxims], without ever being able to come to the first ground.

28 *Age*., s. 6, 21. dipnot.

eğilimin doğuştan olduğunu gösterir. Burada kötülükten kasıt ahlak yasasından sapmadır. Dolayısıyla, ahlak yasası tarafından belirlenmemiş her türlü maksim ahlak yasasından sapan maksimdir. Burada bizim açımızdan önemli olan insanın doğasındaki kötülüğe eğilimin kötü bir maksim seçimi ile, yani özgür seçimle tesis edilmiş olduğudur [*adoption of evil maxims*] ve tam da bu yüzden, yani zemin (ilk kötü maksim) seçimle oluştuğundan radikal kötülük (insandaki bu eğilim) kavranamaz.[29] Michalson bunu net bir biçimde ifade eder: "kötülüğün kavranamazlığı son kertede özgürlüğün kavranamazlığıdır."[30]

Arendt'te Kötülüğün Kavranamazlığı

20. yüzyılda kötülük problemini siyaset teorisi, siyaset tarihi ve etik alanlarının kesişiminde düşünen başlıca filozof Hannah Arendt'tir. Arendt entelektüel hayatının başlarında *Totalitarizmin Kaynakları*[31] (1951) ve *Kötülüğün Sıradanlığı*'nda[32] (1963) ve geç dönem yazıları *Responsibility and Judgement* (2003) [*Sorumluluk ve Yargı*] ve *Jew as Pariah*'da (1978) [*Toplumdan Dışlanan olarak Yahudi*] kötülük sorununu irdeler. Benim bu makalede savunduğum, Arendt'in kötülüğü tüm tarihselliği içinde düşünmesine rağmen hala 'kavranamaz' bir fenomen olarak ortaya koyduğu iddiası kimilerine şaşırtıcı gelebilir. Burada üzerinde durulması gereken nokta Arendt'in bu kavranamazlığı nasıl düşündüğüdür. Makalenin bu kısmında Arendt'in kötülüğü düşünürken Kant'ı ne şekilde takip ettiğini tartışacağım. Daha önce de belirttiğim gibi, bu makalenin amacı Kant'ın kötülük teorisinin bugün kötülüğü düşünme biçimimizi nasıl etkilediği ile ilgilidir. Kant'ın kötülük üzerine düşünceleri modern dünyanın kötülüğü nasıl kavramsallaştırdığını belirlemiştir. Louden bu durumu tüm açıklığıyla şu şekilde ifade eder: "Kant'ın radikal kötülük teorisi belirgin bir biçimde modern olan ilk kötülük açıklamasıdır."[33] Kant'ın kötülük üzerine düşüncelerini 'modern' kılan iki temel özellikten bahsetmek mümkün: ilki kötülüğün ontolojisine dair.

29 *Age*., s. 6, 22. dipnot.

30 Gordon E. Michalson, "The Inscrutability of Moral Evil in Kant", *The Thomist*, C. 51, s. 247-269, 1987.

31 Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2009 (İngilizce orjinali tek cilt olan bu kitap Türkçede 3 ayrı cilde bölünerek yayımlanmıştır).

32 Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, New York: Penguin Books, 2006. [Hannah Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı, Adolf Eichmann Kudüs'te*, çev. Özge Çelik, İstanbul: Metis Yayınları, 2009.] Referanslar İngilizce orijinaline verilecektir.

33 Robert Louden, "Evil Everywhere: The Ordinariness of Kantian Radical Evil", *Kant's Anatomy of Evil*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, s. 94.

Kant kötülüğü geleneksel ve teolojik yaklaşımda olduğu gibi iyinin eksikliği olarak, negatif bir belirlenim olarak açıklamaz. Tam tersine, pozitif olarak, insan doğasının bir eğilimi olarak kavramsallaştırır. İkincisi ise, birincinin uzantısı olarak, kötülüğün seküler ve antropolojik bir bakış açısıyla düşünülmesidir. Wood'un önerdiği şekilde, radikal kötülük teorisinin Kant'ın antropoloji öğretisinin bir parçası olması bu tespiti desteklemektedir. Arendt'in kötülüğe yaklaşımı, Kant'ı ne şekilde sahiplendiği ve hangi zeminde Kant ile ters düştüğünü bu belirttiğim iki temel özellik üzerinden değerlendireceğim.

Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları*'nda Kant'ın radikal kötülük nosyonuna değinir ve şöyle der:

> Bizim felsefi geleneğimizde, 'radikal bir kötülüğü' idrak edemeyeceğimiz fikri esastır. Bu, hem […] Hristiyan teolojisi için hem de türettiği sözcükte en azından bu kötülüğün varlığından şüphe ederek, […] akla uygun olarak düzenleyen tek filozof Kant için geçerlidir.[34]

Yukarıdaki pasajda, Arendt "radikal kötülük" kavramını Kant'ın kullandığından farklı bir anlamda kullanmıştır. Allison buna dikkat çeker ve Arendt'in Kant'ın radikal kötülük terimini yanlış anladığını belirtir: Kant için kötülüğün radikalliği "ahlaki kötülüğün kökenine işaret eder" kötülüğün örneğine rastlanmamış ve aşırı olmasına *değil*.[35] Fakat tam da bu noktadan hareketle Allison, Kant'ın radikal kötülük kavramı ve Arendt'in kötülüğün sıradanlığı kavramı arasında bir paralellik kurar. Allison'a göre iki düşünür de kötülüğü, geleneksel yorumun aksine, şeytani/kötücül bir doğaya sahip olmaktan farklı bir biçimde açıklarlar. [36]

Arendt, 1963'te yayımlanan, toplama kamplarına sevkiyattan sorumlu Nazi subayı Adolf Eichmann'ın yargılanması sürecini değerlendirdiği *Kötülüğün Sıradanlığı, Eichmann Küdüs'te* kitabında 'kötülüğün sıradanlığı' mefhumunu geliştirir. Arendt'in Jaspers'dan esinlenerek geliştirdiği bu mefhum Arendt için Eichmann'a dair tespitleri ile belirginleşir.[37] Eichmann'ı ne yap-

34 Hannah Arendt, *Origins of Totalitarianism*, s. 459. Bu çeviri Berrak Çoşkun'un *Hannah Arendt'te "Radikal Kötülük" Problemi* kitabından alıntılanmıştır: Berrak Çoşkun, *Hannah Arendt'te "Radikal Kötülük" Problemi*, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), s. 45.

35 Henry Allison, "Reflections on The Banality of (Radical) Evil", s. 87.

36 Age.

37 *Cogito* dergisinin bu sayısında yayımlanan Karl Jaspers'ın Arendt'e yazdığı 19 Ekim 1946 tarihli mektupta bu kavramsallaştırmanın ilk nüvesini görmekteyiz. Jaspers şöyle der: "Bana kalırsa bütün bunları topyekûn sıradanlıkları ve yavan aleladelikleri içinde değerlendirmek gerekiyor, çünkü esas nitelikleri tam da bu."

tıklarının farkında olmayan biri olarak tarif eder ve bu anlamıyla içinde kötücül bir motivasyon barındırmadan, sıradan bir biçimde, ona verilen emirleri yerine getirmek gayretiyle hareket ettiğini belirtir.[38] Bu açıklamalar Arendt'in Eichmann'ı aklama çabası değildir; tam tersine, kötücül bir niyet olmadan kötülüğün sıradan bir biçimde nasıl üretilebileceğini gösterme girişimidir. Arendt'e göre Eichmann'ı üst düzey bir savaş suçlusu yapan ve milyonlarca insanın katledilmesinden sorumlu olmasındaki temel neden 'düşünceden tamamen yoksunluk'tur [*sheer thoughtlesness*].[39] Yani, Arendt için bu tarifsiz kötülüğün nedeni bir yoksunluktan kaynaklanır. Bu yoksunluk, doğru ve yanlışı birbirinden ayırabilme kapasitesini yitirme durumuna işaret eder. Arendt'in düşüncesi bu yoksunluğun Nazi rejimi tarafından nasıl toplumsallaştırıldığını göstermesi bakımından önemlidir. Arendt'in kötülüğün sıradanlığını düşünceden yoksunluk olarak tarif etmesi, onun kötülüğü akıl ve akıl-dışı karşıtlığı ekseninde düşünen geleneğe eklemlendiğini gösterir. Ben Arendt'teki bu 'düşünceden yoksunluk' fikrini *kötülüğün kavranamazlığı* kategorisi altında değerlendirebileceğimiz kanısındayım.

Arendt daha sonraları *Jew As Pariah* kitabında kötülüğün kavranamaz oluşunu net bir biçimde ifade eder:

> Kötülük dünyanın her bir yerini sarabilir ve harabeye çevirebilir çünkü mantar gibi yüzeye yayılır. Dediğim gibi 'kötülük düşünceye meydan okur' çünkü düşünce her seferinde bir derinliğe ulaşmaya, kaynağa inmeye çalışır, fakat kötülükle ilgilenmeye başladığında yıpranmışlık hisseder çünkü hiçbir şey yoktur. Kötülüğün sıradanlığı budur. Sadece iyinin derinliği vardır..."[40]

Yukarıdaki pasajda da belirttiği gibi, düşünce ne zaman kötülüğü kavramaya çalışsa kavrayacak bir şey bulamaz. Arendt, benzer biçimde 1971 yılında yayımlanan ve kötülüğün sıradanlığı mefhumunu yeniden değerlendirdiği "Thinking and Moral Considerations" adlı makalesinde de benzer biçimde kötülüğün düşünceyle kavranamaz olduğu fikrini tekrarlar.[41]

38 Arendt, *Eichmann in Jerusalem,* s. 287.
39 Age.
40 Arendt, *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, New York: Grove Press, 1978, s. 79. Alıntılandığı yer: Henry Allison, "Reflections on The Banality of (Radical) Evil", *Rethinking Evil,* Ed. Maria Pia Lara, Berkeley: University of California Press, 2001, s. 86.
41 Arendt, "Thinking and Moral Considerations", s. 159.

Arendt'in kötülüğe yaklaşımını Kant'ı ne şekilde sahiplendiği ve hangi zeminde Kant ile ters düştüğünü –yukarıda açıkladığım– Kant'ın kötülük teorisini modern kılan iki temel özellik üzerinden tartışacağımı belirtmiştim. Öncelikle, Arendt'in kötülük problemini siyaset ve etiğin kesişiminde düşünmesi Kant'ın kötülüğü seküler ve antropolojik olarak incelemesinin açtığı düşünsel alana ve bunun yarattığı imkâna dayanır. Diğer taraftan Arendt için de tıpkı Kant için olduğu gibi kötülüğün akıl ile kavranabilir bir şey olup olmadığı sorusu onun kötülük sorgulamasını belirlemiştir. Fakat bu iki filozofun kötülüğün doğasına dair yorumları farklılaşır. Kant için kötülük insan doğasına içkin bir eğilimin sonucu oluşur, yani temelde insanın özgür seçimine dayanır. Arendt için kötülük daha bağlamsaldır. Arendt için kötülük sorusu Holokost'ta ortaya çıkan kötülüğü anlama çabası olarak belirginleşir ve bu nedenle Arendt'in geliştirdiği kötülüğün sıradanlığı nosyonu belirli bir tarihsel fenomene işaret etmektedir; Kant'ta olduğu gibi evrensellik ve nesnellik iddiası taşımamaktadır. Buna ek olarak, Kant'ın radikal kötülük nosyonu antropolojik olarak ele alındığında bile Üçüncü Kritik, antropoloji ve tarih yazılarında[42] doğaya atfettiği amaçlılık [*purposiveness*] ilkesi ister istemez onu Arendt'den farklılaştırır. Arendt Kant ile kıyaslandığında kötülüğü çok daha tarihsel ve olgusal bir biçimde ele almıştır. Arendt'i Kant'tan ayıran bir diğer unsur Arendt'in düşüncesindeki Augustinusçu etkidir. Arendt'in kötülüğün sıradanlığı kavramsallaştırması tıpkı Augustinus'ta olduğu gibi kötülüğü negatif (eksiklik/yokluk) olarak konumlandırır.[43] Arendt Eichmann'ın kötülüğünü onun ahlaki düşünme kapasitesinden yoksunluğuna dayandırmasıyla kötülüğü bir eksiklik olarak tarif eden Augustinusçu çizgiye eklemlenir.

Sonuç: Kötülük Problemini Toplumsal Eleştiri Çerçevesinde Düşünmek

Başladığımız noktaya geri dönecek olursak, terör ve kötülük arasında kurulan bağın kavranamazlık mefhumuyla nasıl örüldüğünü incelemek için kötülüğün kavranamazlığı düşüncesinin tarihselliğine bakmak gerektiğini

42 Philip J. Rossi'nin belirttiği gibi Kant'ın radikal kötülük düşüncesi bakımından bunlardan en önemlisi "Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View", bkz. Philip Rossi, *The Social Authority of Reason, Kant's Critique, Radical Evil, And the Destiny of Humankind*, Albany: SUNY, 2005.

43 Augustinus'ta kötülüğün bir eksiklik olarak değerlendirildiği temel metin için bkz. Augustine, *On the Free Choice of the Will, On Grace and Free Choice and Other Writings*, Çev. Peter King, New York: Cambridge University Press, 2010.

önermiştim. Kant ve Arend'in düşüncelerini bu nedenle irdeledim. Bu bağın Batılı ana akım medya tarafından temsil edilişinde belli bir coğrafya ve dine referans olduğunu kolaylıkla gözlemleyebiliriz. "İslamcı Terörizm" tamlamasıyla imlenen terör saldırılarının failleri Ortadoğulu ya da Kuzey Afrikalı olmalarıyla anılmakta. Coğrafi sınırları çizilen, köktenci İslam ile ilişkilendirilen ve birbirlerine benzer çehrelerle (koyu tenli, uzun sakallı ve öfkeli bakışlı erkek fotoğrafları) temsil edilen faillerin kötülüğün cisimleşmiş hali olarak sunulduğunu görüyoruz.[44] Amerika'da 11 Eylül sonrası ivme kazanan toplumsal eleştiri alanının önde gelen isimlerinden Noam Chomsky (2003), Judith Butler (2004), Talal Asad (2007) ve Jasbir Puar (2002) çalışmalarında terörle savaş retoriğine içkin olan bu islamafobi ve ırkçılığın altını çizdiler. Bugün global düzeyde sorun haline gelmiş olan kötülükleri anlamak için, kötülüğü hangi imgeler aracılığıyla düşündüğümüz sorusunun, Kant'ın *radikal kötülük* nosyonu kadar önemli olduğunu düşünüyorum. Burada amacım bu iki soru arasında karşıtlık yaratmak değil, aksine daha da önemli olduğunu düşündüğüm, bu iki sorunun birbiriyle nasıl kesiştiği ya da kesişebileceği üzerine daha etkin bir tartışmayı geliştirebilmek. Bu makale bu tartışmayı başlatmak için bir ilk adım olarak kalem alındı.

Kaynakça

Henry Allison, "On the Banality of (Radical) Evil" *Narrating Evil, A Post-Metaphysical Theory of Reflective Judgment* içinde, ed. Lara, Maria Pia, New York, Columbia University Press, 2007.

Hannah Arendt, *Origins of Totalitarianism*, New York: Harcourt Press, 1973.

_____ *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, New York: Grove Press, 1978.

_____"Thinking and Moral Considerations" *Responsibility and Judgment* içinde, New York: Schocken Books, 2003.

_____ *Eichmann in Jerusalem*, New York: Penguin Books, 2006.

Talal Asad, (2007), *On Suicide Bombing*, New York: Columbia University Press, 2007

Richard J. Bernstein, *Radical Evil, A Philosophical Interrogation*, Malden: Blackwell Publishers, 2002

Judith Butler, *Precarious Life, The Powers of Mourning and Violence*, New York: Verso Books, 2004

Peter Dews, *The Idea of Evil*, Malden: Blackwell Publishing, 2008.

44 Bu konuyla ilgili ilk detaylı çalışmalardan biri için bkz. Jasbir Puar and Amit S. Rai, "Monster, Terrorist, Fag: The War on Terrorism and the Production of Docile Patriots," *Social Text* 72, C. 20, S. 3, Güz 2002.

Terry Eagleton, *On Evil,* New Haven: Yale University Press, 2010.

Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, ed. Mary Gregor, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

_____ *Religion within the Boundaries of Mere Reason And Other Writings*, Ed. and Trans. by Allen Wood, George di Giovanni, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

_____ *Critique of Pure Reason*, Trans. Paul Guyer and Allen Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

_____ "Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Intent," in *Perpetual Peace and Other Essays on Politics, History and Morals*, Trans. Ted Humphrey, Indianapolis: Hackett, 1983.

Robert B. Lauden, "Evil Everywhere: The Ordinariness of Kantian Radical Evil" *Kant's Anatomy of Evil* içinde, ed. Sharon Anderson-Gold, Pablo Muchnik, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

Gordon, E. Michalson, "The Inscrutability of Moral Evil in Kant", *The Thomist*, Vol 51: 246-269, (1987).

_____ *Fallen Freedom, Kant on Radical Evil and Moral Regeneration*, New York: Cambridge University Press, 1990.

Susan Neiman, *Evil in Modern Thought, An Alternative History of Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 2002.

Jasbir Puar ve Amit S. Rai, "Monster, Terrorist, Fag: The War on Terrorism and the Production of Docile Patriots," *Social Text* 72, Vol. 20, No. 3, Fall 2002.

Jasbir Puar, *Terrorist Assemblages: Homonatinalism in Queer Times*, Durham: Duke University Press, 2007.

Philip J. Rossi, *The Social Authority of Reason, Kant's Critique, Radical Evil, and the Destiny of Humankind*, Albany: SUNY press, 2005.

Allen W. Wood, *Kant's Ethical Thought*, New York: Cambridge University Press, 1999.

Teröre Karşı Savaşta Düşüncenin Yükümlülüğü*

BAŞAK ERTÜR

Judith Butler'ın sonradan *Kırılgan Hayat*[1] kitabında da yer alan "Açıklama ve Temize Çıkarma ya da Neyi Duyabildiğimiz" başlıklı denemesinin ilk versiyonu 2001 sonlarında, *Theory & Event* dergisinin 11 Eylül saldırısının hemen ardından çıkan özel sayısında yayımlanmıştı.[2] Özel sayıyı derleyen Wendy Brown, Bill Chaloupka, Tom Dumm ve Paul Patton yazdıkları girizgâhta, olaya dair söz üretecek bir sayı hazırlarken yaşadıkları kimi tereddüt ve kaygıları paylaşırlar. Savaş ve yas feryatları ortasında söz almak için çok mu erkendi? Sesine ve sözüne o anda fazlasıyla ihtiyaç duyulan Ortadoğulu meslektaşlarından ziyade, kendilerinin söz almalarının sırası mıydı? Siyasal angajmanı olan teorisyenler olarak, şiddeti kendi yatırımları uğruna araçsallaştırmaksızın şiddete dair söz almaları mümkün müydü? Okurla paylaştıkları bu tereddütleri, olası eleştirilere karşı takındıkları bir kalkandan ziyade bir tür kendini ifşa olarak yorumlayabiliriz, "söz almamayı göze alamayız, dolayısıyla hata yapmayı göze almalıyız" derlermiş gibi. Derlemedeki yazıların kalitesi dikkate alındığında giriş yazısında dile getirilen bu endişeler o kadar da gerekli değildi belki, ama yine de anlaşılırdı. Düşünce, 11 Eylül saldırısı ve ertesinde oluşan intikama ve kana susamışlık ortamı gibi, beklenmedik bir şekilde ve aniden yükselen bir şiddetle karşılaştığında tehlikeye düşer. Yaşanmış ve yaşanacak olan acıların anlamsızlığı karşısında

1 Judith Butler, *Kırılgan Hayat: Yasın ve Şiddetin Gücü*, çev. Başak Ertür, Metis, İstanbul, 2005.

2 Judith Butler, "Explanation and Exoneration, or What We Can Hear", *Theory & Event* C. 5, S. 4, 2001.

hissizleşmeden olayları nasıl anlamlandırılmalı? Bundan sonra olabilecekleri, düşünceyi onlarla gayri iradi bir suç ortaklığına düşürmeden nasıl kavramalı? Düşünce şiddetle bu denli kuşatıldığında ve şiddetçe tetiklendiğinde eleştirinin şiddetsiz bir kipliğini nasıl tutturmalı?

Judith Butler'ın özel sayıya katkısı, bu soruları doğrudan ele almasa bile onlara bir yanıt olarak okunabilir. Butler yazısına, 11 Eylül'ün ardından Amerika Birleşik Devletleri'ndeki kamusal söylemin koşullarını soruşturarak başlar. Yürürlükte olan sansür ve anti-entelektüelizm biçimlerine dikkat çeker: örneğin, saldırının mahiyetini ve sebeplerini anlamaya yönelik her girişimin saldırganlar için mazeret oluşturup onları temize çıkaracağı gerekçesiyle reddedilmesi; eleştirel ve tarihsel perspektiflerin, soruşturmaların ve tartışmaların işitilebilirin alanından dışlanması; ABD'nin dış politikasının bu gibi şiddet eylemlerinin mümkün olduğu bir dünya yaratmaktaki rolünü sorgulamaya yönelik girişimlerin engellenmesi; bunlarla ilişkili olarak savaş karşıtlığının marjinalleştirilmesi ve alay konusu edilmesi gibi. Butler'a göre eleştirel ve savaş karşıtı perspektiflerin devre dışı bırakılmasıyla kamusal söylem yoksullaştırılmış, söylenebilenin hegemonyacı gramerine, birinci şahıs perspektifini ön plana çıkaran ve ulusun "düşmanları"nı patolojikleştiren anlatı araçlarına, şiddet eylemlerinin ahlaki ceremesini ve meşruiyetini faillerin "bizden" mi yoksa "onlardan" mı olduğuna bağlı olarak pay eden özel bir kelime dağarcığına dayandırılmıştır. Dolayısıyla, kamusal söyleme getirilen sınırlamalar, belirli tarz analizleri dışarıda bırakmakla kalmayıp, misillemeci şiddeti de meşrulaştıran bir çerçeve sağlamıştır.

Hikâyenin buraya kadarki kısmı tanıdıktı aslında. Butler'ın işaret ettiği sorun kısmen, ABD'deki terörizme dair ana akım kamusal söylemde zaten var olan bir eğilimin şiddetlenmiş haliydi. Noam Chomsky ve Edward Herman'ın 1979 tarihli kitaplarının[3] "Terör ve Şiddetin Semantiği" başlıklı bölümünde tartıştıkları gibi, "terör" tanımının şiddet eylemlerine "devlet aklı"na göre ayrımcı bir şekilde paylaştırılması, daha 1950'lerin sonunda, yani ABD'nin Güneydoğu Asya'daki emperyalist maceraları sırasında yürürlükteydi. Chomsky ve Herman bu terminolojinin 1970'lerde kurumsallaştığını yazıyorlar, bu süreci de kısmen, Walter Laqueur'ün 1977'de yayımlanan ve şimdilerde "terörizm çalışmaları"nın kurucu metni olarak kabul edilen

3 Noam Chomsky ve Edward S. Herman, *The Washington Connection and Third World Fascism*, Black Rose Books, Montreal, 1979, s. 85-95.

Terrorism[4] kitabının eleştirisi üzerinden açıklıyorlar (dolayısıyla burada terör uzmanlığının ta en başından beri ideolojik sınırlar içinde "terörbilim" üretmiş olabileceğine dair ilginç bir ipucu var). Chomsky'nin başka bir yerde belirttiği gibi, 1980'lerde Ronald Reagan hükümeti döneminde, yani 11 Eylül saldırısından yaklaşık yirmi yıl önce "teröre karşı savaş"ın ilk perdesi, "hemen hemen aynı retorikle ve üst düzey pozisyonların pek çoğunda aynı kişilerin bulunduğu bir ortamda"[5] oynanmıştı. Bu dönemin, Binyamin Netanyahu'nun Birleşmiş Milletler'de İsrail büyükelçisi (1984-1988) olarak görev yaptığı yıllara rastlaması ABD'de politik şiddet üzerine tarihsel ve eleştirel anlamda kısır düşünme ve söz üretme pratiklerini daha da yerleşik kıldı. Edward Said, Binyamin Netenyahu'nun derlediği *Terrorism: How the West Can Win* [Terörizm: Batı Nasıl Kazanabilir?] (Said, haklı olarak "Batı neyi kazanıyor?" diye sorar) kitabı hakkında 1986'da kaleme aldığı sivri dilli eleştiride bu ilk perdeyi şöyle tarif eder:

> … terörizme karşı tam kapsamlı bir ideolojik ve kültürel savaş söz konusu; bu savaşın esas belirleyici unsuru seçiciliği (ne yapmış olursak olalım "biz" asla terörist değiliz; "onlar" ise her zaman teröristtir ve daima öyle olacaklardır); ikincisi de, tarihi, hatta zamanı toptan ortadan kaldırmaya yönelik girişimidir. Çünkü asıl derdi, düşmanını zamandan, nedensellikten ve önceki eylemlerden yalıtarak onu, hem ontolojik düzeyde hem de sırf canı öyle istediği için, salt yakıp yıkma adına yakıp yıkan biri olarak resmetmektir. ...Böylece, Libyalıların, Müslümanların, Filistinlilerin ve Arapların genelde; bir Libyalı, bir Müslüman, bir Filistinli ve bir Arap olarak özünde terörist olduklarını totolojik olarak yineleyen gerçeklik dışında bir gerçekliğe sahip olmadıklarını gösterebilirsen, onlara ve "terörist" devletlerine saldırmaya devam edebilir; kendi davranışlarına ve onların mevcut kaderlerindeki payına dair tüm sorulardan da kurtulmuş olursun.[6]

Said, "terörizm korkusunu katmerlendirme vazifesi gören mekanizma"nın nihayetinde "siyasi ve entelektüel bir skandal olduğunun ifşa edileceğine"[7] inanıyordu. Dolayısıyla, Butler'ın metnini Said'inkiyle birlikte okuyunca in-

4 Lacqueur'ün kitabının şu anki mevcut baskısı: *A History of Terrorism*, gözden geçirilmiş basım, Transaction, New Brunswick ve Londra, 2001.
5 Noam Chomsky, "Wars of Terror", *New Political Science,* C. 25, S. 1, 2003, s. 115.
6 Edward Said, "The Essential Terrorist", *The Nation,* C. 242, S. 23, 14 Haziran 1984, s. 830.
7 *Age*., s. 828.

san Said'in kamusal bilgeliğe olan inancının yakın tarih tarafından boşa çıkarılmış olması karşısında ister istemez hüzün duyuyor. Fakat iki metin bir başka açıdan da yan yana koyulabilir. Said, yazısının sonuna doğru, "geçmiş ve gelecekteki hava akınları bir yana, terör çılgınlığının tehlikeli olmasının bir nedeni de beslediğimiz devasa ve dizginlenemez nitelikteki sözde vatanseverlik narsisizmini pekiştirmesidir"[8] diyerek uyarıda bulunur. Said, bu narsisizmin işleyişi ve dışavurum biçimleri hakkında daha fazla bir şey söylemez. Ama Butler, Said'in on beş yıl önce bıraktığı yerden sözü devralmışçasına, 11 Eylül saldırısını "fiziksel kırılganlığımızın kamuya ifşasıyla açılan büyük narsisistik yara" olarak değerlendirir. Bu psikososyal perspektif Butler'ın hem eleştiriyi dışlayan hem de misillemeci şiddeti meşrulaştıran savaş ve sansür çerçevesi hakkındaki analizinin önemli bir bileşenidir: Eleştirel ve tarihsel perspektifin dışarıda bırakılması, ABD'nin kendi payına düşen her türlü sorumluluğu reddetmeyi sürdürmesini sağlayarak faillik ve mağdurluk meselesinin daha girift bir şekilde ele alınmasını engeller. Sorumluluğa dair bu daha çetin soruların tartışma dışı kalması, misillemeci şiddeti meşru ve haklı kılmaya yarar. Dolayısıyla, misillemeci şiddet, narsisistik yaranın telafisi niteliğindedir ve ABD'nin saldırılar neticesinde bir anda muazzam ölçüde zedelenen yenilmezlik ve yıkılmazlık fantezisini mucizevi bir şekilde yeniden tesis edecektir. Butler'ın teşhis ettiği hegemonyacı gramerin birinci şahıs, birinci dünyacı ve tekyanlı kipi, bu işlemin her aşamasını desteklemektedir.

Butler'ın makalede yaptığı esas müdahale ise, geliştirdiği analiz temelinde şiddetsizliğin zeminini ve ufkunu düşünmeye olanak veren başka bir çerçeve sunmak, yani işlemekte olan, ana hatlarını ortaya çıkardığı savaş çerçevesini tersyüz etmektir. Butler, eleştirel ve tarihsel bakış açılarını kamusal söyleme dahil etmenin, çağdaş şiddet yapılarındaki kolektif sorumluluğun yükünü paylaşmaya yardımcı olacağını ileri sürer. Sorumluluğu yadsımaksızın kabul etmek küresel çapta bir karşılıklı bağımlılığın ve herkes tarafından paylaşılan yaralanabilirliğin farkına varılmasını sağlayacak bir kaynak görevi görebilir. Başka bir deyişle, Butler'a göre saldırıların yarattığı merkezden kayma ve açığa çıkardığı yaralanabilirlik hali, ABD'nin dış politikasını ve uluslararası arenadaki konumunu yeniden tahayyül etmek için bir fırsattır – "yaşamlarımızın ne şekillerde başkalarının yaşamlarıyla derinden

8 *Age*., s. 832.

ilişkili olduğunu" dikkate alabilen, ikinci ya da üçüncü şahısta hitap edildiğinde hitaba kulak verebilen bir tahayyül için.

"Küresel çerçevede birinci şahıs anlatısının merkezden çekilmesine başka bir anlam yükleyebilir, başka bir olasılık atfedebilir miyiz" sorusunu sorarken Butler sözüne "soracağım sorunun duyulması mümkün değil muhtemelen, ama yine de sormak isterim" diye başlamıştı ve tıpkı öngördüğü gibi, sorduğu soru ana akım politika sahnesinde işitilmedi. Buna rağmen, Butler'ın 11 Eylül olaylarına verdiği bu hızlı tepki, kıvrak siyasi kavrayışı açısından etkileyiciydi, çünkü kargaşa ve enkaz ortamında bir başka ihtimali tahayyül edebilme yeteneğini net bir analiz ile bir araya getiriyordu. Ardından gelecek entelektüel verimliliğin habercisi olması bakımından da dikkat çekiciydi bu yazı: Butler'ın daha sonraki çalışmalarında geliştireceği muhtelif düşünce hattının, örneğin savaş ve şiddet çerçevelerine, siyaset ve etiğin kaynağı olarak yaralanabilirlik mefhumuna, küresel ölçekte bir arada yaşamanın temellerine, yası tutulabilirlik meselesine ve eşitsiz dağılımına dair düşüncelerinin nüvelerini burada bulmak mümkündü.

Bu makale eşliğinde düşünerek bugün üç genel değerlendirmede bulunulabilir. Birincisi; "açıklama" işinin daha da zorlaştığını kabul etmemiz gerek. Said, 1986 tarihli yazısında, örneğin Filistin "terörü"nün tarihselliğini açıklamak için mecazi bir dile başvurmaya gerek duymamıştı. Butler, 2001'deki yazısında Arundhati Roy'un, Usame Bin Ladin hakkında "Amerika'nın dış politikasının yerle bir ettiği bir dünyanın artık kaburga kemiğinden yaratıldığı" yorumunu, işitilmesi gereken bir mecazi açıklama olarak alıntılamıştı. Savaşla dolu bir on beş yılın daha ardından bugün örneğin IŞİD'i, tarihselliğini göz ardı etmeden açıklayabilmek için nasıl bir dile başvuracağız? Daimi savaş ve şiddetten müteşekkil bu ucubelikte vücuda gelen terörizm söylemi ideal düşmanına çok yaklaşıyor. Nitekim IŞİD örneğinde Said'in belirttiği "düşmanını zamandan, nedensellikten ve önceki eylemlerden yalıtarak, onu hem ontolojik düzeyde hem de sırf canı öyle istediği için, salt yakıp yıkma adına yakıp yıkan biri olarak" resmetme işini çok daha kolaylaştıran, anakronistik bir canavarla karşı karşıyayız adeta. Burada Allen Feldman'ın uzun süren çatışma bağlamlarında şiddeti, örneğin sosyo-ekonomik durumlar ve siyasi hoşnutsuzluklar gibi "derin" sorunların yüzeysel ifadesi olarak okumanın yetersiz kalacağı savını hatırlamak yararlı olabilir.[9] Şiddet, "kendi

9 Allen Feldman, *Formations of Violence: The Narrative of the Body and Political Terror in Northern Ireland*, University of Chicago Press, Chicago, 1991, s. 19.

kendini meşrulaştıran bir toplumsal söylem ve etkileşim alanı olarak" kendi performatif ve simgesel özerkliğine kavuşur.[10] Şiddet gitgide kendine has bir iç semantik, nedensellik mekanizmaları ve takas ekonomisi geliştirir. Feldman işte bu anlamda şiddeti başlı başına bir "kültür" ve "kurum" olarak ele alır ("İslam bir ölüm kültürüdür" gibi kültürcü yorumların ırkçı bağlamında değil). Emperyalist savaşların tuhaf yaratığı IŞİD'in de kendine "devlet" adını koyması ve ilk fırsatta devletliğin ve bürokrasinin en sıkıcı ve sıradan hallerine soyunması[11] bu açıdan tamamen tesadüfi olmasa gerek. Aksine devlet şiddetinin çağdaş savaş oluşumlarında nasıl kendini yeniden dönüştürüp yeniden kurduğuna işaret eder.

İkincisi, terörizmi "açıklamak" konusundaki ana akım yaklaşım, Butler'ın makalesinin ilk yayımlanmasından bu yana geçen on beş yılda değişti. Arun Kundnani'nin belirttiği gibi, 2004'ten itibaren, terörizmin sebeplerini tartışmayı yasaklayan tabu, bizzat teröre karşı savaşın hedefleri açısından artık işlevsizleşmişti.[12] Bu dönemde önce İngiltere'de, akabinde de ABD'de "radikalleşme" kavramı bir nevi açıklama olarak yaygınlaştı, güvenlik politikaları bağlamlarında kullanılmaya başladı. Radikalleşme mefhumu, eski kaba kültürcü ve psikolojik yaklaşımları biraz olsun incelterek, teröristlerin şiddet yanlısı olmayan aşırı görüşlüleri kapsayan daha geniş bir çevreden geldiği, bireysel psikolojik koşullarla dini ve ideolojik öğretilerin birleşiminin bazı aşırı görüşlüleri teröriste dönüştürdüğü varsayımına dayanır. Dolayısıyla geliştirilecek politikalar, terörizmin filizlendiği toprağı, yani şiddet yanlısı olmayan aşırıcılığı hedeflemelidir. Kimlik ve cemaat radikalleşmede temel etkenler olarak görülür ve radikalleşme sürecinin algılanabilir göstergeleri olduğu varsayılır, demek ki gözetim, istihbarat ve denetim sayesinde riski yönetmek mümkün olacaktır. Böylelikle, radikalleşme söylemi, yeni bir şüpheli topluluk olarak Müslüman azınlıkların yoğun gözetiminin meşrulaştırılmasına katkıda bulunur.[13] Yaralanabilirlik, ya da bu bağlamda kullanıldığı şek-

10 *Age*., s. 5.

11 Richard Seymour, "Living With Daesh", *Salvage*, 23 Ekim 2015, http://salvage.zone/online-exclusive/living-with-daesh/.

12 Arun Kundnani, *The Muslims are Coming: Islamophobia, Extremism, and the Domestic War on Terror*, Verso, New York ve Londra, 2014, s. 115-16.

13 Yeni şüpheli topluluk üzerine İngiltere odaklı literatür için bkz. Christina Pantazis ve Simon Pemberton, "From the 'Old' to the 'New' Suspect Community", *British Journal of Criminology*, C. 49, S. 5, 2009, s. 646-666; Arun Kundnani, *Spooked! How not to Prevent Violent Extremist*, Institute of Race Relations, Londra, 2009; Tufyal Choudhury ve Helen Fenwick, *The Impact of Counter-terrorism Measures on Muslim Communities*, Equality and Human Rights Commission, Manchester, 2011.

liyle "zafiyet" [*vulnerability*] kavramı, risk yönetimine dayalı diğer yönetimsel stratejilerde olduğu gibi, bu söylemde "radikalleşmeye karşı zafiyet" şeklinde ortaya çıkar; çünkü bu zafiyetten mustarip olduğu düşünülenler (örneğin, potansiyel olarak terörist olma sürecinde addedilenler) "korunmalıdır" ve dolayısıyla hem "risk altında" hem de "riskli" muamelesi görmelidir.[14] Fakat zafiyete dair bu söylem, Butler'ın feminist politika ve direnişin bir kaynağı olarak ileri sürdüğü zafiyet/yaralanabilirlik düşüncesinden tamamen farklı bir hatta çalışır.[15] Butler'ın ele aldığı şekliyle yaralanabilirlik, toplumsal ilişkilerin ortadan kaldırılamayan ve eşitsiz dağıtılan bir koşulu olarak anlaşılmalıdır. Kavramın radikal siyasi potansiyeli iki ayrı eğilimi bir araya getirmesinden, çift yönlü bir hareketi uzlaştırma çabasından kaynaklanır: Bir yandan yaralanabilirliğin eşitsiz dağılım koşullarına karşı mücadele ederken, öte yandan da yaralanabilirliği bir arada yaşama dair eleştirel tahayyüllerimizin kaçınılmaz bir unsuru olarak korumak için mücadele etmek gerekir. Teröre karşı savaşta karşımıza çıkan, "radikalleşme zafiyeti" gibi giderek daha da kurumsallaşan versiyonlarında ise "zafiyet" kavramı, risk yönetimi ve "direnç-inşası" üzerinden ele alınacak bir problem olarak kabul görür ve böylece devletin paternalist ve müdahaleci gücünü payandalamaya hizmet eder.

Radikalleşme izah ve teorileri, hızla büyüyen terörizm çalışmaları alanında ve terörle mücadele politikalarında aşırı derecede yaygınlaşıp popülerleşti; ama Kundnani'nin bu literatür üzerine çalışmasında vurguladığı gibi:

> Bu radikalleşme sürecine neyin önayak olduğu sorusuna verilen cevaplar, Batılı hükümetler ve dünyanın başka bölgelerindeki müttefiklerinin eylemlerine nedensel bir rol atfetmeyi reddederler; aksine, toplumsal ve siyasi koşullardan büyük ölçüde arındırılmış bireysel psikolojik veya teolojik hikâyelerin radikalleşme sürecinin temel nedeni olduğu iddia edilmektedir. Bazı yaklaşımlar, "gerçek ya da algılanan haksızlıklardan hoşnutsuzluk" gibi üstü kapalı

14 Bu formülleştirmeyi ödünç aldığım kaynak: Nathan Hughes, "Young People 'As Risk' or Young People 'At Risk': Comparing discourses of anti-social behaviour in England and Victoria," *Critical Social Policy,* C. 31, S. 3, 2011, s. 388-409.

15 Yaralanabilirlik söyleminin ana akım politik söz dağarcığında nasıl kullanıma sokulduğuna dair oldukça yararlı bir yol haritası ve bu kavramın feminist ve Sol politika için verimli bir kaynak olarak yeniden formülleştirilmesi için bkz., Judith Butler, Zeynep Gambetti ve Leticia Sabsay, "Introduction," *Vulnerability in Resistance*, ed., Judith Butler, Zeynep Gambetti ve Leticia Sabsay, Duke University Press, Durham, 2016, s. 1-11.

> ifadelerle siyaseti bir bileşen olarak kabul eder ama bunu da ancak, karşı konulması mümkün olmayan somut delillerle karşılaştıklarında yapıp hemen akabinde psikolojinin ve teolojinin daha konforlu alanına geçerler.[16]

Dolayısıyla, şu anda revaçta olan ve birçok akademik çalışmanın ve politikanın odağı haline gelen açıklamalar, aslında "tarihten kaçınmanın ve tarihin inkârının kurumsallaşmasını"[17] daha da pekiştirmektedir. Bu inkârdaki kazan mantığının [*kettle logic*] izlerini, İngiltere'de radikalleşme teorilerine dayanan terörle mücadele politikasının bileşenlerinden "Prevent" [*Önleme*] stratejisinde sürmek mümkündür.[18] Hükümet, Prevent stratejisini açıklayan resmi belgede, radikalleşmeye katkı sağlayan ve terörizmi destekleyen unsurlarla ilgili gerçekleştirilen nitel araştırmaya şu şekilde göndermede bulunur:

> Şiddete destek, demokratik hükümete ilişkin güven eksikliğiyle ve saldırıya ya da haksızlığa maruz kalıyor gibi göründüklerinde Müslümanları savunma arzusuyla ilişkilidir. Müslüman kesimin haksızlığa maruz kaldığı izlenimini pekiştirebilecek meseleler arasında terör karşıtı kanunların yürürlüğe geçirilmesiyle birlikte kolluk kuvvetlerine verilen "durdurma ve arama" yetkisi; Birleşik Krallık'ın terörle mücadele stratejisi; önyargılı ve İslamofobik medya yayınlarının yarattığı algı ve Birleşik Krallık'ın, Müslüman ülkelere, İsrail-Filistin çatışmasına ve Irak Savaşı'na dair izlediği dış politika vardır.[19]

Strateji belgesi bu bulguları yalanlamıyor, hatta bu bulguların "önemli" olduğunu ve "diğer araştırmalarca büyük ölçüde desteklendiğini" teslim ediyor.[20] Başka bir deyişle, resmi hükümet belgesi, İngiliz polisinin terörle

16 Kundnani, *The Muslims are Coming*, s. 117.
17 Said, 'Essential Terrorist', s. 828.
18 İngiltere'nin terör karşıtı stratejisi "REKABET" olarak damgalandı; bu stratejinin "dört p" diye bilinen dört ayağı bulunmakta: Önleme [*prevent*] (örneğin, insanların terörist olmasını önlemek), Takip [*pursue*] (örneğin, terörist yapılara set çekmek için istihbarat toplamak), Koruma [*protect*] (örneğin, sınırların, taşıma sistemlerinin, kamu altyapısının, kamusal alanların ve benzer unsurların güvenliğini sağlamak) ve Hazırlık [*prepare*] (örneğin, saldırının etkilerini azaltmak için elverişli sistemlere sahip olmak). Şu anda Önleme'nin, üç adet kapsamlı hedefi olduğu söyleniyor: "terörizmin ideolojik meydan okumasına ve terörü destekleyenlerden gelen tehdide karşılık vermek; halkın terörizme yönelmesini önlemek ve kendilerine uygun destek ve danışmanlık hizmetlerinin verilmesini sağlamak; ele almak zorunda olduğumuz radikalleşme riskindeki sektör ve kurumlarla birlikte çalışmak." HM Government, *Prevent Strategy*, Stationary Office, Londra, 2011, s. 7.
19 HM Government, *Prevent Strategy*, s. 18.
20 *Age*.

mücadele uğruna ayrımcı uygulamalarının, İngiltere'nin terörle mücadelede izlediği resmi stratejinin ve dış politikasının (Irak Savaşı ve İngiltere'nin bu savaşta oynadığı rol de dahil olmak üzere, ki bir neslin "demokratik hükümete ilişkin güven eksikliği"nde önemli bir dönüm noktası işlevi görmüştür) İngiliz Müslümanları arasında terörizme desteğin artmasına katkı sağladığını yadsımaksızın kabul ediyor. Ne var ki, bu anlık itiraf, bu etkiyi önleyebilecek politika önerilerine tercüme edilmiyor. Yani bu veriler ışığında hükümetin vardığı sonuçlar, parlamenter demokrasinin içinde bulunduğu krize eğilmek, hedeflediğinin aksini üreten terör karşıtı stratejilerden vazgeçmek, ya da dış politikada resmen savaş karşıtı bir tutum almak gerektiği değildir. Aksine, belgenin geri kalanında; "aşırılığa meydan verecek herhangi bir 'denetlenmemiş alan' kalmaması için"[21] okulların, üniversitelerin, kolejlerin, dini kurumların ve sağlık kuruluşlarının gözetiminin genişletilmesi de dahil olmak üzere, hükümetin mevcut terörle mücadele stratejisini nasıl yaygınlaştırıp yoğunlaştırması gerektiği ele alınıyor.

Bununla ilişkili yapabileceğimiz üçüncü genel değerlendirme ise, teröre karşı savaşta kamusal söyleme dayatılan sınırların bir yandan ceza hukukuyla daha da kurumsallaştırılırken, bir yandan da radikalleşme söylemiyle yönetimselleştirildiğidir. Ceza hukukunun kamusal söylemin sınırlarını belirlemenin bir aracı olarak kullanılmasına örnek olarak Türkiye'deki Barış için Akademisyenler sürecini düşünebiliriz. İlk bakışta bu süreç "demokrasi" açısından bir anomali teşkil eder gibidir: akademisyenler yalnızca bildiriyi imzaladıkları gerekçesiyle hâlen "terör örgütü propagandası yapmak" suçlamasıyla adlî soruşturma altındalar.[22] Gelgelelim, akademisyenlerin sorgusunda beliren hat ve ilgili mevzuattaki ifadeleri dikkate aldığımızda, bu davanın terörle mücadelenin mevcut küresel hukuki rejimi içerisinde rahatlıkla kendine yer bulabildiğini görürüz. Örneğin, "terörün teşvik edilmesi"ni suç kılan benzer bir formül, İngiltere'nin 2006'da yürürlüğe soktuğu Terörizm Kanunu'nda görülebilir; bu kanun çerçevesinde "terörü teşvik etme" tanımı, "hitap edilen topluluğun bazı ya da bütün bireylerince, terör eylemlerinin yapılması, hazırlanması ve azmettirilmesi için doğrudan veya dolaylı bir teşvik ya da kendilerine ve suça yönelik bir tahrik olarak anlaşılması muhtemel bir

21 *Age*., s. 9.

22 Bkz. Terörle Mücadele Kanunu, Madde 7: "Terör örgütünün; cebir, şiddet veya tehdit içeren yöntemlerini meşru gösterecek veya övecek ya da bu yöntemlere başvurmayı teşvik edecek şekilde propagandasını yapan kişi, bir yıldan beş yıla kadar hapis cezası ile cezalandırılır. Bu suçun basın ve yayın yolu ile işlenmesi halinde, verilecek ceza yarı oranında artırılır."

beyan" olarak tanımlanır, ama bu tanımın özel bir vakada hukuken geçerli olması için "söz konusu beyanla herhangi birinin böyle bir eylem veya suçun işlenmesine, hazırlanmasına ya da teşvikine özendirilmiş veya sevk edilmiş olması şart değil"dir. Ya da mesela Türkiye'de barış akademisyenlerinin polis sorgusunda karşılaştığı sorulardan birinde, barış bildirisinin, akademisyenlerin propagandasını yapmakla suçlandığı PKK tarafından veya onunla birlikte "koordine edildiği" ima ediliyor. Bu açıdan ABD'de 2010 tarihli *Holder v Humanitarian Law Project*[23] davasında, ABD'nin Vatanseverlik Yasası'ndaki "terörizme maddi destek" yasağının nasıl yorumlandığı kayda değerdir: Yüksek Mahkeme bu davada, terör örgütünün siyasi hedeflerine (ki buna kanuna uygun hedefler de dahildir) destek niteliğindeki öğretim vermek ve müdafilik yapmak gibi "koordine edilmiş" kamusal söylem biçimleriyle iştigal etmeyi "terörizme maddi destek" tanımının kapsamına almıştır. Kanunlar daha seçici (ya da adını koyalım, "ayrımcı")[24] bir şekilde uygulandığı için hukukun üstünlüğünün daha az tehlikedeymiş gibi göründüğü ülkelerde geçerli olan bu yasal düzenlemeler, başka ülkelerde daha rastgele uygulanan, böylece mesela kültürel ve entelektüel sermayesi olan insanları bile ağına alabilen (bu anlamda "skandal" niteliği kazanan) yasal düzenlemeleri meşrulaştırmaktadır. Dolayısıyla bugün bir hükümete yasal uygulamalarını demokratik standartlar hattına çekmesi için çağrı yapıldığında, teröre karşı küresel savaşta bu hattın ne denli kaymış olduğunu gözden kaçırılmış oluyor. "Yaşamlarımızın ne şekillerde başkalarının yaşamlarıyla derinden ilişkili olduğu" üzerine ve günümüzde dayanışmanın alması gereken biçimler üzerine iyi düşünebilmemiz için bu noktayı akılda tutmamız gerekebilir.

Öte yandan, İngiltere'deki gelişmeler, teröre karşı savaşın gelecekte küresel olarak alacağı şeklin alameti olarak değerlendirilirse, sözün düpedüz suç kabul edilmesi dışında başka bir yöntemin şekillenmekte olduğunu görüyoruz, ki bu eleştirel düşüncenin statüsü ve alanında farklı bir kaymayı tetikleyecek bir gelişmedir. Bu gelişmeyi pek de incelikli olmayan bir tabirle, kamusal söylemin sınırlarının yönetimselleştirilmesi olarak adlandırabiliriz: İngiltere'deki terör karşıtı mevzuatın en yeni bölümü olan 2015 tarihli Terörle Mücadele ve Güvenlik Kanunu; yerel yönetimler, cezaî kurumlar, yuvalar, okullar, yüksek ve ileri eğitim organları ve sağlık hizmetlerini kapsa-

23 Holder v. Humanitarian Law Project, 561 US 1 (2010) 130 S. CT. 2705.

24 Julia M. Eckert, "Laws for Enemies", *The Social Life of Anti-Terrorism Laws: The War on Terror and the Classifications of the "Dangerous Other"*, der., Julia M. Eckert, Transcript, Bielefeld, 2008, s. 7-31.

yan pek çok makama "Önleme sorumluluğu" [*Prevent duty*] dayatarak "denetlenmemiş alan kalmaması" yolunda sağlam bir adım attı. "İnsanların teröre yönelmesini önleme gereksinimine uygun davranmak" şeklinde bir görev olarak formüle edilen bu düzenlemenin başlıca sonucu, örneğin belediye çalışanlarını, nezaret görevlilerini, öğretmenleri, sağlık uzmanlarını, üniversite öğretim üyelerini ve diğer meslek sahiplerini zorla seferber etmek ve bu insanları gündelik iş hayatlarının bir parçası olarak temas ettikleri şahısların radikalleşme potansiyelini gözlemlemekle yükümlü muhbirler kılmaktır. Dolayısıyla bu görevin beraberinde getirdiği en kaygı verici sorun, İslamofobiyi muazzam ölçekte kurumsallaştırma ve yayma kapasitesidir. Gelgelelim, hem kabul edilebilir sözün sınırlarını hem de eleştiriyi bizzat mümkün kılan koşulları doğrudan hedeflediğinden, bu görev eğitim alanında daha da derin bir soruna yol açıyor. Kabul edilebilir sözün sınırlarının hedeflenmesi burada bir tanım meselesi; zira aşırılığın resmi tanımı, "demokrasi, hukukun üstünlüğü, bireysel özgürlük, karşılıklı saygı, farklı inanç ve düşüncelere hoşgörüyü kapsayan temel İngiliz değerlerine sözlü veya fiili bir muhalefet"[25] şeklinde belirsiz terimlerle yapılıyor. Dolayısıyla radikalleşmeyi önleme görevi, öğrencileri radikalleştirmemek ya da onları herhangi bir aşırılığa –"şiddet yanlısı olmayan aşırılık" dahil– maruz bırakmamak yükümlülüğüyle birlikte geliyor. Eleştiriyi mümkün kılan şartların hedeflenmesi ise, tartışmaya açılabilecek şeylere getirilen sınırlamalarla ilgili değil, daha ziyade Önleme görevinin [*Prevent duty*] uygulanma şekliyle, yani risk değerlendirmelerini, eğitim alanının her köşesine sızacak şekilde genişletmekle ilgilidir.[26] Denetlenmemiş alan bırakmama isteği ile risk düşüncesine içkin spekülatif akıl yürütme safhalarının bir araya gelmesi, öğretim alanlarında eleştirel düşünceyi –özellikle eleştirel düşünceyi "'o kadar da' yönetilmeme sanatı"[27] olarak anlıyorsak– mümkün kılacak koşullara karşı doğrudan bir tehdit oluşturur.

25 *Age*., s. 107.

26 Bkz., örneğin, üniversitelerin temel düzenleyicisi olan The Higher Education Funding Council for England (HEFCE) [*İngiltere Yüksek Öğretim Finansman Kurulu*] tarafından hazırlanan çerçeve belgesi, yüksek öğretimdeki Önleyici görevin [*Prevent duty*] icrasının kontrolünden sorumludur: HEFCE, *The Prevent duty: Monitoring framework for the higher education sector* (Kasım 2015): http://www.hefce.ac.uk/media/HEFCE,2014/Content/Pubs/2015/201532/HEFCE_2015_32.pdf. "Risk" sözcüğü 22 sayfalık belgede 28 defa kullanılmıştır ve bütün çerçeve, daimi risk tespiti ve risk yönetimi hakkındadır.

27 Judith Butler, "What is Critique? An Essay on Foucault's Virtue", *Transversal*, Mayıs 2015, http://eipcp.net/transversal/0806/butler/en.

Geçtiğimiz on beş yılda, terör söyleminin hegemonyacı gramerinin, düşünce alanları ve koşulları üzerindeki kontrolü daha da sıkılaştı – bunun sebebi kısmen, hegemonyacı gramerin savaş zamanında kuvvetlenmesidir: Askerî savaş uzadıkça, onun özerk şekilde ortaya çıkan oluşumları da, şiddetin tarihselliklerini ve zamansallıklarını anlaşılabilir kılan eleştirel hatların geçerliliğini ve işitilebilirliğini zorlaştırır. Bu esnada resmi onaylı sahte açıklamalar niteliğindeki radikalleşme doktrinleri alabildiğine çoğalıp kamusal söylem alanını kaplıyor ve sayelerinde, savaştan vazgeçmeyi gerekli kılmayan kanunlar, prosedürler ve sihirli politikalar üretilebiliyor. Dolayısıyla radikalleşme söylemi, düşüncenin alanlarını gittikçe daha da müdahaleci yöntemlerle sömürgeleştirmektedir, öyle ki teröre karşı savaşın eleştirisi, artık yalnızca terörü *temize çıkarma* ithamına maruz kalmayacak, üstüne potansiyel olarak teröre destek sağlamaktan da *yükümlü kılınacaktır*. Yani teröre karşı savaşta terörün hukuki yükümlülüğü gitgide düşünce üzerine kaydırılıyor. Demek ki, başka türlü tahayyül edebilmemizin koşulu olarak eleştiride ve eleştirinin yaratacağı riskin denetlenemezliğinde diretmemiz gerekiyor.

İngilizceden çeviren: Özgür İldeş

Ebu Garip ve Kötülük Problemi

STEVEN C. CATON

2003-2005 yılları arasındaki Irak Savaşı'nda ABD ordusunun Ebu Garip hapishanesinde gerçekleştirdiği suiistimalleri *sıradan etik* [*ordinary ethics*] çerçevesinde değerlendirmek istiyorum.[1] Ebu Garip'in duvarları ardında vuku bulduğu iddia edilen olayların "sıradan" bir tarafı olmadığı için bunu başarmak o kadar da kolay değil. Yine de kötü olarak nitelendirebileceğimiz edimlerde bulunanların ABD silahlı kuvvetlerinde görevli, sıra dışı koşullar altında bırakılmış *sıradan* adamlar ve kadınlar olduğunu aklımızdan çıkarmamak gerekir. Bunu vurgularken niyetim, Beyaz Saray'dan Savunma Bakanlığı'na ve ABD ordusundaki generallere kadar birçok yetkiliyi muhtemel savaş suçlarındaki sorumluluklarından muaf tutmak değil. Bu kişilerin suçlanabilirliğini ortaya koyan birçok farklı çalışma artık mevcut.[2] Benim ilgimi çeken, Ebu Garip'te yapılan kötülüklerin arkasında güçlü failler değil, "sıradan" failler olması.

1 Bu makalenin bir önceki versiyonundaki bazı fikirlerin oluşturulmasında yardımı dokunan Ramyar Rossoukh'a teşekkür etmek isterim. Toronto Üniversitesi'nde 2008 Ekimi'nde düzenlenen Ordinary Ethics Conference'ın (Sıradan Etik Konferansı) tüm katılımcıları bu makalenin taslağı üzerine ferasetli yorumlarda bulundu ancak baş konuşmacı Joshua Baker'a ve faydalı yazılı yorumları için Michael Lambek'e ayrıca müteşekkirim. 9 Nisan 2009'da Pitzer College'da, John Norvell ve Leda Martens'in nazik davetleri üzerine aynı konuda bir ders verdim ve onların yanı sıra, meslektaşları Dan Segal ile Claudia Strauss'tan çok değerli geri bildirimler aldım. Bu bildirimler beni "durumsal kötülük" kavramsallaştırmasının peşine düşmeye teşvik etti ve bu makalede de aynı işe giriştim. Dan Segal'e makale matbaaya gitmeden bu versiyonunun son bir eleştirel okumasını yaptığı için teşekkür ederim.

2 Bush yönetiminin başkanlık gücünü kısıtlayan her şeye sistematik olarak saldırmasını ve yönetimin teröre karşı savaşı yürütme şeklini, teröristleri ya da terör şüphelilerini "düşman savaşçı" olarak nitelendirerek, ABD'nin de imzacısı olduğu Cenevre Konvansiyonu'nun tutsaklara muameleye dair hükümlerinin etrafından dolanmasının bir eleştirisi için bkz. Jane Mayer, 2008. ABD ordusunun, yönetimin hükümlerini nasıl çelişkili ve kafa karıştırıcı biçimlerde yorumladığı ve uygulamaya çalıştığı konusunda bkz. Gourevitch, Philip, ve Errol Morris, *Standard Operating Procedure*, New York: Penguin, 2008, s. 45–56.

Makalenin bu kitabın[3] çerçevesine bağlı kalarak ortaya koymaya çalıştığı meselelerden biri de "kötülük problemi" olarak adlandırabileceğimiz konuyu ele almasıdır. Etik sıradan olduğunda bile, hatta özellikle sıradan olduğunda, hayatta ve dünyada nasıl iyilik yapılacağı ve kötülükten uzak durulacağı ile ilgilidir. Ancak "kötülük", çarpıcı bir biçimde, modern antropolojik ve felsefi söylemlerde nadiren üzerine düşünülen bir sorudur ("Kötülük nedir?" "Onu nasıl anlarız?" "Ona karşı ne yapılabilir?" gibi sorular). Bunun yerine kötülük, daha genel bir "etik olmayan" kategorisinin kapsamındadır. Belki de Ebu Garip –bu sözcüğü orada işlenen suiistimalleri belirtmek için bir metonimi olarak kullanıyorum– etik üzerine düşünüşümüzde bir sınır vakayı temsil ediyor çünkü bana kalırsa Ebu Garip'te yaşananları "kötülük" yerine "etik olmayan" olarak adlandırmak kesinlikle tatmin edici değil. Başka bir deyişle, Ebu Garip "etik olmayan" olarak nitelendirebilecek olanı aşmış durumdadır, ona kötülük kategorisi içinde daha iyi vakıf olunabilir.

Eğer kötülük kategorisi Ebu Garip'i anlamak için gerekliyse, modern felsefe ve antropolojinin kötülüğü analitik bir kurgu olarak neredeyse tamamen bir kenara bıraktığı yinelenmelidir.[4] Kant'tan sonra kötülük sorunu teolojiye bırakılmış ve daha sonra da, ilerleyen sayfalarda eserlerini inceleyeceğim Nietzsche ve Hannah Arendt istisnaları hariç, felsefede çoğunlukla göz ardı edilmiş gibidir.[5] Antropolojide ise, "kötülük"ten bahseden birçok etnografik çalışma bulunmaktadır (örneğin, Evans-Pritchard'ın 1937 tarihli, Azande kabilesinde cadılık ve belli bir ambarın neden ambarın altında oturan o bireyin üzerine düşüp ölümüne sebep olması gerektiği açmazı üzerine klasik çalışması). Ancak bunlar, kötülüğün bir analiz kategorisi mi yoksa başlı başına bir teori mi olması gerektiği konusunda bir soru yöneltmemiştir. Yani bu çalışmaların birçoğunda kötülük kültürel bir kategoridir; yerel kozmolojik sistemin bir parçasıdır, böylelikle de bir tasvir ya da kültürel yorum nesnesidir, teori nesnesi değil. Dolayısıyla, çağdaş antropolojide kötülükten bahsederken, belirli bir inanç sistemiyle ilişkisinden bahsederiz.

3 Bu makalenin orijinal versiyonu Michael Lambek'in yayına hazırladığı *Ordinary Ethics: Antropology, Language and Action* (Fordham University Press, 2010) kitabında bulunmaktadır (ed. n.).

4 Beri yandan, bkz. Ricoeur, Paul, *The Symbolism of Evil*, çev. Emerson Buchanan, Boston: Beacon Press, 1967.

5 Kötülük kategorisini felsefi çözümlemeye yeniden kazandırma çabası ve bu projede Arendt'i ayrı bir yere koyma girişiminin bir örneği için bkz. Neiman, Susan, *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 2002.

Burada kötülüğü analitik bir kategori olarak düşünmeyi hedefliyorum, ancak bu düşünüş diğer yandan kötülüğü evrensellere ontolojik bir bağlılık içinde (kötülüğü Kant'ın felsefesindeki gibi aşkın bir kategori olarak) ele almayı gerektiriyor mu; gerektirmiyorsa bunun alternatifi görecelilik (yani kötülüğü belirli bir inanç sisteminin ya da kozmolojinin parçası olarak ele almak) mı olmalıdır, bunu soruyorum. Evrenselciliğin Scylla'sı ile göreceliliğin Charybdis'i arasında sıkışıp kalmak zorunda mıyız?[6] Ben buna alternatif olarak, "durumsal kötülük" kavramını öneriyorum ve Ebu Garip'in de bu kavramın başlıca örneği olduğunu öne sürüyorum.

Bu yazının sorduğu bir başka soru ise şudur: "Böylesi bir kötülüğün suçunu ya da suçlanabilirliğini nasıl anlarız?" Makalede göstereceğim gibi, felsefede suçu saptarken kullanılan kabaca iki kavram vardır: Yönelimsellik ve olumsallık. İlk kavram, birinin ediminde kötülük yapma niyeti yoksa o kişinin suçluluğuna veya kötülüğüne hükmedilemeyeceğini savunur; ikinci kavram ise durumlar ya da koşulların bir insanın kötülük yapmasına sebep olabileceğini ve bu nedenle yaptığının ahlaken mazur görülebileceğini savunur. Her iki kavram da Ebu Garip hakkında ortaya atılan ahlaki yargılarda iş başındadır, ancak ben bir kez daha, buradaki ahlaki yargı tartışmasında bir şeyin eksik olduğunu öne sürüyorum ve bu eksikliğin de sorumluluk nosyonu ile ilgili olduğunu düşünüyorum. Bu kavramı anlamamız için, Arendt'in çalışmaları öne çıkar.[7]

Ahlaki yargı ya da bir durumun kötülüğü hükmüne varma ile buna karşı ne yapılacağını saptama yetisi, kötülük problemi ve sorumluluk ile yakından ilişkilidir. Michael Lambek'in bu kitaptaki yazısı bu konuda önemli bir katkıdır. Bu yazıdaki bazı fikirlerle diyaloğa gireceğim, fakat bu konuda, söylemimizin terimlerini açıklığa kavuşturmak bakımından felsefenin ve yine Arendt'in antropolojiden daha çok yardımcı olduğunu söyleyebilirim.

Buraya bir şerh düşmeli. Ebu Garip'te ortaya çıkan belki de en alışılmadık şey, askerin tutsakları istismar edişini belgeleyen, aklımızdan çı-

6 Scylla ve Charybdis Yunan mitolojisinde geçen iki bilindik canavarın isimleridir, İngilizcede Scylla ve Charybdis'in cümle içinde birlikte kullanımı "iki kötüden birini seçmek" anlamını taşır (ed.n.).

7 Arendt, Hannah, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, New York: Penguin Books, 1963 [Türkçesi: Hannah Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı, Adolf Eichmann Kudüs'te*, çev. Özge Çelik, İstanbul: Metis Yayınları, 2009 – metindeki alıntılarla Türkçe çeviri temel alınmıştır]; *The Life of the Mind*, San Diego: Harcourt, 1971; *Responsibility and Judgment*, ed. ve "Sunuş" Jerome Kohn, New York: Schocken Books, 2003; "What is Freedom?", Arendt, Hannah, *Between Past and Present: Eight Exercises in Political Thought*, New York: Penguin, 2006 içinde, s. 142–69.

karamadığımız, rahatsız edici imgelerdir. Tabii ki zulmün fotoğrafı masum tanıklar ya da gazeteciler tarafından daha önce çekilmiştir (örneğin İspanya İç Savaşı'nda), ancak sıradan kadınların ve adamların istismar olarak adlandırılabilecek edimlerde bulunup bunun fotoğrafını kendilerinin çekip, edimin failleri olarak kadraja girmeleri rastlanmamış değilse de nadiren görülmüştür. Bunun fotoğraf tarihi açısından önemli olduğu aşikardır fakat bildiğim kadarıyla üzerine henüz yazılmamıştır. Ebu Garip'te, istismarcının istismar edimi sırasında kendisini belgelemesi, yani kendine dönük belgeleme [*reflexive documentation*] olarak adlandırabileceğimiz şey, öylesine ya da ara sıra yapılmış değil, sistemli ve doğurgandır; bu belgeleme haftalar boyu sürmüş ve belgelerin sayısı binleri değilse de yüzleri bulmuştur.

Bunun neden yapıldığına dair sonsuz tahminler bulunmaktadır ve bugüne dek tatmin edici ya da ikna edici bir açıklama getirilememiştir (Belki de hiç getirilemeyecektir). Bu yazıda, resim çekmek suretiyle yapılan istismarı betimleyeceğim ancak bu görüntülerin analizini yapmayacağım. Başka bir yazıda bu analizi yapmıştım.[8] Bu görüntülerin dolaşımı hapishane duvarlarından tutun da internete, internetten aile üyeleri ve arkadaşlara ve nihayet dünya çapındaki kitle gazetelerine ve haber kanallarına dek varmıştır. 2009 yılının Mayıs ayında Obama yönetimi, özellikle Afganistan'daki ABD askerlerine karşı Arap ve Müslümanları kine teşvik edeceğini öne sürerek, ABD ordusuna emanet edilen bu görüntü arşivini açığa çıkarmama kararı verdi. Görüntülerin ilk açığa çıktığı zaman, hem ABD'de hem de özellikle Müslüman ve Arap dünyasında bazı topluluklarda uyandırdığı tepkiler halen etraflıca analiz edilmiş değil,[9] fakat yönetimin kararının bu tepkilerin sonucu olduğu düşünülüyor. Gerçi, Müslüman-Arap tepkilerinin yönetimin iddia ettiği doğrultuda olacağı da kesin bir şey değil.

Arka Plan: Ebu Garip'in Ardındaki Yasal ve Yönetimsel Kodlar

Ebu Garip'teki kötülüğün felsefi/antropolojik bir tartışmasına girişmeden evvel, "teröre karşı savaş"ın ve bunun için yaratılan Ebu Garip gibi yapıların etrafını saran birçok yasal, bürokratik ve askeri sorunu mümkün olduğun-

8 Caton, Steven C. , "Coetzee, Agamben, and the Passion of Abu Ghraib", *American Anthropologist, C.* 108, S. 1, 2006 içinde s. 114-23; ayrıca bkz. Eisenman, Stephen F., *The Abu Ghraib Effect*, London: Reaktion Books, 2007.

9 Yine de başlangıç olarak Caton'a başvurulabilir, *age*.

ca anlamak önemlidir. Ahlaki sorumluluğun ve ahlaki yargının zorluğunun muhakemesinin zeminini bu anlayış oluşturmaktadır.[10]

11 Eylül 2001'deki saldırılardan sonra, Başkan Yardımcısı Dick Cheney, Meet the Press'te yayımlanan ve artık meşhur olan bir röportajda yönetimin terörist tehdide nasıl karşılık vereceğini açıklamıştı: "Tabiri caizse, bir nevi karanlık tarafta çalışıyor olacağız." Sonraki birkaç ay boyunca, yönetim terör tehdidine karşı taktikler geliştirdi ve uyguladı, bunların birçoğunu kesin bir gizlilik içinde gerçekleştirdi. Birleşik Devletler'e yapılan saldırıların suç yerine savaş olarak nitelendirilmesi; Başkan George W. Bush'un ulusu savaş zamanı gelecek saldırılara karşı koruma amacı iddiasıyla olağanüstü güç kullanması ve bu güçler yoluyla olağanüstü eylemlere girişmesini hiç olmazsa kendi yönetimi ve birçok Kongre üyesinin gözünde meşru kıldı. Bu taktiklere şunlar da dâhildi: Adalet Bakanlığı'nın mahkeme izni almaksızın yurttaşlara ve yurttaş olmayanlara karşı kullanılabileceğini savunduğu, Kongre'nin ise Vatanseverlik Yasası kapsamında Başkan'a seve seve sunduğu ülke içi e-posta ve telefon gözetleme programı; şüphelilerin, işkencenin rutin olduğu Mısır, Fas ve Ürdün gibi ülkelere nakline izin verilmesi; Batı Avrupa ülkelerindeki hava üslerinin iadelerde ara durak olarak kullanılması ya da bu ülkelerin güvenlik kuvvetlerinin şüphelilerin sınır dışı edilmek üzere toplanmasında kullanılması (Obama yönetimi bu programı tutuklulara gösterilen muamelenin denetlenmesini taahhüt ederek sürdürme kararı almıştır) ve bu "yasadışı düşman savaşçılar"ın yargılama olmaksızın Guantanamo gibi *off-shore* ceza kolonilerinde belirsiz sürelerce hapsedilmesi (bu uygulamayı Obama yönetimi bitirme kararı almış ve mahkûmları başka tesislere nakletmiş, bazı sanıkların da yargıç önüne çıkmasına izin vermiştir).

Adalet Bakanlığı ve ABD Başkanı'nın hukuk danışmanlarının yürürlüğe koyduğu yasal yapı açıkça tasvip etmediyse de istismarları (Ebu Garip'te olduğu gibi) mümkün kıldı. Bu yapı öncelikle teröristleri uluslararası hukukta tanınmayan bir kategoriyle, "yasadışı düşman savaşçılar" [*illegal enemy*

10 ABD ordusunun savaş sırasında yapılan zulümlerle ilişkilendirildiği vakalar mevcuttur: Vietnam Savaşı'nda My Lai isimli bir köyde, Teğmen Callet'ın yaşlı insanlar, kadınlar ve çocukları vurma emri verdiği My Lai Katliamı sonrasında Callet hüküm giymiş ve hapse girmiştir, ancak ordunun emir komuta zincirinde daha üst rütbeli kimse suçlanmamıştır. Vietnam'da bazı askerler, sivillerin ABD ordusuna mensup kişiler tarafından dövülürken ya da kötü muameleye maruz kalırken resimlerini çekmiştir; Ebu Garip görüntüleri de bazı askerlerin hafızasında bu anıları canlandırmıştır. ABD askerlerinin, ABD ordusu tarafından Vietnam'da yapılan zulümler hakkındaki gerçekle nasıl yüzleştiği ya da yüzleşmediğine ilişkin bir anlatı için bkz. Nelson, 2008 Bu yüzleşme süreci henüz Irak ya da Afgan savaşı gazileri için başlamamıştır.

combatants] olarak adlandırdı ve böylelikle Cenevre Konvansiyonu'nu kapsamı dışında bıraktı. Bu durum, görevlilerin Dick Cheney'nin "karanlık taraf" dediği şekilde iş görmesini sağlayacaktı (Bu işleyiş, Yüce Divan, Bush yönetiminin, özellikle Guantanamo ve onun statüsü hakkındaki bazı varsayımlarını alt üst edene dek devam etmiş ve *habeas corpus* uygulanmasında etkili olmuştur). İnsanlığa karşı işlenen suçları araştıran birçok araştırmacının işaret ettiği gibi, insanların istisnai edimleri kabul ve icra etmeleri, bu şekilde sosyalleşmelerini mümkün kılan şey öncelikle "dil kuralları"dır.[11]

Tabii ki bu kurallar dilsel olmakla kalmıyordu. Ebu Garip askeri bir hapishane olduğundan, "yasadışı düşman savaşçıları"na gösterilecek muamele için Standart Operasyon Prosedürleri ya da SOP olarak adlandırılan prosedürlerin belirlenmesi gerekiyordu (Bunlar Vietnam ve Afganistan'da edinilen önceki tecrübelere dayanarak derleniyordu). Bu bürokratik kurallar; hapishanelerdeki mahkûm isyanından sert hava koşullarına dek olası beklenmedik durumlara karşı sıradan bir askerin yapması gerekenleri bir bir anlatıyordu. Ebu Garip'teki askeri inzibatın [*military police*] bu SOP'leri sürecin çok daha ileri safhalarında edindiğini ve bu prosedürlere ilişkin yeterli eğitimi veya talimatı almadığını kaydetmek gerekir.[12] Söz konusu gri alanlardan biri, tutukluların askeri istihbarata sorgu için teslim edilmeden önce "yumuşatılması" emriydi (Ebu Garip fotoğraflarının kaydettiği bu "yumuşatma" taktikleriydi). Son zamanlarda açığa çıkarılan belgelerde, daha sonradan istismar edici olduğuna hükmedilecek olan birçok sorgulama tekniğine CIA'in yetki verdiği ve bu teknikleri denetlediği ortaya çıkmaktadır.[13]

Şimdi hapishanelerdeki işin bürokratikleşmesine dönelim. Askeri istihbarat, şüphelileri toplamak ve onları hapishaneye getirmek için eğitilmişti, istihbaratın bir alt kolu, isyanı bastırmada değerli olabileceği düşünülen bilgiyi elde ediyordu. Askeri inzibat ise hapishanenin gardiyanları ve muhafızlarıydı, onlar da görev ve işlevlerine göre kendi içlerinde ayrışıyorlardı. Amaçlarına ulaşmak için güç ve şiddet kullanmanın doğal olduğu ordu veya polis gibi otoriteryen örgütlenmeler hakkındaki toplumsal-psikolojik literatür; bu parça başı iş dağıtımının bürokrasilerin rasyonelleştirilmesinin bir sonucu olduğunu ve bireye sadece "çarkın bir dişlisi" olduğu izlenimini ver-

11 Arendt, Hannah, *Kötülüğün Sıradanlığı*, *age*.

12 Gourevitch, Philip ve Errol Morris, *Standard Operating Procedure*, New York: Penguin, 2008, s. 91.

13 Mazzetti, Mark ve Scott Shane, "Investigation Is Ordered into C.I.A. Abuse Charges", *New York Times*, 25 Ağustos 2009, s. A1 ve A7.

diğini; bunun da ötesinde örgütlenmenin daha geniş çaplı istismarlarında bireyin kendi sorumluluğunu görmesini zorlaştırdığını belirtir.[14] Ancak Ebu Garip'i özgül kılan şey, bu görev ve işlevlerin gizli kalması değil tanımlarının bulanık olmasıdır. Bu, askeri uzmanların hapishanede neyin yanlış gittiğine dair yorumlarında yakındıkları bir olgudur. Giderek muğlaklaşan şey, askeri istihbarat ve askeri inzibatın yürüttüğü operasyonlar arasındaki farktır. İstihbarat görevlileri sorgulara başlamadan önce inzibat görevlilerinden "değeri yüksek olan mahkûmların yumuşatılması" ["soften up high-value targets"] isteniyordu, buradaki varsayım, "yumuşatma" yapıldıktan sonra sorgu sırasında bilginin çok daha hızlı bir şekilde edinileceği idi. Askeri inzibat görevlileri bu teknikler hakkında eğitim görmemişti ve daha önce belirttiğim gibi tekniklerin çoğu CIA tarafından onaylanmışsa da, inzibat görevlileri nihayetinde mahkûmları küçük düşürerek kendi doğaçlamalarını yapmaya başlamıştı. Bu girişimler, Arap ve Müslümanların bedenlerinin çıplaklığından duydukları utanç ya da kirlilik ile ilgili dini kaygılara dair varsayımlara dayalıydı.

Askerlerin tepkilerini tartarken yasal sistemin ve işin bürokratik örgütlenmesinin yanı sıra göz önüne alınması gereken diğer etkenler, aşırı kalabalıklaşma başta olmak üzere Ebu Garip'in olağanüstü koşullarıydı. Şüphelilerin "toplanması," meydana gelmiş bir "olay"ın olduğu yerde ya da yakınlarında bulunanların toplanması anlamına geliyordu – ki daha sonradan bu kişilerin çoğunun olayın meydana gelişiyle bile alakaları olmadığı açığa çıkmıştır. Sorgulanan, işkence gören ve hatta öldürülen şüphelilerin arasından bazılarının "iş işten geçtikten sonra" masum olduklarına karar verilmiştir (bu tip vakalarda kesin rakamlar veya yüzdeler vermek imkânsız değilse de zordur). Şüphelilerin toplanması kayıt edilmelerinden daha hızlı gerçekleştiği için çoğu insan mahkûmiyetlerinin resmi bir kaydı olmaksızın hapsediliyordu, bu da ailelerinin ve diğerlerinin mahkûmların izini sürmesini ya da şikâyetler üzerine askeri hapishane sisteminin vakaları incelemesini, sebepsiz yere tutulanların salıverilmesini feci derecede zorlaştırıyordu. Irak'taki diğer alıkoyma merkezleri gibi Ebu Garip'te de kısa zamanda aşırı nüfus yoğunluğu belirdi; bu durum hem sefaleti arttırdı hem de tutukluların ve askeri inzibat görevlilerinin stresini yoğunlaştırdı. Ebu Garip'in bir özelliği de askeri operasyonların olduğu bölgede yer almasıydı, bu nedenle

14 Kelman, Herbert C. ve V. Lee Hamilton, *Crimes of Obedience: Towards a Social Psychology of Authority and Responsibility*, New Haven: Yale University Press, 1989.

gündelik olarak saldırıya ya da bombardımana maruz kalıyordu (Bu da, savaş esirlerinin askeri ateş hattından güvende olacak şekilde cepheden uzakta tutulması gerektiğini şart koşan Cenevre Konvansiyonu'nu ihlal etmekteydi; ama öte yandan zaten tutuklular da savaş esiri olarak adlandırılmıyordu). İnzibat görevlileri aşırı kalabalık bir hapishaneyle uğraşmak zorunda kalıyordu, diğer yandan da fiziksel sağlıkları direnişçilerin saldırıları nedeniyle sürekli tehlike altındaydı.

İstismarlar

Çeşitli türlerde istismarda bulunulmuştu. Bunlardan bazıları şöyleydi: Mahkûmların bir hücrede saatlerce çıplak bir vaziyette, bazen mahkûmla alay eden bir kadının eşliğinde ya da mahkûmun kafasına kadın iç çamaşırı geçirilerek zincirli şekilde tutulması, bazen çıplak mahkûmların kendilerine hücum edip saldırmasına izin verilen hırlayan köpeklere maruz bırakılması ve uykudan mahrum bırakılması. Fiziksel kısıtlama; mahkûmun elleri arkada ya da yukarı kaldırılmış şekilde, eklemlerinin yerinden çıkmasına ve hatta boğulmasına neden olan "paketlenme"sini de içeren, aşırı rahatsızlık ve acıya sebep verme taktikleri anlamına geliyordu. Buna ek olarak, mahkûmlar sözel olarak taciz ediliyordu ya da aşırı gürültüye ve aşırı ısıya maruz bırakılıyordu. Cenevre Konvansiyonu bahsi geçen bu taktiklerin hiçbirisine izin vermemektedir (Ama zaten mahkûmlar "yasadışı düşman savaşçı" olarak nitelendirildiklerinden, inzibat görevlileri açısından Cenevre Konvansiyonu'nun bu durumda geçerli olup olmadığı açık değildi).

Son olarak, fotoğraf makinesini, daha doğrusu fotoğraf çekmeyi bir istismar aracı olarak düşünmek gerekir. Ebu Garip'te çekilen fotoğraflar arasında, fiziksel işkence ya da psikolojik aşağılamanın gerçekleştiği, askerlerin mahkûmun idraki dâhilinde fotoğraflar çekerek ya da makineyi fotoğraf çekiyormuş gibi tutarak başrol oynadıkları manzaralar bulunmaktadır. Diğer bir deyişle, bu sahnelerde fotoğraf makinesinin kendisi, tasma, kelepçe, yüze geçirilen bir kadın iç çamaşırı ve hırlayan köpek kadar bir istismar aracıdır. Bunun arkasındaki mantık, bir Arap'ın onur ve utanca dair kültürel nosyonları nedeniyle, kendisinin aşağılanması görüntülerinin, özellikle de ailesine sergilenmesinden dehşet duyduğu ve bunun yerine boyun eğeceği ve işbirliği yapmayı yeğleyeceği kabulüdür. Fotoğrafların açığa çıkmasından aylar sonrasına kadar fotoğrafların kaydettiği mahkûm istismarlarının bazılarının mizansen olduğu bilinmiyordu. Ebu Garip'te en çok ikonlaşan görüntüler-

den biri de şöyle düzenlenmişti: İki yana uzanan kollarından aşağı elektrotlar sarkarak bir kutunun üzerinde ayakta durdurulan, siyah pançolu ve kapüşonlu mahkûmun resmine bakan kişi, eğer mahkûm bu uyduruk kutudan aşağı iner ya da düşerse elektrik akımıyla öldürüleceğini varsayıyordu. Askerler mahkûmun bedenini bu konuma getirerek ve bu giysiyi giydirerek resmini çektikten sonra, kutudan inmesine ve kıyafetini değiştirmesine izin vermişti. Mâhkumun bu işkencenin sahte olup olmadığını bilip bilmediği belli değildir, ancak biliyorduysa da muhtemelen bu aşağılanma "ritüeli"ne maruz kalmaktan başka seçeneği yoktu. Yine de bu resim ilk yayımlandığında, basın ve kamuoyu tarafından "gerçek" olarak kabul edilmişti. Bana göre işin en ilginç kısmı resmin ontolojik durumu sorusudur. Bu diğer hapishane fotoğraflarıyla aynı şekilde bir istismar belgesi değildir çünkü istismar özellikle fotoğraf makinesi için düzenlenmiştir; fotoğrafın kendisi istismardır ya da kötülüğün icra edilmesidir, bu nedenle de diğerlerinden ayrılır.

Ebu Garip'te kötülük sorununun felsefi bir tartışmasına geçmeden önce, iktidarın güvenlik düzeneği modeline ilişkin son bir nokta var. Caton ve Zacka[15] Ebu Garip'in neden Foucault'nun açıkladığı şekilde,[16] disiplin edici bir hapishane olarak değil de, yine Foucault'nun anlattığı şekilde[17] güvenlik aygıtındaki bir düğüm noktası [*nodal point*] olarak daha iyi anlaşılabileceğini aktarır. İsyan başlar başlamaz, Irak'ta aceleyle ve gelişigüzel bir şekilde bir güvenlik düzeneği kurulmuştu. Bunun amacı "tehlikeli" unsurları temizlemek, onları sorgulama için muhafaza etmek ve daha sonra ya genel nüfusa geri bırakmak ya da Guantanamo'daki ve diğer yerlerdeki daha kalıcı güvenlik bölgelerine göndermekti.

Eğer "savaşçı olmayan düşmanlar" ile çatışma kuralları daha açık olsa ve Ebu Garip'te daha önce uygulamaya konsa mahkûmlara yönelik istismarların tamamen önlenebileceği çok tartışıldı. Diğer bir deyişle bu teknik bir aksaklıktı, bürokratik kurumların "rasyonel" süreçlerindeki bir hataydı. Bush yönetiminin yasal danışmanı bir yandan mahkûmları fiziksel ve psikolojik olarak cezalandırarak onlardan azami istihbarat elde etmeyi (Weberyen, hukuki anlamda) rasyonelleştirirken, diğer yandan "işkence" ve "istismar"dan

15 Caton, Steven, ve Bernardo Zacka, "Comment on Abu Ghraib, the Security Apparatus, and Occular Evil", *American Ethnologist,* 2010.

16 Foucault, Michel, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, çev. Alan Sheridan, New York: Pantheon Books, 1977.

17 Foucalt, Michel, *Security, Territory, Population: Lectures at the College de France,1977–78*, ed. Arnold I. Davidson, çev. Graham Burchell, New York: Palgrave, 2007.

nasıl kaçınacağı meselesini saplantı haline getirmişti; bu nedenle bürokrasinin aksadığı iddiası en iyi ihtimalle zayıf olarak nitelendirilebilir. Aslında Foucault'nun güvenlik düzeneği modeli doğaçlamacı güç kullanımını [*improvisatory power*] varsayar. Tıpkı Ebu Garip'te askeri inzibatın mahkûmlara karşı kullandığı istismar gibi, muamelelerin yaratıcı ve olağan icrası da böyledir, yani bu durum hapishane sisteminin bir kusuru olmaktan, bir kural kıtlığından ya da askerler arasındaki birkaç "çürük elmadan" çok, isyanla mücadele etmek için kurulan bir güvenlik düzeneğinin gerekliliklerinden kaynaklanmıştır. Bu modele göre, öngörülemeyen, beklenmedik durumlar ve biricik hadiselerin askerler ile sahadaki (ya da Foucault'nun deyimiyle "*milieu*"deki) istihbarat toplayıcıları için istisna değil kural olduğu akıldan çıkarılmamalıdır. Askerlerin gerçekleştirdiği ve mahkûmların maruz kaldığı bu kötülükleri anlamak için bu *olaylar bütününü* [*eventfulness*] ve Irak'taki askerlerin bu duruma verdikleri göreceli yenilikçi yanıtları görmek gerekir.

Ebu Garip'te Kötülük ve Sorumluluk

Aşkın bir etik, en azından Kant'ın radikal kötülük nosyonunda formüle ettiği haliyle (bkz. *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*), belirli durumların ötesine uzanan yargı kategorileri öngörür. Benim anladığım şekliyle Kant'ın nosyonu iki farklı "radikal" kavramını gerekli kılar: biri "kök" anlamını taşır ve Hıristiyanlıktaki miras alınan günah doktrininden türemiştir, bu da hepimizi doğuştan şeytan tarafından baştan çıkarılmış kılar. Diğeri ise "emsal olma" ve "hiperbolik" anlamını taşır, örneğin Hitler modern dünyada (Pol Pot, Slobodan Miloşeviç, İdi Amin ve Saddam Hüseyin vb.) diğer tüm kötülerin kıyaslandığı ve yargılandığı radikal kötülük örneğidir – ya da bir başka deyişle sınır vakadır.[18] Çağdaş haklar söylemi şu ya da bu şekilde "insan hakları"ndan ve bu hakların ihlalinin "uluslararası hukuk" tarafından cezalandırılması gerektiğinden bahsederken Kantçı ya da aşkın bir iyi ve kötü nosyonundan beslenir. Bu görüşe göre etik –ahlaki yargılamanın merkezinde olduğu düşünülen, rasyonel bir özne tarafından– *a priori* olarak ortaya çıkarılır ve onun evrenselliğine karşı çıkan herkes "geri kalmış"tır. Örneğin, Ebu Garip'ten çoğu kez çıkarılan ders, Amerika'nın savaş sırasında (kendini pek de idare edemediğinin belgelenmiş karşı örnekleri mevcutsa da) kendini idare eden haklar doktrinini (ve uzantısı olarak da evrensel Cenevre doktrinini)

18 Kant'ın radikal kötülük terimiyle kast ettiği farklı anlamları bana gösterdiği için Judith Baker'a teşekkür ederim.

"unuttuğumuz"dur. Bir başka deyişle, hatamızın sebebi kanunları unutmuş olmamızdır, kanunlarımızın sorgulanması gerektiği ihtimali değildir.

İyi ve kötüye dair bu evrenselci görüşlerde eksik olan, etik davranışın teminatının etik koda sadık kalmakla sınırlı olmamasıdır, bir davranış belirli bir durum nedeniyle ortaya çıkabilir. Bu, etik davranışın her örneği için geçerlidir, ancak daha önce belirttiğim gibi isyanla karşı karşıya kalan güvenlik düzenekleri için öngörülemeyen koşulların ve biricik olayların istisna değil kural olduğu Ebu Garip gibi vakalarda iyice belirginleşmektedir. Bundan kastım askerlerin etik kodlara dair hiçbir bilgisi olmadan kendilerini bu durumda buldukları değildir; tam tersine, askeri inzibat görevlileri Hıristiyanlıktan ABD askeri davranış kurallarına, hapishane ya da ıslah kurallarına dek çeşitli etik bağlılıklar içindeydi ve bu kuralların hiçbiri bu istismarları hoş görmüyordu. Fakat şaşırtıcı biçimde, bu kurallar mahkûmların karşı karşıya kaldığı kötülüğün istisnai (Kant'ın terimiyle "radikal") olduğu iddiasıyla askıya alınmış ya da geçici olarak unutulmuştur; böylece mahkûmlara gösterilen kötücül muameleyi istisnai ve hatta acı ancak gerekli ve kaçınılmaz olarak görünüşte meşru kılmıştır. Bu, ABD Başkan Yardımcısı Dick Cheney'nin "karanlık taraf" ifadesinin ardındaki akıl yürütmedir: Kötüye karşı mücadele, çoğunluğun iyiliği için dizginlendiği farz edilen kötü eylemler gerektirir. Kötülüğün mevcut olmadığını ya da Irak'taki ABD harekâtının bir yandan kötülük yaparken bir yandan kendisinin kötülükle karşı karşıya kalmadığını kesinlikle söylemiyorum; söylemeye çalıştığım kötülüğü bilmek ve yargılamak için aşkın bir kötülük kategorisine başvurmanın faydalı ya da aydınlatıcı olmadığı, hakeza aşkın bir iyi kategorisine başvurmanın da. Burada amaç, kınadığımız ya da benimsediğimiz kötülüğün de iyiliğin de tekilliğini veya özgüllüğünü anlamaktır. Bush yönetiminin "kötülük ekseni"ni zikretmesi; kötülük ya da her ne kadar etkili bir retorik araç olabilse de, aşkın ya da evrensel bir kategori olarak, büyük harflerle KÖTÜLÜK üzerine düşünme sorununun bir göstergesidir. Şüphesiz, Saddam rejiminin gerçekleştirdiği birçok kötülük vardır, keza başkalarının da, ancak sorulması gereken şuydu: "Bu nasıl *tekil bir biçimde* kötüydü?" Hükümetin bu ülkeyi yönetmeye çalışırken karşı karşıya kaldığı tarihsel zorluklarla, belirli bir totaliter rejimle, onun liderinin etrafında gelişen kişi kültü ve bunun gibi şeylerle ilişkisi neydi? Meseleyi daha genel bir şekilde ele alacak olursak, "durumsal hakikatler"den [*situational truths*] bahseden bazı söylemlerde olduğu gibi, "durumsal kötülük" ya da "biricik olanın kötülüğü"nden söz edebilir miyiz, bunu soruyorum.

Bu tartışma kimileri için kötülük sorunundan toptan vazgeçtiğim hissi verecek kadar "görecelik" kokacaktır. Tekrar ediyorum, ahlaki yargının basitçe belli bir kültürel etiğin belli bir duruma uygulanması meselesi olduğunu ve farklı etik kriterlere sahip insanların bu durumda kaçınılmaz olarak farklı davranacağını iddia etmiyorum. Ben, tahmin edilemez ve gelişigüzel şekilde hasıl olan tekil olaylar ile kendini bu olayların içinde bulan bireylerin elindeki etik kurumları ve kurumsallaşmış etik kodları aşması ile ilgileniyorum. Bu, davranış kodlarının meseleyle ilgisiz olduğu (ya da Michael Lambek'in bu kitaptaki yazısında söylediği gibi "kriterler"in ilgisiz olduğu), olmuş olması gerekeni geriye dönük olarak haklı çıkarmak için bu kodlara başvurulmayacağı anlamına gelmez, yalnızca bu kodların, sorunlu durumlarla karşı karşıya kalan bireylere cevap vermede yetersiz kalacağının kaçınılmaz olduğu anlamına gelir. Öyle ki; olaylar, faillerin kendisini içine attığı durum hakkında eleştirel olarak düşünmesini ve bunun ötesinde de durumun kötülüğü hakkında *bir doğru ya da doğrular ile kendi verecekleri karşılıkları kurmasını gerektirir.*

Ebu Garip'te kötülük problemi ile ilgili tartışmamda bir başka izleğe dönmek istiyorum: ahlaki sorumluluk meselesi. Ebu Garip'teki askeri inzibat görevlilerinin ahlaki sorumluluk iddia etmemiş olması (ya da iddia etmiyor oluşu) *Standard Operating Procedure* (2008, yönetmen: Errol Morris) filminde çarpıcı şekilde gözler önüne serilmektedir. Yaptıkları hakkında farklı türden duygular ifade etseler de, pişmanlık ya da tövbe (hapishanede yaşananlara dair bir sorumluluk hissi) bu duygulara dâhil değildir ve bu durum hapis cezası çektikten sonra, artık suçlanmaları söz konusu değilken de böyledir. Bu kitapta kullanıldığı anlamıyla sıradan dilin nasıl başarısız olduğunun bir örneği şudur: (Jeremy Sivits gibi) asker kökenli ailelerinin şerefli geleneğinin yüzünü kara çıkardıkları için utanç duyduklarını ya da (Ken Davis gibi) Ebu Garip'teki ahlaki yanlışlardan "gerçekten sorumlu" olan üstleri yerine günah keçileri haline geldikleri için veya (Lynndie England gibi) erkek birlik komutanları tarafından psikolojik olarak manipüle edildikleri ve cinsel tacize uğradıkları için içerlediklerini ifade etmektedirler. Sabrina Harman bu olasılığı göz önünde bulundururken bile,[19] eylemlerini "görevi ihmal" olarak (suç teşkil ediyor gibi görünen edimleri rapor etmek suretiyle askeri kural-

19 Gorevitch ve Morris, *age.*, s. 273.

lara uymamak) anlamaktadır, vicdanında bir sapma olarak değil. Buradaki mesele Ken Davis gibi görevlilerin, teröre karşı savaş adına Ebu Garip'te yaptıklarının ahlaksızca olduğunu düşünüp düşünmemesi değildir, bir kısmı bunun açık bir şekilde ahlaksızca olduğunu düşünüyordu.[20] Asıl mesele, o ve onun gibi diğerlerinin bu ahlaksız eylemleri hakkında, bu eylemleri durdurmak için bir şey yapmadıkları için, ya da yeterince harekete geçmedikleri için herhangi bir sorumluluk hissedip hissetmediği, ya da ne ölçüde hissettiğidir. Bu, tam da bu kitabın girişinde Lambek'in bahsettiği anlamda, eylem ya da icra meselesidir.

Tabii bu durum karşısında bir şeyler yapan bir görevli vardı: Joseph Darby; Harman, Graner, Ambuhl ve diğerlerinin çektiği fotoğrafları komutanlığa teslim etmişti. Kendisi John F. Kennedy Cesaret Ödülü'ne layık görülerek, Ebu Garip'in tek "kahramanı" olmuştu. Ancak onun davranışları bile bazıları için muğlaktı. Darby'yi tanıyan askerler sonradan onun niyeti veya saiklerinden şüphelenmişler, bu niyetlerin fedakârca olmaktan ziyade öz çıkarına yönelik olduğunu öne sürmüşlerdi. O sırada basında, resimleri ilk kez 2003 Aralık'nda gördüğü ve onları birkaç hafta sonra, 2004'ün Ocak ortasında komutanlığa teslim ettiği bildiriliyordu, ama aslında aradaki süre çok daha uzundu. Sonradan söylediğine göre, farklı nedenlerden ötürü tereddüt etmişti: Hapishanedeki diğer arkadaşlarına olan bağlılığıyla ters düşmek, birlik komutanıyla, kendi ahlaki düşünceleriyle ve ABD ordusu etik kodu ile ters düşmek, yoldaşlarından ya da askeri yetkililerinden gelecek bir misillemeden korkması ve resimlerin yanlış olduğunu düşünen tek asker olmanın getirdiği yalnızlık (ki diğerlerinin şüphelendiği gibi durum böyle değildi). Söylemediği şey şuydu ki, resimleri altı hafta geç rapor ederek hapishanedeki kötülüğün çok daha uzun bir süre devam ettirilmesine yardım etmişti ve bunu biliyordu. Bu da bizi niyet sorununa getirir: En sonunda doğru şeyi yaptığı sürece, Darby'nin saiklerinin ne olduğu fark eder mi? Darby gibi bireyler neden sorumlu davranır? Öncelikle evrensel bir kötüye karşı iyilik koduna riayet edileceğine bel bağlamaları mı gerekir?

Niyet sorununu daha yakından inceleyelim çünkü hukukta suçun saptanmasının temellerinden biridir. Hukuk teorisi kasten ve taammüden işlenen suçları adi kabul eder. Adalet Bakanlığı Adli Danışmanlık Ofisi'nin Başkan Yardımcısı (2001-3) ve Bush yönetiminin "yasadışı savaşçı"lara karşı işkence

20 *Age.*, s. 104.

kullanılmasına yönelik politikalarının mimarlarından John Yoo, savaş suçlarında suçluluğun tayininde niyetin can alıcı olduğunu vurgulamıştır.[21] Bu hesaba göre, Ebu Garip'teki mahkûmları istismar eden adamların ve kadınların niyeti kötücül değildi, çünkü "araçsal olarak gerekli" olanın ötesinde bir zarar vermeyi asla *kast etmemişlerdi* ve ilk intibada niyetlerine dair iddialarından şüphelenmek için bir neden yoktu. Ebu Garip istismarlarının fotoğraflarının çoğunu çeken Uzman Asker Sabrina Harman'ın kurgulanışında da bu iyi niyetli asker tahayyülü bulunmaktadır: Silah arkadaşlarına göre bu kadın asla "bir sineği bile incitemezdi" (lakabı da Rahibe Teresa'ydı) ve yalnızca "yanlış yerde bulunan yanlış bir insan"dı. Gerçekten de, mahkûmlara vahşice ya da sebepsizce sadist bir muamelede bulunulması görece nadirdi. Manipülatif, sadist ve şeytani bir figüre, Kant'ın kullandığı anlamda radikal olarak kötü birine en yakın kişi; bir suç ortağına "İçimdeki Hıristiyan bunun yanlış olduğunu biliyor, içimdeki gardiyan ise yetişkin bir adamı altına işetmekten kendini alamıyor" diyen Charles Graner'dır.[22] Ancak çoğunlukla gardiyanlar "değeri yüksek" istihbarat almak için mahkûmlara uygulanması gerektiğini düşündükleri acı ya da aşağılamadan hoşlanmıyor gibi değillerdi (İstihbarat servisleri uzun zamandır bilmekteydi ki, kişi acıyı dindirmek için her türlü şeyi söyleyeceğinden, işkence yoluyla edinilen ifadelerin istihbarat değeri şaibelidir). Bazen görevlilerin mahkûmlara olan nefretinin, Amerikan kültürüne sindiği farz edilen, Araplara ve Müslümanlara karşı ırkçı tutumlardan kaynaklandığı iddia edilmektedir. Otoriteryen örgütlenmeler üzerine literatür, Öteki'ye dair bu tip "insanlıktan çıkarıcı" kalıp yargıların önemini vurgular, ancak Ebu Garip vakasında bu tip bir nefrete ilişkin çok az kanıt bulunmaktadır. "İstihbarat bloğunda ıstırap çektirmekle saatlerini geçiren inzibat görevlilerinden hiçbirisi mahkûmlara karşı böyle bir nefret ifade etmemiştir."[23] Bu nedenle meseleye niyet temelinde yaklaştığımızda, Ebu Garip'te istismarda bulunan askerlerin çok azı kötücül edimlerden suçlu görülebilir.

Suçluluğun yargılanması için kullanılabilecek bir başka temel ise olumsallık ya da şartlardır. Devasa bürokrasilere sahip 20. yüzyılın bu temeldeki en yaygın argümanlarından biri, Adolf Eichmann'ın savunmasında ileri

21 Mayer, Jane, *The Dark Side: The Inside Story of How the War on Terror Turned into a War on American Ideals*, New York: Doubleday, 2008, s. 256.
22 Gorevitch ve Morris, *age.*, s. 127.
23 *Age.*, s. 157.

sürdüğü ve Arendt'in *Kötülüğün Sıradanlığı: Eichmann Kudüs'te*[24] adlı çalışmasında analiz ettiği "çarkların bir dişlisi" argümanıdır. Arendt'in yirminci yüzyılın kötülük hakkında önde gelen metinlerinden olan kitabının merkezindeki içgörü, genellikle kötülüğün yüzeyde "sıradan" olabileceği ya da sıradan biçimlere girebileceğidir. Arendt'e göre, kendi gücünü temsil etme biçimine (ve savcının onun gücünü temsil etme biçimine) karşın Eichmann böyle bir insandı, bir hiçlikti. Görünürde solda sıfır kalan biriyle kendisine yöneltilen savaş suçlarının azameti nasıl bağdaştırılabilir?

Eichmann'ın davasında yönelimsellik de büyük bir alaka teşkil ediyordu. Savunmasında "Yahudilerden nefret eden" biri asla olmadığını ve insanları katletmeyi asla arzu etmediğini iddia ediyordu (gerçekten de birçok tanık, diğer Nazi memurlarının aksine Eichmann'ın irtibatta olduğu Yahudilere normalde çok "medeni" biçimde davrandığına şahittiler). Eichmann'ın en çarpıcı savunması şartlar ya da olumsallıktı, kendini fedakâr bir bürokrat olarak, ölüm saçan bir rejimin suçlusu değil adeta bir kurbanı olarak betimliyordu. Hesap sorulması ve cezalandırılması gereken, bu iğrenç politikayı geliştirenler, devletin başındakiler (Adolf Hitler, Reinhard Heydrich ve Heinrich Himmler gibileri) idi, kendisi gibi yalnızca "görevini ifa eden" ya da gerçek devlet memurları gibi "devletin kanunlarına itaat eden" emir kulları değil.

Ebu Garip'teki askerlerden "çarkın dişlileri" diye söz etmek cazip gelebilir ancak gördüğümüz üzere bu çarklar pek de dönmüyordu; bu askerler Eichmann'ın yaptığı vahşette ve ölçüde katliamların suçlusu olmasalar da, Arendt'in kötülüğün sıradanlığı dediği şeyi ete kemiğe büründürüyorlardı. CIA'in sorgulama tekniklerine saplantılı şekilde takılmış olması bu görüşü desteklemektedir. Foucault'nun güvenlik düzeneği modeli inandırıcı ise, Ebu Garip bu aygıtın bir düğüm noktasıdır ve askerlerin bu aygıttaki dişliler olarak tanımlanması pek ikna edici değildir.[25] Arzu ettikleri istihbaratı elde edebildikleri sürece, mahkûmlara muamelelerinde doğaçlama yapmakta serbestlerdi. Burada söz konusu olan sadece emirlere itaat değildir, faillik ya da kasıttır. Yine bu nedenle Ebu Garip, Stanley Milgram'ın[26] bilimsel bir otoriteye itaat üzerine meşhur deneyinde yarattığı durumla da ancak yüzeysel

24 Arendt, Hannah, *Kötülüğün Sıradanlığı, age*.
25 Bu konudaki feraseti için Bernardo Zacka'ya teşekkür ederim.
26 Milgram, Stanley, *Obedience to Authority: An Experimental View*. New York: Harper Collins, 1974.

olarak benzerlik taşımaktadır. Askerlere talimata körü körüne uyma değil doğaçlama yapma yetkisi verilmişti.

Yer değiştirme ya da ikame argümanı, "çarklıların dişlisi" argümanıyla yakından ilişkilidir, hatta bunun bir uzantısıdır. *Yer değiştirme* orduda kullanılan bir terimdir, askeri birimdeki bir askerin kota doldurmak ya da başka bir askerin kaybı üzerine onun yerini doldurması anlamına gelir. Yer değiştiren bireyler değil, işlev gören ya da iş görenlerdir. Bu mantığı takiben, Ebu Garip'teki askerlerden herhangi birinin mahkûmlara gösterilen muameleye karşı çıkmasının pek bir önemi olmayacağı, çünkü ses etmeyeceğine güvenilen başka birinin kendisinin yerini alacağı bazen öne sürülmektedir. Eichmann davasında da benzer bir "çarklıların dişlisi" mantığı belirmişti ve Arendt bu "argüman"daki boşluklara işaret etmekte güçlük çekmemişti:

> Davalının kendisini bir insan olarak değil de sadece bir görevli olarak hareket etmesine, bu görevde kendisinin yerine kuşkusuz başka birisinin de olabileceğine dayanarak savunması, bir suçlunun –falanca yerde bir günde şu kadar suçun işlendiğini gösteren– suç istatistiklerine dikkat çekerek sadece istatistiksel olarak bekleneni yaptığını, bu suçu bir başkasının değil de kendisinin işlemesinin rastlantıdan ibaret olduğunu, zira öyle veya böyle birinin bunu yapması gerektiğini öne sürmesine benzer.[27]

Arendt bir sorumluluk etiğinin –felsefe ya da hukukta henüz tam olarak açıklanmamış bir etik– mevcudiyetinde ve suçluluk ya da günaha ilişkin hükümlerin bu etik kategorisi altında yargılanması gerektiğinde ısrar ederek, yönelimsellik ve olumsallık temelli ahlaki muhakemeyle bağını koparmıştı.[28]

"Çarkın dişlileri" argümanının yanı sıra, olumsallık ya da şartlar temelli argüman başka bir şekle de bürünebilir. Bu, ismi Savunma Eski Bakanı Robert S. McNamara tarafından verilen ve aynı ismi taşıyan bir belgesel ile ünlenen "savaş sisi" argümanıdır.[29] Ebu Garip'te günaşırı düşman bombardımanı ile kötüleşen ve mahkûmu da gardiyanı da tehdit eden berbat koşullar, bir askerin pratik yargısını bulandırabilirdi. Kişinin emirlere itaat

27 Arendt, Hannah, *Kötülüğün Sıradanlığı, age.*, s. 294.
28 Neiman, Susan, *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy, age.*, s. 277.
29 *Yüzyılın İtirafları* (*The Fog of War: Eleven Lessons from the Life of Robert S. McNamara)* (2004), Yönetmen: Errol Morris (Sony Pictures).

etmezse kendisinin ya da bir aile üyesinin öldürülebileceği gibi durumlarda, verilen emirler alçakça olsa dahi bazı koşullar hafifletici olabilir. Bu durumda dahi, yine de, kişinin korkunç da olsa bir seçeneği olduğu öne sürülebilir – ki bu koşullar Ebu Garip'te söz konusu değildi (askeri inzibat görevlileri en fazla hapis cezası ya da görevi ihmalden ordudan atılma tehlikesiyle karşı karşıyaydı). Bu argümanı genelde insanların "sıradanlığı"na ve insanlardan korkunç şartlar altında çok şey beklenemeyeceğine dair başka bir argüman izler. Nitekim ABD Hükümeti Ebu Garip muhbiri Joseph Darby'yi cesareti için özel olarak ödüle layık gördü.

Eichmann kötülüğün beklendik bir suretini temsil etmese de, Arendt onun savaş suçları nedeniyle asılması gerektiğine kaniydi (nitekim de öyle oldu). Yasal zemin çok açık değildiyse de (bu zemin niyet ya da koşullara bağlı değilse, neye bağlıdır?), bir şey gayet kesindi Arendt'e göre; modern, hayli bürokratikleşmiş ve totaliter toplumda kötülüğün özgül temsili ya da formu anlaşılmalı ve tanınmalıdır:

> "(...) çünkü kötülüğün sıradanlığı derken, sadece gerçeklere sıkı sıkı bağlı bir düzeyi kastediyorum, duruşmada hemen göze çarpan bir fenomene dikkat çekiyorum. Eichmann ne Iago'ydu ne de Macbeth ve III. Richard gibi bir "cani" olmasıysa neredeyse imkânsızdı. Terfi etmek için gösterdiği olağanüstü gayreti bir yana bırakırsak, onu harekete geçiren hemen hemen hiçbir şey yoktu. (...) Eichmann *sadece*, gündelik dilde söyleyecek olursak, *ne yaptığını hiç fark etmemişti*."[30]

Kötülüğe ilişkin ahlaki yargıların felsefedeki iki zemini olan yönelimsellik de olumsallık da Eichmann'ın mahkûm edilmesi için büsbütün makul ya da yeterli görülmediyse, belki de elde kalan ahlaki sorumluluk kavramıydı. Felsefeci Susan Neiman,[31] Arendt'in soruyu yönelimsellik ya da şartlar yerine sorumluluk temelinde geliştirmesi nedeniyle bu metnin modern toplumda kötülüğü anlamanın yanı sıra ahlak felsefesinde de özgün bir yeri olduğunu öne sürer. Buna rağmen, *Kötülüğün Sıradanlığı, Adolf Eichmann Kudüs'te* eserinde kapsamlı bir sorumluluk kuramı bulamayız. Bunun için daha sonraki bir çalışmaya, Arendt'in yaşamının sonlarına doğru yazdığı dersler ve makalelerin bir antolojisi olan *Responsibility and Judgement*'a (Sorumluluk

30 Arendt, Hannah, *Kötülüğün Sıradanlığı*, *age*., s. 292.
31 Neiman, Susan, *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*, *age*.

ve Yargı)[32] dönmemiz gerekir, bu çalışmada Arendt kişisel sorumluluk ve ahlaki yargı meseleleriyle uğraşır.

Yargı ve İrade

Bu çalışmadaki anahtar bir makale "Diktatörlük Altında Kişisel Sorumluluk"tur, buradan önemli ve uzun bir parçayı alıntılayacağım. Arendt Nazi rejimini tamamen destekleyenlerle, ona karşı kesinkes isyan edip ayaklanmasalar da Nasyonal Sosyalizm ile işbirliği yapmayı veya açık destek vermeyi reddedenler arasında bir fark olup olmadığını sorar; soruya yanıtı olumludur:

> Çoğunluğun sorumsuz olarak adlandırdığı katılımcı olmayanların kendi başlarına yargıda bulunmaya cüret eden tek kesim olmasının sebebi, daha iyi bir değerler sistemini kaldırıp atmış olmaları ya da eski doğru-yanlış ölçütlerinin zihinlerinde ve vicdanlarında hâlâ sağlam bir şekilde çakılı olması değildir. Aksine, tüm deneyimlerimiz bize, ilk teslim olanların Nazi döneminin başlarında entelektüel ve ahlaki ayaklanmadan duygusal olarak etkilenmeyen, tam da bu saygın toplumun üyeleri olduğunu göstermektedir. Bunlar basitçe bir değerler sistemini bir başkasıyla değiş tokuş etmişlerdir. Bu nedenle, katılımcı olmayanların vicdanları bunun gibi deyim yerindeyse otomatik bir biçimde işlemeyenler olduğunu savunuyorum - yani sanki daha sonra belli bir durum oluşmaktayken uygulayacağımız, öğrenilmiş ya da içkin kuralları bir kenara atıyoruz da, böylelikle her yeni tecrübe ya durum zaten önceden yargılanmış oluyor ve bize de bu önceden öğrendiğimiz ya da edindiğimizi eyleme dökmek kalıyormuşuz gibi davranmayanlar. Bence onların kriteri farklıydı: Kendilerine bazı edimlerde bulunduktan sonra kendileriyle ne kadar barışık yaşayabileceklerini soruyorlardı. Ve hiçbir şey yapmamanın, dünyayı daha iyi bir yer haline geleceği için değil, yalnızca bu koşulda kendileriyle yaşamaları mümkün olacağı için daha iyi olduğuna karar verdiler. Böylece, katılmaya zorlandıklarında ölmeyi tercih ettiler. Kabaca söyleyecek olursak, cinayet işlemeyi reddettiler; "Öldürmeyeceksin" emrine bağlı kaldıkları için değil, kendileri gibi bir caniyle yaşamayı istemedikleri için.[33]

Arendt, öznenin böyle bir düşünme süreci ya da edimden geçerek ahlaki yargılara varan bir kişi haline geldiğini iddia ederek devam eder. Arendt sonra-

32 Arendt, Hannah, *Responsibility and Judgment*, *age*.
33 *Age*., s. 44.

sında tüm bir kitabı düşünce ve iradenin felsefi yönden anlaşılmasına adamıştır (*Life of the Mind,* 1971) – bu kitabın ayrıntılı bir analizi bu yazının kapsamını aşmaktadır. Ancak yine de belirtmek gerekir ki, onun görüşüne göre felsefe, kötülük ve sorumluluk problemini ihmal ettiği gibi, irade sorusunu da (hem tercih hem de yeni ya da eşi görülmemiş bir şey yaratmak anlamında irade) yalnızca öznel deneyim için geçerli olduğu ve her zaman bir neden olarak veya determinizm ile açıklanabileceği gerekçesiyle bir kenara atmıştır. Arendt iradenin "keşfi"nin (ya da "icadının" diyelim) "tarihi"ni yazmayı denemiştir, bunu yaparken de irade kavramının kötülükle ve daha genel olarak etikle yakından ilişkili olduğunu göstermiştir.[34] Etik üzerine çalışan ve analizlerini Aristoteles'e dayandıran, maddenin zorunluluk ya da tesadüf tarafından belirlendiği bir dünyada iradeye çok az pay bırakan ya da hiç bırakmayan çağdaş öğrenciler için etik eylemin arkasındaki volontarizm [*voluntarism*] kenara atılacak ya da inkâr edilecektir. Ancak etik eylem yalnızca özgüllüklerin ya da durumların yargılanması meselesi –Lambek'in deyişiyle "kriterler"in uygulanması meselesi– değildir, aynı zamanda bu ölçütleri uygulama (ya da uygulamama) *iradesidir*. Bu dünyanın Darby'leri sorumlu davranmaya karar vermelidir. Ancak volontarizm sorunu, çağdaş antropolojik düşünde kötülük sorunu olarak göz ardı edilmiştir. Arendt'in özne nosyonu Bakhtin'in "diyalojik benlik" nosyonuyla uyum içindedir, keza daha eski pragmatist bir nosyon olan, beklenmedik ya da yeni bir durumdaki bir şeye dikkat kesilen ve böylece bu *olaylar bütünü* (benim kullandığım bir terim) ile ilişkisine karar vermek için onun üzerine düşünen kendi üzerine düşünen birey nosyonuyla da uyum içindedir. Pragmatist felsefeci George Herbert Mead[35] daha evvel bireyin bu şekilde verili bir durumda neyin doğru olduğu üzerine eleştirel düşünme yetisini, kendi üzerine düşünen (*reflexive*) etkileşimci sosyolojisinde vurgulamıştır. Ancak, bu tip ahlaki sonuçlar her zaman kesin değildir ve asla sonsuz veya kapalı değildir. Son olarak, verili durumlarda hangi bireylerin etik bir biçimde hatta kötücül davranacağını saptamanın yolu yoktur; bireyler Kant'ın ısrarla belirttiği gibi özgürce seçim yapabilir ve bu durum "anlık" gelişir.

Şüphesiz ki, kabataslak tasvir ettiğim bu tip bir ahlaki yargı sürecinin olasılıkları; emirlere itaatin rağbette olduğu askeri ya da savaşa benzer durumda

34 Arendt, Hannah, *The Life of the Mind*, *age*.
35 Mead, George Herbert, *Selected Writings*, ed. ve "Sunuş", Andrew J. Reck. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1964.

ciddi derecede kısıtlıdır ama bu da bu durumların neden en "tehlikeli" durumlar olduğu ve azami ihtiyat gerektirdiğine yönelik bir tartışmadır. Ateş altında düşünecek, sorgulayacak ya da değerlendirecek vakit olmadığı savunulabilir, ancak bu tam da kötücül politikalar geliştiren liderlerin sırtını yasladığı şeydir – ki itaatkâr devlet memuru ya da asker emirleri körü körüne uygulasın. Ateş altında kahramanlık bir istisna olabilir ama savaşta nadir değildir, o halde savaş istismarları vakalarında aynı şey neden eleştirel ahlaki yargı ve sorumlu eylem için geçerli olmasın?

Sonuç

Bu yazıda şematik ve kabataslak biçimde de olsa, durumsal bir kötülük nosyonu geliştirmeye çabaladım ve Ebu Garip'i anlamak için faydalı olduğunu öne sürdüm. Bu kavram kötülüğü bağlamına oturtur, böylelikle onun tekilliğini ve özgül olaylarla ilişkisini anlamamızı sağlar. CIA'in tutuklulara yapılan işkenceyi rutinleştirme ve askeri yönetimin terör şüphelilerini "yumuşatma"yı rasyonalize etme çabalarına rağmen, Ebu Garip güvenlik düzeneğinin bir parçası olma vasfıyla, kendisine hükmetmesi gereken kuralları her daim aşmıştır. Gerçekte, doğaçlama yapmak ve kervanı yolda düzmek askerlerin böylesi bir duruma karşı verdiği yaratıcı bir karşılıktı. Ne yapacağını bilmek ve bunun doğru olup olmadığını tayin etmek durum içinde ortaya çıkan bilgidir, özgünlüklere ilişkin bir muhakeme meselesidir ve asla yalnızca etik kuralları takip etmek olamaz.

Kişi beklenmedik ve yeni olan karşısında nasıl hem pratik hem de ahlaki yargıda bulunur? Kişi böylesi bir durumda bulunulan edimlere karşı kişisel sorumluluğunu nasıl yargılar? Aşkın etik kategorilerin böyle durumlarla tamamen ilgisiz olmasalar bile aslında çok da kullanışlı olmadığını savundum. Birden fazla sistem ya da kod uygulanabilir ve aralarında çatışma çıkması olağandır. Dahası, Ebu Garip örneğinde de gördüğümüz üzere, birçok asker "yumuşatma" sırasında şahit olduklarının yanlış olduğunu ya bir dini ölçüt ile ya da askeri davranış koduyla sezmiş, hatta anlamıştı; ancak yine de bunu durdurmak için yalnızca bir kişi bir şeyler yapmıştı. Geri kalanı, sessiz kalmaları ya da boyun eğmelerine dair kişisel bir sorumluluk dile getirmemişti.

Felsefede suçluluğun saptanmasında uzun süredir kullanılan iki önemli ölçüt olan yönelimsellik ve olumsallık, Ebu Garip istismarlarını yargılamak için pek de tatmin edici değildir. Askerlerin çoğu zarar verme niyetinde de-

ğillerdi, aynı zamanda da bürokratik bir emir komuta zinciri içinde çalışıyorlardı. Peki bu koşullar onları temize çıkarır mı? Elimizde belli bir tür özneye, sorunlu bir durumla uğraşabilen ve bu konuda kişisel bir yargıda bulunabilen, (Arendt'in kişi dediği) düşünen ve eleştiren bir özneye dayanan bir kişisel sorumluluk nosyonu kalmaktadır. Bu bile yeterli değildir, çünkü bu kişinin doğru bulduğu şeyi yapmaya *iradesi* olmalıdır. Eğer etiği Austinci edimsel model ile ("İtiraf ederim ki...") ya da Aristotelesçi *technē* nosyonuyla ("Ben erdemli bir yurttaşım") düşünürsek, etiğin temelinde olduğunu savunduğum irade sorunu bulanıklaşabilir. Edimsel olan iradi bir özne yerine yönelimsel bir özneyi, *technē* ise eğitilebilirlik ya da disiplin gerektirir. Ama doğru olanı yapıp kötüden sakınmak daha fazlasını gerektirir, doğru olanı yapma cesaretini ve iradesini gerektirir. Sonuç olarak, önemli olan bir kişiye belli bir etik kodunu değil, belli bir ahlaki düşünme ve eylem biçimini aşılamaktır.

İngilizceden çeviren: Zeynep Serinkaya

KÖTÜLÜĞÜN YEREL TEMSİLLERİ

Türk Edebiyatı ve Kötülük

ÜRÜN ŞEN-SÖNMEZ

1. Giriş: Kötülük Kavramı

Kötülük, dinlerin, felsefenin ve sanatın doğuşundan itibaren, insanın varoluşu/nu anlamlandırma çabasının sonucu olarak sorgulanmıştır. Bu sorgulamalar felsefi temelli yaklaşımlarda Tanrının kötülük karşısındaki varlığının mümkün olup olamayacağına ya da inanıldığı gibi mutlak iyi ve muktedir olup olmadığına odaklanırken dinî temelli yaklaşımlarda, özellikle tektanrılı dinlerde, Tanrının kötülük karşısındaki *aklanma* girişimleri ya da kötülüğün gerekçelendirilmesi şeklinde ortaya çıkar.

Kötülükle ilgili sorgulamalar tektanrılı dinlerin ortaya çıkması ile özellikle Hıristiyanlığın doğuşu ve güçlenerek yayılması, kurumsallaşması ile kötülüğün varlığı karşısında Tanrıyı *aklayan* teodiselerin de dönemi başlar. Buna rağmen kötülük problemine dair sorgulamaların yapılmadığı söylenemez ki zaten teodiseler de bu sorgulamalara verilen karşılıklardır. O halde denilebilir ki bu yeni din anlayışı kötülük konusunda bir çelişkiyi de hâkim kılmıştır. Bir yandan Tanrı'nın kötülükten mesul tutulamayacağı, evrendeki kötülüğün Tanrının iyiliği ve gücünün eksikliğinin ya da yokluğunun delili olamayacağı kilisenin desteği ile savunulurken, öte yandan "144 yılında kilisenin aforoz ettiği Sinoplu Marcion, Eski Ahit'in Tanrısının kötü bir Tanrı olduğunu söylemişti[r]. Çünkü kıskançlık krizleri ve öfkeyle dünyayı ve insanlığı yok etmeye çalışması bir yana, insanı zaten kendi suretine göre yaratmış bir Tanrı[dır]. Dolayısıyla eğer insan kötüyse, başta kötü olması gereken Tanrının kendisi[dir]"demiştir.[1]

Kötülük sorunu ise "en iyi olan Tanrı'yla evrendeki kötülüğün uzlaştı-

1 Sayın, Z, *Kötülük Cemaatleri,* İstanbul, Tekhne, 2016, s. 47.

rılması sorunu"[2] olarak özetlenebilir. Dinler, bu sorunla baş edebilmek için teodiseler üretirler. "[K]ısa bir tanımla teodise, her şeye gücü yeten Tanrının sınırsız iyilik ve adaleti ile evrendeki kötülüğün varlığını uzlaştırma girişimidir."[3] Teodiseler Batı düşüncesine özgüdür; aslında Hıristiyanlığın hâkimiyetinden itibaren bu konuda sorgulamalar ve özdeşleştirme çabaları yoğunlukla sürmektedir ancak kavram Leibniz'in "Bu dünya mümkün olan dünyaların en iyisidir"[4] düşüncesi ile tanımlanır. İslâm düşüncesinde Batılı anlamda teodiseler bulunmaz çünkü teodiseler üretmenin, Tanrıyı *aklama* girişiminde bulunmanın, onun mutlak kudretine zarar vereceği düşünülür. Yine de İslâm düşünürlerinin kötülüğe dair akıl yürütmeleri bu kavramla bağlantılı ele alınabilir. "[T]eodise, (…) her ne kadar metod ve üslup açısından olmasa da amaç bakımından İslâm Kelam'ında, ilahi fiiller (ef'âlu'llah) başlığı altında yapılan tartışmalarla büyük benzerlikler gösterir."[5]

Kötülük düşüncesinin ve kötülük sorununun şekillenmesinde ve modern çağda yeniden tanımlanmasında Kant'ın etkisi büyüktür zira teodiseye başvurmadan kötülüğü sorgulamak modern düşüncede Kant ile başlar. Kant, insanın doğuştan gelen kötülük eğilimini *radikal kötülük* olarak adlandırır. Bu yeni kötülük kavrayışının ortaya çıkışı kötülüğün simgesel görüngülerden psikolojik içkinliğe dönüşmesiyle koşuttur.

Kötülüğü doğa değil özgür insan üretir. Bu fikir de Tanrısal kaynaklı kötülükten insan kaynaklı kötülüğe geçildiğini gösterir. Ancak buradaki özgürlük söylemi, kötülüğün ortaya çıkışı ile ilgilidir; dinlerin ve teodiselerin kötülüğün metafizik varlığı karşısında Tanrıyı aklama çabalarının ürünü olan irade ve hikmet söylemi ile karıştırılmamalıdır zira özgürlük söylemi ahlaki kötülük karşısında üretilmiştir; irade ve hikmet söylemi ise doğal kötülüğün varlığını anlamlandırma çabasının ürünüdür. Kant'a göre insan iyi ve kötüden ahlaken sorumludur. Ancak insanın ahlaklı olabilmesi için dine ihtiyacının olmadığının savunulması Kant ile görülen bir yeniliktir. Bu bakımdan modern düşüncede kötülük, hem kaynağı hem de gerekçelendirilmesi bakımından insanileştirilmiştir. Buna göre insan doğuştan iyi veya kötü, şeytan veya melek değildir; yaptığı seçimler sonucunda iyi ya da kötü olur.

Kötülüğün varlığında hikmet kavramına sığınmada eski çağın akıl değil inanç ile tanımlanan insanının da etkisi vardır. Modern çağ, insanı düşüne-

2 Hançerlioğlu, O., *Felsefe Sözlüğü*, s 225.
3 Yaran, C. Sadık, *Kötülük ve Theodise*, Vadi Yayınları, Ankara, 1997, s. 14.
4 Werner, C., *Kötülük Problemi*, çev. S. Umran, İstanbul, Kaknüs, 2000, s. 29.
5 Özdemir, M., *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, İstanbul, Furkan, 2001, s. 25.

bilme yetisini merkeze alarak tanımlar; dolayısıyla akıl odaklı birey, kötülüğün varlığını da akılla kavramaya çalışır, bu bakımdan hikmet kavramı yeterliliğini yitirir.

Kötülük, geleneksel olarak doğal, ahlaki ve metafizik kötülük olarak sınıflandırılır. Bunlardan doğal kötülük, insanın iradesi dışında gerçekleşen/var olan kötülükleri, ahlaki kötülük insanın iradesi ile gerçekleştirilen kötülükleri karşılar; metafizik kötülük ise kötülüğün potansiyel varlığını merkeze alır. "Doğal kötülük, ahlaki kötülüklere indirgenemeyecek kadar farklı sorunlar yaratmaktadır. Onu ahlaki kötülükler gibi düşünüp, aynı çizgide çözmeye çalışan çabalar da savunulamaz. Özgür irade savunması da daha fazla ahlaki kötülükle ilgili olmuş ve onu dikkate almış, sıra doğal kötülüklere geldiğinde [ona], neliği belirsiz olan birtakım doğaüstü ve insanüstü güçler atfedilmişti[r]."[6] Kötülük kavrayışının modern düşüncede yeniden şekillenmesinde Batı dünyasında ve düşüncesinde iki sembolik olay vardır. Bunlar Lizbon depremi ve Auschwitz'dir. Lizbon depremi, kutsal bir günde gerçekleşir ve bu depremde özellikle kiliselerin de yıkılması neticesinde ibadet halinde olan çok sayıda insan hayatını kaybeder. Bu durum, düşünsel hazırlığı uzun zamandır süren doğal kötülük kavramının dönüşümünü başlatan bir kırılma noktası olur. Diğer yandan II. Dünya Savaşı ve sembolik olarak Auschwitz ile ahlaki kötülük kavramı da yeniden tanımlanır. Auschwitz, Tanrının ve mutlak bir emirin varlığını sorgulatır. Baron-Cohen'in kötülük terimi yerine "empati erozyonu"[7] kavramı ile açıklamaya çalıştığı Nazi davranışı, zalimliğinin altında empati yoksunluğunu barındırmaktadır ve bu davranışın kötülük boyutundaki en büyük etkisi insanın nesneleştirilmesi olmuştur. Artık "kişisel sorumluluğu kabul etmek yeterli değildir; Auschwitz'den sonra, sorumluluğun anlamını yeniden düşünmek gerekir".[8] Bu sebeple Badiou da etik kavramını ve bu kavramın "canlı varlıkların hakları" ile ilgili olması bağlamında insanı sorgular.[9] Aynı mantığın ürünü olan Levinas düşüncesi ile teodisenin de zaten sonu gelmiştir. Kötülük sorunu, Arendt'in öngörüsünü doğrulayarak Avrupa'da savaş sonrası entelektüel yaşamın temel meselesi olur. Arendt'in geliştirdiği kötülüğün sıradanlığı kavramı ile Kant'ın radikal kötülük tanımı da bağdaşır.

6 Manafov, R., *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, İstanbul, İz, 2007, s. 38.
7 Baron-Cohen, S., *Kötülüğün Anatomisi*, çev. T. Tezgör, İstanbul, Say, 2016, s. 18.
8 Bernstein, R., *Radikal Kötülük*, çev. N. Erdoğan, F. Deniztekin, İstanbul, Varlık, 2002, s. 290.
9 Badiou, A., *Etik-Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, çev. T. Birkan, İstanbul, Metis, 2006, s. 21.

II. Dünya Savaşı sonrasında kötülük tanımlarının dönüşümünde ortaya çıkan ve etrafında en çok tartışılan varyantlardan biri *kötülüğün sıradanlığı*dır. Arendt, Adolf Eichmann'ın sorgusundan hareketle kaleme aldığı aynı adı taşıyan metinde kötülüğün ortaya çıkmak için olağanüstü kişilere ve ortamlara ihtiyaç duymadığından bahseder. Kötülüğün en zalim örneklerinin ortaya çıktığı Nazi düşüncesinin uygulayıcıları alelade insanlardır. Kudüs'te yargılanan Eichmann'a göre "mahkeme onu anlama[mıştır]: Asla Yahudiler'den nefret etmemişti[r], asla bir insanın öldürülmesini istememişti[r]. Suçu itaatinden kaynaklan[mıştır], oysa itaat her zaman bir erdem olarak methedil[miştir]".[10] Bu noktada kötülük sıradanlaşmıştır, emre itaat söz konusu olduğunda aslında modern düşüncenin sorumluluk ve özgürlük bağlamında dönüştürdüğü kötülük düşüncesindeki *insan* faktörü, iradesini teslim etmiş bir *insana* dönüşerek önemsizleşir. Benzer bir saptamayı, ölüm cezası ve bu cezanın uygulanışı sırasında celladın rolünü, kötülükten mesul tutulup tutulmayacağını sorguladığı *Vahşeti Kavramak* adlı çalışmasında Reemtsma yapar. Buna göre cellatlar birer vahşet işçisidir ve insanın nesneleştirilmesi, kötülüğün sıradanlaşması konusunda adları anılmaya değer bir grubu oluştururlar. Elbette Eichmann'ın çarpıttığı gerçekler suçsuzluğunu ispat etme çabası ile ilgilidir ancak nihai olarak kötülüğün sıradanlığı ve belki Rousseau'yu anımsatacak şekilde uygarlık ile kurduğu bağ, yeni biçimler ve sıradanlıkla günlük hayata dâhil oluşu, kötülüğü tasarlama sürecine katılmayıp yalnızca uygulayıcı pozisyonunda kalanın ve görevi gereği onu uygulayanın sorumluluklarını da tartışmaya eklemiştir. Ancak unutulmamalıdır ki, "kötülüğe bayağı demek, onun bir tanımını değil, bir teodise sunmaktadır. Çünkü kötülüğün kaynaklarının gizemli ya da derin değil, tümüyle erişimimiz dâhilinde olduğunu ima eder. [….E]ichmann in Jerusalem, en büyük suçların, suçlu işaretlerinden hiçbirini taşımayan insanlar tarafından işlenebileceğini gösteren bir çerçeve sunarak, kötülüğün, aklın kendisi için bir tehdit olmadığını savundu. Daha ziyade, Eichmann'ınki gibi suçlar düşüncesizliğe, aklı, kullanmamız gerektiği gibi kullanmanın reddine dayanır".[11]

Özetle "[K]ötülük sorunu denen şeyin esas meselesi aslında kötünün ve çeşitlerinin nitelenmesi değildir. Daha çok, kötülüğün (nasıl tanımlanırsa tanımlansın), dinî inançlar ve kanaatlerle nasıl bağdaştırılacağı sorunudur.

10 Arendt, H., *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te,* çev. Özge Çelik, İstanbul, Metis, s. 253.

11 Neiman, S., *Modern Düşüncede Kötülük*, çev. A. Sargüney, İstanbul, Ayrıntı, 2006, s. 348.

(…) Geleneksel olarak, kötülük dinsel, özelikle Hıristiyan kaygılarla yakından bağlantılıdır. Fakat bugün teodisenin yetersiz olduğu duygusu egemendir. Teodiseyi geniş anlamda karşılaştığımız kötülüklere ve boş yere çekilen acılara bir 'gerekçe' bulma çabası olarak düşünürsek, Emmanuel Levinas'la birlikte, artık 'teodisenin bitiminden' sonraki bir zamanda yaşamakta olduğumuzu söyleyebiliriz".[12]

Zamanla kötülük, iyiliğin yokluğu olarak tanımlanmanın ötesinde özgün bir kavramsal değer kazanır. "İyi, artık kötünün karşıtı değildir; hiçbir şey aspsisler ve ordinatlar halinde düzenlenemez artık."[13] Kötülük artık bir aşırılıklar halidir ve bu kötülüğün tikel varlığının kabulü demektir. "İnsan türünün maruz kaldığı tehlikeler, *eksiklikten kaynaklanan* tehlikeler olmaktan çok *aşırılıktan kaynaklanan* tehlikelerdir."[14]

2. Doğu ve Batı Düşüncesinde Kötülük

Doğu ve Batı düşüncesindeki kötülük algısının farkı, temelde her iki dünyanın başat dini kabulleri ile ilgilidir. Batı düşüncesini şekillendiren Hıristiyanlık, ilk günah kavramını insan yaratılışının merkezine koyarken, Doğu düşüncesini şekillendiren İslamiyet her insanın fıtraten iyi olduğunu söyler. Bu bakımdan günahın kaynağı konusu iki din ve bu iki dinin belirlediği iki düşüncede farklılaşır. Bu farklılıktan hareketle "Kötülük, Batı edebiyatının en temel metinlerinin yaratıcısı [haline dönüşür]".[15] Her iki din de ilk günah hikâyesini karşılayan söylemler üretmiştir ancak Hıristiyanlık bu ilk günahın bedelini tüm insanların ödediği savına yaslanırken İslamiyet'in böyle bir iddiası yoktur. "[İ]lk günah öğretisi insanda ortaya çıkan ahlaksal kötünün mahiyetini zikretmek gibi bir meziyete sahiptir. Bu öğreti, insanın Tanrıya itaatsizlik gösterdiği için günah işlediğini vurgulamak ve insanın kendinî Tanrıdan ayırdığını belirtmek suretiyle eğer Tanrı ile tekrar barışacaksa ancak bundan sonra ruhunun kurtuluşa erişeceğini bildirmektedir."[16]

Bu iki düşünce dünyası arasındaki farkı belirginleştiren Aydınlanma çağıdır. Bu dönemden itibaren düşünce biçimlerinden kötülük algısına, estetik ölçütlerden birey kavramının gelişmesine kadar hemen her alanda Batı ve Doğu düşüncesi arasındaki fark açılır. "Aydınlanma Şeytan mitini kültür

12 Bernstein, R., *Radikal Kötülük*, çev. N. Erdoğan, F. Deniztekin, İstanbul, Varlık, 2002, s. 12.
13 Baudrillard, J., *Kötülüğün Şeffaflığı-Aşırı Fenomenler Üzerine Bir Deneme*, çev. I. Ergüden, İstanbul, Ayrıntı, 2000, s. 12.
14 *Age.*, s. 99.
15 Akçay, A.S., "Edebiyatımızda Kötücül", *Kitap-lık*, S. 103, 2007, s. 69.
16 Werner, C., *Kötülük Problemi*, çev. S. Umran, İstanbul, Kaknüs, 2000, s. 99.

tarihinin kaidesinden söküp atmıştır. Bu ikonakırıcı hareketin başlangıç noktası kötülüğün var olmasından şüphe edilmesi değildir; sadece kötülüğe fiziksel bir biçim atfedilmesi reddedilir. Bu dönemde eleştiri, Tanrı'ya karşı koyan şeytani gücü bir bedende tasavvur ederek kendini açığa vuran bir boşinancın ürünlerine yöneliktir."[17]

İki düşünce dünyası arasındaki bir diğer önemli farkı yine dini bir temelde ele almak mümkündür. Buna göre, Batıda aklın hâkimiyetinin ve insanın özgür iradesinin ilan edildiği dönemde Doğu düşüncesinde hâlâ mutlak bir güç olarak Tanrının iradesi esastır. Batıdaki dönüşüm sorumlulukları kendinde olan yeni bir insanı, bu yeni insan da kötülüğün yeni biçimini doğurur. Diğer yandan dini düşünce yapısının kırılmış olması bir doğal afet karşısında Batılı aydına sorgulama ve Tanrıyı yargılama ya da reddetme hakkı verirken İslam düşüncesinin hâkim olduğu coğrafyada böyle bir sorgulamanın mümkün olmaması sebebiyle kötülük de kavramsal olarak derinleşememiştir. Lizbon depreminin Batı düşüncesinde sebep olduğu sorgulamalar, Doğuda ve Türkiye özelinde hiçbir doğal afetin neticesinde gerçekleştirilmez; hatta sözgelimi, Marmara Depremi sonrası "7.4 yetmedi mi" ifadesi bir kesimin depremi insanları cezalandırmak için *haklı* olarak istediğini savunur bu cezanın suçu işlemeyenleri de kapsadığını görmezden gelir. Bu bakımdan bir kötülük sorgulaması yapılması imkânsıza yakındır zira toplumsal düşüncede kutsal metinlerdeki helak hikâyelerinin günah-ceza diyalektiğinin ötesine geçilememiştir. Ahlaki kötülükte yaşanan dönüşüm de Doğu düşüncesinde Batıdaki gibi sarsıcı olmaz ve peşinden bir üretkenliği sürüklemez. Burada II. Dünya Savaşı'nın Avrupa'yı daha önceki topyekûn savaştan farklı olarak fiili bir cephe haline getirmesinin etkisinden bahsedilebilir. Nazizm'in uygulama alanı olarak Avrupa ve katli gerekçelendirilmeye çalışılan insanların arasında çok sayıda aydının da bulunması, içeriden bir itirazı da daha nitelikli bir sorgulamaya dönüştürür. Bunların neticesinde kötülük, modern sanatın ve edebiyatın da itici gücü olarak yeniden şekillenir. Yine Batı edebiyatında yazarın çok daha önceden terk ettiği ahlakilik ve öğretmen olma çabası, kötülüğün özgürce kurgulandığı metinlere kaynaklık eder. Bu yeni gelenekte "Edebiyat masum değildir, edebiyat suçludur ve suçlu olduğunu artık kabul etmelidir".[18]

17 Alt, P.A., *Aydınlanma ve Psikoloji Şeytanın Yeni Marifetleri*, çev. S. Yücesoy, İstanbul, Sel, 2016, s. 11.
18 Bataille, G., *Edebiyat ve Kötülük*, çev. A. Sönmezay, İstanbul, Ayrıntı, s. 12.

3. Sanat/Edebiyat ve Kötülük

Kötülüğün genel olarak sanatta, özel olarak edebiyattaki ilk biçimleri sembolik görüngüler halinde ortaya çıkar. İnsanın evreni anlama ve anlatma çabalarından itibaren kötülüğün hayattaki varlığı sanat eserine/edebiyat metnine de yansır. Mit ve efsanelerde yaratılışın, doğanın, insanın iki asli unsurundan biri iyilik diğeri kötülüktür. Epik metinlerle beraber kötülüğün *öteki* üzerinden geliştirilen tanımı yaygınlık kazanır. Avrupa'da kötülüğün sembolik kullanımının değişmeye başlamasının ilk örnekleri Orta Çağın sonlarında görülür. Aydınlanma ile beraber kötülüğün insana içkinleştiği süreç de başlar. Ancak "Aydınlanmanın Şeytan'ı kovması sonuçsuz kalmış, öyle ki edebiyatı repertuvarında İblis'e yer vermekten alıkoyamamıştır. Ama bir yandan da rasyonalizmin boşinanç eleştirisinin gölgesinde, kötünün psikolojikleştirilmesi yönünde yeni yazınsal biçimler doğuran bir eğilim gelişmiştir. Kötülük artık dogmatik görüşlerin cenderesinden sıyrıldığında Şeytan'ın ortaya saçtığı güçlerden bile daha tehlikeli olabilen bir etkide bulunabilmektedir. Kötülük kavramı alışılagelmiş yorum kalıplarından kurtulunca, birden durdurulamaz hale gelen bu fazlasıyla güçlü olguya karşı önlem alınması gerekli olmuş ve edebiyat da bu arayışa katılmıştır. Yapılmak istenen, kötüyü eski maskelerin ve bedenleştirme biçimlerinin ötesinde ifade edebilme olanaklarını araştırmak ama aynı zamanda tanınabilir kılmak ve böylece potansiyel tehlikelerini sınırlandırmaktır. Yazınsal temsilin nesnesi olan kötüyü geçmişin alegorik kalıplarından bağımsız ve yeni bir bağlayıcılık içinde göstermeye uygun biçimlerin bulunması gerekmektedir. Demek ki edebiyat kötüyü gerektiği şekilde ortaya koyan ama okurun ruh halini bütünüyle ele geçirmesine izin vermeyen rahat anlaşılabilir yapılar geliştirmelidir".[19]

"Kötünün bağımsız bir estetik unsur olarak ancak 18. yüzyıl sonlarına doğru gelişmiş olduğu hususunda araştırmacılar hemfikirdir. […E]stetik özerklik radikal anlamıyla ele alınacak olursa, bu aynı zamanda sanatsal pratiğin ahlaki adanmışlıktan kaçınılmaz olarak vazgeçmesini de içerir. Bu açıdan bakıldığında, temeli sanatın özgürlüğü kavramına dayanan kötünün estetiği Erken Romantizm ile başlamıştır."[20] Kötülük kavrayışında belirgin kırılmalardan biri psikanalizin ortaya çıkması ile yaşanır. "[K]ötünün modern tarihi onun psikoloji alanına nakledilmesinin tarihidir."[21] Modern

19 Alt, P.A., *Karanlık Ruhun Arkeolojisi İçimizdeki Kötülük,* çev. S. Yücesoy, İstanbul, Sel, s. 11.
20 Alt, P.A., *Her Şeyin Başlangıcı: Şeytanın Düşüşü ve Kötünün Doğuşu,* çev. S. Yücesoy, İstanbul, Sel, s. 10.
21 *Age*.

çağda, insanın sezgilerinin ve duygularının yerini aklı ve düşünce yetisi almıştır. Bunun kötülük bağlamında sanat eserine yansıması gerçek bir dönüşümü haber verir. Kötülük artık iyinin karşısındaki güç değildir; Tanrının varlığı, kudreti ve iyiliği ile ilgili sorgulamalar aşılmış, sanat kendini dinden ayırmış, kötülük insanileşmiştir. Böylelikle modern düşüncede kötülük tikel bir güç olarak ortaya çıkar ve edebi metnin de merkezine yerleşir. Batı edebiyatı ile özel anlamda Türk edebiyatı arasındaki farklardan biri de bu noktada ortaya çıkar. Batı edebiyatı kendine kaynak olarak seçtiği Kitâb-ı Mukaddes ile hesaplaşabilecek özgürlüğe ve arzuya sahip iken, Türk edebiyatı İslamiyet'le kurduğu bağ sebebiyle kutsal kelamın sorgulanamazlığına yaslanır. Bu bakımdan Batıdaki demonik karakterlerin Türk edebiyatında karşılığı yoktur. Zamanla Batı kanonunu kuran metinler kötülüğü estetik bir ortamda yeniden yaratan, ona dirimsel bir güç kazandıran yapıtlar olarak art arda inşa edilir. Şiirden romana, hikâyeden tiyatroya kadar tüm edebi metinlerde kötülük artık sanatın itici gücüdür.

4. Türk Edebiyatında Kötülük

Türk edebiyatının sözlü dönemine ait eserler, mitler, efsaneler, destanlar, vs. kötülüğün kavranışı ve edebi metinde işlenişi bakımından Dünya edebiyatındaki aynı döneme ait örneklerden farklılık göstermez. Türk edebiyatı ile bugün Dünya edebiyatı kanonunun iskeletini kuran Batılı metinler arasındaki fark Hıristiyanlık ve İslamiyet'in kabullerinden sonra oluşmaya başlar. Yine de bu ayrımın ilk dönemlerinde kötülüğün sembolik görüngülerden oluşması, somuta indirgenmesi ve değişmez kalıplar içerisinde çizilmesi ortak bir özellik olarak kabul edilebilir. Bu noktada *öteki* algısı değişmiş ve olsa olsa kötülük iki dünya algısı arasında taraf değiştirmiştir. Ayrıca Aydınlanma ile iki düşünce dünyası arasındaki fark açılmıştır. Nihayet kötülük son tahlilde bir modern zaman meselesine dönüşmüştür. Ayrıca modern öncesi dönemin kötülük algısı detaylı ve derin tahlillere imkân vermeyecek kadar tek boyutludur. Bu sebeple kötülük bağlamındaki bir inceleme için en uygun malzemeyi modern edebiyat verir.

Türk edebiyatında modernleşme Tanzimat ile başlar. Modern/Çağdaş/Batılılaşma Devri/Yeni Türk edebiyatı şeklinde adlandırılan bu dönem, 19. yüzyıldan günümüze uzanan ve çok çeşitli örnekleri barındıran geniş bir aralığı kapsar. Modern edebiyat, Türkiye tarihinin Batılılaşma çabalarının değişmez bir özelliği olarak düalizme dayanır. Bahsi geçen düalizm, bir me-

deniyet krizinin sonucudur ve eski ile yeninin aynı anda varlığı Doğu düşüncesi ile Batı düşüncesinin, *duygu ile aklın*, İslamiyet ile Hıristiyanlığın değerler dizgesinin bir arada varlığına işaret eder, ki bu pek çok cephede çelişik bir durum yaratır.

4.1. Şiir ve Kötülük

Dünya edebiyatında pre-modern ve modern dönemde kötülüğün dönüşmesi daha çok şiir vasıtası ile gerçekleşir. Sonraları, demonik tiplerin kurgulandığı roman, tiyatro ve hikâyelerin devri başlar. Türk edebiyatının şiirle kurduğu bağ, olay çevresinde gelişen metinlerle kurduğu bağdan çok daha köklü ve güçlüdür. Ancak modernleşmenin başladığı dönemde de öncesinde de Türk şiirinin kötülük bağlamında ilerlediği bir akım ya da çizgiden bahsetmek mümkün görünmemektedir. Kötülüğün sanat eserinde içkinleşebilmesi için sanatkârın özgür olması gerekir. Modern dönemin öncesinde Türk şiirinin geliştiği iki koldan biri olan Divân edebiyatı, kalıplaşmış mazmunlar sistemi ve şekil ile içerik arasındaki bağın kural olarak sınırlarının belirlenmiş olması sebebiyle kötücül yaratım imkânını sanatkâra sunmaz. Öte yandan, zihniyet olarak da sanatkârın böyle bir derdi yoktur. Halk edebiyatı ise anonim özellik kazanmış ya da kolektif bakış açısının, duyuş ve düşünüşün metinlerinden örülüdür. Bireyleşmenin söz konusu olmadığı bu şiir geleneğinde kötülüğün de derinleşmesi mümkün değildir. Aynı sebeplerle Halk edebiyatının olaya dayalı metin örneklerinde de ancak kalıplaşmış, sembolik görüngülerden ibaret olan kötüler vardır. Bu kötüler işlevseldir; iyiliği ortaya çıkarır ve vurgular, yaratıcılığı barındırmaz. Bu dönemde Türk edebiyatında tasavvufî şiirlerde kötülük bağlamında sınırlı da olsa bazı sorgulamalara olanak veren metinler üretilir; fakat edebi geleneğin temel mantığı ve Tanrının sorgulanamazlığı karşısında bu girişimler edebiyatın içinden ve dışından gelen baskılar sebebiyle devam etmez.

Modern dönemin başlaması ile Türk şiiri de dönüşmeye başlar. Ancak bu dönüşümün de kötülüğün şiirde bir itici güce dönüşmesine izin vermediği ortadadır. Bu defa da şiir toplumsal bir işlevle kuşatılır. Modernleşmenin ilk temsilcileri için edebiyat, halka hizmet etmelidir; dolayısıyla şiirin ilk işlevi de toplumculuktur. Öte yandan bu ilk dönemde Divân edebiyatının şiir türlerinin yıkılmaya başlaması, düşünce şiiri yaratma ve şiir dilini sadeleştirme çabaları, şiiri kötülük kavramı ile bağlantılı derin bir tematik düzleme oturtmayı engeller. Ancak şairin bireyleşmesi ve sanatsal yaratım konusun-

da özgürleşmesi ile şiirde kötülük bağlamında bir takım kıpırdanmalar görülmeye başlanır. Abdülhâk Hâmid'in şiiri ile modern anlamda metafizik bir söyleyişin ortaya çıkmaya başlaması ve yine Abdülhâk Hâmid'in şiirinin belkemiğini oluşturan ölüm duygusu kötülükle ilintili bir içerik doğurur fakat asıl önemli olan, şairin kötülüğün kaynaklarını sorgulama girişimini –sorgulama dışında bir amaç gütmeden– başlatmış olmasıdır. Demek o ki şair, dini ve ahlaki ilkelerin belirleyiciliğinden sıyrıldıkça sanatsal yaratım konusunda özgürleşmekte ve kötülük bağlamında derinleşen eserler vücuda getirebilmektedir. Burada Abdülhâk Hâmid'in de çağdaşları gibi ahlakilikten tam anlamıyla sıyrıldığını söylemek mümkün değildir; yine de onun şiirlerinde kötülük bir kavram olarak derinleşmiş ancak tam anlamıyla simgesel görüngülerin ötesine geçememiştir. Kötülüğün çoğunlukla öte dünya ile ilintili varlıklarla çağrışımlı bir bütünlük içinde göründüğü Abdülhâk Hâmid'in şiirindeki metafizik derinlik, şiirdeki modernleşmenin tematik ayağı adına oldukça önemli bir değişime işaret eder. Diğer yandan Ziya Paşa'yı ve onun felsefi sorgulamalarını anmak gerekir. Onun şiirlerindeki metafizik sorgulamalar kötülüğün varlığının sorgulanmasına varacak derinlikte geliştirilmeye müsaittir ama ne olursa olsun toplumun ve hâkim ahlakın edebiyat üzerindeki baskısı devam etmektedir; öte yandan *devirlerinin birer kahramanı* olan sanatkârların da kendilerini yaratan değerlerden tamamen ve tek seferde kopmaları mümkün değildir; bu bakımdan Ziya Paşa da ahlakilikten sıyrılamaz. Şinasi, Abdülhâk Hâmid, Ziya Paşa gibi şairlerin, yaptıkları sorgulamalar neticesinde pişmanlık duyduklarını da şiire eklemeleri bu ahlaki tutumun engelleyiciliğinin ispatıdır. Söz konusu dönemde Recâizade Ekrem'in de bilhassa ölüm temalı şiirleri ve karamsarlığı kötülük bağlamında ele alınmaya müsaittir ancak onda da kavram derinleşememiştir. Tevfik Fikret, hem dinin belirlediği ahlakın etkisinden çağdaşlarına göre daha belirgin şekilde sıyrılmıştır hem de –toplumsal temalara yaslanan şiirlerinde dahi– özgür ve bireysel sanat yaratımından vazgeçmemiştir. Bu bakımdan kötülüğün onun şiirlerindeki yansıması da önemlidir. Fikret'in şiirlerinde kötülük artık insanın içindedir, ki bu da Batıdaki modern ve psikolojik kötülük algısının sanatsal metindeki yansımaları ile koşut bir içerik yaratır. Onun şiirinde artık kötülüğü simgeleyen ve somutlaştırma çabasının ürünü olan varlıklar yoktur. Kötülük, psikolojik bir derinlik kazanmıştır. Burada, dinin ahlak için şart olmadığı fikrinin kabulü ve hatta dinin yanlış algılanışının, uygulanışının, vs. durumların kötülüğe elverişli koşullar ve ortam-

lar yarattığı fikri, Türk edebiyatı için oldukça yenidir. Fikret'e göre "[b]aşta şeytan olmak üzere görünmez olan ve inanılan her şey 'düzmece'dir; Buda, Ehrimen, Yezdan; bunlar da dâhil hepsi, korkunun birer vehimleridir".[22] Bu bakımdan Fikret, çocuklar için yazdığı şiirlerde onları "[g]eçmişe ve din merkezli kimi yaratıklara (hayalet, umacı, vs.) karşı korumak ister".[23]

Şiir ve kötülük arasındaki ilişkiden bahsederken Hâşim'e de değinmek gerekir. Onun taşıdığı karamsarlık ve çektiği sürekli ıstırabın temelini oluşturan kötülüğe maruz kalmışlık hissi, şiirini besleyen en mühim kaynaktır. Onun bulunduğu çağda değil anılarda yaşamayı tercih etmesi ve zamanına ait olamayışı da kötülükle baş edemeyişinin izleri olarak okunmaya müsaittir. Bu bakımdan Müslüm Yücel'in dikkat çektiği *Başım* "[d]iğer şiirlerine nazaran zayıftır ama bu şiir, Hâşim'in diğer şiirlerinden de ayrıdır; çünkü burada sadece doğrular vardı[r]".[24] Hâşim'in, horlanmışlığının, yalnızlığının sebebi saydığı *çirkinliği* burada doğurgan bir kötülük unsuruna dönüşür; yaratılıştan gelen bu çirkinlik, onu Tanrıya sitem etme noktasına taşır. Bu sitem aslında sorumluluğun Tanrıda görülmesi bakımından derin bir kötülük kabulüne işaret eder. Diğer yandan çirkinliği sebebiyle Hâşim'in kendisini benzettiği *ifrit*, kötülüğün sembolik görüngüler halinde ortaya çıktığı modern öncesi metinlerin somutlaşmış kötücül karakterlerini hatırlatır.

Hem dönemin hem de Türk şiirinin en önemli isimlerinden Yahya Kemal ise kötülüğü şiirsel düzlemde kurgulamasa da, devrin hâkim iyilik kavramına alternatifler sunabilmesi ile anılmalıdır.

Türk şiirinde Millî edebiyatın ve Cumhuriyet'in ilk döneminin etkisi ile uzun zaman bireysel temaların arka planda kaldığı görülür. Yine de Öz şiiri örnekleyenlerde, edebiyatın toplumcu yanını değil bireysel yanını savunanlarda kötülük yaratıcı bir güce dönüşmeye başlamaktadır. Bu bakımdan milli şiirde kötülük tipik olarak *öteki* üzerinden inşa edilmiş, vicdani ve ahlaki bakış açısının sınırlandırıcı etkisi ile tanımlandığından derinleşememiştir. Garip hareketi ile "[i]mge 'ilah'tan insana in[er]".[25] Buradan itibaren artık kötülüğün en azından tipik şekilde *öteki* üzerinden tanımlanmadığı bir döneme girilir ancak bu dönem yine de kötülüğün içkin olduğu şiirsel bir yaratımın başladığını göstermez. Türk şiiri, geçmişten bugüne *Kötülük*

22 Yücel, M., *Karanlık Kardeş Doğu ve Batı Edebiyatında Şeytan,* İstanbul, Ayrıntı, 2016, s. 381.
23 *Age*.
24 *Age*., s. 429.
25 *Age*., s. 439.

Çiçekleri açtıran bir şairle karşılaşmamıştır. (Baudelaire'nin Türk şiiri/şairleri üzerindeki etkisine rağmen!) II. Yeni ile Türk şiirinin bireyselleşme anlamında bir atılım yaptığı yadsınamaz ancak bu şiirde de kötülüğün içkin olduğu örnekler görülmez; kötülüğe daha çok *öteki* üzerinden gelişen tipik kullanımlarla yer verilir. Bir başka deyişle, "şeytana dayalı imge İkinci Yeni şiiri içinde geniş bir yer tutmaz".[26] Bu gelenek içerisinde Edip Cansever'in ve Ece Ayhan'ın bazı şiirlerinde kötücül sesler duyulur, kötücül varlıklar görülür. 1980 sonrasında ve günümüzde, yani şiirin son döneminde *şeytanı* edebi metne sokan Gülseli İnal'dan ve *İblis'e Göre İncil*'i yazan Enis Batur'dan, dini, ahlaki, vicdani bakış açısını şiirinde tam anlamıyla yıkan ve onların yerine klasik ahlakın şeytani kabul ettiklerini inşa eden Küçük İskender'den, kötülüğü derinleştiren şairler olarak bahsetmek gerekir.[27]

Kötülük bağlamında incelenmesi mümkün metinleri barındırsa da Türk şiiri –son dönemi de dâhil– kötücül bir şiir geleneğinden ya da bir kötülük şairinden yoksundur. Son dönem şiirinin şanssızlığı ise şiirin edebiyatın akışını belirlediği zamanların geçmişte kalmış olması ve eski ihtişamını yitirmiş olmasıdır.

4.2. Tiyatro ve Kötülük

Tiyatro, Batı edebiyatında kötülüğün şekillendirildiği metinler barındırır. "Şeytan, İngiliz tiyatrosunun (ki İngiliz edebiyatı da bir bakıma tiyatroya bağlı olarak akar) en önemli malzemesidir."[28] Yalnız Shakespeare'in metinleri, bu metinlerdeki cinler, hayaletler, ölümler, cinayetler, intiharlar, cadılar, şeytanlar, iblisler ve kötülüğün olayların akışındaki *yaratıcılığı*, kötülük bağlamında hacimli bir çalışmayı olanaklı kılar. "Shakespeare hayalet, şeytan, iblis, cadı gibi imgelerle de kendi zamanını ve sonrasını etkiler."[29] Kötülük, tiyatrodaki varlığını –romanın hâkim anlatıya dönüşmesine dek– sürdürür.

Türk edebiyatında tiyatronun modern öncesi dönemdeki örnekleri, anonim yaratımın ve kolektif bakışın ürettiği sözlü geleneğe dayanır. Bu geleneksel oyunlarda, oyunu yaratanın bireyselliği dahi söz konusu olmadığından kötülüğün içkin bir değer olarak meydana çıkması beklenemez. Öte yandan geleneksel tiyatro metinleri tür olarak komediye yakındır, oyunların belkemi-

26 *Age*., s. 453.
27 Adı geçen şairlerin kötülük bağlamında değerlendirildiği bir çalışma ve detaylı bilgi için bkz. Yücel M., *Karanlık Kardeş Doğu ve Batı Edebiyatında Şeytan,* İstanbul, Ayrıntı, s. 468-536.
28 *Age*., s. 57.
29 *Age*., s. 53.

ğini yanlış anlamalara dayalı güldürü oluşturur. Karagöz ve Orta oyunundaki temsili ikililerden bir tarafın kötülüğe daha yakın durduğu düşünülebilirse de bu yakınlık kötü bir tip yaratmaya varmaz, en fazla kötülük olarak tanımlanamayacak bir ahlaki eksiklik şeklinde tezahür eder. Modern Türk tiyatrosu Batılılaşma ile ilk örneklerini verir. Ancak bu dönemde de tiyatro halkın faydası için kullanılır. *Eğlencelerin en faydalısı* kabul edilen tiyatro, okuma yazma seviyesi düşük olan bir toplumun, yeni değerler sistemi bağlamında arzu edilen değişimini/dönüşümünü sağlayabilmek için oldukça elverişli görülür ve bu amaçla kullanılır. Bu işlev, yazarın bakışını yine ahlakilik ve vicdanilikle sınırlandırdığı için kötülüğün tiyatro metinlerinde derin örnekler sunması beklenemez. Son dönemde Türk tiyatrosunun bazı örneklerinde kötülüğe dair sorgulamalar yapılmasını mümkün kılan örnekler verilmiştir. Bu örneklerden bazılarının kadına bakış açısının ve kötülüğü kadınla özdeşleştiren, kötülüğü bir öteki olarak kadına yükleyen dini bakış açısının etkilerini devam ettirdiği görülmektedir. Bu alanda yapılmış bir çalışmaya göre "Tarihi oyunların başrollerindeki kadınlar Hürrem ve Kösem'dir.[30] Bu kadınlar yabancı bir kültürden gelmedir. Yazarlar, bu kadınların kötülüğünü tanımlarken onların yabancı olduklarının altını çizmiştir. Bu eğilim Tanzimat'tan günümüze devem etmektedir. Tanzimat'ta, yabancı olan Batılılaşma, alafranga davranışlar, ahlakın yozlaşması gibi kavramlar eleştirilmiş ve kötülenmiştir. Bu oyunlarda ise yabancı olan kadınlar olumsuz özellikleriyle yansıtılmışlardır. Çünkü bu kadınlar, 'biz'den değildir. Bu durum yazarların kötülüğü *ötekilik* olarak algıladığının göstergesidir. Böylece içsel olan, bize ait olan her şey iyi olarak tanımlanırken, dışsal olan kötü konumuna itilmiştir. Bundan dolayı da kötülüğün tanımı tek bir düzeye iner; kötülük, iyiliğin karşıtı olarak kalır. [….M]itolojik oyunlardan *Troya İçinde Vurdular Beni*'de 'ilk günah'ın farklı yorumlanması dikkat çekicidir. Havva'nın Âdem'i kandırdığı elmayla, Afrodite'nin Paris'i kandırdığı elma arasında koşutluk kurulmuştur. Medea karakteri ise Yunan mitolojisinde ele alınan halinden çok farklıdır. Burada yazarın vicdanı devreye girmiştir. Medea'nın koyu kötülüğünü törpüleyerek onu yaptıklarından pişman bir kadına dönüştürmüştür".[31]

Genel olarak Türk tiyatrosu da kötülüğü iyiliğin yokluğu olarak algılayan yüzeysel bakış açısının etkisinden çıkamamıştır. Bu bakımdan, yukarıda

30 İncelemeye konu edilen metinlerden bahsediliyor. (y. n.)

31 Dursun, K., *Türk Tiyatrosunda Kötücül Kadınlar (1960-1980),* Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2016, s. 251.

sözü edilen Shakespeare eserlerine ait bulguların bütün bir Türk tiyatrosu gözden geçirildiğinde toplanacak verilerden fazla olduğu iddia edilebilir.

4.3. Roman ve Kötülük

Modern edebiyat ve modern temalar artık şiir ve tiyatrodan ziyade daha çok roman üzerinden okunmaktadır. Dolayısıyla şiir ve tiyatrodan farklı olarak kötülüğün Türk edebiyatında en geniş şekilde incelenebileceği kurmaca alanı sunan metin türü romandır. Roman hem modern çağın anlatısı olması hem de hayatın gerçekliğine daha yakın bir düzlem yaratması itibarıyla Batı edebiyatında olduğu gibi Türk edebiyatında da kötülüğün içkin olduğu örnekler vermeye daha yatkındır. Roman karakterlerinin psikolojik derinliği haiz yapıları ve kötülüğün modern dönemde insan psikolojisi ile bütünleşmesi de metin türü ve tematik derinlik adına elverişli bir ortam yaratır. Romanın ortaya çıkışından önceki anlatmaya bağlı metinler, Batı edebiyatını yaratan temel metinler arasındadır ve bu metinlerin kötülük bağlamında oldukça derin örnekler sunduğu görülmektedir. Söz konusu metinlerin bir kısmı manzum olsa da, esası olaya dayandığı için romana kaynaklık ettikleri kabulünden hareket edilmektedir. *İlahi Komedya*'dan *Kayıp Cennet*'e, şeytanilik ve cehennemilik edebiyatın asli temaları arasındadır. Fantastik romanlarla devam eden bu kötücül hava Goethe ile şiire ve tiyatroya da yayılarak devam eder. "Goethe'nin Mephisto'su daima Tanrı'nın gücüne tabi kalma zorunluluğunu temsil ettiği için bir teodise kurbanı gibidir."[32] Hıristiyanlığın şeytanilikle bağdaştırdığı intihar hem romantik hem de felsefi bağlamda *Genç Werther'in Acıları* ve *Faust* ile örneklenir. Aslında Goethe'nin öncüsü olduğu asıl değişiklik edebiyatın fayda prensibinin yıkılması olur, zira o halka zararlı düşünceler aşıladığı gerekçesi ile eleştirilse de ahlakiliğin yüzeyselliğine düşmez. Bu noktada onun yaşadığı çağın kötülük sorgulamalarının da çoğaldığı bir kuşku çağı olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Bu bakımdan Goethe, çağının bir kahramanıdır ve bu sorgulamayı kurmaca düzlemde inşa eder. "Goethe etrafında karanlık bir felsefi kıpırdanma vardır: Ona göre kilitli olan *ruhlar âlemi* değil, insanın kalbidir."[33]

Dünya edebiyatı bağlamında kötülüğün çok sayıda derinlikli örnek verdiği ve kurmaca düzlemin kötülük sorgulamasına uygun şekilde yaratıldığı,

32 Alt, P.A., *Aydınlanma ve Psikoloji Şeytanın Yeni Marifetleri*, çev. S. Yücesoy, İstanbul, Sel, 2016, s. 37.

33 Yücel, M., *Karanlık Kardeş Doğu ve Batı Edebiyatında Şeytan*, İstanbul, Ayrıntı, 2016, s. 105.

sanatkârın kötülüğü kurgulama konusunda özgürleştiği modern dönemde Dostoyevski'den –kötülük ve insan psikolojisi arasında kurduğu bağ ve kötülük sorgulamalarına sunduğu katkı noktasında– bahsetmek gerekir. "Nietzsche ve Dostoyevski, insanın artık özgür olduğunu söylerler ancak bu özgürlük trajik ve başa bela bir yüktür; çünkü insan bir yol ayrımındadır, yollardan biri Tanrı-İsa'ya ya da doğrudan İsa'ya, ikincisi İnsan-Tanrı'ya gitmektedir ve Tanrı'nın ortadan çekildiğinin ikisi de farkındadır."[34] Böylelikle artık kötülük algısında yaratıcı olanın Tanrı değil insan olduğu görülür; bu bakımdan simgesel kötülükler zaten doğallıkla ortadan kaybolur ve kötülük psikolojik bir derinlikle metinlerde kurulmaya başlar. Özgür insan ve onun seçimleri kötülüğün modern bir kavram olarak tanımlanmasında da belirleyici kabuller olarak ortaya çıkar. Özgür insan ve onun seçimlerinden sorumluluk kavramına, oradan da varoluşçuluğa ve kötülüğün yeni biçimlerine varılabilir. Özetle modern insan ve modern kötülük seçimler, özgürlük ve sorumluluklar çerçevesinde birleşmiştir.

Doğu'nun klasik hikâyeleri, duyuş ve düşünüş biçimlerinin yanı sıra Batı'nın tekniği, fikirleri ve türleri ile birleşen Modern Türk edebiyatının ilk romanlarında kötülük, klasik ve yaygın kabullerle biçimlenmiş bir kavramdır. Genel olarak *öteki*ne yüklenen kötülük, toplum ahlakının dışında kalanı kapsar. Bu dönem romanlarını kuran hâkim bakış açısı sosyal zemini doğrudan yansıtır; toplumsal kabulleri ve davranış biçimlerini de iyi kabul eder. Sözgelimi Tanzimat romanında yanlış batılılaşma, alafrangalık, geleneklerden uzaklaşma, eğlence ve kadın düşkünlüğü, babanın ve annenin kaybı, yabancı kadın meselesi, esirlik ve cariyelik kurumu gibi örnekler kötülüğü kurgulamada sıkça kullanılan unsurlardır. Bu örneklerin her biri dönem gerçeklerini karşılar.

Yazar, toplum ahlakı ile bağdaşmayan olay, durum ve kişileri kötülüğü kurgulamakta kullanır. Bu bakımdan Türk romanında kötülüğün varlığı, *ötekilik* algısına dayalı olarak ortaya çıkar ve ahlakilik/vicdanilik bağlamında şekillenir. Romanların çoğunlukla dönem zihniyetini yansıtan metinler olmaları sebebiyle, bütüncül bir örnekleme ulaşabilmek ve daha güvenilir sonuçlar elde etmek için bu türün merkezde olduğu bir incelemeye yazarlar veya temalar bakımından değil, dönemler bakımından yaklaşmak yerinde olacaktır.

34 *Age*., s. 177.

Taaşşuk-ı Talat ve Fitnat'ta görücü usulü evlilik, kadın sorunu gibi meselelerin yanı sıra başkişilerin mutlak iyiliklerini pekiştirmekte kullanılan kötülük, iyi olanın iradesinin etkisizliğini ve kurban edimini akla getirir ancak bu yorumu derinleştirmek mümkün olmaz. Bunun yerine, bilmeksizin evlenen ya da evlendirilen baba-kız uç bir örnekle kötülüğü karşılarken daha çok bireysel maruz kalışlar ve yüzeysel algılar kötülüğü temsil eder. *İntibah* ve *Sergüzeşt*, esirlik ve cariyelik meselesini bir insan hakları sorunu olarak yansıtırken odağa alınan yine birey ve onun hikâyesidir. Bu sebeple, para karşılığı alınıp satılan, özgürlüğünden ve en temel insani haklarından mahrum bırakılan insanların, kötülüğe maruz kalmalarının temelini oluşturan esaret meselesi yerine, Dilber ve Dilaşub'un kötücül tesadüflerle ve insanların müdahalesiyle sonlanan acıklı hayat hikâyeleri anlatılır ve böylece kötülük derinlikli bir kavram olamaz. Bu dönem romanında, kötülük ve iyiliğin iki zıt kutup olarak kabul edildiğini ve melek kadar iyi tiplerin karşısına günahkâr ve kötü tiplerin çıkarıldığını söylemek mümkündür. Ancak melek kadar iyinin karşısındaki, şeytan gibi evrensel bir kötülük tipini karşılamaz. Burada Mehpeyker'e ayrı bir ifade alanı açmak gerekir zira Türk romanının ilk şeytani kötü tipi odur. Mehpeyker yüzeysel bir kötü tiptir fakat onunla vücut bulan kötülüğün en belirgin niteliği şeytani olmasıdır. Mehpeyker, cennet bahçesinde (Çamlıca'da) karşılaştığı Ali Bey'e yasak meyveyi veren Havva'dır. Yine de romanın demonik olarak tanımlanmaya yatkın kişileri Ali Bey ve Fatma Hanım'dır zira Ali Bey, başkalarındaki kötülüğü açığa çıkarması ile Fatma Hanım da, görünürde kendi iyisini ama esasen kötülüğü ortaya çıkaracak bir kurguyla insanları araçsallaştırması bakımından demonik olmaya yakındır. "[F]atma yani Ali Bey'in annesi (…) demonu oynar ve oynadıkça demonların sayısı da artar. […A]li Bey ise iki kadın tarafından cinsel, annesi tarafından ruhsal olarak bölünmüş biri gibi görünse de demonik bir özellik taşır. […R]omanda şeytanın özellikleri olan kibir, haset, kıskançlık, fitne gibi bütün özellikler kadınlara; gurur, kin ve intikam gibi duygular Ali'ye verilmiştir."[35]

Tanzimat romanlarında, mutlak iyinin karşısına daima mutlak ve şeytani bir kötünün çıkarıldığını söylemek mümkün değildir. Sözgelimi Felâtun Bey, tipik olarak roman kötüsü rolünü taşırken, zararı ağırlıklı olarak yalnız kendisine dokunan Felâtun'un şeytani ve derinlikli bir kötülük faili olduğu

35 *Age*., s. 403-404.

söylenemez; hatta romanın sonunda sevdiği kadın tarafından dolandırılan Felâtun, ahlaki eksikliği sebebiyle roman boyunca kötülüğü temsil etmesine rağmen kötülüğe de maruz kalır. Bu sebeple Felâtun'un sonu Mehpeyker'inki gibi mutlak kötü değildir; yazar-anlatıcının vicdani tavrından sıyrılamayarak kötülüğü hak ettiğini söylediği Mehpeyker, romanın sonunda ölürken Felâtun böylesi bir mutlak kötülüğe maruz kalmaz; İstanbul'dan bir göreve atanarak ayrılır ve deyim yerindeyse ıslah olmaya gider. Burada Batı'dan gelen kadın ve şeytanilik bağının açık bir etkisi olduğunu söylemek mümkündür; fakat yazarların tavırları ve vermek istedikleri dersler ile kurgu kişilerinin kötülüklerinin niteliği onların sonundaki kötülük payını da belirler. İyinin mükâfatlandırılması, kötünün cezalandırılması aynı zamanda Romantizmin etkisini de ortaya koyar fakat böyle bir genellemeye varılamaz, zira aynı romanda mutlak iyi Dilaşub'un da sonu kötücüldür.

Tanzimat Romanında Mehpeyker başta olmak üzere ahlaki düşkünlüğü, toplumsal normlara uymayan yaşamı, baştan çıkarmayı ve şehveti simgeleyen kadınların, kötülüğü yüklenen tipler olduğu görülmektedir. Babanın ölümü ile ortaya çıkan otorite eksikliğinin ahlaki düşkünlüğe ve kötülüğe meyyal hale getirdiği erkek roman kişileri, kötülüğü bu kadınlarla ilişki kurarak eyleme dökerler. Şehvetle birlikte haz, kötülüğe nitelik kazandırırken hazzın biçimlendirdiği kötülük ayrıntılandırılmadığından örnekler derinlik kazanmaz. *İntibah*'ın Ali'si, *Araba Sevdası*'nın Bihruz'u, *Zehra*'nın Suphi'si ve kısmen Felâtun Bey bu erkek tipinin temsilcileridir. Onlardaki ahlaki düşkünlüğü bir kötülük eylemine dönüştüren kadınlar, Periveş, Urani ve Polini ise, Ali Bey'i ve onunla birlikte annesi ve sevdiği cariyesinin de hayatını kötülüğe sürükleyen Mehpeyker kadar derinlikli olmasa da, şehvetten kaynaklanan bir şeytani kötülükle özdeşleştirilirler. Bu kadınların ikisi yabancıdır, diğer ikisinin kötülüğünün tezahür ettiği nokta ise yine Batı ile ilişkilidir; geleneklerle ve toplumla bağdaşmayan ahlaki kötülük simgesi bu kadınlar, şeytanilik bağlamında ötekinin yerli temsilcileridir. Sözgelimi Zehra da kötüdür; planlı, bilinçli ve iradi olarak kötülüğü eyler, uygular ama asla ahlaki düşkünlük göstermez; şeytani bir tipe dönüşmez. Bu bakımdan, Zehra'nın intikam arzusuna ve bu arzu saikıyla uyguladığı/uygulattığı kötülüklere rağmen Suphi'nin sonunun mutlak kötü olmasını asıl hazırlayan, şeytani kötülüğü üstlenen Urani olur. Bu örnekler, kötülüğün ağırlıklı olarak kaynağını kadında bulduğunu, erkeklerin ise kötülüğe sürüklenen tarafta yer aldıklarını gösterir. Bu kötülüğe sürüklenmeyi hazırlayan ana etmen, söz

konusu genç erkekleri kötü kadınlarla ilişki kurmaya iten eksiklik, babanın ölümü, yokluğu veya Felâtun örneğinde olduğu gibi ahlaki değerlerinin noksanlığıdır. Ali ile Suphi'nin hayatları mutlak kötülük ile sonlanırken Bihruz ve Felâtun'un ıslah olarak kötülükten kurtuldukları veya en azından buna niyetlendikleri görülmektedir. Bu klasik ağın içinde *Sergüzeşt*, başkişilerinin iyi ahlakı sebebiyle müstesna bir örnektir. *Sergüzeşt*'te kötülük şeytani bir kadına ve onun kötülüğe sürüklediği bir erkeğe değil, esarete ve onun sonucunda gelen sosyal sınıf ayrımına yüklenir. Bütün benzerliklere ve farklılıklara rağmen, dönem romanlarının hemen tamamında kötülükle *ötekilik* algısının, kadınla şeytaniliğin çoğunlukla bütünleştiğini; otoriteden uzaklaşan, hayatını idare etmesini sağlayacak babayı kaybeden genç ve tecrübesiz erkeğin, aldığı hazla kötülüğe teslim olduğunu; esirliğin, cariyeliğin, kadının sosyal konumunun, geleneklerden uzaklaşmanın, yanlış batılılaşmanın, mirasyediliğin, eğitimsizliğin, gösterişçiliğin kötülüğü çeşitlendirdiğini ve kurgusal örnekler bireysel hikâyelerle anlatılsa, toplumsal manzaralar sadece fon olarak kullanılsa da kötülük unsurlarının sosyal hayatla ve dönem algısıyla bağıntılı olduğunu söylemek mümkündür.

Yine tüm eserlerde, toplumu biçimlendirme ve eğitme çabalarının iyi ile kötünün ayrımını keskinleştirdiğini ve kötülüğü yüzeyselleştirdiğini söylemek mümkünüdür. Öğüt veren yazar-anlatıcı, bu amaçla iyi ile kötü arasındaki farkı belirginleştirmekle yetinmeyip kötülüğü doğurgan örneklerle kurgular. Kötülük, yalnız kişiler bağlamında kötüyü cezalandırıp iyiyi ödüllendirmek suretiyle doğurganlaşmaz; Fitnat'la değinilen kadın sorununda ve görücü usulü evlilikte, Dilber ve Dilaşub'da vücut bulan esaret ve cariyelik örneklerinde, Zehra'nın kıskançlık ve intikam arzusu ile yaptıklarında, Mansur'un, hayatını düzeltmeye ve iyi olanla değiştirmeye vakfettiği sosyal ve siyasi aksaklıklarda, kötülüğü üstlenen duygu, düşünce ve durumların da beraberinde kötülüğü getirdiği görülmektedir.

Servet-i Fünûn yıllarından Milli Edebiyata kadar, roman tekniğindeki ilerlemenin de etkisi ile kötülük bağlamındaki örneklerin önceki örneklere nispeten derinleştiği söylenebilir. Ancak bu örneklerde de vicdani bakış açısı etkili olduğundan nitelikli bir kötülük kavramından bahsetmek mümkün görünmemektedir.

Bu yıllarda özellikle Servet-i Fünûn zihniyetine bağlı olan Hâlit Ziya'nın romanlarında bireyin esas alındığı; dolayısıyla kötülük kavramının da zaman zaman sosyal ve siyasi izler barındırmakla beraber birey temelinde

örneklendiği görülmektedir. *Mai ve Siyah*'ta hayal-hakikat çatışmasının hakikat tarafında belirginleşen kötülük, romanın başkişisi Ahmet Cemil'in hayatının kötü gidişatıyla koşut olarak artan karamsarlığı ile hâkimiyet kurar. Babanın ölümü, bu eserde de kötülükler silsilesinin başlangıcıdır ancak Ahmet Cemil, Tanzimat oğullarından farklıdır; babasını kaybetmek onu ahlaki kötülüğe sürüklemez ama onu, annesini ve kız kardeşini yoksulluk gibi doğurgan bir kötülük unsuru ile karşı karşıya getirir. Esasen sosyal çağrışım ve manzaralarla işlenmeye müsait bir kötülük unsuru olarak yoksulluk, Ahmet Cemil'in hayatında bireyin maruz kaldığı psikolojik acılarla varlık gösterir. Yoksulluk, somut verilerden çok Ahmet Cemil'i hak ettiğini düşündüğü hayattan men ettiği, sevmediği işlerde çalışmak zorunda bıraktığı için kötücüldür. Yoksullukla bağlantılı olabilecek tek somut ve nitelikli bulgu ise yaşanan maddi sıkıntıların da etkisi ile evlenen ve maruz kaldığı kötülüklere rağmen kocasından ayrılamayan İkbal'in öldürülmesinde, Ahmet Cemil'in de elinde kalan son varlık olan evi kaybetmesinde olaylaşır. Romanda Ahmet Cemil'in genel olarak kötülük karşısında teslimiyetçi bir tavır takındığı, kötülüğü idrak etmekte geciktiği, idrak ettikten sonra ise çaresizliğine inanarak kötülüğe rıza gösterdiği görülmektedir. Dönemin edebi ve sosyal hayatıyla bağlantıları belirgin olan eserin başkişisi de Servet-i Fünûn'un genel özelliklerini bu bağlamda taşıması bakımından sosyal bir yansıma olarak değerlendirilebilir. Böylelikle ortaya çıkan insan tipi, kötülük karşısında mücadeleci değil teslimiyetçidir ve kötülüğün süreğenleşmesine olanak tanır.

Ahlaki kötülüğün birey temelindeki yansımalarını sunan *Aşk-ı Memnu*'nun Bihter'i, şeytanilikten uzak fakat derinlikli bir kötülük failidir. Onu tipik kötü kadınlardan ayıran, aşkı arayan mutsuz bir kadın olarak kötülüğe sürüklenmiş olması ve kötülüğü eylerken bile vicdanıyla mücadele içinde olmasıdır. Bihter, eylemindeki kötülüğün farkındadır; kötü olan o değil yaşadığı yasak aşktır. Bu bakımdan Bihter, sözgelimi Mehpeyker gibi ölümü hak ettiği yönlendirmesi ile intihar etmez; onun intiharı içinde bulunduğu kötülüğe tahammül edememekle ilgilidir. Bu bakımdan Bihter'in kötülük ve kadın bağlamında ortaya çıkan ilk gerçek derinlikli karakter olduğu söylenebilir. Ancak, bu romanda kötülüğün asıl demonik kişisi Behlül'dür. Hem roman kişilerinin ahlaki eksiklikler olarak tezahür eden kötücül yanlarının ortaya çıkmasında, hem kötülüğün eyleme dökülmesinde hem de olayların mutlak bir kötü sona bağlanmasında *baştan çıkarıcılığı* ile temel yönlendiri-

ci Behlül'dür ve bu sebeple demonik bir karakter olarak anılmayı hak eder. Behlül "[d]emondur, insana içinde sakladığı şeyi söyletir bazen, yaptırır".[36]

Seviye Talip'in, kadın sorununu bir kötülük unsuru olarak işaret etmesi, *Mürebbiye*'de ahlaki çöküntünün ve yabancı kadın meselesinin yanı sıra geleneklerden uzaklaşma, alafrangalık gibi Tanzimat zihniyetiyle ortak kötülük unsurlarının işlenmesinin bu tarih aralığındaki kötülük algısını çeşitlendirdiği görülmektedir. *Jön Türk*'ün, siyasi ve sosyal bağlamda incelenmeye müsait kötülük bulguları, özellikle II. Abdülhamit döneminin edebi esere kötülük unsuru olarak yansıyan uygulamalarını ilk kez romanın merkezinde örneklendirmesi ve Ceylan ile şeytani kötülük arasında kurulan bağ bakımından önemlidir.

Servet-i Fünûn yıllarının başlamasından Milli edebiyata kadar geçen dönemde romanlarda zaman zaman sosyal ve siyasi bağlamda yorumlanmaya müsait kötülük örnekleri görülse de, bireylerin hikâyeleri kötülüğü kurgulamada esastır. Kötülük, Tanzimat romanlarına göre belli miktarda derinlik ve nitelik kazansa da, iyi ve kötü yaygın biçimde hâlâ zıt kutuplardır ve kötülük iyiliğin yokluğu halinde ortaya çıkar. Kötülük vicdani bir bakış açısı ile ele alınmaya devam eder. Buna rağmen, kötülük tiplerinin azaldığı; kötülüğün bireyin iç dünyasında ve algısında tanımlanmaya başlandığı da görülmektedir. Özellikle ahlaki kötülükle ilgili yapılan sorgulamalar, kötülüğün bir problem olarak düşünülmeye başlandığının da ilk izleridir. Gelgelelim bu düşünce pratikleri, kötülüğün sanat eserindeki derinliğine ait olmanın gerisinde, kötülüğün kaynağı meselesinde sınırlı kalmıştır. Sorgulanan kötülük çeşidi de doğal veya metafizik değil ahlakidir.

Milli edebiyatın başlaması ile birlikte –zihniyetten bağımsız örnekler müstesna– kötülük, ağırlıklı olarak sosyal ve siyasal bağlamda ele alınır. Burada da kötülük *ötekilik* algısı ile yorumlanır. Bu *ötekilik* algısı da sosyal ve siyasi yansımaları barındırması ve böylelikle dönemin kötülük algısını sunması bakımından dikkate değerdir; ancak, kötülüğün kavram veya problem olarak önceki örneklerden çok farklı ele alındığı, derinleştirildiği söylenemez.

Bu dönem romanlarında kötülük, çoğunlukla toplumsal ve ahlaki değerlerin kaybı, savaş, işgal, İttihat ve Terakki'nin eylemleri, Anadolu halkının duyarsızlığı, dinin sömürülmesi, yobazlık, gericilik, milli duygulardan yoksunluk, bürokratik işleyişteki aksaklıklar, aydın ile halk arasındaki ko-

36 *Age*., s. 408.

pukluk, devletin yıkılması, yeni düzenin getirdiği yozlaşma ve çöküntü gibi unsularla kurgulanır. Eserlerin hemen hepsinde kötülüğü üstlenen, milli olmayan yani öteki olandır.

Savaş, belirgin ve evrensel bir kötülük unsuru olarak dönem romanlarında çok kullanılır çoğunlukla bir arka plan oluşturmanın ötesinde işlev kazanmaz; derin ve nitelikli kötülük manzaraları sunmaz. Savaş, daha çok ahlaki çöküntünün, işgalin, devletin yıkılmasının, yoksulluğun ana sebebi olan doğurgan kötülüktür.

Dönemin ilk romanlarında kötülüğün birey ve toplum temelinde yansıdığı görülür. *Gulyabani* ve *Kuyruklu Yıldız Altında Bir İzdivaç*'ta rastlanan –ihtimal olarak kalsa da– doğal ve metafizik değinmeler barındıran kötülük, bu değinmelerin yanında toplumsal eleştirileri de barındırır; eğitimsizlik, batıl inançlar, cehalet kötülüğü üstlenen unsurlar olarak karşımıza çıkar. Bu noktada Hüseyin Rahmi'ye ayrı bir yer açmak gerekir. Hüseyin Rahmi'de kötülüğün simgeselliği sürer, *Gulyabani*'nin kötüleri bu yargı için yeterli örnekleri verir. Ancak Hüseyin Rahmi'de kötülüğün simgeleşmesinin sebebi geleneksel gerekçelerden farklıdır. Hüseyin Rahmi, Türk modernleşmesinin pek çok aydını gibi bir ikiliği içinde taşır; onun düşüncesini bir yandan materyalizm belirlerken diğer yandan mistisizm etkiler. Bununla birlikte Hüseyin Rahmi gözlemlediği gerçeği anlatmaya çalışır ancak koşullar buna her zaman el vermez. Bu noktada sanatkâr ironik bir dili benimser. İşte Hüseyin Rahmi'deki sembollerin ortaya çıkışında bu ironik söylemin etkisi, geleneğin somutlaştırma maksadıyla kötüyü sembolize etmesinden daha baskındır. Yıllar boyu İslamiyet'in yasaklar ve korku üzerine kurulması, bilimsel gelişmenin önündeki engele dönüşmesi, Fikret'ten Hüseyin Rahmi'ye dinin zararlı etkileri olduğu konusunda bir fikir birliği yaratır. Bu bağlamda kötülük hem psikolojik hem de sembolik boyutta dini kavramlarla ilişkilendirilir. Bunun en ciddi yansıması Hüseyin Rahmi'nin romanlarındaki batıl inançlar düzlemidir. Bu batıl inançların kötülüğün doğmasındaki rolü ve kötülüğün metafizikî varlığının sorgulanabilirliğine kaynaklık etmesi önemli bir bulgudur ancak yine de kötülüğün temel gelişimi *ötekinin* üzerindendir.

Handan yer yer siyasi ve sosyal kötülüğe dair izler taşısa da temelde kadın sorunu ile bağı kurulan bir konuyu birey ekseninde anlatır. Kötülüğün, *Aydemir*'den sonra, dönem zihniyetine uygun biçimde siyasi ve sosyal derinlik kazanmaya başladığı söylenebilir. Kötülük, Türkçü ve Turancı fikirler temelinde biçimlenir ve yorumlanır. Böylelikle kötülük, örnekler bağlamında

derinleşse ve nitelik kazansa da *ötekilik* ve vicdanilik bağlarından kurtulamaz. *Aydemir* ve *Ateşten Gömlek*, savaşın belirgin bir kötülük unsuru olarak merkez olay şeklinde kullanıldığı eserler olmaları sebebiyle dikkate değerdir. Evrensel bir kötülük unsuru olarak savaşın, insanlık suçu kapsamına giren örnekleri birey ve toplum üzerindeki etkileri ile detaylandırılır ve böylece kötülük de nitelikli hale gelir. Yine de nitelik, bulgularla sınırlıdır; kavramın kökleştiği söylenemez.

Kiralık Konak, *Sözde Kızlar*, *Sodom ve Gomore*, *Yaprak Dökümü* gibi romanlar, toplumun bir kesimindeki ahlaki çöküntüyü tipik örneklerle bir kötülük unsuru olarak sunarlar. Burada kötülüğü üstlenenler, *öteki* olanların yanı sıra *ötekileşenlerdir*. Bu eserlerde kötülük, kişilerin ötesinde sosyal bir manzaradır. Bununla beraber anlatıcı, kötüyü ilan etmese de açıkça belli eder ve meseleye yine vicdani yaklaşır. Buna rağmen örneklerin zaman zaman haz ve akıl unsurlarının eklenmesi ile derinleştiği görülmektedir. Kötülüğü eyleyenler, kötülüğün içinde bulunanlar akıl ve iradeleri ile kötüyü seçmiş ve kötülükten haz alarak onu devam ettirmiştir. *Sodom ve Gomore*'de, kutsal kitaplardan yapılan alıntılarla kötülüğün Batıdaki örneklerine yakın şehvet, haz, şeytanilik ve akıl unsurları ile biçimlenmesi dikkate değer bir derinliktir fakat kişilerin kurgusunda tiplerin ötesine geçilmemiştir. Yine yapılan kutsal metin alıntılarının, Kuran-ı Kerim'den değil Kitab-ı Mukaddes'ten alınması kötülüğün Batı ve Doğu düşüncesindeki farklılığını akla getirirken kötülük örneklerinin derinliğini de açıklar. *Sözde Kızlar* ise, Behçet'in kendi çocuğunu diri diri gömerek öldürmesi ile vahşete dayanan bir kötülüğü içerir ve Türk romanının en nitelikli kurban tiplerinden birini ortaya çıkarır. Ne var ki doğal kötülük kapsamında bu kurban edimi sorgulanmaz ve yüzeysel kalır. *Nur Baba*, sosyal çöküntüyü iyinin kötüye dönüştüğü bir örnekle, yozlaşmayla bütünleştirerek bir dergâhın etrafında sunması bakımından, *Pervaneler* ise Avrupa devletleri ile Amerika'nın planlı ve sistemli bir yolla, eğitim aracılığıyla milli ve toplumsal değerleri yok etme gayretleri ile kurgulayarak anlatması bakımından özgün örneklerdir. *Nur Baba*'da kötülükle birleşen haz ve detaylandırılmasa da cinsellik kötülüğü derinleştirirken, *Pervaneler*'de sistemli olmasının yanında devlet eliyle uygulanması bakımından güç ile birleşen kötülük özellikle kurgulanmıştır ve derinliklidir. Yine her iki eserde iyi olanın kötü olanla yer değiştirmesi veya inanç, ibadet, eğitim gibi iyilik unsurlarının kötülük amacıyla kullanılması meseleyi yüzeysellikten kurtarmak adına önemlidir.

Çalıkuşu, Anadolu'nun kötülük bağlamında inceleme yapmayı mümkün kılacak şekilde romana girmesi bakımından önemlidir. Yobazlık, duyarsızlık, batıl inançlar, kadın sorunu, yoksulluk, ahlaki çöküntü, bürokratik aksaklıklar, geri kalmışlık ve son olarak savaş belirgin kötülük unsurları olarak ortaya çıkar. Aynı unsurlar, *Yeşil Gece* ve *Vurun Kahpeye* adlı eserlerde daha derinlemesine işlenir zira bu iki romanın başkişileri de kötülük olarak adlandırılan bu unsurlarla mücadele için yola çıkmışlardır. Bu bakımdan kötülük algısı dönem gerçeğinin doğrudan yansımasıdır ve *ötekilik* ekseninde biçimlenmiştir. Aliye, kötülükle mücadele eden ve bireysel değil milli ve toplumsal gayelerle yola çıkan bir ideal tip olarak yobazlığın ve gayri milli unsurların kurbanı olurken kötülük de pek çok unsurun birleşmesi ile vücuda gelen derinlikli ve nitelikli bir bulguya dönüşür. Ali Şahin Efendi, Makyavelist fikirleri ile kötülük problemi bağlamında derinlikli bir karakterdir ve mücadele ettiği kötülük Aliye'nin mücadele ettikleri ile aynıdır. Ali Şahin, Aliye kadar tipik bir kurban olmaz ama kötülüğü ortadan kaldıramadığı gibi, kötülüğe maruz da kalır. Böylece kötülükle mücadele etmede yanlış yollar tercih ettiklerine vurgu yapılan bu kişilerin şahsında ve başlarına gelenlerde kötülük daha nitelikli bulgular sunar. Bu eserlerin her birinde savaşın ve işgalin arka planı oluşturan ve kötülüğün ortaya çıkacağı zemini kuran doğurgan kötülük unsurları olması da dikkate değerdir. Aliye ve Ali Şahin Efendi'nin desteğini arkasına alamadığı halk, *Yaban*'da kötücül özellikleri ile anılır. Halkın dini inançlarının ve hassasiyetlerinin sömürülmesi de halkın buna müsaade etmesi de halkla bütünleşemeyen bir öteki olan Ahmet Celal'in nazarında kötücüldür. Bununla beraber sürmekte olan Milli Mücadeleye duyarsız kalmak, yoksulluk, cahillik ve kişisel çıkarların önemsendiğini gösteren basit örnekler kötülüğü kurgulamakta kullanılır. Aydın ile halk arasındaki uzaklığı da bir kötülük unsuru olarak sunması bakımından dikkate değer olan *Yaban*'da *ötekilik*, özellikle Yunan askerlerine yüklenen kötülüğün temel hareket noktası iken, Ahmet Celal'in köydeki yalnızlığının temelinde de köy halkının Milli Mücadeleye destek vermemesinin temelinde de sahip oldukları *ötekilik* algısı vardır. *Yaban*'da bu tipik öteki algısının savaşın doğurduğu kötülük unsurları arasında insanlık suçu kabul edilebilecek örneklerine aslında zihniyeti de yansıtacak biçimde Yunan askerlerinin doğal davranışları olarak açıklanması kötülüğün yüzeysel örneklerini sunar. *Ankara*'da savaşın taşıdığı nitelikli kötülük bulguları, savaş esnasında sıradan halkın duyarsızlığı ile birleşerek sunulur ve böylece siyasi ve sosyal

temelde kötülük iç içe gelişir. Diğer yandan, savaşın kazanılmasından sonra, milli bir mücadele yürüten kesimin ötekileşmeye başlaması ve bir sosyal sınıf halinde çöküşü kötülüğün toplumsal algıda biçimlendiğini gösterir. Bu defa ahlaki çöküntü, işgal İstanbulu'nda değil Milli Mücadelenin merkezi olan Ankara'dadır ve kötülük bağlamında bu iki sosyal çöküş manzarası arasında fazla fark yoktur. Aynı dönemi anlatan *Dikmen Yıldızı*, kötülüğü doğrudan devrin zihniyetini yansıtır biçimde sosyal ve siyasi dayanaklarla yorumlar ve tipik kötülük örnekleri barındırmanın ötesine varamaz. Söz konusu eserlerdeki kötülük algısının tamamen *ötekilik* fikri ile belirlendiği, kötülüğü üstlenen her unsurun aynı zamanda dönemde eleştirilen aksaklıklar olduğu, kötülük algısının dönemin bakış açısını ve sosyal-siyasi manzarasını sunduğu söylenebilir. *Fatih-Harbiye*, sosyal çöküntüyü kötülük unsuru olarak kurgulayan bu örneklerin arasında belirgin bir Doğu-Batı ayrımı yapması ve aidiyet hislerinin sorgulanması bakımından dikkate değerdir; ancak kötünün tarafı yine gayet açık olarak belirtilir ve nitelikli ahlaki kötülük unsurları kurgulanmaz.

Bu dönemde yayımlanan *Damga*, *Akşam Güneşi*, *Kırık Hayatlar*, *Dudaktan Kalbe*, *Bir Kadın Düşmanı* adlı romanlar zaman zaman sosyal kötülük manzaraları sunmakla beraber birey temelinde gelişen ahlaki kötülük örnekleri içerirler. *Kırık Hayatlar*'da Leyla'nın hastalığı ve ölümü doğal kötülük bağlamında derinleştirilmeye müsaittir ancak dinî kabullerin etkisi ile kötülüğün böyle bir derinlik kazanamadığı görülür. Yine aynı romanda Ömer Behiç'in Bihter'e benzer biçimde kötülüğe karşı koyma ile teslim olma ve teslim olunan kötülükten haz alma bağlamında yaptığı sorgulamalar kötülüğün düşünsel anlamda derinleştiğini düşündürür. *Bir Kadın Düşmanı*'nda doğuştan gelen bir özellik olan ve kişinin yaşamını olumsuz yönde etkileyen çirkinlik olgusu da doğal kötülük sorgulamasına müsaitken yüzeysel olarak çizilmiştir.

Hüküm Gecesi ve *Üç İstanbul* sundukları sosyal kötülük manzaralarının ötesinde siyasi kötülüğü örneklendirmeleri bakımından önemlidir. Bu iki eserde de kötülüğün ele alınmasında genel kabullerin dışına pek çıkılmadığı görülür. II. Abdülhamit devri, İttihat ve Terakki, her iki romanda da tipik bir kötülüğü üstlenirken esasen kötülük algısı alt metinde yapılan eleştiriyi gerekçelendirmenin ötesine geçmez. *Sinekli Bakkal* da cumhuriyetten sonra yayımlanmasına rağmen II. Abdülhamit yönetimini, kötülüğün kaynağı olarak yansıtan eserler arasındadır.

Milli Mücadele yıllarında ve Cumhuriyet romanının ilk evresinde, toplumda yaşanan ahlaki çöküntü, sosyal temelde gelişen bir kötülük unsuru olarak çokça işlenir. Toplum ahlakındaki çöküşün kötülükle bağı yine ötekileşme olarak algılanmasındadır. Bu noktada özellikle savaş ve işgal İstanbul'undaki örneklerde kötülüğün nitelik kazandığı da söylenebilir. Buna çok benzeyen bir sosyal kötülük manzarası Cumhuriyetin ilanından sonra yaşanan değişimin romana yansıması ile ortaya çıkar. *Ayaşlı ile Kiracıları*'nda ve *Ankara*'nın ikinci bölümünde savaşın kazanılması ve sosyal yapıda meydana gelen değişmeler, bahsedilen kötülüğün romana yansıyan örnekleridir. Her iki örnekte de tıpkı önceki örneklerde olduğu gibi sosyal temelleri olan bu kötülüğü, köksüzleşen, gelenekten bağlarını kopan, Batıyı taklit eden yani ötekileşen kişi ve gruplar üstlenir. Bu bakımdan kötülüğün sosyal hayatı ve algıyı yansıtmanın dışında kavramsal bir derinliğe ulaşmadığı da ortadadır.

Kuyucaklı Yusuf, kötülüğün yorumlanması noktasında toplumcu gerçekçiliğin etkilerini de taşıması bakımından feodal güç sahipleri ile halkın, sosyal ve ekonomik değişkenlerle arasına çizilen sınırın ve gücü elinde bulunduran grubun faili olduğu kötülükleri işlemesi ile farklı bir yere sahiptir.

İçimizdeki Şeytan'da kötülük, metafizik anlamına yaklaşacak şekilde sorgulanır. Ömer'in yaptığı sorgulamalar, insanın içinde kötülüğün doğuştan var olduğuna dair inanç ve bu inancın değişimine sebep olan akıl yürütmeler doğrudan kötülüğün bir kavram olarak ele alınması sebebiyle dikkate değerdir. Kötülük, böylelikle romanda kavramsal bir derinlikle ve felsefi bir sorgulamayla kendine yer bulur ama kötülük yine sadece insan iradesine bağlı bir kavram olarak sınırlandırılmıştır. Romanda eleştirilen aydın topluluğu da açıkça olmasa da kötülükle ilgili bir sosyal manzara sunar.

Fahim Bey ve Biz ile *Çamlıca'daki Eniştemiz* kötülük bağlamında fazla bulgu içermemekle birlikte romanların başkişilerinin kötülükle çağrışımsal olarak bağlantılı görülen yönleri, toplumun kötülüğü öteki algısına dayandırdığı yaygın kanaati örnekler.

Sürgün, doğurgan kötülüğü siyasi temelde gerçekleşen ve romana adını veren unsura yükler fakat romanın asıl sıçramaları birey temelinde gelişen ahlaki kötülükle gerçekleşir. Devlet eliyle uygulanan kötülüğün bir örneği olarak yorumlanabilecek sürgün ise kaynağı bakımından sorgulanmaya müsait derinlik taşımaz. Benzer şekilde *Miskinler Tekkesi* de siyasi kötülüğü doğurgan bir unsur olarak kullanır fakat sosyal bir çöküş manzarası sunan, bir kurum haline gelen dilenciliği bireysel hikâyelerle anlatır. *Baba Evi* de

ailenin kötücül sonunu hazırlayan ana olayı siyasi kötülük unsuru olarak sunar ancak kötülük, yoksulluk ve aile bağlarının anlamını yitirmesi ile örneklenir.

Huzur, kötülüğü bireyin iç dünyasındaki karmaşanın yanı sıra siyasi ve sosyal bulgularla birleştirerek sunar. Geri dönüş tekniği ile aktarılan ve Türk romanına çokça konu olmuş imparatorluğun yıkılışından yeni bir devletin kuruluşuna kadar yaşanan olayların yanı sıra kötülük algısının Batı düşüncesinde yeniden yorumlanmasına sebep olan İkinci Dünya Savaşı'na yer vermesi bakımından *Huzur*, bu olayları merkezinde işlemese de anarak kötülüğe yeni bir bakış açısı getirir. Romanda yenileşmenin başlamasından beri devam eden Doğu-Batı çatışması ve yenileşmenin nasıl gerçekleşmesi gerektiği soruları da yine çok derinleştirilmemekle birlikte klasik, tipik algıların uzağında kötülük yorumları barındırır.

Sözde Kızlar'dan itibaren ele alınan eserlerin Cumhuriyet Dönemi romanları olmalarına rağmen, kötülük kavramının cumhuriyet romanındaki yerini yeniden ve farklı bir algıya dayanarak inşa etmesini sağladıklarını söylemek mümkün görünmemektedir. Cumhuriyetin ilk dönem romanlarında kötülük siyasi ve sosyal bağlamda örnekler bakımından aslında zengindir; ancak yeni rejimin aksaklıkları kötülük tahliline olanak verecek şekilde eleştirilmez, böylece kötülük de kavramsal bir derinlikten uzaklaşır. Yine Cumhuriyetin ilk dönem romanları, zihniyet bakımından Milli edebiyattan çok farklı değildir. Bu durum, kötülük algısının ayrı bir dönem düşüncesi oluşturacak kadar değişmediğini de gösterir. Bu bakımdan Milli edebiyat romanı ile Cumhuriyetin ilk dönem romanları arasında konu, algı ve zihniyet bakımından bir devam çizgisi oluşturan benzerlikler ve ortaklıklar, kötülük algısının ve bulgularının da Milli edebiyattaki örneklerini devam ettirdiğini söylemeyi mümkün kılar. Cumhuriyet romanında başlayan çeşitlilik, ilk örneklerde belirgin bulgular sunmaktan uzaktır ve ancak Milli edebiyat ile bir bütün halinde ele alındığında kötülük konusunda bütüncül bir algıdan bahsetmek mümkün olur. Zihniyetten bağımsız örneklerin kötülük kavramını yorumlamaya dair getirdiği yenilikler ise, kendilerinden önceki eserlerle değil sonraki eserlerle bütünleştirilerek ele alınmaları halinde bütüncül algılara müsait bulgular sunar. Bu bakımdan kötülük bağlamında cumhuriyet romanını, 1940'lardan sonra, Milli edebiyat konu ve algılarının azalmasının ardından, bu yıllardan sonrasını kapsayacak biçimde farklı bir değerlendirme alanı olarak ele almak daha uygundur.

Türk romanında 1950'lere kadar milliyetçiliğin ve yeni kurulan Cumhuriyetin değerlerinin edebi kanonu belirlediği ortadadır. 1950'lerden sonra nispi bir özgürleşme başlar. Bu noktada yazarın artık kendini milliyetçiliğin belirlediği bir içeriği inşa etmeye mecbur hissetmemesinin, siyasi dönüşümün, dünyadaki değişimlerin, II. Dünya Savaşı'nın ve yazarların Batı ile ilişkilerinin çeşitlenmesinin etkileri vardır. Yine de bu dönemde kötülüğün içkinleştiği nitelikli roman örnekleri görülmez. Bu demek olur ki, din ve siyaset, toplumsal yaşamı, sanatsal yaratım sürecini, edebi metni ve yazarın muhayyilesini domine etmeye devam etmektedir. Türk romanının asıl özgürleşme sürecinin, 1970 ve 1980 sonrası yaşama ihtimalinin arttığı söylenebilir ancak bu noktada da 12 Mart ve 12 Eylül'ün kısıtlayıcılığı devreye girmiştir. Bu dönemde kötücül örneklerin ve kötülüğün devletin faili olduğu bir olgu olarak biçimlenmeye başlaması söz konusu olmuş ancak yayıncılık faaliyetlerinin sekteye uğraması ve sansür, edebiyatın yaşanan kötücül çağı anlatmasını engellemiştir. Füruzan'ın *47'liler*'i anlattığı işkence sahneler ile kötülük bağlamında önemli bir metindir; ancak 12 Mart ve 12 Eylül dönemlerini anlatan metinlerin de kötülük estetiği bakımından temel sorunları gerçeğe yaslanmaktan vazgeçememeleri ve ideolojik bakış açıları ile şekillendirilmeleridir. Sözgelimi bu dönemde örneklenmeye başlayan İslami roman da kötülük kavramını yine *ötekilik* üzerine kurar, böylelikle ahlaki ve vicdani anlatıcılar ve ideolojik taraflılık özgür bir ortamın yaratılmasını engeller. Bu dönemde *erkekliğin* ölümüne ve kadın edebiyatındaki zenginleşmeye böylelikle patriarkal yapının kötülük bağlamına eklenmesine dikkat etmek gerekir. Hem siyasi bağlamda gelişen kötülüğü hem de kadın hareketinin ataerkil kaynaktan gelen kötülükle hesaplaşmasını örnekleyen bir yazar olarak Leyla Erbil'in adını da zikretmek gerekir.

1990'lar ve 2000'ler yeni hesaplaşmaların yıllarıdır; cumhuriyetin kuruluşundan Osmanlı tarihine kadar geçmişte yaşananlar, edebi metinde kötücül kurgularla ele alınabilmektedir. Öte yandan güneydoğuda yaşananlar, kötülüğe maruz kalmış kesimler olarak Ermeniler ve Kürtler, töre cinayetleri, erkek şiddeti, devlet baskısı, çağında anlatılamamış darbeler, kentleşmenin sorunları, yoksulluk gibi pek çok unsur edebi metnin kurgusuna dâhil edilmiş ve Türk romanında kötücül bir izlek bütünlüğünün görüldüğü yeni bir alan doğmuştur. Ancak din ve siyasetin belirleyiciliği devam etmiş, bu metinleri kuran yazarların pek çoğu yargılanmış ya da tehdit edilmiş ve dolayısıyla edebi metin kötülüğü kurgulayacak özgür ortamı yine bulamamış-

tır. Yine de kötülüğün siyasi izlekteki yansımalarını sunan Oya Baydar'ı, kültür tarihi ve resmi tarihle hesaplaşmayı deneyen Orhan Pamuk ve Elif Şafak'ı, linç kavramını, kötülüğün içkinliği ve sıradanlığını metninde (*Dünya Ağrısı*) derinleştiren Ayfer Tunç'u, güneydoğuda yaşananları ve siyasal İslam'ın yarattığı yeni sınıfı eleştiren söylemi ile Mehmet Eroğlu'nu, demonik karakterler yaratan (özellikle *Sadakat* ve *Yeni Yalan Zamanlar*'da) İnci Aral'ı anmak gerekir.[37]

Günümüz edebiyatında kötülüğü tartışırken yeraltı edebiyatından ve bu edebiyatın yarattığı karanlık atmosferden, kötücül mekânlardan ve insanlardan bahsetmek gerekir. Yeraltı edebiyatı zaten genel olarak hâkim ahlakın dışında kalanların anlatısıdır. Bu bakımdan Türk edebiyatı özelinde din ve siyasetin ve bu iki kavramın belirlediği doğrularla şekillenen hâkim ahlakın edebi yaratım sürecinde hâlâ oldukça etkili olduğu düşünülürse yeraltı edebiyatı kötülüğü, bu ahlaka uymayacağını baştan beyan ederek, hiç değilse ahlaki ve vicdani bakışın etkisinden sıyrılarak kurgulama şansını bulur.

Son olarak, kötülüğe polisiye roman bağlamında bakmak uygun olabilir. Polisiye edebiyat da yeraltı edebiyatı gibi kendi hususiyetlerini içinde barındıran ayrı bir türdür. Ancak bu iki tür de kötülüğün ve karanlığın hâkim olduğu atmosferleri ve kullandıkları edebi kabul edilmeyen dili sebebiyle uzun zamanlar edebiyat kanonunun dışında bırakılmıştır. Oysa bu iki tür de zaten içerik ve dil bakımından hâkim ahlaki değerlerle uyuşma zorunluğu taşımadıklarını ilkesel olarak ilan etmişlerdir. Bu iki roman türünün edebi kabul edilmeleri ve haklarındaki tartışmalar da oldukça yenidir. Polisiye roman, kötülük eylemlerine ve kötücül kişilere, kötülükle doğrudan bağlantılı unsurlara sıkça yer verse de, temelde suçluların cezalandırılması ile okurda bir arınma duygusu yaratmayı amaçlar. Gizeme ve bu gizemin çözülmesine dayanan polisiye metinler, bu süreçte kurguladıkları olaylarla yeraltı edebiyatı metinleri kadar eleştirilmezler zira polisiye özü gereği vicdani ve ahlaki bakış açısını muhafaza eden bir başkahramanın ve anlatıcının varlığını gerektirir. Dolayısıyla kötülük modern anlamı ile derinleşmez. Polisiyelerin edebi bulunmayan tarafı dille sınırlı kalırken yeraltı edebiyatı hem dil hem de kötülüğün estetize edilip edilmeyeceği noktasında tartışmalara sebep olur.

37 Bu dönemi kapsayan çok daha geniş ve detaylı çalışmaların henüz yapılmamış olması bazı yazar ve metinlerin dikkatten kaçmasına eminim ki sebep olmuştur.

5. Şeytan'la Konuşmalar

Edebiyat ve kötülük bağlamındaki bir çalışma tabii olarak edebi türleri merkeze alır ve kötülüğün bu türleri örneklendiren metinlerdeki yansımalarını irdeler. Ancak bu noktada son olarak Hilmi Ziya Ülken'in *Şeytan'la Konuşmalar* adlı eserine ayrı bir başlık açmak gerekir. Bu eser belirli edebi formlarda birine girmediği için ayrı bir yerde durur. Bu konudaki esas saptama Yücel'e ait olduğundan, konu hakkındaki yorumu da ondan almak yerinde olacaktır:

> Hilmi Ziya Ülken, Türkiye tarihi içinde bir istisnadır. *Aşk Ahlakı* adlı kitabının güzel makalelerinden biri 'Baş'ta şunu söyler: 'İnsan zincirler içinde uyanır; fakat kendi çabalarıyla bu zincirleri birer birer kırarak, büyük emekler ve kurbanlar karşılığında hürriyetini kazanır.' Ruhun hürriyeti ise arzuları öldürmekle değil, onları olağanüstü geliştirmekle mümkündür. Bunun için de gerekli olan tek şey tutkudur. Buradan insana doğru yürümek ister. *Şeytanla Konuşmalar*'da (1942) yine bu tutku işlenir. Tutkunun harcı da bu kitapta eleştiri ve özeleştiriyle karılır. Zamanımızda pek kadri kıymeti bilinmeyen bu kitabı Cemil Meriç, 'fecirlerin nurlu müjdesi' olarak yorumlar. *Şeytanla Konuşmalar* belki Goethe'nin *Faust*'u, Dostoyevski'nin *Karamazov Kardeşler*'iyle edebi açıdan rekabet edecek durumda değildir kuşkusuz ama *diyalog* söz konusu olunca bu kitabın kahramanı da şeytanla münazara bağlamında Faust ve Smerdyekov'la aynı kan bağıyla hareket eder, evet, konuşur ama bir edebiyat (roman ya da şiir) değeri yoktur.[38]

6. Sonuç

Genel bir deyişle Türk romanında kötülüğün *ötekilik* algısından hareketle kavrandığı ve kavramın Batıdaki derinlikle sorgulanmadığı görülür. Anlatıcının vicdan ile birleşen bakış açısı, kötülüğü akıl ve haz ile derinleştirmenin önüne geçer. Böylece kötülük bizatihi kurgulanan bir kavram olamaz; daha çok iyiliğin yokluğu ve karşıtı olarak kullanılır. İslami düşüncenin de etkisi ile müstakil bir güç olarak kabul edilmeyen kötülüğün algısı, sanatçıların neredeyse tamamının, geleneksel bakış açılarının, İslami düşüncenin ve toplumsal ahlakın belirleyici değerlerinin etkisinde kaldıklarını gösterir. Yine aynı sebeplerle Türk romanının 1950'ye kadar olan döneminde karşıla-

38 *Age*., s. 401-402.

şılan örneklerin büyük çoğunluğu ahlaki kötülükle ilgilidir. Doğal kötülük, kaynağının sorgulanması durumunda, Tanrı'nın yokluğunun veya mutlak iyi ve muktedir olmadığının delili olarak kullanılmaya müsait olduğundan İslami ve geleneksel düşünce bu sorgulamayı imkânsız kılar. Bu sebeple Türk romanında doğal kötülük, düşünce dünyasının tam bir yansıması olarak kabul edilebilecek şekilde oldukça yüzeysel örnekler halinde ortaya çıkar ve sorgulanmaya müsait değildir. Öyle ki, olay değil ihtimal olarak ele alındığında bile kötülüğün kaynağı üzerinde fikir üretildiği söylenemez. Aynı şekilde metafizik kötülük, Türk romanında kendisine çok az yer bulur. Temelini insanın ve varlıkların sonluluğu fikrinden hareketle ortaya çıkan sorgulamalardan ve kötülüğün varlık nedenini bulma çabalarından alan metafizik kötülük, ancak oldukça basit sorgulamalarla örneklenmiştir. Bu iki alandaki örneklerin azlığına zıt biçimde derinliği ve nitelikleri bakımından modern düşüncedeki karşılığıyla bağdaştırılmaya fazla imkân vermese de ahlaki kötülük, çok sayıda örnek ve unsurla kullanılmıştır. Bu ahlaki kötülük unsurlarının hemen tamamı dönem zihniyetini ve algısını yansıtır. Özellikle sosyal ve siyasi temelde ortaya çıkan ahlaki kötülük örnekleri deyim yerindeyse doğrudan dönemin ve toplumun kötülük algısını yansıtır. Bu sebeple kötülük bizatihi kurgulanan bir kavram değildir. Ahlaki kötülük örnekleri fazladır ama kötülük üzerine kurgulanan, haz ve akıl ile kötücüllüğü birleştiren bir roman yoktur. Bu bakımdan Türk duyuş ve düşünüşünde Batı felsefesi ve inançlarından farklı olan ilke ve metotların, iki medeniyetin kötülük algıları arasındaki temel farkı da ortaya çıkardığı söylenebilir. Kötülükle ilgili doğrudan söz söyleyen, yorum yapan, sorgulayan sanatkâr ve aydınların yok denecek kadar az olması, oldukça geniş ve öznel bir kavram olan kötülüğün fazlasıyla örnek sunmasına rağmen sanatsal bağlamda bir derinliğe ulaşamadığı görülür. Türk romanının başlangıcından 1950 yılına kadar olan örnekleri arasında kötülüğü kurgulayan bir eser verilmemiştir.

Buna rağmen kötülük düşüncesinin tamamen yüzeysel olduğunu söylemek de doğru olmaz; zira kavram sanatsal yorumla genişletilmemiş olsa da, kötülük unsuru olarak adlandırılan pek çok örnek evrensel kabullere uygun niteliklerle kurguya dâhil edilir. Kötülüğü anlatmak, Türk romanında bir amaç olmamıştır; fakat sosyal ve siyasi eleştirilerin, okura verilen öğütlerin, benimsetilmeye çalışılan fikirlerin kurgulanmasında kötülük, iyiliğin karşısına koyulan kabulüyle bir araç olarak kullanılmıştır.

Romanlarda kötülüğün örneklenişi ve yorumlanışı neredeyse değişmez biçimde eserin oluştuğu dönemi yansıtır. Bu bakımdan Türk romanındaki kötülük algısı sosyal ve siyasi hayatın da yansımasıdır. İlk romanlarda oldukça tipik ve yüzeysel olan kötülük bulguları zamanla derinlikli hale gelmiş ama her dönem romanında kötülük, ötekinin üzerinden sunulan belirgin örneklerle birleşmiştir. Toplumsal ve genel algı kötülüğü ötekine, *biz*den olmayana yükleyebilir sanat eseri kötülüğü derinleştirme ve kurgulama imkânına sahiptir. İncelenen döneme ait örneklerde, Türk romanının bu imkânı kullanmadığı ve dolayısıyla Batı'daki örnekleriyle koşut derinlikte kötülüğü kurgulayamadığı görülmektedir. Kötülük algısı, sanatta da *ötekilik* algısının ötesine geçememiş ve toplumsal bakış açısını yansıtmış; *biz*e ait olanın iyiliği temsil ettiği fikrinden hareketle kötülük *biz*den olmayana yüklenmiştir. Bu da kavramın yorumlanışındaki ilk yaygın kanaatler, kötülüğü iyiliğin yokluğu olarak kabul eden ve çoğunlukla dini temellere dayanan düşünceyi anımsatır. Bu sebeple Türk romanında kötülüğün, toplumsal algıyı örneklemenin ve temsil etmenin dışında İslami düşüncenin etkisinden sıyrılamadığı ve özellikle doğal ve metafizik bağlamda yorumlanabilecek örnekler sunmadığı görülür. Vicdanın etkisinden aklın etkisine yönelemeyen bakış açısı, kötülüğü müstakil bir güç olarak görmemiş ve kurgulamamıştır. Türk romanı, kötülük unsurları bakımından zengin fakat kötülüğün kavramsal derinliği ve niteliği bakımından zayıftır; kötülük, kurgunun üzerinde geliştiği bir temel izlek olarak kullanılmamıştır.

Türk edebiyatı toplumsallaştığı ölçüde –ki buna sık sık ihtiyaç duyulmuştur– iyiliğin hâkim olduğu bir sahaya dönüşür. Sanatçı da edebi metinde topluma karşı sorumludur. Edebi eserin başarısını zihniyete uygunluğu belirler. Bu ortamda yazar ahlaki ve vicdani bir tutum benimsemek zorunda kalır ve böylece kötülüğün özgür bırakıldığı ve sınırlandırılmamış yaratımlar yerine iyiliğin hâkim olduğu, *biz* ve *öteki* etrafında şekillenen ahlaki metinler edebiyata egemen olur. Yücel, bu konuda, Şerif Mardin'i referans göstererek şöyle söyler: "Tanzimat edebiyatından bu tarafa (1980'e kadar) kötü ve kötülük yoktur; fikirler kendi iyiliklerini savunurlar. Kendi içlerine kötü hiçbir zaman ne felsefi ne edebi duyuşa işaret eder: Kendi doğrum, kendi iyiliğim. Buradan bir tek şey çıkar: Yüzeysellik ve derinlikten (bilgi) yoksun bir estetik bilinçtir. Çünkü Türk edebiyatında demon yoktur. Çünkü hayatı iki şey kaplamıştır: *Din ve siyaset*."[39] Din toplumsal hayata hâkim olduğunda, ahla-

39 *Age*., s. 403.

kı da yalnız dinin belirlediği bir sistemi belirler bunun yanı sıra sanattaki ahlaki tutumu pekiştirir ve sanatkârın özgürlüğünü kısıtlar. Siyasetin hem toplumsal hayatta hem de edebiyattaki hâkimiyeti ise, edebiyatın toplumcu bir kimliğe bürünmeyi zorunlu görmesi sonucunu doğurur; bu da bireyselliği ve özgür yaratımı engeller. Ayrıca edebi metni yüzeyselleştirir, toplumun her kesimine hitap edecek şekilde basitleştirir, kolaylaştırır. Bu iki kavramın hâkim olduğu bir sahada verilecek örneklerin demonik olması ve kötülüğün bu sahanın eserlerinde derinleşmesi zaten imkânsızdır.

Türk edebiyatı modernleşmenin başladığı Tanzimat'tan 1980'lere kadar özgürleşememiştir. (Bu tarihten sonra da ne kadar özgürleştiği tartışmaya açıktır.) Toplumsal ahlak ve onu belirleyen dini değerler doğrunun ve iyinin tanımının yapılmasında temel kabul edilen ölçütleri sunarlar. Bunların yanında, milli bir kimliğin inşa çabalarından itibaren edebiyat bir ruhu yaratmanın, bizi inşa etmenin de hizmetinde olmuştur. Bu bakımdan edebi metinlerde kötülük *öteki*nin veya *ötekine benzeyen*in üzerinden kurgulanmış ve kötülük yüzeysel kalmıştır. Kötülüğü ötekine yüklemek şeytana yüklemekle aynı anlama gelir –çünkü şeytan ilk *öteki*dir– ve bu tutum insanın sorumluluğunu azaltır. O halde modern düşüncede kötülüğün insanın sorumluluğu, seçimleri, psikolojisi ile çerçevelenen yeni anlamına ve derinliğine kaynak oluşturan bir kötülük edebiyatı da geliştirilemez.

Kaynakça

Akçay, A.S., "Edebiyatımızda Kötücül", *Kitap-lık*, 2007, S. 103, s. 69-73.

Alt, P.A., *Her Şeyin Başlangıcı: Şeytanın Düşüşü ve Kötünün Doğuşu*, çev. S. Yücesoy, İstanbul, Sel, 2016.

Aydınlanma ve Psikoloji Şeytanın Yeni Marifetleri, çev. S. Yücesoy, İstanbul, Sel, 2016.

Karanlık Ruhun Arkeolojisi İçimizdeki Kötülük, çev. S. Yücesoy, İstanbul, Sel, 2016.

Arendt, H., *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te,* çev. Özge Çelik, İstanbul, Metis, 2016.

Badiou, A., *Etik-Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, çev. T. Birkan, İstanbul, Metis, 2006.

Baron-Cohen, S., *Kötülüğün Anatomisi,* çev. T. Tezgör, İstanbul, Say, 2016.

Bataille, G., *Edebiyat ve Kötülük*. çev. A. Sönmezay, İstanbul, Ayrıntı, 2004.

Baudelaire, C., *Kötülük Çiçekleri,* çev. E. Alkan, İstanbul, Varlık, 1999.

Baudrillard, J., *Kötülüğün Şeffaflığı*, çev. I. Ergüden, İstanbul, Ayrıntı, 2000.

Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği, çev. O. Adanır, Ankara, Doğu-Batı, 2004.

Bernstein, R., *Radikal Kötülük*, çev. N. Erdoğan, F. Deniztekin, İstanbul, Varlık, 2002.

Dino, G., *Türk Romanının Doğuşu*, İstanbul, Cem, 1978.

Dursun, K., *Türk Tiyatrosunda Kötücül Kadınlar (1960-1980),* Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2016.
Eagleton, T., *Kötülük Üzerine Bir Deneme*, çev. Ş. Bezci, İstanbul, İletişim.
Finn, R., *Türk Romanı*, çev. T. Uyar, Ankara, Bilgi, 1984.
Forster, E. M., *Roman Sanatı*, çev. Ü. Aytür, İstanbul, Adam Yayınları, 1982.
Girard, R., *Şiddet ve Kutsal*, çev. N. Alpay, İstanbul, Kanat, 2003.
Güneş, A., "Melek 'Biz', şeytan 'Öteki'", *Kitap-lık*, S. 103, 2007, s. 73-78.
Hançerlioğlu, O., *Felsefe Sözlüğü,* İstanbul, Remzi, 1999.
Link, L., *Şeytan: Yüzü Olmayan Maske*, çev. E. Ergün, İstanbul, Ayrıntı, 2003.
Manafov, R., *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, İstanbul, İz, 2007.
Mardin, Şerif., "Hayal Gücümüz Sansürlü", 24 Kasım 2000, Milliyet.
Messaide, G., *Şeytanın Genel Tarihi,* çev. I. Ergüden, İstanbul, Kabalcı, 1998.
Neiman, S., *Modern Düşüncede Kötülük*, çev. A. Sargüney, İstanbul, Ayrıntı, 2006.
Özdemir, M., *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, İstanbul, Furkan, 2001.
Parla, J., *Babalar ve Oğullar –Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri–*, İstanbul, İletişim, 2006.
Reemtsma, J.P., *Vahşeti Kavramak*, çev. E. Ateşman, İstanbul, Ayrıntı, 1998.
Sayın, Z., *Kötülük Cemaatleri,* İstanbul, Tekhne, 2016.
Watzlawick, P., *İyideki Kötü*, çev. T. Kurultay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1996.
Werner, C., *Kötülük Problemi*, çev. S. Umran, İstanbul, Kaknüs, 2000.
Wieviorka, A., *60 Yıl Sonra Auschwitz*, çev. I. Ergüden, İstanbul, İletişim Yayınları, 2006.
Yalçın, A., *Siyasal ve Sosyal Değişimler Açısından Cumhuriyet Dönemi Türk Romanı I, (1920-1946), II (1946-2000),* Ankara, Akçağ, 2006.
Yaran, C.Sadık, *Kötülük ve Theodise*, Vadi Yayınları, Ankara, 1997.
Yasa, Metin, *Tanrı ve Kötülük*, Elis Yayınları, Ankara, 2003.
Yuva, G., *Modern Türk Edebiyatının Fransız Kaynakları,* İstanbul, YKY, 2011.
Yücel, M., *Karanlık Kardeş Doğu ve Batı Edebiyatında Şeytan,* İstanbul, Ayrıntı, 2016.

Kötü Adam

FEYZA AKINERDEM

Kötülüğü kimse kolay kolay üzerine almaz. Dışarıdan, istisnai bir şekilde ortaya çıkan kötü muhatabını öfkelendirir, çaresiz hissettirir, son derece haklı hissettirir, alacaklı hissettirir. Kimsenin giymediği bu kötülük giysisi herkesin karşısına bir bedenin içinde çıkar, herkesi bu hayattan bir miktar alacaklı eder. Genellemek sıkıntılı olsa da, eğer dünyayı şekillendiren bir ikilik olduğunu iddia edeceksek bu aslında filmlerde, dizilerde, kitaplarda anlatıldığı gibi iyiler ve kötüler arasında değil; haklı olanlarla, iki tarafı da dinlemek gerekir diyen izleyiciler arasındaki ikiliktir.

Ancak popüler anlatıların iyi-kötü karşıtlığı yabana atılamaz. Zira insanlar kötülükle sadece haksızlığa uğrayarak karşılaşmazlar. İyiyle kötünün çatışmasına dayanan popüler anlatılar; kötülüğün karşısında ortaya çıkan kızma, öfkelenme, haksızlık ve çaresizlik duygularını daha düşük doza indirir ve eğlencenin içine yedirir. Bu durumda izleyici koltuğuna yerleşen herkes haklılığın öfkesini değil, iki tarafı da dinlemenin keyfini sürerler. Dolayısıyla karşılaşmada haklılık ve haksızlık konu dışı kalır; iyilik ve kötülüğün ne olduğuna dair düşünmek ve bunlara dair karmaşık hisler beslemek kolaylaşır. Türkiye'de en yaygın televizyon anlatı formu melodramdır. İyi-kötü çatışmasının şekillendirdiği bu anlatılar, televizyon dolayımıyla gündelik hayatın tam ortasına yerleşir. Yeşilçam melodramlarına uzanan, Hollywood'dan, yerli ve yabancı edebiyattan, televizyonun ilk yıllarından itibaren Türkiyeli izleyiciyle buluşmuş olan yabancı pembe dizilerden etkilenen, ancak 90'lardan itibaren yerli televizyonun imkanları içerisinde kendi biçimlerini bulmuş olan bu diziler, iyiyle kötüyü ekrana, izleyiciyi de her iki tarafı izlemekten keyif alan bir konuma yerleştirir. Gündelik telaşların içine yerleşen bu anlatı-

nın iyiliği ve kötülüğü nasıl dağıtacağı önemli bir meseledir. Bu yazıda dikkat çekmek istediğim, iyi ve kötünün dağılımının toplumsal cinsiyet normuyla arasındaki girift ilişkidir. Melodram, en temelde bir aşk anlatısıdır. Aşkın dağıttığı iyilik, kadınla erkeğe nasıl farklı ve eşitsiz konumlar biçiyorsa; bunun karşısına konumlanan kötülük de kadınla erkeği farklı ve eşitsiz konumlara yerleştirir. Bu eşitsizlik, popüler kültür çalışmalarında da kendine bir yer bulmuştur. Kadınlarda kötülüğün nasıl kristalize olduğu *femme fatale*, cadı, manipulatif kadın karakterlere bakarak sıkça ele alınmışsa da[1]; erkek karakterlerde nasıl şekillendirdiği, erkeği nasıl maceralara sürüklediği, erkeğin bedenini hangi pozisyondan hangi pozisyona taşıdığı ve bu erkeklik üzerinden nasıl bir tartışma döndüğü kavramsallaştırılmamış, kavramsallaştırılmadığı ölçüde de tartışmaya açılmamıştır[2]. İki konum arasındaki güç dağılımını sorunsallaştıran feminist tartışmalar da, kötülüğü kendi epistemolojisi içinden tanımlamış, hikayelerin onayladığı yahut tartışmaya açtığı ve hikayeyi bir yerden başka bir yere taşıyan erkek kötülüğüne kurmacanın içinden bakarak tartışmayı ihmal etmiştir. Örneğin bir tecavüz olayıyla başlayan Fatmagül'ün Suçu ne dizisinde tecavüz sahnesinin nasıl çekildiğine, tecavüzcülerin güç ilişkileri içindeki konumuna odaklanan bir kamusal tartışma olmuş, ancak tecavüz suçunun etrafında kötülüğün erkeklere nasıl dağıtıldığı, kötülerin iyileşip iyileşemediği, bu dağılımın kadın ve erkek karakterleri nereye taşıdığı üzerine pek tartışılmamıştır.

Öncelikle televizyon melodramlarının kendine özgü hikaye dünyasına ve kullanımlarına dair bir çerçeve çizip, yazının ilerleyen kısımlarında iyilik ve kötülüğün cinsiyetli dağılımı içerisinde erkek kötülüğünün açtığı duygulanım alanının izini süreceğim. Televizyon dizileri, üretildikleri bağlama göre anlattıkları çatışmayı çeşitli farklılıklara tercüme ederler. Örneğin postkolonyal bağlamlarda, yani modernliğin bir devlet projesi olarak geldiği ulusal bağlamlarda melodram modernle gelenekselin çatışmasıdır. Mısır[3], Hindistan[4],

1 Modleski, T., "The Search for Tomorrow in Today's Soap Operas", *Film Quarterly*, C. 33, S. 1, s. 12–21.

2 Türkiye'de popüler anlatılarda kahraman va antikahraman erkeklik temsillerine dair kapsamlı incelemeler için bkz. Aslan, U.T., *Bu Kabuslar Neden Cemil? Yeşilçam'da Erkeklik ve Mazlumluk*, İstanbul, Metis, 2005 ve Yücel, V., *Kahramanın Yolculuğu: Mitik Erkeklik ve Suç Draması*, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014.

3 Abu-Lughod, L., *Dramas of Nationhood: The Politics of Television in Egypt*, Chicago, Londra: Chicago University Press, 2005.Kendisini güçlendiren zalimliğinin arkasına bir mağduriyet hikayesi yerleştirmemiştir. aldırmayacağı merak konusudur. tkileşimi

4 Mankekar, P., *Screening Culture, Viewing Politics: An Ethnography of Television, Womanhood, and Nation in Postcolonial India*, Duke University Press, 1999.

Çin[5] ve Türkiye'de[6] üretilen yerli diziler bu melodramlara örnektir. Türkiye'deki televizyon dizileri bu farkı yoksulla zenginin, şehirliyle köylünün, Doğuluyla Batılının, elitle sonradan görmenin karşılaşmalarına tercüme eder. İyiye atfedilen ahlaki üstünlük; kötünün tüm gücüne, itibarına, nüfuzuna rağmen kazanmasını sağlar. Ancak bir yandan da bu uzun ve günlük yahut haftalık bölümlere ayrılmış anlatı formunun içinde iyinin iyiliği, kötünün kötülüğü katmanlaştırılır, derinleştirilir, toplumsal normlarla ve siyasi konjonktürle ilişkilendirilir.

İyilik ve kötülük, kadın karakterlerde farklı, erkek karakterlerde farklı şekil bulur. Bu karakterler, anlatı yapısı içinde hem birbirine göre konumlanırlar, hem de bir pozisyondan başka bir pozisyona ilerlerler. Genellikle en başta bir toplumsal uyum tarifi yapılır: hikayenin materyal ve insan ilişkilerine dayalı dünyası kurulur. Böylece dizinin ilk bölümlerinde izleyici bir gündeliğin, bir evin, bir mahallenin, bir köyün içine girerken, dramatik kırılmayı yaratacak heyecanı bekler. Birbirine aşık olacak esas kız ve esas oğlanın karşılaşma anı, aniden ortaya çıkan bir problem ve bu problemin yarattığı imkansızlık, ana karakterlerin yüzleşeceği zor bir seçim, böyle bir kırılma yaratabilir. Bunlar senaryonun gelişimine göre çok hızlı bir kırılmayla yoğun duyguların ortaya saçıldığı, yahut kırılmanın taşlarının daha yavaş örüldüğü hikayeler olabilir. Örneğin daha eski bir araştırmama konu olan *Asmalı Konak* dizisinde izleyici, Bahar ve Seymen birbirine aşık olduklarında, bu aşka karşı kimin tehdit oluşturacağını, beraber Ürgüp'e gelip düğün yaptıklarında onlara yönelen bakışlarda bulmaya çalışmıştır. Yine başka bir çalışmamda ele aldığım *Poyraz Karayel* dizisinde esas kahramanın kimden saklandığı, kiminle işbirliği yaptığı, kiminle mücadele ettiği uzun süre netleşmemiş, iyilerle kötüleri esas kız ve esas oğlanın etrafına yerleştirmek zaman almıştır[7]. Ancak çoğunlukla hikaye dünyası da, yaşanan normatif kırılma da çok yabancı değildir. Çoğu zaman klişelerle bezelidir. Burada önemli olan, bu kırılmaların, iyilik ve kötülüğün dağılımını mümkün kılması, bu dağılımın içinde izleyicinin kendine yeniden bir duygulanım alanı bulabilmesidir.

5 Rofel, L. B., "Yearnings: televisual love and melodramatic politics in contemporary China", *American Ethnologist* 21, S. 4, 1994, s. 700–722.

6 Akınerdem, F., "Between Desire and Truth: The Resolution of Modern-Traditional Dichotomy in Asmalı Konak", yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Boğaziçi Üniversitesi, 2005.

7 Akınerdem, F. Sirman, N., "Melodram ve Oyun: Poyraz Karayel ve Tehlikeli Oyunlar'da Bir Temsiliyet Rejimi Sorunsalı", *Monograf* 7, 2017, s. 212-245.

İyilerle kötüler hikaye dünyasına yerleştirildikten sonra, sevenlerin kavuşma çabalarıyla onlara yapılan kötülüklerin cezasını bulmasını izlemenin keyfi çıkarılır. *Kuzey Güney* dizisinde birbirine düşman iki kardeşten mağdur olan Kuzey'in ödüllendirilirken, Güney'in cezalandırılışını net bir şekilde izledik. Ancak kötünün cezalandırılma hikayesi kadar yola gelme hikayeleri de mevcuttur. *Merhamet* dizisindeki Sermet karakteri buna iyi bir örnektir. Başta kadın kahramana duyduğu platonik aşktan dolayı kötülükler yapan Sermet, hikayenin içinde hem kendi kötülükleriyle hem de aşkının karşılıksız oluşuyla yüzleşmiş, sonunda başka bir kadına aşık olarak dize gelmiştir. *Poyraz Karayel* dizisinde ise Bahri Umman karakteri başta kötü olarak tanıtılan ancak daha büyük kötülükler karşısında hem karakterlerin hem de izleyicilerin, gücüne ve bilgeliğine sığındığı bir mafya babasıdır.

Bütün bu hikayelerde erkek kötülüğü ekrana nasıl sığar ve ekrandan nasıl taşar? Gündelik hayata arka plan sesi ve görüntüsü veren televizyonun ekranında yakın planda kötü bir erkeğin hikayesi, kendini anlatma biçimi, bunların yanısıra mimiklerini, bakışlarını, kendini anlatma biçimini her gün görmek nasıl bir duygulanım alanı açar? 2016 sonbaharında vizyona giren Cesur ve Güzel dizisini, Tamer Levent'in dikkat çekici bir performansla canlandırdığı geniş aile babası Tahsin Korludağ karakterinin peşine takılarak izliyorum[8]. Kötülük karşısında korkmadan, irkilmeden, haksızlığa uğradığım hissine kapılmadan, umutsuzluğa düşmeden; korkularımı, irkilmelerimi, adaletsizlik hissimi umutsuzluğumu gözden geçiriyorum.

Cesur ve Güzel dizisinde izleyiciyi ilk bölümden cezbeden, esas kız Sühan'ı, dizinin kötü kadın karakteri yengesinin ona kurduğu tuzaktan esas oğlan Cesur'un kurtardığı anda aralarındaki çekimden ortaya çıkan duygulardır. Hikayenin kötüsü Tahsin Korludağ'ı ise ilk defa fabrikada, oğlunu ve müstakbel damadını hafiften azarlar ve aşağılarken, bir yandan da üç erkeğin arasında geçen konuşmada kızı Sühan'a olan zaafının işaret edilmesiyle tanırız. Böylece hikayenin kahramanı erkek, kahramana aşık olan kadın, kötü erkek ve kötü kadınla tanışmış oluruz. Hikaye açıldıkça çeşitli kötüler ve çeşitli iyiler, ikisinin arasında daha ikircikli karakterler de ortaya çıkar. Melodram, İstanbul'a yakın bir kasabada, bütün sakinlerini kendine borçlan-

8 Dizi hakkında kapsamlı bir inceleme için bkz. Küçük, B., "Cesur ve Güzel: Kanayan Yaralar ve Zalimlerin Sağır Kulağı", Gazete Duvar, erişim adresi: http://www.gazeteduvar.com.tr/analiz/2017/01/05/cesur-ve-guzel-kanayan-yaralar-ve-zalimlerin-sagir-kulagi/ (erişim tarihi: 05.01.2017)

dırarak ve fabrikalarında, iş yerlerinde çalıştırarak kurduğu düzende zengin ve şaşaalı bir hayat süren Tahsin Korludağ'ın geçmişte ailesinden çaldıklarını geri almak üzere kasabaya gelen Cesur'la Sühan'ın aşkı, Cesur'un hem aşk ve intikam duyguları, hem de adalet ve intikam duyguları arasındaki gelgitleri etrafında örülmüştür.

Hem kasabanın hem de tüm kötülüklerin başı olan Tahsin Korludağ'ın kötülüğü birçok açıdan dikkat çekici özelliklere sahiptir. Öncelikle zalimliği şüphe götürmeyen Tahsin karakteri, bu kötülüğünü yüksek sesle haykırmaktan çekinmeyen bir cürete sahiptir. Sürekli tehditler savurur, ağzı bozuktur. Çalışanlarını, oğlunu, kasaba halkını aşağılamaktan hiç çekinmez. Herkesin kendisinden korktuğunu, kendisinin kimseden korkmadığını, gördüğü bütün saygının korku kaynaklı olduğunu dile getirmekten sakınmaz. Hakikatin sahibidir, o ne derse o olur. Kimseden korkmaması yiğitliğinden değil, kötülüğündendir. Hamile olduğunu ve erkek evlat doğuracağını ilan edip, ismini de Tahsin koymak istediğini söyleyen gelinini alaycı bir şekilde, "İsmi Tahsin olanlar benimle karşılaştıktan sonra göbek isimlerini kullanmaya başlıyorlar" diyerek uyarır. Bu açıdan kötülüğüyle oldukça barışık bir karakterdir. Hiçbir sinsi tarafı yoktur.

Kötülüğünü adeta gururla taşıdığı sahnelerden biri oldukça dikkat çekicidir. Aslında yetimhanede büyümüş olup, askerde tanıştığı bir adamın servetini ve hayat hikayesini çalarak kendi hikayesi yapmış ve köklü bir ailenin oğlu gibi davranan Tahsin Korludağ, kendisini yetimhaneye terk eden ailesinin işlettiği lokantayı kim olduğunu belli etmeden arada sırada ziyaret eder. Bu ziyaretlerden birinde bu izbe, yemekleri de bir o kadar kötü lokantaya gelmekteki ısrarını soran sevgilisi Adalet'e, "Burada kendimi akvaryum izliyormuş gibi hissediyorum" der; "Baktıkça içim açılıyor. Halime şükrediyorum." Babası oldukça yaşlıdır ve kendisi gibi astım hastasıdır. Kasada oturmaktadır. Tahsin devam eder:

> Baksana, ben de şu adamın oğullarından biri olabilirdim. Şehrin bir kenarına sıkışmış, parasız pulsuz, mutsuz. Baksana şunların suratına. Yemeklerindeki donuk yağ gibi bakıyor hepsi.

Bu esnada öz annesinin öldüğünü öğrenir, uzaklara dalar gibi olur lakin çabuk toparlanır. Lokantadaki yemekleri hiç beğenmediğini açıkça söyler, pervasızlığına şaşkın gözlerle bakan öz babası ve kardeşlerine bol bol bahşiş

saçarak dışarı çıkar. Çıktıktan sonra onlara geçmişin hesabını neden sormadığını soran sevgilisine bu sefer kalbinde sevgi, merhamet ve hatta geçmişe dair bir öfke dahi taşımadığını gösteren bir cevap verir. Adeta taşlaşmış kalbini kelimelere döker:

> Ben halimden memnunum. İyi ki bana bakamamışlar. İyi ki beni yetimhaneye bırakmışlar da Tahsin Korludağ olmuşum. İyi ki beni sevmemişler. İyi ki ben de onlara anne baba dememişim. Bak şunlara. Artık biz tamamız deyip de doğurmaya karar verdikleri çocuklara bak. Ulan bunlar kumda yürüseler ayaklarının izi kalmaz be. Bir de bana bak. Bastığım yerde toprak çatırdıyor. Ben Tahsin Korludağ. Onların vereceği hiçbir şeye ihtiyacım yok. Benden uzak olsunlar.

Bunların yanısıra Tahsin, barışık olduğu kötülüğüne dair sürekli özdüşünümsel konuşmalar yapar. Bu konuşmaları da bildik kötü erkeklerinden biraz farklıdır. Başka dizilerin kötülerinin kötülükleri kaçınılmazdır; tarihi, ailevi, toplumsal bir yükün altında kötü olmuştur. Bu açıdan kötüler, kendi kötülükleri üzerine düşünür ve konuşurken, bunu fedakarlık postuna büründürürler. Geniş aile babaları kötülüğü sıklıkla anlatının kendilerine verdiği imkanı kullanarak açıklarlar. *Karagül* dizisinin Kendal karakteri ailesi için yaptığı fedakarlıkların kıymetinin bilinmediğinden yakınır. Toplumsal normlar ona bu rolü yüklemiş, erkekliğin yükünü çekmiş, bundan dolayı da adeta kötülükle cezalandırılmıştır. *Kuzey Güney* dizisinde ise Güney, kendi işlediği suçu üstlenen kardeşi Kuzey'e karşı yaptığı kötülükleri, Kuzey'in hapse girmesiyle üzerine yüklenen ağır sorumluluktan yakınarak dengelemeye çalışır. Ancak Tahsin Korludağ'ın böyle dertleri yoktur. Kötülüğünün hiçbir mazereti yoktur, aksine bir seçimdir. Bu noktayı netleştirmek için hikayenin Tahsin'in kötülüğüne biçtiği arka planla, Tahsin karakterinin bu arka planla ilişkisini ayırmak gerekir. Diğer dizi erkeklerinden farklı olarak Tahsin Korludağ hikayede yer alan geçmişini hiçbir zaman kötülüklerinin bir mazereti yapmaz. Aksine ailesinden koparılmasa, yetimhanede büyümese, zulüm görmese böyle kötü olamayacak, yeterince güçlenemeyecektir. Suçlarının tek şahidi ve bu şahitlik durumuyla yaşamakta bir hayli zorlanan, saf ve iyi yürekli oğlu Korhan bir akşam alkolün etkisiyle babasına bu geçmişi hatırlatır:

Korhan: Torun sahibi olmak neden senin için bu kadar önemli? Seninki sevgiden filan değil ki. Bir tane torunun olması neden bu kadar önemli?

Tahsin: Bir tane değil birçok torunum olsun istiyorum.

Korhan: Neden bu kadar kök salmak istiyorsun? Köksüz olduğun için mi? Gerçekten hiç ailen olmadığı için mi?

Tahsin: Ne diyorsun sen zevzek?

Korhan: Aslında aileni hiç tanımadın sen. Sen terkedilmiş bir çocuktun ve yetimhanede büyüdün. Bize anlattığın bu hikayenin hepsini de sen uydurdun. Konakmış da yangınmış da, fotoğraflar yangında yanmışmış da… Aslında anneni hiç tanımadın sen.

Tahsin: Sus!

Korhan: Sustum. Bugüne kadar tek kelime ettim mi? Annem de biliyordu herşeyi sustu. Bize yalan söylememek için sustu. Ölene kadar sustu. Ama bunların hiçbiri benim için önemli değil. Niye biliyor musun? Çünkü sen benim babamsın. Ya sen terkedilmiş bir çocuktun. Ya baba sen beni niye sevmedin ya? Sen beni niye sevmiyorsun baba?

Tahsin: Kaz kafalı olduğun için sevildiğini de anlamadın değil mi? Bana bak, eğer bunları başka bir yerde kusarsan, seni pişman ederim.

Korhan: Mirastan atarsın,kıçıma tekmeyi basarsın, bir de ağzımın orta yerine tükürürsün!

Tahsin: Topla kendini!

Tahsin'in kendi geçmişine yaklaşımı tam olarak budur: kendisine dayatılan mazeretler karşısında sürekli kendini toplamıştır. Kendisini güçlendiren zalimliğinin arkasına bir mağduriyet hikayesi yerleştirmemiştir. Bu açıdan kötülük onun için hayatın bir zorlaması değil, bir tercihtir. Bu seçimi yaptığına, asker arkadaşının ailesini öldürdüğüne, onların servetine konduğuna, hayatını çaldığına memnundur. Yalanlarıyla, oyunlarıyla, zulmüyle gurur duyarak yaşar gider. Sevgilisi ve suç ortağı olan Adalet'e kötülükten vazgeçip iyiliğe meylederse herkesin ona düşmüş gözüyle bakacağından bahseder. Gücünü ona bahşeden katıksız zalimliğini sever.

Kızı Sühan'la arasını düzeltmek için yaptığı konuşma belki de bir hesaplaşmaya en yaklaştığı konuşmadır:

Hırsım var, bir sürü öfkelerim var, bir sürü pişmanlıklarım var, özlemlerim var yalnızlığım var düşmanlarım var. Bir tek yanılış yapmamı bekleyen, yere düş-

> memi bekleyen bir sürü insan var. Bir de beni ilk fırsatta terk eden çocuklarım var… Yalanlarım var. Kocaman yalanlarım var. Doğrularım var. Sen varsın, Korhan var. Bir de doğacak olan sıpam var. Aile olmak hayalim var.

Kızıyla arası bozuk olduğu için üzgün olsa da, pişmanlıklardan bahsetse de Tahsin Korludağ çocuklarını ona sırt döndükleri için suçlar. Bu ifadeler bir itiraftan çok bir kabuldür. Kendisini olduğu gibi kabul eden Tahsin, çocuklarından da bunu bekler. Zira bir adalet arayışına girdikleri an düzen bozulacak, yalanlar ortaya çıkacak ve Tahsin'in madalya gibi gururla taşıdığı kötülüğü prangaya dönüşecektir. Nitekim Cesur ve Sühan, geçmişin şahidi olan Korhan ile işbirliği yapıp Tahsin'e suçunu (kısmen) itiraf ettirdikten sonra karşısına çıktıklarında pişmanlıktan zerre nasibini almamış bir şekilde kötülüğünü kendisini hainlerden koruyan bir zırh olarak savunur:

> Bir de bana neden iyi adam olmadığımı soruyorsunuz değil mi? İşte bunun için. İyilik insanın başını döndürür. Sırtından bıçaklamak için yaklaşanları farkedemezsin.

Dramatik müzik ve yavaşlayan sahne akışıyla Tahsin, kuyruğu dik tutma çabasının içindeki gerilim ve irkilme duygusu izleyiciyi sarar. Işık yüzünün yarısını aydınlatır. Kamera yakın plan çeker. Dikleşen kaşlarını, fal taşı gibi açılan gözlerini televizyon ekranı genişliğinde izlerken ben de kötülük karşısında korkmadan, irkilmeden, haksızlığa uğradığım hissine kapılmadan, umutsuzluğa düşmeden; korkularımı, irkilmelerimi, adaletsizlik hissimi, umutsuzluğumu gözden geçiririm. Tahsin Korludağ nihayet kendi kötülüğüyle yüzleşecek, en azından hikayenin imkanlarıyla mazeretlere sığınacak mıdır? Yarattığı geri dönülmez mağduriyetlerin utancını izleyiciye gösterecek midir? Yerli dizi izlemenin en heyecan verici tarafı, son sürekli ötelenirken ümitvar kalabilme imkanıdır.

Televizyon Türkiye'de geçirdiği yaklaşık 60 yıllık serüveninde her zaman –gerek devlet, gerekse milliyetçi elit tarafından– tehlikeli bir mecra olarak görüldü. Yayıncılık devlet tekelinden özel sektöre, karasal yayından uydu ve internet teknolojilerine doğru evrildikçe televizyon üretim biçimleri ve içeriği dönüşmüşse de, televizyona dair kaygının bir sürekliliği var. Bu kaygının büyük ölçüde iyiliği ve kötülüğü eğlencenin içine sığdırarak, üzerine düşünülebilecek meseleler haline getirmesinden kaynaklandığını düşünüyorum.

Halbuki dikkatli izleyici, televizyondan sızan duyguları gördüğü gibi, duygulardan sızan imkanları da görür, o imkanlardan çıkan soruları da sorar. Klişenin getirdiği sıradanlık, Tahsin Korludağ gibi iyi yazılmış karakterlerin gündeme getirdiği soruların önemini gizleyebilir. Tehlikeli bulunan televizyon, aynı zamanda bu sıradanlığıyla düşük bir eğlence biçimi olarak görülür – tehlikesi biraz da bu düşüklükten kaynaklanır. Bu yazının yazıldığı günlerde hem gündüz kuşağı reality şovların, hem de akşam kuşağı dizilerin ulusal bir mesele haline getirilerek mercek altına alındığı bir süreçten geçiyoruz. İzleyiciyle televizyon arasındaki sırdaşlığın keşfedildiği bu sıkışık halde yine de Korludağ'ın kendi kötülükleriyle yüzleşme imkanı bulup bulamayacağı, seyirciye bu nefesi aldırıp aldırmayacağı merak konusudur.

odak

Yapısalcılık, Göstergebilim, Dilbilim, Anlambilimde Çığır Açan Bir Bilimadamı:

Algirdas Julien Greimas (1917-1992)

NEDRET ÖZTOKAT KILIÇERİ

2017 yılı Unesco tarafından Batı kültürüne, düşüncesine ve insan bilimlerine katkılarından dolayı "A. J. Greimas'ı Anma" yılı ilan edildi. Bu yıl dünyada çeşitli üniversitelerde düzenlenen etkinliklerin yanı sıra, Paris'te haziran ayında gerçekleşecek "Yapı'nın Geleceği" konulu büyük bir kongreyle de anılacak olan Algirdas Julien Greimas'ın bilimsel yolculuğunda Türkiye'nin payını unutmamak gerekir. İnsan bilimlerinde 1960'lı yıllarda öncü bir disiplin olarak ortaya çıkan, epistemolojik ve yöntemsel anlamda kökten bir yenilenmeye yol açan yapısalcılığın temel eserlerinden *Sémantique structurale*'in [Yapısal Anlambilim], A.J. Greimas'ın 1958-1962 yılları arasında görevli olarak bulunduğu Ankara Üniversitesi ve İstanbul Üniversitesi'ndeki Fransız Filolojisi Kürsüsü'nde verdiği derslerde şekillendiği bilinmektedir. Bu dönemde Ankara'da Nusret Hızır'la dostluğunun da göstergebilim kuramının mantıksal zeminini desteklediği, yine o dönem öğrencisi olmuş hocalarımız tarafından aktarılmıştır.

Türkiye'ye geldiğinde yazınsal çözümleme alanında edebiyattan sanat çözümlemelerine, sinemadan mimariye, her tür söylem ve metnin çözümlemesinde devrimsel bir atılım yaşayacak olan göstergebilimin kurucu eserlerinden *Sémantique structurale*, A.J. Greimas'ın Paris'e dönmesinin ardından 1966 yılında Larousse tarafından yayımlanır. Kitapta anlamın yapısı ve çözümlenme modellerinin yer aldığı kuramsal bölümden sonra gelen uygulama bölümü, öğrencisi Tahsin Yücel'in 1965'te İstanbul Üniversitesi'nde savundu-

ğu ve üzerinde birlikte çalıştıkları doktora tezi "Bernanos'un İmgesel Evreni" başlıklı araştırmanın bir kısmını içermektedir. İstanbul Üniversitesi'nde öğrencisi olan Tahsin Yücel (1933-2016) ve Berke Vardar (1934-1989), vefatına kadar hocalarıyla iletişim içinde kalmış, Saussure ve Hjelmslev'ten sonra yapısalcılığın kurucularından A.J. Greimas'ın tasarladığı biçimde anlambilim ve göstergebilimi İstanbul Üniversitesi'nde sürdürerek ülkemizde güçlü bir dilbilim hattının oluşmasını sağlamışlardır. Greimas'ın Türkiye'de bulunduğu süre sınırlı gibi görünse bile, hem bilimsel düşüncesiyle yapıtının/öğretisinin oluşumunda hem de ülkemizde dilbilim ve göstergebilimin tanınmasında önemlidir.

2016'da yayımlanışının ellinci yılına giren *Sémantique structurale*'in çevresinde göstergebilimcileri toplamak ve Greimas öğretisinin çekirdeğini oluşturan eseri yeniden okumak ve anlamlandırmak üzere bir kolokyum düzenlenmek düşüncesiyle, Lorraine Üniversitesi öğretim üyesi Prof. Driss Ablali iki yıl önce anabilim dalımıza başvurdu. Böyle bir toplantının Greimas'ı anmak ötesinde, onun kuramının oluştuğu uzamda göstergebilimcileri bir araya getirecek bir buluşma olması heyecan vericiydi. Fransa Büyükelçiliği, Litvanya Büyükelçiliği, Unesco Türkiye Ajansı ve Saint-Benoît Lisesi'nin desteğiyle girişti̇ğimiz ortak çalışma 6-7 Ekim 2016 tarihlerinde İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde gerçekleşti. Greimas'la birlikte çalışmış değerli göstergebilimciler Denis Bertrand, Eric Landowski, Paolo Fabbri, Herman Parret, Jacques Fontanille'in yanı sıra genç kuşak göstergebilimcileri de buluşturan "50 Yılın Ardından Yapısal Anlambilim" konulu toplantı, göstergebilimin temel kavramlarını, epistemolojisini ve bugün geldiği noktayı değerlendirmek açısından önemli bir fırsat oldu.

Toplantıya davet ettiğimiz Herman Parret, Denis Bertrand, Eric Landowski, Paolo Fabbri, Jacques Fontanille Greimas ile birlikte çalışmış, onunla ortak yayınlar yapmış, Paris Göstergebilim Seminerleri'nin ve yayınlarının (*Actes sémiotiques Bulletin*; *Actes sémiotiques Documents* ve *Nouveaux Actes Sémiotiques*) yönetimini ve sürdürülmesini sağlamış bilim adamlarıdır. *Cogito*'nun bu sayısı için göstergebilim konusundaki düşünce ve değerlendirmelerini İstanbul Üniversitesi Fransız Dili ve Edebiyatı öğretim üyesi Yard. Doç. Dr. H. Necmi Öztürk'le paylaştılar.

Konferans ve söyleşilerde vurgulandığı gibi A.J. Greimas düşünsel ve bilimsel zemini sağlam, felsefi bir arka plana sahip, ilkeli, tutarlı, programlı bir anlam çözümlemesi yöntemi geliştirmiştir. Anlam, göstergelerin bir

araya gelerek bir alan oluşturmasıyla olanaklıdır. Göstergebilim anlamlılığı [*signifiance*] sorgular, anlamın nasıl "anlama geldiğini", işleyiş biçimini inceler. İnsanla ilgili her konu göstergebilimin merceğinde değerlendirilebilir. Greimas göstergebiliminin çıkış noktasını oluşturan anlatısallık, öncelikle yazınsal olmak üzere her tür "söylem"in temelde yer aldığı bir inceleleme alanı olarak belirmiştir. Vladimir Propp'un Rus halk masallarında yinelenen işlev ve eylemleri saptamasıyla, A.J. Greimas anlatılardaki kişi ve eylemler çevresinde kurulan temel mekanizmalara ve bunların bağlandığı anlam katmanlarının saptanması ve çözümlenmesine yönelik bir model geliştirmiştir ilkin. Yazınsal söylemin yanı sıra siyasal, toplumsal, görsel, estetik, ekinsel, vb. nitelikteki metinlere yönelik anlam çalışmaları 1980'lere kadar yapısalcılık kökenli incelemelerin temelini oluşturmuştur. "Standart göstergebilim" diye de anılan bu yaklaşım, söylem öznesinin metnin anlam evreninin oluşumundaki rolünün sorgulanmasıyla, aynı zamanda da felsefe, antropoloji ve bilişsel [*cognitive*] bilimlerin etkisiyle daha özne temelli [*subjectal*] bir yöne doğru ilerlemiştir. Fenomenolojinin inceleme alanını oluşturan nesneye ait olan ile öznellik arasındaki mesafeyi göstergebilimsel açıdan ele alan *De l'imperfection*'da [Kusur Konusunda] Greimas'ın kaleminden yeni bir yaklaşımı okuruz; kitap estetik nesne ve algılamadan söz eder. "Kusurluluk bizi anlamsızlıktan anlama doğru sıçratacak bir tramplen gibidir"[1] diyen Greimas, varlık alanımızda kimliğimizin bütünlük ve eksiklik temelinde yaşadığı ve alsa giderilemeyecek gerilimin aslında varoluşumuzun temel niteliklerinden birisi olduğuna dikkat çeker; insan düşsellik ve gerçeklik arasındaki yarığı doldurmak üzere tasarılar yapar, bunu yaparken de yetersizlik duygusundan yakasını kurtaramaz; böyle bir bilinçle de hep "anlam"a yazgılıdır. Greimas'ın öznenin algısıyla tanımlanan varlık alanına bakışını çevirmesi, 1991 yılında Jacques Fontanille ile yazdığı *Sémiotique des passions* [Tutkuların Göstergebilimi] konulu kitapta da belirgindir. Gerilimin insan dünyasının vazgeçilmez bir öğesi olduğunu, iç uzamımızla bizi çevreleyen dünyanın arasında göstergesel bir alan oluştuğunu belirtir. Tutkular işte bu gerilim alanında söyleme dökülmüş biçimiyle anlam sürecinde incelenecek öğeleridir.

A.J. Greimas *Sémantique structurale*'in girişinde "Anlam sorunu güncel konuların merkezinde yer alır. İnsan davranışlarının dökümünden antropoloji, olay dizilerinin dökümünden tarih elde etmek istiyorsak, insan et-

1 Algirdas J. Greimas, *De l'imperfection*, Fanlac, 1987, s. 99. [Algirdas J. Greimas, *Kusur Konusunda*, çev. Ayşe Kıran, YKY, 1995].

kinliklerinin anlamı ve tarihin anlamı üzerine düşünmekten başka yol yok. İnsanların dünyası her şeyden önce anlamlar dünyası olarak görünüyor. Dünyanın 'insansal' olması demek ancak ve ancak bir anlam ifade etmesiyle olanaklıdır" der.[2] 1990'lardan bu yana yeni ve farklı zeminlerde çalışmalarını sürdüren göstergebilim, vardığı yeni kavşaklarda Greimas'ın tasarladığı biçimiyle anlamın peşinde yoluna devam ediyor.

Greimas incelemelerinde kavramlarından biri olan "pertinence" (incelenen nesnenin ve izlenen yöntemin doğrulanabilir ve yeterli olması) ilkesinden söz ederdi. Bu ilke araştırmanın keyfi, rasgele, akla estiği gibi yapılmamasını, bir anlam taşıması gerektiğini söyler. Tutarlılık, nesnellik ve alanın/nesnenin sınırlarının belirlenmesi de diğer temel ilkelerdi. İnceleme nesnesini "sınırlama"yı sınırlı araştırma yapmakla yıllarca karıştıran meslekdaşlarımız, edebiyat söyleminin kendine özgü yapısının incelenmesine de bir anlam veremediler; yapıyı zararlı bir şey sandılar. Yazarla yapıt arasında gide gele, kendilerinden önce sunulmuş bilgileri –doğru anlamak koşulu da olmaksızın– derleyerek "edebiyat araştırması" yaptıklarına yürekten inanan öğretim üyeleri var. Oysa bugün, bilimsel çaba ve tasalardan iyice azade, yürüdüğümüz koridorlarda Greimas gibi tüm yaşamını anlamın incelenmesine adamış bir bilim adamı, elli yılı aşkın bir süre önce Batı'da edebiyat ve dil bilimlerinde çığır açacak bir eseri oluşturuyordu. Onun öğretisini bağlılık ve özveriyle öğrencilerine aktaran İstanbul Üniversitesi Fransız Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı'nın değerli üyeleri Prof. Dr. Berke Vardar, Prof. Dr. Tahsin Yücel ve Prof. Dr. Erdim Öztokat'ın anısı önünde saygıyla eğiliyorum.

Kaynakça

Algirdas J. Greimas, *Sémantique structurale*, Larousse, 1966.

Algirdas J. Greimas, *De l'imperfection*, Fanlac, 1987. [Algirdas J. Greimas, *Kusur Konusunda*, çev. Ayşe Kıran, YKY, 1995.]

Algirdas J. Greimas - Jacques Fontanille, *Sémiotique des passions*, Seuil, 1991.

2 Algirdas J. Greimas, *Sémantique structurale*, Larousse, 1966, s.5.

Algirdas Julien Greimas'ın *Sémantique structurale* Adlı Yapıtını Türkçeye Nasıl Çevirmeli?

SÜNDÜZ ÖZTÜRK KASAR

Türkiye'de ve Türkçede Algirdas Julien Greimas

Avrupa göstergebiliminin öncüsü, Paris Göstergebilim Okulu'nun kurucusu Algirdas Julien Greimas'ın yapıtlarını Türkçeye çevirmekte çok geç kaldık aslında. Yolu Türkiye'den geçmiş ve 1958-1962 yılları arasında Ankara Üniversitesi ve İstanbul Üniversitesi'nde verdiği derslerde kuramının temellerini atmış bu büyük bilgin, ülkemizin dil bilimleri akademik çevrelerinde, özellikle de frankofon çevrelerde çok iyi bilinen ve çalışmaları benimsenip izlenen bir isim oysa ki. Bu koşullarda, Greimas'ın yalnızca bir tek kitabının *De l'imperfection* [*Kusur Konusunda*] Türkçeye aktarılmış olması hem üzücü hem de şaşırtıcı. Üzücü zira Greimas'ın büyük yapıtının çevrilmemiş olması nedeniyle, Fransızca bilmeyen Türk okurlar üstadın düşünce zenginliğinden mahrum kalmakta. Aynı zamanda, bu durum ülkemizde göstergebilimin gelişmesine de köstek olmakta. Bunun nasıl ciddi bir engel oluşturduğunu Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesindeki doktora derslerimde, Fransızca bilmeyen öğrencilerimi Greimas'ın İngilizce çevirilerine yönlendirmek zorunda kaldığımda hissediyorum. Bu üzücü durum aynı zamanda da şaşırtıcı, zira çağımızın büyük göstergebilimcileri Roland Barthes ve Umberto Eco'nun neredeyse tüm kitapları dilimize aktarılmışken, Türk okurlarını aynı oranda ilgilendirebilecek bir kuramcı olan Greimas'ın Türkçe olarak okunma olanağının bulunmamasının nedeni gerçekten nedir?

Algirdas Julien Greimas'ın yapıtları neden günümüze değin Türkçeye çevrilmemiştir?

Üstadın özgün ve zengin yapıtını dilimize aktarmak için yeterince girişimde bulunulmamış olmasını nasıl açıklayabiliriz? Acaba yayınevleri cephesinde, böyle bir girişimin ticari açıdan pek de verimli olmayacağı yönünde bir çekince mi söz konusu olmuştur? Oysaki 90'lı yıllarda, sağlam bir ekonomik güce sahip olan Yapı Kredi Yayınları tarafından çok güzel bir çeviri hizmeti gerçekleştirilmişti. YKY iki kez yinelenen bir kültür hareketiyle o güne değin dilimize aktarılmamış yazınsal ve kuramsal nitelikli çok sayıda önemli yapıtın Türkçeye çevrilmesini sağlamıştı. Oluşturulan listelerde, Fransızcadan çevrilecek kuramsal yapıtlar arasında, Maurice Blanchot'nun, Emile Benveniste'in, Claude Lévi-Strauss'un, Jacques Derrida'nın kitapları vardı örneğin. Greimas'ın bu listelerde yer almaması gerçekten şaşırtıcı.

Aklımıza gelen bir başka soru büyük göstergebilimcimiz Tahsin Yücel'le ilgili. Zira Greimas'ın hem öğrencisi hem de yakın dostu olan Yücel, üstadın 1960'lı yılların başında İstanbul Üniversitesi'nde vermiş olduğu anlambilim derslerini izlemiş biri olarak, bu kitabın Türkçeye çevrilmesi konusunda akla gelecek ilk isim; bildiğimiz gibi, Greimas 1962'de Fransa'ya döndükten sonra yazacağı ve 1966'da yayımlayacağı *Sémantique structurale*'in ilk tohumlarını İstanbul Üniversitesi'ndeki derslerinde atmıştı. İşte bu nedenle, Paris Göstergebilim Okulu'nun yakın takipçisi, Türk göstergebiliminin öncüsü Tahsin Yücel, Greimas'ın kitaplarını Türkçeye çevirmek için kuşkusuz en uygun kişiydi. Üstelik kendisinin Roland Barthes'ın *Yazının Sıfır Derecesi*, *Göstergeler İmparatorluğu*, *Çağdaş Söylenler* ve *Bir Aşk Söyleminden Parçalar* adlı kitapları ile Claude Lévi-Strauss'un *Yaban Düşünce* adlı eserini Türkçe'ye kazandırmış deneyimli bir kuram çevirmeni olmasını da göz önüne aldığımızda, bu saptama tartışma götürmez bir gerçek. Acaba, hocasını dilimize çevirmesinde ona engel olan neden neydi? Aslında, bu soru yalnızca Yücel'i değil, Türkçe'ye göstergebilim yapıtlarını çevirebilecek herkesi kapsayan bir soru.

Bu soruları sorarken, Greimas'ın muhtemel Türk çevirmenlerini engelleyenin ne olduğunu anlamaya çalışıyorum. Bana öyle geliyor ki, yayıncılar ve çevirmenler cephesinde gözlemlediğimiz bu çekincenin, söz konusu metinlerin içerdiği ve bu metinlerin hem çevrilmelerini hem de alımlanmalarını ilgilendiren kimi güçlüklerle bir ilgisi var.

Dilimizde var olan tek Greimas çevirisi: *Kusur Konusunda*

Greimas'ı Türkçeye çevirme cesareti gösteren tek kişi hem Greimas'ı hem de Paris Göstergebilim Okulu'nu çok iyi tanıyan bir göstergebilimcimiz: Hacettepe Üniversitesi'nin hocalarından Prof. Dr. Ayşe Kıran. Kendisi Greimas'ın son kitaplarından biri olan *De l'imperfection*'u *Kusur Konusunda* başlığıyla dilimize kazandırdı. Tahsin Yücel bu çeviriye bir önsöz yazıp çevirmeni kutlamış ve şu soruyu sormuştur: "Büyük serüvenine ülkemizde, bizim aramızda başlamış büyük ustanın yapıtlarını dilimize aktarmaya bu kitapla mı başlamalıydık?"[1]

Açıkçası, Ayşe Kıran'ın neden bu kitabı seçtiği sorusu benim de kafamı meşgul ediyordu ve soruyu Ayşe Hanım'a yöneltmekten kendimi alamadım. Bana verdiği yanıt şu oldu: *De l'imperfection* yayımlandığında Ayşe Hanım tesadüfen Fransa'da bulunduğunu, kitabı Greimas'ın ikinci eşi Teresa Keane ile birlikte bir kafede okuduğunda kitaba hayran kaldığını ve daha o anda Türkçeye çevirme arzusuna kapıldığını belirtti. Demek ki, Ayşe Kıran'ı bu seçime iten son derece kişisel ve öznel bir nedendi.

Kusur Konusunda başlıklı çeviriye yazdığı önsözde Tahsin Yücel kitap hakkında şöyle bir saptamada bulunur: "[…] öteki yapıtlarında kimi okurları ürküten özgül göstergebilimsel terimler burada en alt düzeyde kalır; dahası, Greimas'ın tüm kitaplarında derinden derine sezilen şiirsellik burada iyice belirginleşir, kitap yalınlığı ölçüsünde şiirseldir."[2]

Demek ki, Greimas'ın kuramsal kitapları arasında ayrı bir yerde duran ve Tahsin Yücel'in gözünde şiirsel olduğu ölçüde yalın olan bu yapıtın Türk okurunu ilgilendirme ve beğeniyle karşılanma şansı yüksektir. Öyle görünüyor ki, bu metnin şansı içerdiği yazınsallıkta, şiirselliktedir. Gerçekten de, *De l'imperfection* adlı kitabı, yazarın yoğun bir kuramsal söylem oluşturan *Du Sens, Du Sens II, Maupassant, La sémiotique et les sciences sociales* başlıklı diğer kitaplarına oranla çok daha yazınsal bir söylem sunar. İşte Greimas'ın diğer kitaplarını dilimize kazandırmayı arzu edecek yayıncıları ve çevirmenleri caydıran şey de yüksek dozda terim içeren bu kuramsal söylem olsa gerektir.

1 Tahsin Yücel, "Önsöz", *Kusur Konusunda*, çev. Ayşe Kıran, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1995, s. 17.
2 *Age*, s. 16.

Sosyal bilimlerde kuramsal çeviri: *Sémantique structurale* örneğinde terim araştırması

Farklı türde çeviriler, ele aldıkları farklı türde dillerle ve bu dillerde üretilmiş farklı türde metinlerle özgüllük kazanır. Örneğin, kuramsal çeviri bilimsel dilin zorunluluklarına bağımlıdır; üstelik, her bilim alanı kendine özgü bir kuramsal söylem içerir, yani kendi üstdilini kullandırır. Bu üstdille dokunmuş kuramsal metne gelince, onun da diğer metinlere oranla kendine özgü nitelikleri vardır, zira kuramsal metin yeni kavramların ve bu yeni kavramları adlandıran yeni terimlerin oluştuğu bir ortamdır; kimi zaman da, yeni bir araştırma alanının ortaya çıkmasını sağlar. Tıpkı, 1966'da yayımlandığında, yeni bir bilim alanını, üstelik başlığının belirttiği alandan başka bir bilim alanını dünyaya getiren *Sémantique structurale* [Yapısal Anlambilim] gibi.

Greimas, anlambilimin "dilbilimin dalları arasında en son oluşan dal olduğu için adlandırılmasının da ancak 19. yüzyılın sonuna doğru yapılabildiğini"[3] belirtir. Demek ki, "henüz kendisini oluşturma çabası içinde bir bilim dalı"[4] söz konusudur ve doğal olarak da, bu durum bir terimsel dalgalanma ya da Greimas'ın deyimiyle "bir terimsel hareketlilik"[5] getirir. Bu olguya da, o tarihte, "anlambilimin kurucu birimleri"ni adlandırmak için birbiriyle çekişmekte olan "*sémèmes, sémièmes, sémantèmes*"[6] terimlerini örnek verir Greimas.

İncelememde, Algirdas Julien Greimas'ın *Sémantique structurale* başlıklı metnini, içerdiği terim dizgesine odaklanarak ele alacağım ve bu terimsel bütüncenin olası bir Türkçe çeviride ortaya koyacağı sorunları irdeleyeceğim. Kitapta kavram ya da terim dizini bulunmaması nedeniyle, bütüncemi metni baştan sona tarayarak oluşturdum. Temel nitelik taşıdığını düşündüğüm 555 terim topladım.

Terim listem oluştuğunda, toplamış olduğum bu 555 terimden hangilerinin, kitabın yayımlanmasından kısa bir süre sonra ortaya çıkacak olan yeni bilim alanına dâhil olacağını görmek istedim. Bunun için de, Greimas ve Courtés'in hazırlamış olduğu ve ilk cildi 1979'da, ikinci cildi 1986'da yayımlanan *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage* başlıklı göstergebilim sözlüğünün her iki cildini de taradım. Elde ettiğim sonuçlar şunlar oldu: Sözlüğün her iki cildinde bütüncemde yer alan terimleri işleyen 203 madde yer almakta ve bu maddelerde söz konusu terimlere ilişkin

3 Algirdas Julien Greimas, *Sémantique structurale*, Paris, PUF, 1986, s. 6.
4 *Age*, s. 7.
5 *Age*, s. 7
6 *Age*, s. 7

çevirmen için çok yararlı bilgiler verilmekte. Ne var ki, bu terimlerden kimilerinin her iki ciltte de madde başı oluşturmaları nedeniyle sonuç olarak sözlükte tanımlanan terim sayısı 169'a inmektedir.

Bir de, terim bütüncemize oranla Greimas ve Courtés'in Göstergebilim Sözlüğü'nde tanımlanmış olan terimlerin yüzdelik oranına bakalım: bu sayısal veri, bu kitabı çevirmek isteyecek kişiyi bekleyen işin büyüklüğü hakkında bize önemli bir bilgi verecektir. Sonuçta, bütüncedeki terimlerin yalnızca % 30.5'i tanımlanmıştır. Bir başka deyişle, bu oran terimlerin üçte birinden daha azını oluşturmaktadır ve geri kalan üçte ikisinden fazlası sözlükte yer almamaktadır. Bu durum bile, kitabın çevirisi açısından bir çekince oluşturabilir.

Bir sonraki aşamada, *Sémantique structurale*'den derlemiş olduğum terimlerin dilimizde halihazırda var olan karşılıklarını bulmak için araştırmalar yaptım. Bunun için beş temel kaynağa başvurdum:

1. İlk kaynağım, Berke Vardar ve ekibinin hazırlamış olduğu ve ilk kez 1980 yılında basılan *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü* oldu. Bu kaynaktan 141 terimin Türkçe karşılığını derledim.
2. İkinci olarak, Bedia Akarsu'nun, ilk baskısı 1974 yılında yapılan *Felsefe Terimleri Sözlüğü* bana 64 terimin Türkçe karşılığını verdi.
3. Üçüncü başvuru kaynağım Mehmet Rifat, Sema Rifat, Ayşenaz Koş ve Duygu Tekgül'ün hazırladığı ve 2010 yılında yayımlanan *Göstergebilim, Dilbilim ve Çeviribilim Terimleri Sözlüğü* idi. Bu sözlükte, 249 terimin karşılığını buldum ancak bunlardan 196'sının karşılığı daha önce yayımlanan diğer kaynaklarda mevcuttu.
4. Dördüncü kaynağım tüm başvuru kaynakları arasında en yeni olandı: Mehmet Rifat'ın 2013 yılında yayımladığı *Açıklamalı Göstergebilim Sözlüğü*'nde 50 terimin karşılığını buldum ancak bu terimlerin 35 tanesinin karşılığını daha önce yayımlanan Vardar ve ekibinin *Dilbilim Terimleri Sözlüğü*'nde bulmuştum.
5. Son olarak, Ayşe Kıran'ın Greimas'tan yaptığı *Kusur Konusunda* başlıklı çevirisine başvurdum. Ancak, bu kitap Greimas'ın zorlu terimcesini içermediği için çevirmen Kıran çevirisi için bir Terim Dizini oluşturmamış, yalnızca kimi terimlerin Fransızca karşılığının ne olduğunu belirtmek için çevirisine 25 adet dipnot eklemişti. Bu dipnotlarda, bütüncemde yer alan altı terim buldum; bunlardan üçü diğer kaynaklarda da mevcuttu.

Sonuçta, başvurduğum kaynaklarda, yalnızca 267 terimin karşılığını bula-

bildim, bütüncemin 555 terimden oluştuğunu göz önüne aldığımızda bu sayı çok büyük bir sayı değil. Bununla birlikte, belirtmemiz gereken bir husus daha var: bir miktar daha terimin karşılığı göstergebilim alanında doğrudan Türkçe olarak yazılmış makale ve kitaplarda ya da başka göstergebilimcilerden yapılmış çevirilerde yer alabilir. Bu nedenle, *Sémantique structurale*'in müstakbel çevirmeninin terim araştırmasını bu metinler üzerinde de sürdürmesi gerekecektir.

Elde ettiğimiz sonuçları yüzdelik verilere dönüştürürsek, halihazırda üretilmiş bulunan terim çalışması, gerçekleştirilmesi gereken tüm çalışmanın yaklaşık yarısı kadardır (% 48.2) ve geri kalan yarısından biraz fazlası (% 51.8) tamamlanmayı beklemektedir.

Türkçede göstergebilim terimcesinin oluşumu için ne yapmalı?

Bu veriler Türkçede göstergebilim alanındaki terim gereksiniminin ne denli büyük olduğunu ve bu gereksinimi gidermek için gereken yeni terim üretiminin önemini açık seçik bir biçimde göstermektedir.

Bu incelemeden *Sémantique structurale*'in çevirisi önündeki en büyük engelin kitabın terimcesi olduğu yönünde bir sonuç çıkıyor. Terim sorununu çözmek için yapılacak en iyi iş, Berke Vardar'ın yolunu izlemek. Daha açık söylersek, Ferdinand de Saussure'ün *Cours de linguistique générale* [*Genel Dilbilim Yazıları*] adlı kitabını çevirmeye girişmeden önce terim çalışması yaparak, Türkçede dilbilim terimcesinin temellerini atan Berke Vardar gibi önce terim çalışmasını tamamlamak. Ne var ki, Vardar terim çalışmasını orada bırakmamış, Saussure çevirisi öncesinde hazırladığı terimceyi çeviriden sonra genç meslektaşlarıyla birlikte bir çalışma ekibi oluşturup geliştirmiş ve bundan bir *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü* çıkarmıştır. Burada, ekip çalışmasına dikkat çekmek isterim: gerçekten de bir bilim alanının terimcesinin oluşumu ne kadar yetenekli ve ne kadar becerikli olursa olsun asla bir tek kişinin sorumluluğunda olamaz. Bir bilim alanının terimcesinin üretimi bir terim kurulunun yükümlülüğünde ele alınmalı. Bu durum, ülkemizde öncelikle kurumsallaşması gereken göstergebilim için de geçerli. Elli yıl önce Greimas'ın İstanbul Üniversitesi'nde vermiş olduğu derslerinde temelleri atılan göstergebilimin ülkemizde artık kurumsallaşma zamanının gelmiş olduğunu düşünüyorum. Aradan geçen yarım yüzyıldan sonra bir Türk Göstergebilim Derneği kurmayı düşünebiliriz artık: Bu dernek hem ülkemizde göstergebilimin gelişmesine öncülük edecek hem de oluşturula-

cak bir Terim Kurulu'nda göstergebilimin Türkçe terimcesinin oluşumunu ve standartlaşmasını sağlayacaktır. Bana öyle geliyor ki, dilimizde yetkin ve tutarlı bir göstergebilim terimcesinin oluşumu en iyi ancak böyle bir kurumsallaşma içinde başarılabilir. Bildirim en azından bu yönde atılmış bir ilk adım olabilirse kendimi çok mutlu sayarım.

Sémantique structurale'in muhtemel Türk çevirmeninin profili

Bitirmeden önce, *Sémantique structurale*'i Türkçeye aktaracak muhtemel çevirmenin profilini çizmek isterim:

- Kuramsal metin bir bilim alanının ve/ya da bu bilim alanına yakın bilim alanlarının kuramcıları için bir söyleşim ortamı oluşturduğuna göre, kuramsal metin çevirmeninin söz konusu bilim alanına ve ona yakın alanlara en azından aşina olması gerekir. Gelgelelim, *Sémantique structurale* için aşina olmaktan da fazlası beklenir, zira Greimas bu kitapta B. Russell, F. de Saussure, R. Jakobson, V. Propp, L. Hjelmslev, V. Brøndal, T. Yücel, Ch. Mauron, C. Lévi-Strauss, M. Merleau-Ponty, J. Lacan, S. Freud, L. Bloomfield, S. Ullmann, R. Barthes, B. Pottier, L. Tesnière, G. Bachelard, P. Guiraud, G. Durand gibi kuramcılar hakkında oldukça eleştirel bir söylem geliştirmektedir. Greimas bu kuramcıların çalışmalarına katkılar ya da değişiklikler önerdiği için, bu kuramsal arka planın zenginliği ancak kitapta anılan ve eleştirilen bu çalışmaları yakından tanıyan **mektepli bir göstergebilimci** tarafından hakkıyla kavranılabilecektir.
- Birçok kuramsal metin gibi *Sémantique structurale* de, muhakeme edici bir söylem üzerine oturtulmuştur. Demek ki, bu kitabın müstakbel çevirmeninin de metnin mantığı içinde bu savunuyu izleyebilmesi gerekir. Öyleyse, **yetkin bir okur** ve **titiz bir söylem çözümleyicisi** olmalıdır.
- Zorlu bir terimce bu kitabın en önemli özelliklerinden birini oluşturduğuna göre, çevirmeninin **iyi bir terim araştırmacısı** ve **yaratıcı bir terim üreticisi** olması gerekir.
- Ayrıca, okunabilir bir metin üretebilmek ve yeniden söze dökme aşamasında ortaya çıkabilecek sorunları aşabilmek için de **kalemi güçlü bir yazar** olmasında yarar vardır.

Bu mesleki niteliklere, iki adet kişisel nitelik de eklemek gerekecektir:

- Ortaya koyduğu tüm tehditlerle kuramsal çeviri, çevirmenleri ürkütecek nitelikte bir etkinliktir; bu nedenle kuram çevirmeninin bu meydan okumaya kafa tutabilecek **cesur bir kişi** olması gerekir.
- Tüm bunlardan ayrı olarak, kuram çevirisi uzun soluklu bir iştir; bu nedenle, bu zor işe, bir kez yola çıktıktan sonra yılmayacak **azimli bir kişi**yi davet eder.

Demek ki, tüm bu nitelikler bize *Sémantique structurale*'i dilimize aktarmaya "en uygun" çevirmenin portresini çizmektedir.

Sonsöz

Sözlerimi bitirirken, içinde yetiştiğim Paris Göstergebilim Okulu'nun kurucusu ve Avrupa göstergebiliminin öncüsü Algirdas Julien Greimas'ı anmak için düzenlenen bu kolokyumun mimarları Driss Ablali ve Nedret Tanyolaç Kılıçeri'ni kutluyor, bu etkinliği gerçekleştirmek için verdikleri tüm emeklerden dolayı kendilerine teşekkür ediyorum. Öte yandan, ülkemizin içinde bulunduğu olumsuz koşullara karşın, çok uzaklardan İstanbul'a gelme cesareti gösteren tüm yabancı meslektaşlarımıza ve dostlarımıza bizi yalnız bırakmadıkları, bu zor günlerde yanımızda oldukları için şükranlarımı sunuyorum. Paris Göstergebilim Okulu'nun kuramsal yaklaşımını temellendiren *Sémantique structurale*'in 1966'daki ilk baskısının ellinci yılı vesilesiyle gerçekleştirdiğimiz bu kolokyumun, üstadın yapıtlarını Türkçeye kazandırma yolunda bir girişim oluşturmasını diliyor ve sevgili hocam Algirdas Julien Greimas'ın unutulmaz anısına saygılarımı sunuyorum.

Kaynakça

Algirdas Julien Greimas, *Sémantique structurale*, Paris, PUF, 1986.

Algirdas Julien Greimas ve Joseph Courtés, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette Université, 1979.

Algirdas Julien Greimas ve Joseph Courtés, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, C. 2, Paris, Hachette Université, 1986.

Algirdas Julien Greimas, *Kusur Konusunda*, çev. Ayşe Kıran, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1995.

Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, İnkılâp Yayınları, 1987. (1. baskı: 1974)

Berke Vardar vd., *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, ABC Yayınları, 1988. (1. baskı: 1980)

Mehmet Rifat, Sema Rifat, Ayşenaz Koş, Duygu Tekgül, *Göstergebilim, Dilbilim ve Çeviribilim Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, SEL Yayıncılık, 2010.

Mehmet Rifat, *Açıklamalı Göstergebilim Sözlüğü*, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.

Sündüz Öztürk Kasar, "Türk Göstergebiliminde Öncü Bir Yapıt: *Anlatı Yerlemleri*", *Söylem, Söylen, Yazın: Tahsin Yücel'e Armağan*, Nedret Öztokat (yayına hazırlayan), Can Yayınları, İstanbul, 2015, s. 59-69.

Sündüz Öztürk Kasar, "Traduire les signes en sciences sociales", *Traduire: transmettre ou trahir. Réflexions sur la traduction en sciences humaines*, Stephanie Schwerter ve Jennifer K. Dick, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2013, s. 185-195.

Sündüz Öztürk Kasar, "Traduire *De l'essence double du langage* de Ferdinand de Saussure", *e-CRIT3224* [çevirmiçi], S.4, 2012, s. 55-67, erişim adresi: http://e-crit3224.univ-fcomte.fr (elektronik yayın tarihi: 14 Mayıs 2012).

Sündüz Öztürk Kasar, "Bir Çeviri Ustası: Berke Vardar", *Dilbilim* (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi), İstanbul, C. 2, S. 26, 2011, s. 121-131.

Sündüz Öztürk Kasar, "'Sosyal Bilimlerde Çeviri/Aktarılabilirlik ve Kültürlerüstü İletişim' Konulu Uluslararası Paris Kolokyumunun Düşündürdükleri", *Dilbilim* (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi), İstanbul, C. 2, S. 24, 2010, s. 1-8.

Sündüz Öztürk Kasar, "La traduction théorique en sciences sociales", H. Anamur, A. Bulut, A. Uras-Yılmaz, *La traduction sous tous ses aspects au centre de gravité du dialogue international,* Istanbul, Dinç Ofset Matbaacılık, 2009, s. 121-124.

Sündüz Öztürk Kasar, "Dilde Kavramsal Gelişmeye Koşut Olarak Sözbirim ve Terim Üretimi", *Dilbilim* (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi), İstanbul, C. 1, S. 11, 2009, s. 29-42.

Sündüz Öztürk Kasar, "Paul Ricœur ve *Çeviri Üzerine*", *Çeviribilim ve Uygulamaları Dergisi* (*Journal of Translation Studies*), Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, S.18, 2008, s. 35-48.

Sündüz Öztürk Kasar ve Didem Tuna, "Créativité terminologique en traduction théorique: traduire en turc la terminologie de *Stylistique comparée du français et de l'anglais* de Vinay et Darbelnet", M. De Meo, E. Di Martino, J. Thornborrow, E. B. Demirel, J.-V. Le Disez, F. Regattin et W. Segers, *Creativity in Translation /Interpretation and Interpreter/Translator Training // Créativité en traduction/interprétation et dans la formation des interprètes/traducteurs,* Rome, Aracne, 2016, s. 341-344.

Tahsin Yücel, "Önsöz", *Kusur Konusunda*, çev. Ayşe Kıran, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1995, s. 7-17.

Tutkular ve Yerdeşlikler

AYŞE KIRAN

Yazma. Hüzünlüyüm, ölmek isterdim.
Sensiz güzel yaz günleri meşalesiz gecedir
Sana ulaşamayan kollarımı kapattım,
Ve kalbime vurmak mezara vurmaktır.
Yazma!

Yazma. Sadece kendi başımıza ölmeyi
öğrenelim.
Sadece Tanrı'ya ...kendine sor seni sevip
sevmediğimi!
Yokluğunun derinliğinde beni sevdiğini
dinlemek,
Hiç göğe çıkmadan göğü duymak.
Yazma!

Yazma. Senden çekiniyorum; belleğimden
korkuyorum.
Beni sık sık çağıran sesini belleğim korudu
İçemeyecek olana serin suyu gösterme.
Sevgili bir yazı canlı bir portredir.
Yazma!

Artık okumaya cesaret edemediğim bu tatlı
sözcükleri yazma:
Gülümsemende kavrulduğunu gördüğüm
sözleri
Sanki sesin kalbime yayıyor
Sanki bir öpücük kalbime damgalıyor.
Yazma!

Marceline Debordes - Valmore

1. Giriş

Filologlar, yazınbilimciler, dilbilimciler... Dilbilgisiyle uğraşanlar uzun bir süre metin ya da söylemdeki anlaşılırlığı dilbilimsel bir yönteme dayanmadan, nesnel bir biçimde açıklayamadan değişik terimlerle dile getirmiştir: tutarlılık, süreklilik, birlik, uyum, bütünlük... Bilindiği gibi Nikolai Troubetzkoy'un sesbilim konusundaki çalışmaları, başta Bernard Pottier olmak üzere özellikle Fransız dilbilimcilere esin kaynağı olmuştur. Fransız dilbilimciler bir tümceyi, bir sözceyi oluşturan dilsel birimler arasında "anlamsal tutarlılıklar" olduğunu[1] gözlemlemiştir. Bu aşamadan sonra da anlamı oluşturan birimler arasındaki ayırıcı özelliklere dayanarak bir anlam alanı oluşturmuşlardır. Örneğin "yazmak",[2] "yazı" ve "okumak", "söz-

1 Tutescu, Mariana, *Précis de la sémantique française* (Açıklamalı Fransız Anlambilimi), Paris, Klincksieck, 1979, s. 121.

2 "..."Metnin yüzeyinde açıkça okunan sözcükleri gösterir.

cük" ve "söz" sözcükleri, /dilsel etkinlik/[3] anlam alanında /insan/, /etkinlik/, /okur-yazarlık/ anlambirimcikleriyle şiirde bir anlam ağı oluşturur. Algirdas Julien Greimas bu tür çözümlemenin metnin görünmeyen, soyut düzlemindeki anlamsal sorunları çözebileceğini ayrımsayarak anlam bütünlüğünü ve tutarlığını açıklamıştır.[4] Böylece, her türlü anlamlı ve yorumlanabilir birimin (sözce, söylem, metin, paragraf, slogan, şiirde dize ve kıta) vazgeçilemez, ihmal edilemez bileşeni, yerdeşlik ve işleyişi Greimas tarafından bulunmuş olur.[5] Bu nedenle anlambilim yerdeşlik kavramını Greimas'a borçludur. Yerdeşlik bir metnin, bir söylemin yapılaştırıcı koşulu olarak temel ve ana öğesidir. Yerdeşlik sayesinde iletiler bir anlam bütünlüğü olarak kavranır.[6]

Greimas'ın bulduğu yerdeşliğin değişik bütünleyici yönleri vardır: bağlam, kültür, niyet, bireysellik, toplumsallık[7] ve bunların bir sonucu olarak da öznellik.

2. Yerdeşlik

Öznellik esenliğin, esenliksizliğin ya da derecelerinin saptanıp belirlendiği, gözlemlenebilir bir yapıya sıkı sıkıya bağlıdır. Örneğin şiirde görünen "güzel", "sevmek", "tatlı" sözcükleri /olumlu/ ya da /hoş/ anlambirimciğini barındırarak ve yineleyerek bir /esenlikli/ yerdeşliğini oluşturur. Buna karşılık "hüzün", "mezar", "korkmak" /olumsuz/'luğu yineleyerek /esenliksiz/ yerdeşliğini oluşturur. Yerdeşlik sözceyi üreten konuşucu/yazan tarafından kimi zaman bilinçli, kimi zaman da bilinçsiz olarak oluşturulur. Öte yandan konuşanın/yazanın öznelliği söylemin/metnin içerik ve biçim basamaklarında ortaya çıkar.

2.1. İçerik düzlemi

Yerdeşlik teriminin anahtar sözcüğü "yineleme"dir. Bir söylemin anlamsal tutarlılığını ve yerdeşliğini oluşturan, yapısal işleyişin koşullarını sağlayan,[8]

3 /.../ Metnin yüzeyinde okunamayan, yalnızca çıkarımla bulunabilen anlambirimcikleri simgeleştirir.

4 Greimas, Algirdas Julien, *Sémantique Structurale* (Yapısal Anlambilim), Paris, Larousse, 1966, s. 69.

5 Greimas, Algirdas Julien ve Courtés Josephe, *Sémiotique, dictionnaire raisonné de la théorie du langage,* C. 2 (Göstergebilim: Dil Kuramları Sözlüğü, C. 2), Paris, Hachette, 1986, s. 69-71.

6 Tutescu, M., *Précis de la sémantique française* (Açıklamalı Fransız Anlambilimi), Paris, Klincksieck, 1979, s. 121.

7 *Age,* s. 93.

8 *Age,* s. 82.

yinelenen aynı anlambirimciklerdir; /insan/, /etkinlik/ gibi. Söz konusu anlambirimciklerin özellikleri aşağıdaki gibi sıralanabilir: 1. Yinelenme özellikleri, 2. Dizimsel ve eklemlenen bir yapı göstermeleri (/insan/ + /etkinlik/ + / okur-yazarlık/ = "yazı"), 3. Söylemin anlamsal birliğini sağlayarak yerdeşliği oluşturmaları. Bu anlamsal özellikler söylemlerin/metinlerin, özellikle de yazınsal metinlerin temel yapısını, yani yerdeşliğini oluşturur.

2.2. Biçim düzlemi

Greimas'ı izleyen göstergebilimciler yerdeşliğin yalnız içerikteki anlambirimciklerin değil, "her türlü dilsel birimin yinelenmesini yerdeşlik" olarak tanımlayarak metnin biçim düzlemini de ele almışlardır. Böylece yerdeşliği sağlayan dilsel öğelerin neredeyse sonsuz sayıda olduğu düşüncesine ulaşmışlardır.[9] Catherine Kerbrat-Orecchioni de metinsel tutarlılık ilkesinin herhangi bir dilsel ulamın yinelenmesiyle sağlanabileceğini savunmaktadır;[10] bir başka deyişle, biçimin ve içeriğin dilsel öğeleri yinelenerek birlikte anlamsal tutarlığı oluşturur. Görüldüğü gibi ortak kavram "yinelenme"dir. Bu düzlem öncelikle sesbilim ve sesbilgisini doğrudan ilgilendirdiği için Fransızca şiirin Türkçeye çevirisinde sessel özellikleri, yinelemeleri ve ayrımları bulup incelemek Fransızcasından farklı bir yerdeşlik oluşturacağı için inceleme kapsamına alınmamıştır. Bu nedenle açıklamalarımız içerik düzeyiyle sınırlı kalacaktır.

3. Düzanlam/Yananlam

Sözcüklerin sözlükte, bağlamdan bağımsız, herkesin üzerinde anlaştığı nesnel ve yansız anlamları düzanlam olarak tanımlanır. Bu nedenle tek ve iki dilli sözlüklerin verdiği tanımlar çok değerlidir. Tanımlar ne denli yetkin ve eksiksizse düzanlam konusunda çalışma yapmak o denli verimlidir. Örneğin *Türk Dil Kurumu Sözlüğü*'nde "yazmak" için "Söz ve düşünceyi özel işaret veya harflerle anlatmak" (/insan/ + /etkinlik/ + /anlatım/ + /dil/ + /gösterge/ + /okur-yazarlık/); "yazı" için "Düşüncenin belli işaretlerle tespit edilmesi, yazma işi" (/insan/ + /etkinlik/ + /dil/ + /somutluk/ + /gösterge/ + /okur-yazarlık/); "okumak" için "Bir yazıyı meydana getiren harf ve işaretlere bakıp bunla-

9 Rastier, François, "Systématiques des isotopies" (Yerdeşliklerin Sistematiği), Larousse, Paris, 1972, s. 82.

10 Kerbrat-Orecchioni, Catherine, "Problématique de l'isotopie" (Yerdeşlik Sorunsalı), *Linguistique et sémiologie*, I (Dilbilim ve Göstergebilgisi I), 1976, s. 33.

rı çözümlemek veya seslendirmek" (/insan/ + /etkinlik/ + /dil/ + /gösterge/ + /ses/ + /okur-yazarlık/); "sözcük" için "kelime", (/insan/ + /dil/ + /birim/); "Söz" için "kelime" (/insan/ + /dil/ + /birim/) verilmiştir. Bu sözcüklerde yinelenen anlambirimciklerinin düzanlamları üç yerdeşliğe işaret eder: /insan/, /dil/ ve /etkinlik/. Bu üç anlambirimcik şiirde güçlü bir düzanlam ağı kurar: /insan/ anlambirimciği "öğrenmek", "sormak", "çekinmek", "bellek", "cesaret etmek", "gülümseme", "öpücük", sözcüklerinin anlam alanında; /dil/ "yazmak", "okumak", "söz", "sözcük", "sormak", "yazı", "çağırmak" sözcüklerinin anlam alanında; /etkinlik/ ise "yazmak", "öğrenmek", "dinlemek", "çekinmek", "çağırmak", "vurmak"ta bulunur. Bu tür bir çözümlemede sözlük ne denli yetkinse çözümleme de o denli ayrıntıya inebilir.

Dilbilgisel yapılar da anlam açısından yerdeşlikleri önemli ölçüde destekler ve sağlamlaştırır. Olumsuz söz dizisi "Yazma", "ulaşamayan", "çıkmadan",[11] "gösterme" /ilişki/, /olanaksızlık/ ve /karşı çıkma/ anlambirimciklerini içerir. Emir kipiyle ifade edilen "yazma", "öğrenelim", "sor", "gösterme" sözcükleri de içerdikleri /ilişki/, /etkinlik/ ve /dil/ anlambirimcikleriyle bir önceki diziye eklemlenmektedir. Şiir sözceleme durumuna gönderme yapan söylemsel öğeler bakımından son derece zengindir. Ben/sen ilişkisinde /ben/ çoğunlukla iyelik ekleri ("kalbime") ve şimdiki zaman birinci şahıs çekim ekleriyle ("çekiniyorum", "korkuyorum") gerçekleşmiştir. /Sen/ ise sözcükleşmiştir: "sensiz". "Sen" için kullanılan adıllar ("sana") ve iyelik ekleri ("gülümsemen", "sesin") "sen"i belirginleştirmiştir. Öte yandan /sen/'i ilgilendiren bir çekim kullanılmayarak /sen/'in etkinlik alanı daraltılmıştır. Son olarak söylem ânına gönderme yapan şimdiki zaman kullanımı, şiiri şimdiki zamana yerleştirmektedir. Daha önce verilen şimdiki zaman emir kipinin yanında "korkuyorum", "çekiniyorum", "yayıyor" ve "damgalıyor" kullanımları bu saptamayı desteklemektedir. Böylece düzanlamıyla /öznellik/, anlam içeriğinde bulunduğunu kesinleştirmekte, /ilişki/ ve /etkinlik/ anlambirimcikleriyle sıkı bir bağ oluşturmaktadır. Rastier yaptığı çalışmalarda kimi anlambirimciklerin kullanım sırasında gizlendiğini, yansızlaştığını ya da tam tersine etkinleştiğini, kiminin de aktarıldığını belirtmektedir. Bir başka deyişle, kimi anlambirimcikler yerdeşliğe katkıda bulunmayabilir. Örneğin /okur-yazarlık/ anlambirimciği gizlenmekte, /etkinlik/ anlambirimciğiyle birleşerek şiirin anlamına katkıda bulunmaktadır.

11 Şiirin Fransızca'sında "-sız" son eki kullanılmıştır: "çıkmaksızın".

İçeriğin düzanlamlı yapılarının incelenmesi kimi saptamaları yapmayı olanaklı kılmıştır.

Bu yapı üç yerdeşliği öngörmektedir: /ilişki/, /karşı çıkma/ ve /öznellik/. "Sen" hep seslenilen ve emir verilen bir konumda olmasına karşın, "tatlı sözcükler" yazmayı sürdürmekte, adeta /ben/'i yalvartmakta, onu güçsüz duruma düşürmektedir. Bu konum da şiirin derin yapısına /güçsüzlük/ ya da /çaresizlik/ anlambirimciğini yerleştirmektedir. /Ben/ ve /sen/ arasındaki bu dengesizlik, /ısrar/ ve /bekleyiş/ anlambirimcikleriyle iletişim kopukluğunu gösterse de, şair duygularını okuruna iletebilmektedir.

Bu üç saptama tutkuların "öznel" olduğunu, tutkuların yalnız sözcüklerle değil sözdizimsel yapılarla da anlatıldığını, tutku içeren metinlerin derin yapıda kopma (ben / kt/ [1] sen/), dönüşüm (iletişim, iletişim kopukluğu) dengeleme (/emir/) ve gerilim (/yalvarma/ + /ısrar/ + /bekleyiş/) kavramlarını sakladığını ifade etmektedir.[12] Böylelikle şiirin derin yapısında olası bir /kopma/ ve /gerilim/ yerdeşliği öngörülebilir.

Günlük yaşamda ve yazınsal olsun ya da olmasın tüm dilsel ürünlerde düzanlamdan çok yananlamlar kullanılır. Düzanlam açık, düzenli ve bağlamdan bağımsız olmasına karşın, yananlamlar örtülü, düzensiz, konuşan/yazan kişiyle, bağlamla, niyetle, toplumla ve kültürle ilişkilidir. Yananlamlı yerdeşlikler "gizli" anlamları özetler.[13] Kerbrat-Orecchioni'nin dediği gibi her sözcük bağlama ve kullanıma göre yananlamsal özellikler kazanabilir ve buna bağlı olarak da yananlamlı anlambirimcikleri yeni anlamlar kazanır.[14] Örneğin "Yazma!" emir kipi yananlamsal olarak /aşk/'ı, /mektup/'u, /duygusal ilişki/'yi, /duygusal iletişim/'i; "mezar" ise /toprak/'ı, /mezarlık/'ı, /matem/'i, /son/'u, /iletişim kopukluğu/'nu çağrıştırabilir. Ayrıca yananlamlı yerdeşliklerin içerik özellikleri düzanlamlı yerdeşliklerinkinden farklıdır.[15] Bir başka deyişle, yananlamlı yerdeşlikler her şeyden önce özneldir. Rastier'nin kimi anlambirimciklerin kullanım sırasında gizlendiği, yansızlaştığı ya da tam tersine etkinleştiği, kiminin de aktarıldığı saptaması yananlamlar için de geçerlidir. Örneğin "Yazma" sözcüğünde /okur-yazarlık/ gibi bir emir anlamı

12 Parret, Herman, *Passions. Essais sur la mise en discours de la subjectivité* (Tutkular: Öznelliğin Söyleme Dökülmesi Konusunda Bir Deneme), Pierre Mardaga, Bruxelles, 1986, s. 109.
13 Rastier, François, "Le développement du concept de l'isotopie" (Yerdeşlik Kavramının Gelişmi), *Documents* (Belgeler), Centre national de la recherche scientifique, Paris, 1981, s. 19.
14 Çeviri metinler yananlamları hiçbir zaman doğru, eksiksiz ve duygu ağırlığı ile veremez.
15 *Age,* s. 20-21.

da saklanmakta, yansızlaşmakta ve onun yerine yinelemelerle (/yalvarma/) etkinleşmekte olan /ben/'in /güçsüz/'lüğü aktarılmaktadır.

Kerbrat-Orecchioni her yananlam biriminin öznelliğinin onu kullanan konuşucuya değişik derecelerde bağlı olduğunu belirtir. Örneğin "mezar" sözcüğünün çağrıştırdığı /mezarlık/ ve /toprak/ düzanlamlarıyla nesneldir; oysa /matem/'i, /bitiş/'i, /son/'u, /iletişim kopukluğu/'nu, /üzüntü/'yü çağrıştırmasıyla konuşan özne /ben/'in[16] öznelliğini (/çaresiz/'liğini/ ve /güçsüz/'lüğünü) çağrıştırır. Kısacası dilde öznellik her yerdedir fakat söylemlere/metinlere göre farklı biçimlerde derecelenir. Bu anlamda "öznelliğin etkisinde kalmayan bir metin düşünülemez".[17]

Daha önce düzanlamları incelenen sözcüklerin yananlamlarının şiir bağlamında farklılaştığı gözlemlenebilir: "yazmak": /niyet/, /aşk mektubu/, /aşk ilişkisi/; "yazı": /aşkın ifadesi/, /birliktelik/, /uzaklık/, /ayrılık/; "okumak": /aşk iletisinin alınması/, /âşık/, /ilişki/; "sözcük": /ileti/, /sevgili/, /sevgi/; "söz": /ileti/, /sevgi/, /sevgili/. Bu sözcüklerle bulunan düzanlamlı yerdeşliğe (/insan/, /dil/ ve /etkinlik/) yananlamlı /aşk/ ve /ileti/ yerdeşlikleri eklemlenir. Şiirde dağınıkmış gibi duran /güçsüzlük/ (ya da /çaresizlik/) ve /ayrılık/ öznel anlambirimcikleri bir yerdeşlik oluşturmasa bile, söz konusu yerdeşliklerle birleşince şiire hüzünlü ve melankolik bir ton vermektedir.

4. Öznellik ve Tutkular

Parret, söylemin sadece bir sözceler ya da tümceler dizisi olmadığını, bir bağlam ve iletişim durumu, içinde gerçekleşen birden çok kişiyi ilgilendiren dilsel bir ürün olduğunu vurgular.[18] Bu özelliğe bağlı olarak söylemin üretilme koşulları hiç de nesnel değildir.[19] Kimi söylemler öznellikleri nedeniyle yarı saydam ise tutkuları ifade ettikleri içindir.[20] Öznelliğin ifadesi olan tutkular aynı zamanda bir değerler ağıdır.[21] Burada Parret'nin sunduğu dört izleksel ilkeden yalnızca esenlik/esenliksiz[22] ekseni inceleme konusu yapılmış-

16 Şiirde "ben" olarak duygularını anlatan kişi "konuşucu", konuşan özne ise "lirik özne" olarak verilmiştir.
17 Kerbrat-Orecchioni, Catherine, *L'énonciation de la subjectivité dans le langage* (Dilde Öznelliğin Sözcelenmesi), Paris, Armand Colin, 1980, s. 170.
18 Parret, Herman, *Passions. Essais sur la mise en discours de la subjectivité* (Tutkular: Öznelliğin Söyleme Dökülmesi Konusunda Bir Deneme), Pierre Mardaga, Bruxelles, 1986, s. 7.
19 *Age,* s. 7.
20 *Age,* s. 7.
21 *Age,* s. 7.
22 *Age,* s. 16.

tır. Daha önce de görüldüğü gibi esenlik/esenliksiz karşıtlığı, düzanlamı da yananlamı da aynı derecede etkiler. Belli bir duyarlığı önvarsayımsal olarak öngören tutkusal yaşam, hem düzanlamlı hem de yananlamlı yerdeşliklerle ortaya çıkabilir.

Bu çalışma için sunulan şiirde "ben" diyen konuşan özne, bir başka deyişle lirik kişi, tutkulu bir öznedir. Çelişkili görünen iki değer nesnesini elde etmeye çalışmaktadır: iletinin gönderilmesini istemek ve seslendiği "sen"e ulaşmak, sesini duyurmak, belki de yeni bir tür ilişki kurmak. "Sen" metinde seslenilen bir varlık olarak görünse bile, söz sorumluluğu almayarak, bir etkinlikte bulunmayarak kendini bir özne olarak kurmaz. Bu nedenle tutku öznesi "ben", "sen"i bir özne olarak değil, ikisi (ben/sen) arasında öznel bir tutku ilişkisi olarak kurar.[23] Bir başka deyişle, ikinci kişi "sen" tek başına bir değer özelliği taşımaz.

/İstek/[24] olan birinci değer nesnesi o kadar güçlüdür ki, tutku öznesi bunu "yazma" emir kipiyle sekiz kez yineler. Bu istek daha önce beliren /niyet/ ve /ilişki/ anlambirimciklerini vurgulamış olur. Diğer tutkular arasında hüzün[25] özellikle değer verilen nesne özelliği taşır. Hüzünlü olma, tutku nesnesi olarak /iyi/ (esenlikli, olumlu) ya da /kötü/ (esenliksiz, olumsuz) olma niteliğini taşır.[26] Olumlu değerlendirmede "güzel yaz günleri", "seni sevip sevmediğimi!", "beni sevdiğini dinlemek"; "bu tatlı sözcükleri", "gülümsemen" ve "öpücük" sözleriyle gözlemlenebilir. Tutku öznesi, "sen" konusunda çoğunlukla "kötü" değerlendirmeler yapmaktadır: Lirik öznenin "hüzünlü" olduğu, "ölmek" istediği, kollarının /sen/'e "ulaşama"dığı, "kalbine vurduğu", "ölmeyi öğrenmek" istediği, /sen/'in yokluğunu "derin"den hissettiği, /sen/'den "çekindiği", kendi "belleğinden" korktuğu, /sen/ yüzünden "cesaret"ini yitirdiği ve /sen/'in gülümsemesinde "kavrulan" sözcüklerden bir "öpücük" gibi etkilendiği anlaşılmaktadır.

Yeterli gücü olmayan (/güçsüzlük/) ve /ben/ diyen lirik kişi, özneler arası ilişki kurmak istemesine karşın, başarılı olamayarak etkin bir özne olamamakta, emrini uygulatamamakta, bir başka deyişle "sen"i eyletime[27] geçi-

23 *Age,* s. 83.

24 Parret'ye göre tüm tutkuların önvarsayımı *istektir.*

25 Hüzün: temsil edilen olumsuzluğu kendine aitmiş gibi hissederek duyulan rahatsızlığı içeren bunalım, sıkıntı (*Age*, s. 23). Fransızcada "hüzün" ve "üzüntü" sözcükleri kimi zaman kullanımda anlamca yaklaşmakta, tıpkı Türkçedeki gibi birbirini çağrıştırmaktadır.

26 *Age,* s. 24.

27 Anlatısal göstergebilimde eyleme geçme ya da geçirtme "eyletim " aşaması olarak tanımlanır. "Eyletim belli bir izlenceyi gerçekleştirmek üzere bir insanın diğer insanlar üzerinde

rememektedir. "Sen" yazmayı sürdürüyorsa lirik kişinin isteği yeteri kadar güçlü, hatta kabul edilecek kadar inandırıcı değildir. Ama eğer "sen" yazmıyorsa bu ısrar neden? Yazsın diye mi? Lirik kişi kararlılığını kararsızlık gibi mi göstermektedir? Bu hüzünden hoşlanmakta mıdır? Bu kararsızlık lirik kişiyi şiirin sonunda gerçekleşmesi olası bir özne konumuna yerleştirmektedir.

/İstek/ kipliğinde niyet ilişkisi ağırlıkta olup zamansallığı içermektedir. "Zamansallık belirgin bir biçimde geleceği, hatta gerçekleşemeyen bir şimdiyi ilgilendirir."[28] "Yazma" sözcesinde emir kipinin şimdiki zamanı bir gelecek zaman değeri taşır. Doğal olarak "sen", lirik kişinin emrine uyup şimdiki zamanda bir ileti yazmasa ve bir boşluk yaratarak ilişkiyi kesse, gelecek zaman olamaz ve sonuç olarak gelecek, şimdiki zamana dönüşemez. Kıtaların başında "yazma" (dört kez) sözcesi bir nokta ile bitmekte, kıtaların sonundaki nakaratlarda (dört kez) bir çığlığı (/ses/) çağrıştıran ünlem işaretiyle bitmektedir. Dört kez yinelenen bu dilek bir ileti alma isteğine dönüşmüş gibidir: /Bana yaz!/. Aşk ilişkisi bittiği için hüzün düşen bir "eğilim" göstermektedir.[29] Şimdiki zamanda "sen"in ortadan kaybolması, şimdiki zamanda yaşanan bir olumsuzluğa işaret etmektedir. "Sen"i duyma ya da okuma isteği artsa bile, lirik kişinin gücü azaldığı (/güçsüzlük/) için ("Sana ulaşamayan kollarımı kapattım") /hüzün/ gerileyen bir tutkuya dönüşür. Bu "hüzün", neşe ve üzüntünün "hüzün" içinde uyum sağladığı "melankolik" özellikler taşımaya başlar. Bunlar karışık arzular olup çoğu zaman çelişki yaratır.[30] Bu konuda şiirdeki esenlikli/esenliksiz yananlambirimciklere bakmak yeterlidir. /Esenlikli/ ulamında /şefkat/, /mutluluk/, /aşk/, /sevecenlik/, /birlik/, /ilişki/, /sevgili/ çağrışımları görülebilirken; /esenliksiz/ ulamında /karanlık/, /cesaretsizlik/, /ayrılık/, /boşluk/, /ortadan kaybolma/, /acı/, /güçsüzlük/, /bitkinlik/, /matem/, /tükenme/, /yalnızlık/, /uzaklaşma/, /zayıflık/, /bekleyiş/, /tatminsizlik/… yananlambirimicikleri görülmektedir. Bir karşılaştırma yapıldığında, şiirin çağrıştırdığı /esenliksiz/ anlambirimciklerin ağırlıkta olduğu da gözlemlenmektedir.

/Ben/ hep "sen"in bir ileti yazmamasını ister gibidir. Bu da bir türlü gerçekleşmeyen bir itaatı (yapmak-zorunda olmak) düşletmektedir. Acaba "sen"

gerçekleştirdiği bir eylemdir. Bu bağlamda eyletim öznelikleraras bir eylemdir." Greimas, Algirdas Julien ve Courtés Joseph 1979: 22)

28 Parret, Herman, *Passions. Essais sur la mise en discours de la subjectivité* (Tutkular : Öznelliğin Söyleme Dökülmesi Konusunda Bir Deneme), Pierre Mardaga, Bruxelles, 1986, s. 26.

29 *Age*, s. 26.

30 *Age*, s. 40.

yazmaya devam ediyor mu? Ya da tam tersine hiçbir şey yazmıyor mu? Bu durumda bir yandan /bekleme/ anlambirimciği /hüzün/ anlambirimciğinin içeriğine eklenmekte, diğer yandan /bekleme/ ve "sen"in /ortadan kayboluşu/, /tatmin olamama/ gibi ikinci bir tutkuyu ön plana çıkarmaktadır. /Ben/'in /acısı/ arttıkça bekleme gerilimi düşmekte, sesi boşlukta çınlamakta, bir başka deyişle ümidi kesilmektedir.

5. Öznelliğin ve tutkuların söylemleştirilmesi

Herman Parret sözceleme kuramının aynı zamanda sözcede bir izlenim yaratma kuramı olduğunu ve bir yorum çabasıyla sözcenin kurulduğunu kesinler.[31] Yorum çabasının da, aslında sözceleme etkinliğinin anlamını taşıma etkinliği olduğunu belirtir.[32] Anlam etkisi ve anlamın taşınması sayısız dilsel belirtiyle gerçekleşir. Burada Parret'nin de dediği gibi "aysberg"in[33] yalnızca çok küçük bir bölümü gösterilmeye çalışılacaktır. Parret'ye göre tutku öznesi, söyleminde kendisini göstererek kendisini söyleminin bir bileşeni kılar. Bunu da sözceleri *edimselleştirme* ve *figürleri kullanma* (betiselleştirme) yoluyla yapar.[34]

5.1. Öznelliğin edimselleştirilmesi

İngiliz dilbilimci ve Felsefeci John L. Searl'ün ortaya koyduğu edimsellik, konuşan öznenin harekete geçme, geçirme ve bundan bir sonuç alma niyetiyle kullandığı sözcelerle belirginleşir. Dilde öznellik konusunda çalışan Émile Benveniste de edimsel fillerde bu olguyu gözlemlemiştir.[35] Bu açıdan bakıldığında üzerinde çalışılan şiirde, emir kipiyle verilen fiillerin edimsel olduğu görülmektedir: sekiz kez yinelenen "yazma", "ölmeyi öğrenelim" ve "serin suyu gösterme". Bu kullanımlarda emrin yanında bir de yalvarma ve /ısrar/ sezilmektedir (Lütfen yazma, ne olur yazma). Konuşan özne, "sen"in yazmasını her ne kadar istemese de, şiirde bu emrin uygulandığını, bu isteğin yerine getirildiğini gösteren bir veri bulunmamaktadır. Şiirdeki bu boşluk dikkatli bir okuru karasızlığa sevk edebilir.

31 *Age*, s. 151.
32 *Age*, s. 151.
33 *Age*, s. 151.
34 *Age*, s. 150.
35 Benveniste, Émile, *Problèmes de linguistique générale* (*Genel Dilbilim Sorunları*), C. 2, Gallimard, Paris, 1974.

Öte yandan François Recanati,[36] belirgin bir biçimde edimsel olan söz dizilerinin betimleyici bir bileşke oluşturarak edim sözü ortaya çıkardığını göstermiştir. Örneğin "Senden çekiniyorum; belleğimden korkuyorum" sözcelerindeki "çekinmek" ve "korkmak" fiilleri, hem konuşan öznenin edimselliğini ve davranışlarını göstermekte hem de ruhsal durumunu betimlemektedir.

Genellikle kimi söylem tiplerinin, örneğin lirik şiirin diğerlerinden daha güçlü bir duygusal gücü olduğu varsayılır. Parret'ye göre duygusal güç, edimi canlandırarak duygusal gücü harekete geçirir, bu durum da metni edimselleştirmek olarak tanımlanır.[37] Ünlem işaretleri, edimsel fiiller içeren dizeler ("çekinmek", "korkmak") lirik kişinin tutkusunun (/hüzün/) ve duygularının (/acı/, /güçsüzlük/) anlatımını güçlendirir. İncelenen şiirde tutku öznesi ya da lirik kişi, gücü harekete geçiren işlemci[38] olarak kabul edilebilir. Dil ediminin yeterli olmasının koşulu gücün derecesi ise, gücün eksik olması durumunda /ben/'in güç derecesi kuşkulu olarak belirir: "Sana ulaşamayan kollarım"; "İçemeyecek olana serin suyu gösterme". Bu melankolik şiirde, eğer "sen" yazmayı sürdürüyorsa, çağrıya yanıt alamamanın verdiği bu tatminsizlik ve /ben/'in hüznü, söyleme dökülmüş tutkunun gücünü göstermektedir.

5.2. Öznelliğin Betiselleştirilmesi

Denis Bertrand betimselliği şöyle tanımlar: Doğal dünyanın, yani algının anlatım düzlemine karşılık gelen görsel, sözel ya da başka bir temsil biçiminin her türlü içeriği.[39] Parret ise aynı terimi gerçek dünyanın bölümlerinin ya da parçalarının temsil edilmesi, "dünya imgeleri"[40] olarak tanımlar. Karmaşık bir biçimde tanımlanan bu kavramlar, doğal dilde gerçek dünya bölümlerini somutlaştırma ve görselleştirme özellikleriyle söylemin/metnin vazgeçilemez öğeleridir. Sonuç olarak, yerdeşlikler anlatım düzlemindeki öğelerin seçimiyle değişik derecelerdeki öznelliği vurgulayarak gerçek dünya parçaları ile bunların bağlamsal anlamları arasında ağlar kurar.

36 Recanati, François, *La transparence et l'énonciation* (Saydamlık ve Sözceleme), Paris, Seuil, 1979, s. 197-200.

37 Parret, Herman, *Passions. Essais sur la mise en discours de la subjectivité* (Tutkular: Öznelliğin Söyleme Dökülmesi Konusunda Bir Deneme), Pierre Mardaga, Bruxelles, 1986, s. 158.

38 *Age,* s. 159.

39 Bertrand, Denis, *Précis de sémiotique littéraire* (Açıklamalı Yazınsal Göstergebilim), Nathan, Paris, 2000, s. 262.

40 Parret, Herman, *Passions. Essais sur la mise en discours de la subjectivité* (Tutkular: Öznelliğin Söyleme Dökülmesi Konusunda Bir Deneme), Pierre Mardaga, Bruxelles, 1986, s. 163.

Bu anlamda öznelleşme ve tutkular, alıcının kavrayacağı özel ya da özel olmayan bir dil oluşturur. Söylemin etkili olması için betiselleşmesi, bir başka deyişle, kendi aralarında ilişkiler kuran insani duygularla donanmış bir özelliği olması beklenir.[41] Bu özellik, insanda tutkunun gücünü ve derecelerini gösteren, kendisini başkasının yerine koyma (empati), kayıtsızlık ya da karşıdakine duyulan olumsuz duyguların (antipati) gücüdür.

"Yazma" başlıklı şiirde şair çok basit bir sözlükle bile, kolayca anlaşılabilecek dünya betileri kullanmıştır: "gece", "yaz", "meşale", "kol", "vurmak", "kalp", "mezar", "ölmek", "çıkmak", "gök", "bellek", "ses", "su", "içmek", "yazı", "portre", "kavrulmak", "sözcük", "gülümseme", "öpücük". Tutkular, tutku öznelerinin söylemlerini dönüştürebilir. Tutku özneleri alışılmadık bir biçimde daha çekici, daha yazınsal imgelerle duygularını ve tutkularını belirtik ya da örtük bir biçimde ifade edebilecek bir söylem arayışına girebilir. Ya da tam tersine ruh ikizlerini bir an önce bulmak ümidiyle kolay anlaşılır, daha yalın ama her zaman sapma gösteren bir anlatıma başvurabilirler. Desbordes-Valmore şiirinde betilerin yalınlığı, Fransızcada neredeyse kalıplaşmış söz sanatlarının yaratılmasını sağlamıştır. Kullanılan betilerin çoğu somut nesnelere ("meşale", "mezar"), gündelik yaşamdan sahnelere ("yazmak", "vurmak", "ölmek"), nesnel zamana ("gece", "yaz") gönderme yaparak söz sanatlarının kolayca anlaşılmasını sağlamaktadır.

Eğretilemeler: "Yokluğunun derinliğinde", "göğü dinlemek", "tatlı sözcükler", "sesin [...] yayıyor", "kavrulduğunu [gördüğüm] sözler";

Kişileştirmeler: "belleğim korudu", "öpücük [kalbime] damgalıyor";

Karşılaştırmalar: "Sensiz güzel yaz günleri meşalesiz gece", "kalbime vurmak mezara vurmaktır", "Sevgili bir yazı canlı bir portredir";

Karşıtlıklar: "Yokluğunun derinliğinde beni sevdiğini dinlemek/göğe çıkmadan göğü duymak" (dinleme/duymak), "okumaya cesaret edemediğim bu tatlı sözcükleri yazma" (okumak/ yazmak);

Yinelemeler: "yazma" (8 kez),"vurmak" (2 kez), "kalp" (3 kez), "ses" (2 kez) olarak sıralanabilir.

Söz sanatlarında kullanılan betilerin son derece açık olduğu görülmektedir; belki de şiirin bu kadar çok tanınması ve sevilmesi de bu özelliğinden kaynaklanmaktadır.

41 *Age*, s. 161.

Sonuç

Ne anlatım ne de içerik düzlemindeki dilbilimsel öğelerin, öznellik ve tutkuları tümüyle açıklayamadığı bir gerçektir. Yerdeşlikler, yananlamlar, anlambirimcikler, sözdizimsel ve söylemsel öğeler, edim fiileri ve söz sanatları metnin/söylemin yalnızca bir bölümünü aydınlatsa bile, bir yöntem ve birtakım işlemsel araçlar da sunar. Ancak tüm bu öğelerin başka ve önemli bir işlevi vardır: Alıcının hemen algılayamayacağı metnin derinliğini ya da metnin nasıl derinleştiğini gösterirler.

Göstergebilim, tutkular, söylem çözümlemesi, edimbilim, söz sanatları, biçembilim konusundaki çalışmalar, tutkuların çözümlenmesi ve açıklanmasında birlikte iş görür. Göstergebilimin yöntemlerini kullananların çalışma alanı ne olursa olsun, daima biçimden, somuttan töze (içeriğe, yani soyuta) ya da tam tersine tözden biçime doğru gittiklerini unutmamak gerekir. Gelgelelim, töz tüm karmaşıklığı ve hâlâ karanlıkta kalan bölgeleriyle karşımızda durmaktadır. *Yapısal Anlambilim*'in yeniden okunması, her şeyin hâlâ tümüyle kavranamayan şekilde olup bittiğini bir kez daha göstermektedir.

Kaynakça

Arrivé, Michel, "Pour une théorie des textes poly-isotopiques" (Çok yerdeşlikli Metinler İçin Bir Kuram), *Langages* 31, Larousse, Paris, 1973.

Baylon, Christian ve Mignot, Xavier, *Sémantique du langage* (Dilde Anlambilim), Nathan, Paris, 1995.

Benveniste, Émile, *Problèmes de linguistique générales,* C. 2 (Genel Dilbilim Sorunları, C.2), Gallimard, Paris, 1974.

Bertrand, Denis, *Précis de sémiotique littéraire* (Açıklamalı Yazınsal Göstergebilim), Nathan, Paris, 2000.

Greimas, Algirdas Julien, *Sémantique structurale* (Yapısal Anlambilim), Paris, Larousse, 1966.

Greimas, Algirdas Julien ve Courtés Joseph, *Sémiotique, dictionnaire raisonné de la théorie du langage,* (Göstergebilim: Dil Kuramları Sözlüğü, C. 1), Paris, Hachette, 1979

Greimas, Algirdas Julien ve Courtés, Joseph, *Sémiotique, dictionnaire raisonné de la théorie du langage,* t. 2 (Göstergebilim: Dil Kuramları Sözlüğü, C. 2), Paris, Hachette, 1986

Kerbrat-Orecchioni, Catherine, *L'énonciation de la subjectivité dans le langage* (Dilde Öznelliğin Sözcelenmesi), Paris, Armand Colin, 1980.

Kerbrat-Orecchioni, Catherine, "Problématique de l'isotopie" (Yerdeşlik Sorunsalı), *Linguistique et sémiologie*, C. 1 (Dilbilim ve Göstergebilgisi, C. 1), Travaux du Centre de Recherches Linguistiques et Sémiologiques de Lyon, 1976.

Parret, Herman, *Passions. Essais sur la mise en discours de la subjectivité* (Tutkular: Öznelliğin Söyleme Dökülmesi Konusunda Bir Deneme), Pierre Mardaga, Bruxelles, 1986.

Rastier, François, "Systématiques des isotopies" (Yerdeşliklerin Sistematiği), *Essais de sémiotique discursive*, 1974, Mame.

Greimas, Algirdas Julien, *Essais de sémiotique poétique* (Yazınbilimsel Göstergebilim Denemeleri), Larousse, 1972, Paris.

Rastier, François, "Le développement du concept de l'isotopie" (Yerdeşlik Kavramının Gelişimi), *Documents* (Belgeler), Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1981.

Recanati, François, *La transparence et l'énonciation* (Saydamlık ve Sözceleme), Paris, Seuil, 1979.

Tutescu, Mariana, *Précis de la sémantique française* (Açıklamalı Fransız Anlambilimi), Paris, Klincksieck, 1979.

Yapısal Anlambilim: Eyleyenler Şemasından Tutkular Göstergebilimine

DUYGU ÖZTİN PASSERAT

Sémantique structurale [Yapısal Anlambilim] kitabı, yerdeşlik [*isotopie*], göstergebilimsel dörtgen [*carré sémiotique*], anlatı izlencesi [*programme narratif*], eyleyenler şeması [*schéma actantiel*] gibi göstergebilim kuramlarının tohumlarının atıldığı Paris Okulu ve Greimas göstergebiliminin ilk kurucu yapıtıdır. Göstergebilim [*sémiotique*], Saussure'ün *Genel Dilbilim Dersleri*'nde sözünü ettiği iletişim göstergebiliminden farklı olarak, anlamı ve anlam üretim koşullarını inceleyen bilim olarak tanımlanır. Anlam nasıl yaratılır? Karmaşık ve içkin bir yapı sunan anlamın üretim koşullarının incelenmesi zor olduğu kadar önemlidir. Bu nedenle, anlamı ve üretim koşullarını incelemek, 60'lı yıllardan beri birçok kuram, yaklaşım ve akımın inceleme nesnesi olmuştur. Bunlardan en önemlisi, bu önemli başyapıtın adından anlaşıldığı gibi, yapısalcılık kuramıdır.

Greimas göstergebilimi, araştırmalarının merkezine iki önemli modeli koymuştur: temel yapılar ve anlatısallık. İlki, göstergebilimsel dörtgen ve yapısal modelden, diğeri ise kurallı kesitler [*séquences canoniques*], eyleyenler ve kipliklerden [*modalité*] oluşur. Aynı biçimde, birincisi anlamın temel yapısını oluşturan derin düzeyi incelerken, diğeri ise anlamın temel yapısının yüzeysel düzeyini inceler. Anlatıların sözdizimsel yapısını inceleyen ve araştıran eyleyenler şeması, anlatının yüzeysel okumasının bir parçasıdır. Eyleyenler şemasında, her eyleyen, aynı düzeydeki başka bir eyleyenle bulunduğu

karşıtlık ilişkisine göre tanımlanır. Bunlar Özne/Nesne; yönlendirici/yönlendirilen; yardımcı/engelleyicidir. Greimas'ın eyleyenler şeması iki önemli yapıttan esinlenir. Bunlar, Propp'un *Rus Halk Masallarının Biçimbilimi* ve Souriau'nun *Les Deux cent mille situations dramatiques* [20000 Dramatik Durum] adlı yapıtlarıdır. Propp konusunda Greimas şöyle der: "Halk masalını zamansal çizgide bulunan 31 işlevin açılımı olarak tanımladıktan sonra, Propp bunlar ile Souriau'nun tiyatro karakterleri arasında bir karşılaştırma yapılıp yapılmayacağını sorgular"[1] ve bu 31 işlevi masaldaki işlevlerine göre 6 eyleyene indirir. Souriau'nun yapıtı ile ilgili olarak da şunu söyler: "Her ne kadar öznel ve somut bir çözümlemeye dayanmasa da, Souriau'nun ortaya koyduğu model Propp'un öne sürdüğünden çok uzak değil, hatta onun bir uzantısı niteliğindedir."[2]

Propp ile Souriau'nun öne sürdüğü listelerin karşılaştırılmasına göre, işlemsel olan her iki şemanın merkezinde, eyleyen özneyi eyleyen nesneye doğru yönlendiren istek ekseni [*axe de désir*] vardır. Çünkü nesnesini (amacını) gerçekleştirmek isteyen eylem öznesini harekete geçiren ve özneye özne olma yetkisini [*compétence*] veren bu istek ve arzudur. Bu istek ve arzu sayesinde, nesnesinden ve amacından ayrı düşen özne, nesnesine ya da amacına kavuşur. Diğer bir deyişle, özne ile nesne arasındaki bu ilişki sadece arzu ve istekle açıklanamaz. Öznenin özne olabilmesi için belirli bir güce sahip olması gerekir. Bu nedenle eyleyenler şeması aslında kiplik kuramını da yakından ilgilendirir.

Eyleyenler Şemasından Tutkular Göstergebilimine

Anlatıların sözdizimsel yapısını ilgilendiren ve bunu açıklamaya yardımcı olan eyleyenler şemasının merkezinde bulunan istek ekseni, metin düzleminde ya da söylem düzlemindeki anlam üretimini açıklamaya yetmemektedir. Metin ya da söylem düzleminde bulunan anlam üretim koşullarını açıklamak ve bunları ortaya koymak çok karmaşık bir yapı sunmaktadır. Ayrıca, Fontanille'in[3] dediği gibi, "1950'li ve 60'lı yıllarda sosyal bilimler alanında, duygulardan, tutkulardan, ruhsal durumlardan bahsetmek, bir yanlış yapmaktan da öte, bilimsel olarak affedilemez bir hata olarak" kabul edildi-

1 Greimas, A.J., *Sémantique Structurale*, Larousse, Paris, 1966, s. 174.
2 *Age*, s. 175.
3 Fontanille, J., "Sémiotique des passions", *Questions de sémiotique*, Hénault, Anne (haz.), Paris, PUF, 2002 içinde, s. 601–637.

ği için, Greimas göstergebilimi, o âna kadar tabu olarak gördüğü, metin ve söylemlerdeki anlam üretimini ortaya koymaya yarayan devingen [*continu*] yapıları da incelemeye başlar.

Eyleyenler şemasından tutkular göstergebilimine giden yolda kiplik [*modalité*] ve kipleştirmeleri [*modalisation*] konu edinen kiplik göstergebiliminin [*sémiotique des modalités*] rolü ve işlevi tartışılamaz. Bir başka deyişle, eyleyenler şemasında bulunan eyleyenlerin sadece aynı işlevi yerine getiren aktörlerden oluşmadığı; bununla birlikte, aynı duygu ve arzular, yani aynı kipliklere (istemek, yapabilmek, bilmek, zorunda olmak) sahip olup bunlar doğrultusunda hareket ettiği görülür. Eyleyenler ile kiplikler arasındaki ilişki o kadar iç içe geçmiştir ki, her kiplik en azından bir eyleyenin varlığını ön koşul olarak gerektirir. Bu kiplikler, gücül [*virtualisant*] , edimsel [*actualisant*] ve gerçekleştirme [*réalisant*] kiplikleri olarak üçe ayrılır. Bunlardan istemek ve bilmek içsel [*endotaxique*] kiplikleri oluştururken, (yapmak) zorunda olmak ve yapabilmek ise dışsal [*exotaxique*] kiplikleri oluşturur. Bunun yanında, yapabilmek ve bilmek edimsel ya da öznenin yetkilerini [*compétence*] ve gücünü ortaya koyduğu kipliklerden oluşur. Bu da bizi şöyle bir şemaya götürür:

Kipleştirme	Gücül	Edimsel	Gerçekleştirme
Dışsal [*exotaxique*]	Zorunda olmak	- ebilmek	Yapmak
İçsel [*endotaxique*]	İstemek	Bilmek	Olmak

Diğer yandan, stratejik yönlendirme [*manipulation*] ve yaptırım [*sanction*] olguları, kipleştirmenin, eylem göstergebiliminden tutkular göstergebilimine geçişinde önemli rol oynamıştır. Stratejik yönlendirme, yukarıdaki tabloda gücül kipliklerin kazanıldığı, bir şey yapmayı istemek, bir şey yapmak zorunda olmak olarak tanımlanan, bilme-bilgi (inandırmak, istettirmek, yaptırtmak, bildirmek, zorunda bırakmak) düzleminde yer alan bilişsel bir işlemdir.

Greimas Sonrası Göstergebilim

Günümüzde, Greimas sonrası göstergebilimin tüm söylem biçimleriyle ilgilendiğini ve bunları inceleme nesnesi olarak seçtiğini görmekteyiz. Edimbilim [*pragmatique*], gerekçelendirme söylemi [*argumentation*], sözbilim

[*rhétorique*], dil edimleri [*les actes de langage*], metin dilbilimi gibi alanlar göstergebilimi yakından etkilemiştir. Dilbilimden başlayarak dilsel mantığa ve hatta gerekçelendirme alanına kadar uzanarak alanlararası bir nitelik kazanan kipleştirme konusundaki çalışmalar önemlidir. Çünkü hem dilsel mantık hem de gerekçelendirme söylemi, karşımızdakini bir şey yapması için ikna etmek ya da inandırmak üzerine kurulu olan *yaptırtmak* [*faire faire*] kipliğine dayanır. Bunun yanında inandırmak eylemi, aynı zamanda, stratejik yönlendirmeye ve baştan çıkarmaya [*séduction*] dayanır. En güzel stratejik yönlendirme ve baştan çıkarma örnekleri ise siyasal söylemde görülür. Çünkü siyasal aktör, seçmenini inandırıp kendisi için oy vermesini sağlamak amacıyla ona vaatlerde bulunur ve onu baştan çıkarır. Greimas, stratejik yönlendirme ve yaptırımın "anlatı şemasındaki kurallardan kaynaklandığı kadar, aynı zamanda dilsel iletişimdeki zorunluluklardan kaynaklanan özerk göstergebilimler olduğunu" öne sürer.[4]

Diğer yandan iletişim, yalnızca basit bir bilgi aktarımı değil, aynı zamanda çoğunlukla içinde çatışmayı ve polemiği barındıran bir inandırma girişimidir. Bu nedenle, bildirmek [*faire savoir*] kiplikleriyle ortaya konan iletişimden farklı olarak gerekçelendirme söylemi, inandırma ve inandırmak [*faire croire*] kiplikleriyle açıklanabilir. Bu nedenle, göstergebilime göre iletişim "söyleyene ve söylenenlere güvenin güzel ve doğru kurulmuş, dış göndergelerin gerçekmiş gibi algılandığı tümcelerle değil, inanmanın ve inandırmanın en açık ve anlaşılır biçimde verildiği tümcelerle gerçekleşir".[5] Göstergebilim sözlüğünde bulunan bu alıntıdan hareketle, Greimas göstergebiliminin, inandırmak üzerine kurulu olan gerekçelendirme söylemininin temelini daha o yıllarda attığını söyleyebiliriz.

Sonuç

Göstergebilimin kurucu yapıtı olan *Sémantique structurale*'de (Yapısal Anlambilim) göstergebilim bir anlatı sözdizimi olarak algılanmış ve bu süreçteki anlam arayışı anlatı izlencesiyle açıklanmıştır. Yapıtta çok önemli yer tutan anlatısallık [*narrativité*] daha sonra yerini söylemselliğe [*discursivité*] bırakmıştır. Diğer yandan, anlamın temel yapısının zamandan ve dizemden [*rythme*] bağımsız açıklanamayacağı anlaşılmıştır. Bu nedenle görünüm ve kiplik olgularına eskisinden daha fazla önem verilmiştir. Diğer bir deyişle, ey-

4 Greimas, A.J., *Du Sens II*, Seuil, Paris, 1983, s. 12.
5 *Age*, s. 17.

lem göstergebiliminden tutkular göstergebilimine geçiş, aynı zamanda sözdizimine önem veren bir göstergebilimden devingen yapılara önem veren bir göstergebilime geçişi ortaya koyar. Çünkü anlam, sadece gösterilen [*signifié*] ve anlambilimin [*sémantique*] verdiği olanaklar ile açıklanmayacak kadar karmaşık bir olgudur.

Diğer yandan, son elli yıl içinde göstergebilimin birçok alana uygulandığını görmekteyiz. Görsel göstergebilim, mimarlık göstergebilimi, müzik göstergebilimi, sözcelem göstergebilimi bunlardan bazılarıdır. Göstergebilimin geleceği konusunda, Ablali ve Ducard şu soruyu sorar: "O halde, bugün Paris Göstergebilim Okulu'nun temel düzenleyicileri neler olmalıdır? Yanıt çok hassastır. Şunu söylemek mümkün: bu okulun göstergebilim alanında ortaya koyduğu en anlamlı iki değişiklikten biri, göstergebilimi devingen olguların yer aldığı daha kuramsal bir alana yerleştirirken, diğeri ise onu uygulama alanlarına doğru itmektedir. Fontanille birincisinin bir yer değiştirme ya da değişiklikten ziyade, daha çok Greimas'ın *Yapısal Anlambilim*'de ortaya koyduğu görüngüsel [*phénoménologique*] ve algısal [*perceptive*] temelden kaynaklandığını söyler."[6]

Sonuç olarak, *Sémantique structurale* [Yapısal Anlambilim], adıyla çelişkili de olsa, göstergebilim kuramının kurucu yapıtıdır. Kitabın yayımlandığı 1966'da Ducrot, eseri tanıtmak için kaleme aldığı yazıda şöyle der: "En arı anlamlama dizgeleri olan doğal dillerin incelenmesi olarak tanımlanan dilbilim, tartışmasız, insan bilimlerinin temel paradigmasıdır. Bu nedenle, bu iddia bile Greimas'ın kitabının ne kadar özgün olduğunu göstermeye yeter. Kitabın bir diğer özgün tarafı ise, bu iddiayı çarpıcı biçimde kanıtlayıp ve doğrulamasıdır. Çünkü yazar, elini hamura daldırır ve herkesin bildiği genel geçer yöntem ve düşüncelerle hareket etmeyerek, dilsel yöntemleri somut örneklere uygular. Bu yöntemler ona, bir yandan Propp'un Rus halk masallarına dair ünlü çözümlemesini, diğer yandan Safouan'un ortaya koyduğu psikodram dizisini, son olarak da Tahsin Yücel'in ortaya koyduğu *Bernanos'un Düşsel Evreni*'nin [*L'univers imaginaire de Georges de Bernanos*] betimlemesini dilsel bütüncelere nasıl uygulandığını daha tutarlı ve daha açık olarak gösterme olanağı vermektedir."[7]

6 Ablali, D. ve Ducard, D., (yay. haz.), *Vocabulaire des études sémiotiques et sémiologiques*, Honoré Champion, PUFC, Paris-Besançon, 2009, s. 44.

7 Ducrot Oswald., *Sémantique structurale: Recherche de méthode*. L'Homme, C. 6, S. 4, 1966 içinde (kitap yorumu), s. 121-123. http://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1966_num_6_4_366851

Kaynakça

Ablali, D. ve Ducard, D., (haz.), *Vocabulaire des études sémiotiques et sémiologiques*, Honoré Champion, PUFC, Paris-Besançon, 2009.

Fontanille, J., "Sémiotique des passions", *Questions de sémiotique*, Hénault, Anne (haz.), Paris, PUF, 2002 içinde, s. 601-637.

Greimas, A.J., *Sémantique structurale*, Larousse, Paris, 1966.

Greimas, A.J., "Pour une théorie des modalités", *Langages*: *Modalités: logique, linguistique, sémiotique,* 10. yıl basımı, S. 43, 1976, s. 90-107; doi: 10.3406/lgge.1976.2322. http://www.persee.fr/doc/lgge_0458-726x_1976_num_10_43_2322

Greimas, A.J., *Du Sens II*, Seuil, Paris, 1983.

Greimas, A.J. ve Fontanille, J., *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d'âme,* Paris, Seuil, 1991.

Landowski, E., *Passions sans noms*, Paris, PUF, 2004

Parret, H., *Recherches en communication*, S. 11, 1999.

http://sites.uclouvain.be/rec/index.php/rec/article/viewFile/2571/2371

İnsan Bilimleri ve Sosyal Bilimler Tarihinde Önemli Bir Ad: Greimas ve Yapıtı

DRISS ABLALI

1966 yılı iki nedenle göstergebilim yılı sayılır: Birinci gerekçe tarihseldir: Polonya'nın Kazimierz kentinde düzenlenen bir kolokyum sırasında Roman Jakobson, Unesco himayesinde IASS/AIS (International Association for Semiotic Studies/*Association Internationale de Sémiotique*) derneğini kurma girişimini başlatır. İkinci gerekçe Litvanya asıllı Fransız göstergebilimci Algirdas Julien Greimas ile ilgilidir: 1966 yılında yayımlanan *Sémantique structurale* [Yapısal Anlambilim] adlı yapıt, daha sonra "Paris Göstergebilim Okulu" diye anılacak olan ve Greimas'ın adıyla özdeşleşen Fransız göstergebiliminin kurucu metni olmuş, yapıtın etkileri yalnızca göstergebilimle sınırlı kalmayıp çok farklı alanlara yayılmıştır. Şurasını unutmamak gerekir: yapıt 1958-62 yılları arasında Greimas'ın Ankara Üniversitesi ve İstanbul Üniversitesi'nde görevli bulunduğu süre içinde hazırlanmıştır. Bu iki kurumda hocalık yapan Greimas *Dilbilim Dergisi*'nin ilk sayısında (1974) Berke Vardar ile yaptığı söyleşide şöyle der:

> Türkiye'de kaldığım dönemde anlam sorunlarını yeni bir bakış açısıyla ele alma çabamı sürdürdüm, bu yaklaşım anlambilim olmuştur. Çalışmalarımın ilk sonuçlarını İstanbul Üniversitesi'ndeki öğrencilerime sundum. Daha sonra Paris'e döndüğümde bu dersin konularını yeniden ele aldım ve *Sémantique structurale*'i yayımladım.

50 yılın ardından *Sémantique structurale*'i tekrar düşünürken o dönemde Greimas'ın asistanlığını yapan Tahsin Yücel'in etkisini göz ardı edemeyiz.

Büyük göstergebilimci Tahsin Yücel'in İstanbul Üniversitesi'nde 17 Ocak 1965 yılında savunduğu ve Greimas'ın yönettiği doktora tezi "L'imaginaire de Bernanos" [*Bernanos'un İmgesel Evreni*], "Bir örnek betimlemesi" başlığı altında *Sémantique structurale*'in en önemli bölümlerinden birini oluşturur. Fransa'da insan bilimleri ve sosyal bilimlerde öğrenim ve araştırmanın alanını büyük ölçüde yeniden belirleyecek olan bir disiplin işte böyle doğmuştur. Greimas böylece sıklıkla anılan ünlü çağdaşları (Barthes, Bourdieu, Foucault, Derrida, Lévi-Strauss, Ricoeur) gibi yirminci yüzyılın tartışmasız en önemli adlarından biridir.

Greimas ve arkadaşlarının çalışmaları edebiyat, anlatı, dil felsefesi, antropoloji, bilişim ve iletişim kuramlarını etkilemiştir. Yine de Greimas'ın insan ve toplum bilimleri tarihinde belirleyici rolünün ne olduğu sorgulanmalıdır. Birçok öğe söz konusu olsa bile, burada en belirgin olanı ele alacağım. Greimas düşüncesi, kuramın nesnesi olan "metin" üzerine kuruludur. Louis Hjelmslev'in (1899-1965) ardından, ilk kez Greimas'ın çalışmalarında bir anlamlayım [*signification*] kuramını okuruz; burada önemli olan, daha önceki kuramsal ve epistemolojik verilerden yola çıkarak "gösterge"lerin incelenmesiyle ilgilenen "tümce" geleneğinden kopup "metin" kavramının ön plana çıkarılmış olmasıdır. Göstergebilimin epistemolojik temellerini açık biçimde Propp, Hjelmslev, Saussure, Brøndal, Jakobson, Tesnière'in çalışmalarını izleyerek ortaya koyan Greimas, metinlerin anlamını keşfetmek ve anlamın ortaya çıkış koşullarını araştırmak ister: anlam nasıl yapılanmıştur ve nasıl ortaya çıkar? Bunun için göstergebilimin "metni" nasıl ele aldığını göstermek gerekir; metnin yapısını, yani anlatısal ve söylemsel öğelerin birbirleriyle ilişkilerini ortaya çıkaran açıklayıcı yaklaşımdır.

Şimdi, Greimas'ın düşüncesinden etkilenen bazı dallardan söz etmek istiyorum. Her ne kadar böyle derin bir düşünceyi kısaca özetlemek zor olsa da.

Greimas'ın "anlamlayım"yla [*signification*] ilgili özellikle bir konuda son derece kararlı bir tavrı vardır. Ona göre göstergebilimin konusu eylemlerin değil, eylemlerin söze dökülmüş biçiminin incelenmesidir; psikolojik kabuğundan çıkarılmış, Greimas-Courtés'in sözleriyle, "kâğıttan eylemler"dir söylem içindeki eylemler. Temelini Propp düşüncesinin oluşturduğu anlatısal perspektif, tüm anlatısal söylemleri oluşturan temel ilkelerin ortaya konmasını amaçlar; evrensel bir dilbilgisiyle sabit bir eylem şemasına yerleşen ve tüm kültürlere ait metinlere uygulanabilecek genel bir modeldir. Greimas'ın göstergebilimsel düşüncesinin kuramsal çekirdeği iki temel modelden olu-

şur: Temel yapılar (kurucu model, göstergebilimsel dörtgen) ve anlatısallık (kanonik dizimler, eyleyenler ve koşullandırımlar).

İşte Greimas için "metin" vardır; daha genel bir deyişle, bir anlatım ve bir içerik düzleminden oluşan anlamlı bütünlerle ilgilenir. Onun bu tavrı, alanın sınırlarını belirleyerek incelemeye büyük hizmet etmiştir. Bu açıdan bakınca, bir opera, bir tiyatro yapıtının sahnelenmesi, bir şarkı, bir kent, bir ritüel ya da yazınsal yapıt, bir reklam, her şey bir metindi. Bu önerme başka bilim dallarınca da benimsendi, sadece göstergebilime özgü bir şey değildi; işte Greimas'ın anlatıbilim ve yazınsal incelemelerdeki etkisi buradan gelir, çünkü bu incelemeler hem anlatı tekniklerini hem de metinlerde yer alan anlatısal yapıları ele alır. Greimas Paul Ricoeur'ün metinlerdeki gizli anlamların yorumlanmasına dayanan yorumbilgisini de [*herméneutique*] etkilemiştir. Gelgelelim, seksenlerin sonuna doğru Greimasçı göstergebilim, algılamayı, tutkuları ve bilişselliği metnin özellikleri olarak keşfetmeye başladı. Böyle bir düşünce biçimi göstergebilimi yeni bir yola doğru itiyor; disiplinler arası ve daha geniş bir yol bu; göstergebilimin Husserl ve Merleau–Ponty'nin felsefesi ve bilişsel [*cognitive*] bilimlerle kurduğu köprüler bunun tanığı.

Göstergebilimin inceleme nesnesi sözlü ya da sözlü olmayan anlam olgularıdır; amacı da bunları oluşturan öğeleri, bunların işleyiş biçimlerini ve anlam üretme koşullarını betimlemektir. 1960'lardan bu yana Greimas'ın bilimsel modelleri üniversite ve diğer eğitim çevrelerinde, mesleki ve kurumsal çevrelerde araştırmalara hizmet etmiştir. İnsan bilimlerinde ve toplumsal bilimlerde bu kuramlardan yararlanılmıştır. Müziğin nasıl anlam yarattığını, kentin ya da uzamın nasıl kurulduğunu, filmin nasıl kavrandığını anlamımıza yardım eder. Göstergebilim göstergeleri, pazarlama kodlarını, iletişim kanallarını, reklamların dilini, siyasal, dinsel, vb. söylemleri çözmemize yardımcı olur. Greimas gündelik hayatta bizi çevreleyen nesnelerin anlamını kavramamız için modeller geliştirmiştir. Bir tür anlam arayışına, anlama süreci olmadan insanın yaşayamayacağına dikkat çekmiş önemli bir bilim adamıdır.

Çeviren: Nedret Öztokat Kılıçeri

Eric Landowski ile Söyleşi*

H. NECMİ ÖZTÜRK

H. Necmi Öztürk: Çalışma ortamınızda göstergebilimin durumunu değerlendirir misiniz? Yeni çalışmalar ne yönde ilerliyor?
Eric Landowski: Halen *Les Actes sémiotiques* dergisini yönetiyorum; Limoges Üniversitesi tarafından yayımlanıyor ancak bağımsız bir dergi. Dolayısıyla göstergebilime genel bir bakışla yaklaşıyorum. Deneyimleri ele alan, yaşam süreçlerine yönelik bir göstergebilim var şimdi ve bu alanın çok önemli açılımları oldu: edebiyat metnini inceleyen yazınsal göstergebilimden farklı olarak, toplum yaşamındaki –örneğin siyasal, eğitimsel, vb.– süreçleri inceliyor. Yani yaşayan bir göstergebilim.

H.N.Ö.: Algirdas Julien Greimas'ın yapıtıyla nasıl bir ilişkiniz oldu?
E.L.: Ben çok sadık bir Greimasçıyım. Doğal olarak Greimas'ın standart yaklaşımına bağlı kalan bakış açılarını benimsedim. Bu bazılarına ortokoksça bir tavır gibi gelebilir fakat estetik nesnelerin alımlanışı ya da deneyimle ilgili konular –ben bu alanı öznelerin özgün bir anlam evreni yaratmak üzere birbirleriyle buluşması olarak tanımlıyorum– Greimas yapıtında bire bir yer almıyordu. Bunlar Greimas kuramıyla son derece tutarlı bir biçimde geliştirildi. Evet, ben Greimas düşüncesine sadık kaldım, çünkü yapıtının farklı yönlere açılabilecek bir değer çoğulluğu içerdiğini düşünüyorum. Çok rasyonalist ve bilimselci bir yoldu Greimas'ın kuramı; bunun yanı sıra, örneğin fenomenolojiye yakın duran bir alan daha vardı.

* Söyleşi 7 Ekim 2016'da İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde H. Necmi Öztürk tarafından yapılmıştır.

H.N.Ö.: Greimas düşüncesine sadık kalmak geçmişe bağlı kalmak anlamı mı taşıyor yoksa yenilikçi bir anlayış olabilir mi?

E.L.: "Sadık kalmak" derken sürekli aynı şeyleri tekrar etmekle yetinmeyi kastetmiyorum, hayır. Derinlemesine bir sadakat, düşünsel bir sadakatten bahsediyorum. Gördüğünüz gibi, *Yapısal Anlambilim*'in girişinde Greimas, bizi asıl ilgilendiren şeyin, insanın her an anlam olgularıyla karşı karşıya kaldığı bu dünyadaki durumu olduğunu belirtir. Bu felsefi bir bakış açısıdır. İşte birbirinden çok farklı gelişmeler buradan kaynaklanıyor. Ben "sadık kaldım" derken, işte tam da bu fikir açıklığına bağlı kaldım demek istiyorum. Sadakat bir kutsal kitabı yinelemek değildir. Din adamları bile kutsal kitaplar üzerine çalışırken yalnızca metni tekrarlamaz; onu yorumlamak demek güncel olanla ilişkilendirmektir, açılımlar böyle meydana gelir. Benim dindarlar gibi bir bakış açım yok, daha çok mantık ve matematik gibi, felsefeye yakın duran bir düşünce biçimim var.

H.N.Ö.: Göstergebilim yaşayan bir şey o halde.

E.L.: Evet, böyle düşünüyorum. Fransa'da göstergebilim üniversite ortamına az girmiştir. Klasik edebiyatçılar çok fazla direnç gösterdiler. Bir yandan tutucu edebiyatçıların, öte yandan da avangart yaklaşımların direnci vardı. Yapısalcılık sonrası (postyapısalcılık) düşünürler Greimasçıları dar bir yapısal çerçeveyle sınırlı kalmakla eleştirir. Bunun yanlış bir yorum olduğunu düşünüyorum kendi adıma, Greimas kalıplaşmış bir yapısalcı değildi. Yapısalcılığın öyle bir yanı olduğu doğruydu fakat az önce sözünü ettiğim gibi antropolojiye, felsefeye, varoluşçuluğa açılan bir yanı daha vardı.

H.N.Ö.: Jacques Fontanille göstergebilimin Marksist ideolojiyle bir kopuş olduğunu söylüyor, siz ne düşünüyorsunuz?

E.L.: Evet, altyapı ile üstyapı arasında çok özel bir noktaya dikkat çekiyor. Aslında ben daha çok Marksist açıklama tarzıyla bir kopuş olduğunu düşünüyorum. Fransa'da çok güçlü olan ve biraz Louis Althusser'in bakış açısını yansıtan bir tarz olmasına rağmen, Marksizm ile yapısalcılığın ilişkisi daha karmaşıktır. Öyle sanıyorum ki, Greimas Marx'a entelektüel anlamda büyük bir hayranlık duyuyordu; Greimasçılar anti-marksist olduklarını söyleyemez. Çoğunlukla sağcı olarak nitelendirildiler, çünkü içkinlik [*immanence*] ilkesine göre yalnızca metni ele alırsınız; şu meşhur formülün dediği gibi, "metnin dışında selamet yoktur". Bu yaklaşım toplumsal ilişkileri yok sayan

bir bilim dalı izlenimi uyandırdı. Marksistler de göstergebilimin toplumsal ve siyasal ilişkileri yok sayan bir tür teknik yaklaşım olduğunu düşündü. Ancak bu konuda Greimas'ın toplumsal göstergebilim [*socio-sémiotique*] dediği bir alan vardı. Tam anlamıyla toplumsal olanı, yani toplumsal yaşamı, toplumsal süreçleri, çatışmaları, toplumda iktidarın kurulması gibi süreçleri inceleyen bir göstergebilim, toplumsal olayları eleştirel bir çerçevede ele alan bir yaklaşım var. Bana göre, göstergebilim anlatısal olanın eleştirisinden sanallığın alanına uzanıyor ve çoğu göstergebilimci bu dalın, solu sanal olarak eleştiren bu yönünü kullanmıyor. Bu nedenle şu soruyu soruyorum: Göstergebilimin yerleşik iktidar yapılarının karşısında eleştirel bir yönelimi varken, nasıl oluyor da burada bulunan göstergebilimciler iktidarın hedefi olmuyor? Bu durumda tehlikeli görülebilirdi göstergebilim.

Çeviren: Nedret Öztokat Kılıçeri

Herman Parret ile Söyleşi*

H. NECMİ ÖZTÜRK

H. Necmi Öztürk: Fransa'daki göstergebilim atmosferini nasıl buluyorsunuz? Sizce hâlâ güncelliğini koruyor mu yoksa yalnızca akademik dünyada mı varlığını sürdürüyor?

Herman Parret: Öncelikle göstergebilim hiçbir zaman dar anlamıyla akademik olmamıştır, yani klasik üniversite yapısında yer almamış ve bu alana kabul edilmemiştir. Bu sebepten dolayı üniversitelerde göstergebilim dersleri yok denecek kadar azdır; sanırım Toulouse'da bir veya iki kürsü var o kadar. Dolayısıyla dilbilimciler vs. tarafından akademik camiada kabul edilen gerçek bir branş olarak görülmedi göstergebilim hiçbir zaman. Bunun dışında bence göstergebilim, inanılmaz derecede canlı, hatta sert saldırılara uğradığında bile öyleydi.

H.N.Ö.: İdeolojik bir saldırı mıydı bu?

H.P.: İdeolojik denemez belki ama göstergebilimi hiçbir zaman gerçek bir beşeri bilim olarak görmediler; dilbilim, psikoloji ve sosyoloji gibi branşların başına gelen şey. En kötüsü de göstergebilimin epistemolojik yapısının hiç kavranamamış olması: yeni, orijinal neler getirdi bu alana kimse dikkat etmedi. Göstergebilim yapanlar hep azınlıktaydı, küçük bir gruptan oluşuyordu. Fransız göstergebilimi veya "kıta göstergebilimi" –bu şekilde söyleme sebebim onu Peirce göstergebiliminden (veya Anglosakson göstergebiliminden) ayırmaktır– Greimas'ın takipçilerinden oluşmaktadır. 1960'larda her şeyi başlatan Greimas'tır ve sizin Kolokyumunuzun da gösterdiği gibi, *Yapı-*

* Söyleşi 7 Ekim 2016'da İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde H. Necmi Öztürk tarafından yapılmıştır.

sal Anlambilim kitabı bildiğimiz anlamda göstergebilimi, yani Greimas göstergebilimini başlatan eserdir ve bir okul olarak kendini gösterir. Gerçi bu alanda çalışanlar "okul" tabirini sevmezler ama genel olarak bu alan, "Paris Okulu" olarak adlandırılır. Bu okul da canlılığını pekâlâ koruyor; akademik yıl boyunca Paris'te seminerler düzenleniyor, yayımlanan bir dergi var, büyük kongreler düzenleniyor, Fransız Göstergebilim Kurumu var vs. Tabii tüm bunlara rağmen hep küçük bir grup içinde kalıyor göstergebilim, sayıları fazla değil. Kuramsal açıdan ise, dediğim gibi, göstergebilim son derece canlı ve güncelliğini koruyor.

Düşündüğümde elbette benim de içinde bulunduğum nesil var: Fontanille, Landowski, Fabbri gibi tanınmış bilim adamları, yani çoğunlukla Kolokyumunuzun davetlileri. Yaşı ilerlemiş bir nesilden bahsediyoruz. Fakat bizden sonra en az bir nesil daha var, örneğin Sémir Badir gibi 40 yaş civarındaki insanlar. Onlar da tam anlamıyla Ortodoks bir şekilde olmasa bile, Greimas'ın izinden gitmeye devam ediyorlar. Tabii bir de üçüncü bir nesil var bu çalışmaları sürdüren, onlar da daha genç üniversiteliler. Yine de sayımız çok az. Sonuç olarak kurumsal olarak olmasa da, kuramsal açıdan son derece hareketli bir alan.

H.N.Ö.: Bay Greimas'dan bahsetmemiz gerekirse, eserlerinin ve kişiliğinin sizin kültürel ve entelektüel yaşantınızda nasıl bir yeri var?
H.P.: Göstergebilim kökenli değilim elbette, ben klasik anlamda bir felsefeciyim, doktora tezimi görüngübilimci Edmund Husserl'ın mantık kavramı üzerine yaptım. Tezimi yazdığım sırada, 28 yaşımdayken, Belçika'daki Louvain Üniversitesi'nde asistandım ve danışmanım beni Paris'e yolladı çünkü doktora tezim için "yapısal dilbilim" denen alanda olup bitenden mutlaka haberdar olmamı istiyordu. İşte ben de bu şekilde, biraz da tesadüfen, Greimas'ın verdiği derslere girmeye başladım; yıl 1967'ydi ve Greimas derslerine yeni başlamıştı. Sonrasında da Greimas'la arkadaş olduk, derslerinin neredeyse tamamını dinledim, verdiği derslerin içinde ders verdim bir ara ve kendimi hep bu çalışmalara yakın tutmaya çalıştım. Ama bu dediklerim hep felsefeci kimliğimle devam etti elbette. Hatta tam da bu nedenle göstergebilimci arkadaşlarım bilimsel açıdan beni biraz marjinal bulurlar. Büyük bir saygı duyarlar bana elbette ama göstergebilime dışarıdan bakan biri olarak görürler beni. Greimas da beni öyle görürdü. Tabii bu alan beni hep ilgilendirdi, ilgimi çekmeye de devam ediyor. Ne var ki göstergebilim tüm hayatım değil. Bunun yanında estetik tarihi, sanat

felsefesi gibi alanlarda çalışıyorum ve göstergebilim de benim için, epistemolojik bir sorunsal olarak çalışma alanlarımda varlığını sürdürüyor.

H.N.Ö.: Nedret Öztokat Hocam size epistemoloji ile göstergebilimi bir potada nasıl erittiğinizi sormamı istemişti benden, sanırım az önce biraz da bu soruya cevap vermiş oldunuz.
H.P.: Evet, doktora tezim için Husserl'ın dil kavramını araştırıyordum, *Recherches logiques* [*Saf Mantığa Giriş*] adlı eserindeki görüngübilimsel bir kavram. Amacım bu kavramı yapısal dilbilimin epistemolojik yansımasıyla karşılaştırmak, bu iki anlayışı karşı karşıya getirmekti. Greimas ile de bu şekilde temasa geçmiş oldum. Sonuç olarak bu iki kavram arasında bir zıtlık görmedim, aksine birbirini tamamlayan iki anlayıştan bahsediyoruz.

H.N.Ö.: Biraz da İstanbul Üniversitesi'ndeki temaslarınızdan bahseder misiniz? Tahsin Yücel mesela?
H.P.: Evet, evet, beş-altı defa geldim İstanbul'a ama ilk gelişim 1983'te, Tahsin Yücel'in davetiyle oldu. Yücel ile Paris'te, Greimas'ın derslerinde tanıştık, o da kısa süreliğine oraya gelmişti, beni de Türkiye'ye, ülkenizde bir dizi konferans vermem için davet etti. Ocak 1983'te oluyor bu. Geldiğimde iki konferans için Ankara'ya, ardından Bursa'ya, son olarak da İstanbul'a yine iki farklı üniversitede konferans vermek için geldim ve iki-üç hafta kadar kaldım. Bu davetten sonra Tahsin'in arkadaşı olarak birçok defa geldim. Beni evine davet ederdi, bazen sahildeki evine de giderdik. Bazen Paolo Fabbri de benimle olurdu. Yazları Fabbri ile gelirdik Tahsin'in yazlık evinde vakit geçirmek için. Sonrasında, 1986'da yine bir konferans vermek için geldim. Bundan sonra ne yazık ki bağım biraz koptu burayla. Tahsin Yücel ile yazıştık ama gelemedim pek. Yücel'in kitaplarını okumaya devam ettim, hatta romanlarını bile okudum. Hatta halen yanımda onun çok sevdiğim ve yeniden okuduğum *Peygamberin Son Beş Günü* isimli kitabı var. Bence kesinlikle çok iyi bir roman, olağanüstü bir eser. Yakın geçmişte ise yine üç dört defa geldim İstanbul'a ama hep turist olarak.

N.Ö.: Son olarak Tahsin Hoca veya Bay Greimas ile ilgili anılarınızdan bahseder misiniz?
H.P.: Özellikle aklıma gelen bir anı yok şu anda ama burada hep iyi anılarım oldu. 1983'teki ilk gelişim Ankara'daki bir anma etkinliği içindi. Orada sade-

ce Tahsin Yücel yoktu, birçok başka insanla da tanıştım. Tahsin İstanbul'dan Ankara'ya benimle birlikte yolculuk etti, birçok başka bilim adamı da vardı. Döndüğümde yaptıklarımdan ve Yücel'le tanışmamdan Greimas'a da bahsettim, çok memnun oldu ve hep iyi andı Yücel'i.

Tahsin Yücel ile anılarıma gelirsek, beni evine davet ettiği bir günü hatırlıyorum. Bütün öğleden sonrayı son derece sıcak bir atmosferde konuşarak geçirmiştik. Yücel'i insan olarak çok seviyordum zaten, renkli bir kişiliği vardı. Sonrasında birlikte üniversitenize gelmiştik, kampüsü gezdik, Profesörler Evi'nde yemek yedik, tarihi üniversite kapısında fotoğraf çekildik vs. Dolayısıyla Tahsin Yücel ve Greimas ile ilgili iyi anılarım oldu hep.

Bunun dışında İstanbul'u çok seviyorum, birçok defa geldim. Şimdilerde ise gelişimiz biraz zor oldu. Son dönemde ülkenizin başına gelenler nedeniyle bazı sorunlar çıkabilirdi ama biz yine de geldik. Bence Paris'ten, Belçika'dan, Fransa'dan gelen tüm dilbilimciler geldikleri için çok memnun. Biz de çok memnunuz, zaten gelmek ortak kararımızdı ve geldik.

H.N.Ö.: Bunun için de ayrıca teşekkürlerimizi sunarız sizlere.
H.P.: Rica ederiz, asıl biz teşekkür ederiz.

Çeviren: H. Necmi Öztürk

Denis Bertrand ile Söyleşi*

H. NECMİ ÖZTÜRK

H. Necmi Öztürk: Günümüzde göstergebilimin gelişimini nasıl değerlendiriyorsunuz?

Denis Bertrand: Fransa'da göstergebilim her zaman zor bir alan olmuştur, çünkü genç bir bilim dalıdır; kırk yıl kadar önce Greimas tarafından kurulmuş yeni bir daldır. Tuhaftır, Fransa akademik düzlemde gelenekçi ve tutucudur. Diğer ülkelere göre daha tutucudur. Bu nedenle yeni disiplinler akademik sistem içinde güçlükle kabul görmüştür. Göstergebilim de profesör kadroları olan kürsüler haline gelememiştir. Göstergebilimciler var olan yuvalarda kuş misali kendilerine yer buldular. Göstergebilimcileri edebiyatta, dil bilimlerinde, estetikte, siyasal bilimlerde görürsünüz. Bu durum rahatsızlık vericidir ve bu disiplini kırılgan hale getirir. Doktora yapan adaylar tezlerini savunduklarında mesleklerini sürdürmek üzere bir kadro bulmakta zorlanırlar.

Son yıllarda bu durum iyice zorlaşsa bile, şu dönemde bir iyileşme de gözlemliyorum. On gün önce biz eskiler –yani 65-70 yaş arasında olan ve göstergebilimi halen yönetmekte olan göstergebilimciler–, gençlerle toplandık. Grup elli yaşındaki yaklaşık on kişiden oluşuyordu. Daha genç olanlar, yani 40 yaşındakiler de vardı. Birlikte "aktarım" [*transmission*] konusunu konuştuk. Onlara "Gelecek yıldan itibaren sorumluluğu size aktaracağız" dedik. Greimas'la başlayan ve bugüne kadar süren Paris Göstergebilim Semineri'nin, yayınların, kolokyum organizasyonlarının, Fransız Göstergebilim Derneği'nin sorumluluğunu devretmeyi konuştuk. Haziran ayına

* Söyleşi 7 Ekim 2016'da İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde H. Necmi Öztürk tarafından yapılmıştır.

kadar bu derneğin başkanıyım ve gelecek kongre statüyle ilgili bir kongre olacak, yani statü değişecek. Fransa'da göstergebilimle ilgili bir durum saptaması yaptık, özellikle doktora öğrencilerimizin sayısını çıkardık. Göstergebilim ve buna yakın disiplinlerde –edebiyat, sanat, iletişim, dil bilimleri– 80 doktora öğrencimiz var; bunlar Lyon, Toulouse, Limoges, Bordeaux ve Paris Üniversiteleri üzerinden tüm Fransa'ya yayılmış. Fena değil doğrusu. Kendi adıma nispeten iyimserim. Ölçülü ama göreceli olarak iyimserim. Göstergebilimin güçsüz kaldığını, artık demode olmuş konularından ötürü doğru algılanmadığını sanıyorum ama direnmek gerektiğine inanıyorum. Gelecek için önemli bu.

H.N.Ö.: Greimas'ın yapıtından ve kişiliğinden söz edersek, yaşamınızda nasıl bir yeri oldu?

D.B.: Greimas'ın doğrudan yetiştirdiği bizler için, böyle bir insanı tanımanın ve böyle derin bir özgünlüğe sahip bir kişi tarafından eğitilmenin ayrıcalık olduğunu düşünenlerdenim. Greimas bir göçmendi; bugün Fransa'nın Avrupası'nda, Batı'nın Avrupası'nda, Türkiye'de göçmen sorunundan ve göç dalgasından söz ediliyor; bunun halklarda sebep olduğu kaygıdan, bu konulara bulaşan popülizmden söz ediliyor. Greimas'la kültürlerin, dillerin, halkların ötesine geçebilmiş bir aydın seyyahın prestiji yaşanmıştır. Kendisi aydının göçebe boyutunun bir örneğidir. Ben entelektüel anlamda Greimas'la yaşadığımı söyleyebilirim: Öğrencilerimle onun metinleri üzerinde çalışıyorum ve onlara Greimas'ı okutuyorum, çünkü onun yapıtı sürekli ilham veren bir yapıt. Yapısalcıların içinde –geniş anlamda yapısalcı aydınların Lévi-Strauss, Barthes ve Foucault'yu da kapsadığını düşünürsek– Greimas'ın hakiki bir entelektüel damara sahip olduğunu düşünüyorum.

H.N.Ö.: Göstergebilim birçok alanı kapsamakta. Kişisel olarak bu alanlar arasında size daha yakın gelen var mı? Sizce göstergebilimin özellikle daha rahat uygulandığı bir alan var mı?

D.B.: Göstergebilim tüm dillerle ve tüm söylemlerle kesişir. Artık önemli sayıda alanda çalışmalar yapılıyor. Büyük bir zenginlik bence. Yine de bugün baktığımızda egemen olan bir alan var. Göstergebilimde güncel çalışmaların toplumsal iletişim sorunları, yeni diller, yeni dijital yazılımlar üzerine odaklandığını görüyoruz. Dijital görüntü ve dijital devrim çeşitli disiplinlerden her araştırmacı gibi, göstergebilimcileri de büyülüyor. Tez projelerinin dö-

kümü yapılsa dijital iletişim biçimlerinin daha çok araştırıldığını görebilirdik. Bununla birlikte kanımca edebiyat kuramıyla, sanat kuramlarıyla ilgili özgün çalışmalar var. Müzikalite üzerine, sanatlararasılık ve çağdaş yaratımlar üzerine yapılan çalışmaları düşünüyorum; edebiyat kuramları da ele alınan bir konu tabii. Görsel göstergebilim ve edebiyat kuramları gibi alanlar da canlı. Bugün Greimas'ın *Yapısal Anlambilim*'i ile ilgili bu kolokyumda şaşkınlığımı gizleyemiyorum. Buraya gelmeden, yapıtı bir kez daha yeniden okuyordum ve geri planında edebiyatın nasıl bir yer tuttuğunu gördüm. Gözle görünür biçimde Sayın Greimas egemen edebiyat kuramından ayrışmaya çalışmaktadır. Bu o dönemin ciddi bir fenomenidir. Örneğin, aynı dönemde dil öğretiminde yapısal yaklaşımlar edebiyat metinlerini temel alan öğretim yöntemlerinden ayrılarak kendini tanımlıyordu. Bu yaklaşım artık kayboldu gitti; yani edebiyat altmışlı yıllarda olduğu gibi, artık göstergebilimin mitik bir alanı değil.

Çeviren: Nedret Öztokat Kılıçeri

Jacques Fontanille ile Söyleşi*

H. NECMİ ÖZTÜRK

H. Necmi Öztürk: Sayın Fontanille, siz elbette çağımızın en önemli göstergebilimcilerinden birisiniz, aynı zamanda da Bay Greimas ile *Sémiotique des passions* adlı ortak çalışmayı yürütmüştünüz, bize Greimas ile geçirdiğiniz bu süreçten bahseder misiniz?

Jacques Fontanille: Kendimi en başta Greimas'ın öğrencisi olarak görüyorum, benim tez danışmanımdı, yazdığım iki tezin danışmanlığını yürüttü, verdiği derslere katıldım. Başlarda onunla ilgili beni en çok etkileyen şey, bilim adamı kimliğiyle kendi çalışmasını sürdürecek ve nesiller arası geçişi sağlayabilecek genç bir ekip kurmaya çalışmasıydı. Sonuç olarak Greimas emekliliğe hızlı bir geçiş yaptı. Yaşadığı sorun 80 yaşına kadar çalışmaya devam etmek değil, bayrağı teslim alabilecek yeterli sayıda genç araştırmacı bulmaktı. Bu durum beni çok etkilemişti, bilim adamı ve eğitimci kimlikleri üzerine düşünmemi, yeni şeyler öğrenmemi sağlamıştı.

Sémiotique des passions üzerine birlikte çalışmak konusuna gelince, bildiğiniz gibi Greimas birçok meslektaşıyla ortak kitaplar yapmıştı: Courtés ile *Dictionnaire raisonné de la théorie du langage* adlı yapıtı, Landowski ile de *Introduction à l'analyse du discours en sciences sociales* adlı çalışmayı kaleme almıştı. Bence *Sémiotique des passions*'u benimle yapmayı tercih etti çünkü o sırada ben müsaittim, teklifini severek kabul etmiştim ve çalışma konusunda çok istekliydim, başka bir sebebi yoktur.

Aslında oldukça ilginç bir çalışma oldu çünkü ilk başta çok az görüştük, fikir paylaşımı sıfıra yakındı. Kitabın redaksiyonunu Greimas'ın dersleri için tuttuğu notları derleyerek –özellikle de cimrilik üzerine çalışmalarını–

* Söyleşi 7 Ekim 2016'da İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde H. Necmi Öztürk tarafından yapılmıştır.

ben yapıyordum, o konuda anlaşmıştık. Tabii kitabın üçte birini oluşturan kuramsal ve yöntemsel kısım üzerine çok görüşme yaptık. Greimas'ın bu bölümle ilgili tuttuğu çok sayıda ders notu vardı ama bunlar düzenli değildi, çözmek zaman istiyordu, sonuçta sözlü olarak sunacağı dersler için hazırladığı notlardı. Bundan ötürü bazen birbirimize ziyaretler yaptık, yazılanların dört farklı versiyonu üzerine tartıştık. Greimas'ın bana yazdığı mektuplarla, sayfalarca yorumla dolu bir yığın var evimde hâlâ. Sonuç olarak iki yıl süren gerçek bir ortak çalışma yürüttük ve ben çok şey öğrendim. Çok şey öğrendim çünkü bana durmadan açıklamalar gönderiyor, beni eleştiriyor, bana önerilerde bulunuyordu, vs. Çalışma sürecini böyle özetleyebilirim.

H.N.Ö: Acaba Bay Greimas'ın kafasında bu kitapla (*Sémiotique des passions*) ilgili neticede ortaya nasıl bir şey çıkacağına dair net bir fikir var mıydı?

J. F.: Bu asla tam anlamıyla net değildi bence. Tahminimce başlangıçta tek isteği, üniversitede verdiği derslerden ve tutku üzerine düzenlenen seminerlerden on yıl kadar sonra, göstergebilimin tutkulara, duygu durumlarına bakışını göstermek amacıyla bir kitap ortaya koymaktı. Aklındaki şey buydu; gereğinden fazla beklediğimizi, verilen bu derslerin daha sempatik bir sunuş içinde, bir kitap formatında insanlara ulaşması gerektiğini söylüyordu. Elbette bir plan üzerine konuştuk. Kuramsal açıdan sağlam, güçlü bir kitap olmasını, aynı zamanda da en az iki monografi (çözümleme örneği) bulundurmasını istiyorduk. Çözümleme örneği olarak da Greimas cimriliği, ben de kıskançlığı ele aldım bildiğiniz gibi. Baştaki planımız bu şekildeydi. Gelgelelim, kuramsal ağırlık kazanacak olan bölüm için Greimas'ın kafasında bir proje yoktu. Sonrasında anladım ki, aslında kafasında bir proje vardı fakat dillendirilmemiş, tüm hatlarıyla şekillenmemiş bir projeydi bu ve çalışmamız ilerledikçe kendini gösterdi. Proje dediğim, duygusal durumlara dair bilimsel çözümlemeler yapma temelinde ısrarcı olmaktı. Zaten bu ısrar onda *Kusur Konusunda* kitabında başlamıştı. Bu kitap *Sémiotique des passions*'dan önce yayımlandı ama biz onunla çalışmaya başladığımızda henüz basılmamıştı. Dolayısıyla kafasında aynı anda geliştirdiği, birbirini tamamlayan iki fikir vardı. *Sémiotique des passions* adlı yapıt, anlatı göstergebilimine duygu sorunsalını yeniden sokmuş ve ona belli bir tutarlılık kazandırmıştır. Zaten Landowski de yapıta bu açıdan eleştiri getirir; duygulardan, tutkulardan bahsederken yapıtın anlatısal göstergebilime çok yakın bir perspektifte durması onu rahatsız eder. Dediğim gibi bu yapıtla aynı sırada,

Greimas'ın nesnelerin alımlanabilir görüntüleriyle ilgili göstergebilimsel bir projesi vardı, bu çalışmanın sonucunda da *Kusur Konusunda* doğdu.

H.N.Ö.: Bay Greimas ile geçirdiğiniz çalışma ortamı dışında, bugün Fransa'da göstergebilim hangi noktada sizce? Her zaman canlılığını koruyor mu?

J. F.: Bu konu tamamen göstergebilim yapabilen göstergebilimci sayısıyla ve onların çalışmalarının yoğunluğuyla ilgili. Sanırım kronolojik açıdan Greimas'ın hemen ardından gelen neslin bizzat Greimas tarafından yetiştirilen çok sayıda önemli bilim adamından oluştuğu, her birinin de araştırmalarında çok aktif ve üretken olduğu konusunda hepimiz hemfikiriz. Artık 65-70 yaşlarına gelmiş bir nesilden bahsediyoruz, yani hemen hepsi emekliliğe hazırlanıyor. Ardından gelen nesil ise tamamen boş; bugün aşağı yukarı 50 yaşında olan insanlardan bahsediyorum. Fransa'da bu nesle dahil olan ve göstergebilimle uğraşan kişi sayısı çok az. Öte yandan bu nesil İtalya'da, Brezilya'da hiç de boş değil. Dolayısıyla tam da bu noktada, göstergebilim kaybolmaya yüz tuttu diyebiliriz. Takip eden, 30-40 yaşlarındaki nesle baktığımızda, yani doktorasını yeni tamamlamış veya tamamlamakta olanlara, bilimsel açıdan ilginç bir nesil ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla bana sorulduğunda "göstergebilim iyi durumda" diyorum ama bunu özellikle yakın gelecek için söyleyebilirim, çünkü bir dönem oldukça endişe vericiydi.

H.N.Ö.: Son olarak Bay Greimas ile yaşadığınız yüzlerce anıdan birini bizimle paylaşmak ister misiniz?

J. F.: Göstergebilimle doğrudan alakası olmayan bir anım var onu anlatayım. *Sémiotique des passions*'un yazım aşamasında Greimas'ın evine gittiğim dönemdi: Elbette çoğunlukla kitap hakkında çalışmak için ziyaretine gidiyordum ama bazen de karımla birlikte orada zaman geçirmek, sohbet etmek için gidiyorduk. Genelde Teresa da orada olurdu (Teresa Keane Greimas'ın eşi). Bir keresinde bahçelerini büyük otların istila ettiğini gördüm. Greimas ve eşine "tüm bu otları temizlememi istemez misiniz?" diye sorunca Teresa da "olur" demişti ve ben de bahçeye girip tüm otları temizlemiştim (gülüşmeler). Bazıları bu boydaydı çünkü, dev gibi.

N.Ö.: Müdahale edilmeliydi yani.

J. F.: Evet, müdahale şarttı (gülüşmeler).

Çeviren : H. Necmi Öztürk

Nijolé Kersyté ile Söyleşi*

H. NECMİ ÖZTÜRK

H. Necmi Öztürk: Ülkenizde göstergebilimin güncel durumu nedir?
Nijolé Kersyté: Öncelikle belirtmek isterim ki, bence tüm dünyaya ait bir göstergebilimden söz edemeyiz. Her ülkenin göstergebilime farklı bir bakışı var. Zaten Paolo Fabbri bugün göstergebilimin ne yapması ve hangi yolu seçmesi gerektiğinden ve daha önce ne yaptığından ve ne yapmış olması gerektiğinden bahsetti. Ve bugün göstergebilim konusunda İtalya'da ya da Amerika Birleşik Devletleri'nde neler olduğunu anlattı. Örneğin, göstergebilimin anlatısallık konusunda çok geciktiğini söyledi fakat bu durum Fransızlar için çok da geçerli değil. Fransa'da 30 yıldır anlatısallık üzerine çalışmalar yapılıyor onlar anlatısallık konusunu aştılar, daha çok duyumsama, bedensellik, beden gibi konular üzerinde çalışıyorlar; bu çok başka bir alan. Amerika'da tüm bu "*story-telling*" konusu var. Örneğin Eric Landowski bana İtalya'da da aynı şekilde çalışılıyor, dedi. Litvanya'daki yönelim biraz Türkiye'dekine benziyor bence; burada göstergebilim 1991'de Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonraki Bağımsızlık'tan sonra yazınsal göstergebilim olarak başladı. Bu aynı zamanda, Vilnius Litvanya'da göstergebilimi kuranların Greimas'ı ölümünden birkaç sene önce tanımış olmalarına ve yazınsal göstergebilim yapmalarına da bağlıydı. Çünkü Greimas da diğer birçok dalın yanı sıra göstergebilimle uğraşıyordu ve baskın konumdaki alan buydu. Dolayısıyla başlangıçtan beri uzun süre yazınsal göstergebilim çalışılmasının sebebi buydu. Ve şimdi, bizde göstergebilim başka alanlarda da kullanılmaya çalışılıyor; örneğin görsel göstergebilim, reklam göstergebilimi ve benim gibi

* Söyleşi 6 Ekim 2016'da İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde H. Necmi Öztürk tarafından yapılmıştır.

biraz sinema göstergebilimi gibi alanlarında çalışanlar var. Çalışmalarını yönettiğimiz öğrencilerimiz ise her şeyi yapıyorlar, neredeyse her şeyi türetiyorlar; tez konusu olarak bile en cesur, en sıra dışı konuları seçiyorlar. Bu konularda nasıl başarılı olacaklarını sorguluyoruz, çünkü alışıldık konularda bile göstergebilimi nasıl kullanacaklarını henüz bilmiyorlar. Örneğin, genç bir öğrenci konu olarak aikido'yu judo'yla karşılaştırarak incelemeye karar verdi. Bir diğeri kentin terkedilmiş alanlarını incelemeyi, bir başkası ise bir mahallenin ahşap evlerini incelemeyi seçti. Bu evler farklı renklerde olduğundan renkleri inceleyecek. Yani gördüğünüz gibi konular çok çok farklı. Ama bunları yapmalarına izin veriyoruz. Daha yaşlılar, gençlere her istedikleri konuda çalışmalarına neden izin verdiğimizi soruyorlar ama bizler daha özgürlükçüyüz. İşte göstergebilimin genel durumu ve alanları bizde bu şekilde şu anda. Ne var ki, örneğin eğer kuram söz konusuysa yeni bir şey türetmiyoruz, diğer ülkelerde daha önce oluşturulmuş kuramları kullanıyoruz; bunları anlatıyoruz, biraz genişletiyoruz o kadar.

H.N.Ö.: Peki Greimas'ın eserinin sizin ülkenize kültürel ya da akademik katkısından bahseder misiniz?

N.K.: Sovyetler dönemi süresince Greimas'ın Litvanca'ya çevrilen "Tanrılar ve İnsanlar" (*Des dieux et des hommes*) adlı yapıtı elden ele dolaşmaktaydı. Bundan başka yazdığı çeşitli akademik ve bilimsel metinlerin toplandığı ve yine dilimize çevrilmiş olan bir derleme yapıt söz konusuydu. Üçüncü olarak ise Litvanca yazmış olduğu metinlerin derlemesi olan bir çalışma vardı. Daha sonraları ise "Kusur Konusunda" [*De l'imperfection*] adlı yapıtının çevirisi çıktı. Durum bu şekilde gelişti. Daha çok filologlar tarafından ve akademik çevrede tanınmaktaydı. Şimdi durumu telafi etmeye çalışıyoruz; 2017 Greimas'ın doğumunun 100. yılı olduğundan, bu özel durum çerçevesinde, Greimas'ın akademik olmayan çevrede de tanınması için yayınlar hazırlıyoruz. Bu dönemin biraz nankör olduğuna inanıyorum ama başaracağız. Nankör derken şunu demek istedim: Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra, özellikle son dönemde, insanların gösterişli olan her şeyi, entelektüel alanda bile, dışarda bırakma eğilimleri var. Bu durum özellikle basında, medyada çok hissediliyor. Bunu rahatlıkla söyleyebilirim, çünkü Fransız basınını da tanıyorum ve Fransız basınıyla karşılaştırınca Litvanya'da olanlardan utanıyorum. İşte bu durumda yapmak istediğimiz şey için en uygun ortamın bu olmadığı kesin. Tabii Fransa'dan farklı olarak, burada Türkiye'de nasıl

oluyor bilmiyorum ama örneğin, Litvanya'da Sovyetler döneminden beri var olan kültür dergilerimiz mevcut fakat bu dergiler tek bir konu üzerine odaklanan dergiler olmaktan ziyade geniş kitlelere hitap eden dergiler. Yani burada her konuda makaleler yazabiliyoruz. Yani bu fikirlerimizi aktarabileceğimiz platformlar zaten bizde mevcut, bakalım nasıl olacak. Üstelik radyoda ve televizyonda da bu konudan söz edeceğiz, hatta üzerine bir film bile yapılabilir.

H.N.Ö.: Siz Vilnius'ta hem araştırmacı hem öğretim görevlisi olarak çalışıyorsunuz. Burası Greimas'ın doğduğu şehir, değil mi? Bu konuda neler söyleyebilirsiniz?

N.K.: İlk olarak Vilnius Greimas'ın doğduğu şehir değil, hayır. Greimas Litvanya'da öğrenim gördüğü sırada, Vilnius'un komşusu olan geçici başkentteydi, çünkü Vilnius o sırada gerçek başkent olduğundan Polonyalılar tarafından işgal altındaydı. İki savaş arası dönemde, Polonyalılar Vilnius'un olduğu bölgeyi işgal etmişti. Dolayısıyla burası uzun zamandır Polonyalılar çoğunlukta olduğu için Polonya bölgesiydi. Bu sebeple insanlar Vilnius'un Polonya'nın bir şehri olduğunu sanıyordu. Greimas Vilnius'a hiç gitti mi bilmiyorum ama orası kesinlikle onun doğduğu şehir değil. Greimas'ın doğduğu ve uzun yıllarını geçirdiği bir şehirden söz edilemez. Göç dolayısıyla Greimas'ın tek bir kentle bağı olduğunu söylemek imkânsızdır.

Çeviren: Selin Gürses Şanbay

Paolo Fabbri ile Söyleşi*

H. NECMİ ÖZTÜRK

H. Necmi Öztürk: İtalya'daki göstergebilimin güncel durumundan söz edebilir misiniz bize? Örneğin başlıca araştırma alanları nelerdir?
Paolo Fabbri: Az önce seminer sırasında da söylediğim gibi, göstergebilimin en alışılmadık yanı iki kafalı bir yapı olmasıdır. Şöyle ki, bu oldukça ender bir durumdur ama biz 70'li ve 80'li yıllarda Amerikan ve Avrupa araştırmalarını aynı doğrultuda yönlendirmeye çalıştık: göstergebilimde bir tarafta pragmatist Peirce'ün önemli geleneğini takip eden Amerikan çalışmaları, diğer tarafta ise Saussure geleneğini takip eden Hjelmslev ve Greimas vardı.

H.N.Ö.: Yani diyorsunuz ki bu iki alanı uzlaştırmaya çalıştınız?
P.F.: Evet, iki çalıştayda da bunu yapmaya çalıştık. Birincisi, doğu ülkelerinde göstergebilimin çok değer verilmediği bir dönemde, az ama cesur bir katılımcı kitlesiyle gerçekleşen Varşova'daki çalıştaydı. Göstergebilim, halka kadar inen Marksizme karşı ya da başka sebeplerden dolayı, sadece batı ülkelerinde gelişmeye başlamıştı. Dolayısıyla Fransızlar, Benveniste örneğin, Varşova'ya gitmişti. Daha sonra, önce Paris'te sonra Milano'da Umberto Eco tarafından düzenlenen büyük buluşmalarda göstergebilimci olmayanlarla birlikte iki ruhu birleştirmeye çalıştık. Çünkü öncesinde Avrupa'da semiyoloji vardı. Zaten bu devam da etti, çünkü Uluslararası Göstergebilim Derneği'nin ilk dergisi "Semiotica"da, bu derginin yöneticisi Benveniste'in bir makalesi yayımlandı ve başlığı "Dilin Semiyolojisi"ydi. Yani olan şu ki, iki geleneği birleştirme adına en önemli/dikkate değer çabayı gösteren Umberto Eco oldu. Amerikan Okulu çalışmalarına Thomas Sebeok ve diğerleriyle devam etti; bu Peirce'ün

* Söyleşi 6 Ekim 2016'da İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde H. Necmi Öztürk tarafından yapılmıştır.

yönteminin geliştirilmesiydi. Diğer tarafta, Avrupalılar bu birleşmeyi kabul etti fakat bu iki kafalı bir yapı olduğundan, Saussure ve Hjelmslev geleneğinden devam ettiler. Greimas bu geleneği toplayan araştırmacıydı. Öte yandan, Moskova ve özellikle Tartu Okulu olarak Ruslar vardı. Rusların göstergebilime dair çok daha farklı bir varsayımları vardı.

Peki, İtalya'da ne oldu? İtalya'da Eco, Peirce ve Hjelmslev'i birleştirmek için büyük bir çaba gösterdi; sanıyorum başarılı olamadı. Birçok kitabında bunun için çabaladı fakat şu da bir gerçek ki, iki gelenek arasında kökten ciddi bir uyuşmazlık söz konusuydu. Dolayısıyla Eco, Peirce tarafında yerini aldı çünkü Eco bir dilbilimci değil, Peirce gibi bir mantıkçı, bir düşünür ve bir bilgi kuramcısıydı. Oysaki Avrupa göstergebilimine dilbilimsel boyut damgasını vurmaktaydı. Böylece Greimas göstergebilim [*sémiotique*] terimini kabul etti fakat Peirce'e ait belirtke, simge, belirti gibi diğer olgular üzerinde de ısrar etti. Bu terimler gerçekçi kavramlar üzerine kurulmuştu ama Greimas bunların anlam etkileri olduğuna inanıyordu. Bu tartışma hâlâ devam ediyor. Günümüzde bir taraftan bilişsel-doğal bilimlerin, diğer taraftan da çözümsel felsefeden oldukça esinlenen bir felsefenin dönüşünün etkisiyle, göstergebilimcilerden dil felsefesi üzerine çalışanlar ile bizim gibi daha çok dillerin ve göstergelerin görüngübilimi çerçevesinde çalışanların arası açılmıştır.

H.N.Ö.: Greimas'ın çalışmaları söz konusu olduğunda, onun yapıtlarıyla ilgili akademik, kültürel veya entelektüel olarak nerede duruyorsunuz?
P.F.: Ben, diğer herkes gibi, sonuçta Greimas'ın öğrencisiyim. Bizlere Greimasçılar diyorlar. Benim özel hayatımda kendisinin çok önemi var, çünkü ben İtalya'ya geldiğimde Urbino Üniversitesi'ndeydim ve Greimas da oraya gelmişti. Kendisi orada Göstergebilim ve Dilbilim Merkezi'ni kurdu; kuramsal anlamda benim çizgimde olan iki arkadaşım daha vardı ama bu kadar değildi; sekreterleri, bilimsel komiteyi oluşturan Greimas'tı. Ben üniversitedeydim. Dolayısıyla Avrupa kültürü üzerine çalışan tüm iyi araştırmacıları izleyebiliyor ve bunlarla buluşmalar düzenleyebiliyordum. Bunun benim araştırmalarımın temelini oluşturduğuna inanıyorum. Greimas büyük bir kuramcıydı, evet, ama şunu söylemeden geçemeyeceğim: harika bir öğretmendi; yani sizi onaylardı. Bu şu demek: araştırmalarınızda sizi cesaretlendirirdi ama sizi onaylamak konusunda da çok güçlüydü. Bir örnek vereyim:

Bana ve François Rastier'ye uluslararası bir kolokyumda bildiri sunmamız için izin vermişti. Geri döndüğümüzde bizi çağırdı ve ikimize de "sizin bildi-

rileriniz en kötüleriydi" dedi. Nedenini açıklayayım: o sadece herkese söz vermezdi, aynı zamanda kendi düşüncelerini de söyler ve onları savunurdu. Ve gerçekten çalışmayı takip ederdi; işte bu yüzden onun bir okulu, bir geleneği var. Oysa örneğin, son derece zeki ve Greimas'tan kuşkusuz daha karmaşık ve daha yetenekli olan Eco'nun bir okulu, bir geleneği yoktur. Eco'nun çalışmalarını takip edenler var ama Greimas bir okul yarattı. Ne var ki, Greimas bunu yapmak istiyordu. Kendisine bir gün "Hayatta ne yapmak istersiniz?" diye sorduklarında, "Göstergebilimi kurmak istiyorum" cevabını vermiştir.

H.N.Ö.: Peki bize Umberto Eco ile entelektüel ilişkinizden bahsedebilir misiniz?

P.F.: Evet, Umberto'nun çok eski bir dostuyum; onunla Paris'te tanıştım ve Floransa'da asistanlığını yaptım. Daha sonra ben Urbino'ya geçtim ve Eco da Bologna'ya gitti. Sonradan Eco beni aradı ve Bologna'da onunla birlikte ders vermem için beni çağırdı. Eco'yla 15 sene geçirdim. Size eğlenceli bir şey anlatayım: Umberto Eco'nun *Gülün Adı* adlı romanında Paolo de Rimini isminde bir karakter var. Benim adım Paolo ve ben Rimini'liyim. Bana taktığı ad da "yazısız" anlamına gelen *"Agraphicus"*, çünkü ben yazmayı çok sevmem. Romanda bu karakter, Algirdas de Cluny'nin, diğer adıyla Doctor Quadratus'un –göstergebilimsel dörtgeni türeten doktorun– öğrencisidir. Yani beni ve Greimas'ı Eco'nun romanında bir şaka olarak bulabilirsiniz.

H.N.Ö.: Son olarak, Greimas'la ilgili bizlerle paylaşmak istediğiniz bir anınız var mı?

P.F.: Onunla çok fazla anım var ama beni duygusal olarak çok etkileyen bir tanesini anlatayım. Büyük dilbilimci Benveniste ölümcül bir hastalığa yakalanmıştı ve yedi sene bir hastane yatağına bağlı yaşadı. Konuşamıyordu, neredeyse felçli gibiydi. Greimas onu ziyarete gitmişti. Oradan korku değil ama farklı bir duyguyla ayrılmıştı; bana "benim başıma böyle bir şeyin gelmesini kabul edemem" demişti. Her şekilde kendini onunla özdeşleştirmişti. Beni görmeye geldiğinde şöyle dedi: "Paolo, eğer benim başıma böyle bir şey gelirse, senelerce bu şartlarda yaşamadan ölmeme yardım edecek bir doktor bulmalısınız." Bu bir güven hareketiydi; yaşamını benim ellerime bırakmıştı. Nasıl bittiğini ise size anlatmayacağım. (gülüşmeler)

Çeviren: Selin Gürses Şanbay

geçen
sayıdakiler

Jean-Luc Nancy: Felsefe'de Eros

Cogito / Sayı: 85

Cogito'dan / Nancy ve Felsefe'de Eros **Yeni Perspektifler /** Zeynep Gambetti: Balibar, Arendt ve agon • Bella Habip: Huzursuzluktan Kıyamete Doğru - Çağımızın "Akıllı" Nesneleri ve Tehlike Altındaki Düşünme Yeteneğimiz • Kojin Karatani: Tin Olarak Sermaye **Dosya: Jean-Luc Nancy: Felsefe'de Eros /** Jean-Luc Nancy: Türkiyeli Okurlarıma Mektup / *Lettre aux lectrices et aux lecteurs de Turquie* • Jean-Luc Nancy: Her şey bulunur / *Toute chose se trouve* • Jean-Luc Nancy: Haz Bedeni / *Corps de Plaisir* • Jean-Luc Nancy: Corpo Nudo / *Corpo Nudo* • Jean-Luc Nancy • Tuhaf Yabancı Cisimler (Bedenler) / *Etranges corps étrangers* • Zeynep Direk: Cinselliğin Felsefeye Büyük Geri Dönüşü: Jean-Luc Nancy Cinsel İlişki, Arzu ve Keyif Üzerine • Nami Başer: Düşüncenin Mırıldanması: Jean-Luc Nancy • Patrick Roney: Sonlu Özgürlük, Sonlu Topluluk: Jean-Luc Nancy'nin Düşüncesine Bir Giriş • Murat Erşen: Ortak Bir Şeyleri Olmayanların "Demokrasi"si • Jean-Luc Nancy • Tarihimizin Yükü • Jean-Luc Nancy • Sanat Kalıntısı **Kitap /** Samuel Moyn • Freud'un Huzursuzluğu - 20. yüzyılın en etkileyici düşünürlerinden biri neden önemini kaybetti? • Ferit Burak Aydar: *Sanatçının Bir Genç Adam Olarak Bir Portresi* Üzerine Mülahazalar **Gündem/Tartışma /** Erdem Bekaroğlu: Müdahale: "Mekân ve Siyaset" Bağlamına Üç Hamle **Geçen Sayıdakiler /**Mekân ve Siyaset • Yazarlar Hakkında

İLAN YKY

Yazarlar Hakkında

Driss Ablali: Lorraine Üniversitesi İnsan ve Dil Bilimleri Fakültesi'nde Profesör olarak çalışmakta araştırma grupları yönetmekte, gösstergebilim, dilbilim epistemolojileri ve tarihi, metin türleri, medya, siyasal, yazınsal vb söylemler üzerine çalışmalar yapmakta ve yönetmektedir. Greimas Okulu'nun izleyicisi olan Prof. Ablali Türk Üniversiteleriyle çok sayıda bilimsel işbirliği projelerinde yer almaktadır . 2016 'da Istanbul Üniversitesinde gerçekleştirilen Greimas Kolokyumunun düzenleyicisidir.

Feyza Akınerdem: Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji bölümünde lisans ve yüksek lisansını tamamlamıştır. Türkiye'de evlilik programları üzerine yaptığı araştırmayla 2015 yılında City University London, Kültür Politikaları ve Yönetimi bölümünde doktora derecesini almıştır. Türkiye'de temsiliyet rejimi, medya ve toplumsal cinsiyet, televizyon türleri ve izlenme biçimleri üzerine çalışmalarına devam etmektedir. Boğaziçi Üniversitesi ve Bilgi Üniversitesi Sosyoloji bölümlerinde medya ve iletişim çalışmaları ve toplumsal teori dersleri vermektedir.

Mehmet Barış Albayrak: Boğaziçi ve Tübingen Üniversitesi'nde eğitimini tamamladıktan sonra, çeşitli üniversitelerde öğretim görevliliği, yayınevlerinde editörlük yaptı. Hölderlin, Novalis, Schelling gibi yazarların metinlerini çevirdi.

Hannah Arendt: 1906 yılında doğdu. Marburg, Freiburg ve Heidelberg üniversitelerinde felsefe eğitimi gördü; Heidegger, Husserl ve Karl Jaspers'ten dersler aldı. 1933'te Almanya'da Naziler iktidara gelince Fransa'ya kaçtı, Alman Ordusu'nun Kuzey Fransa'yı işgal etmesi, Yahudilerin toplama kamplarına gönderilmesi üzerine 1941'de Fransa'dan ABD'ye gitti. ABD'de çeşitli üniversitelerde konuk öğretim görevlisi olarak çalıştıktan sonra Chicago Üniversitesi ve The New School'da felsefe profesörlüğü yaptı. *Origins of Totalitarism* (*Totalitarizmin Kaynakları*, 1951), *On Revolution* (*Devrim Üzerine*, 1963), *Men in Dark Times* (*Karanlık Dönemlerde İnsanlar*, 1968), *Crises of the Republic* (*Cumhuriyetin Buhranı*, 1972) gibi önemli eserler veren yazarın Türkçeye çevrilen kitapları ise şunlar: *İnsanlık Durumu* (İletişim, 1994), *Geçmişle*

Gelecek Arasında (İletişim, 1996), *Antisemitizm* (İletişim, 1996), *Şiddet Üzerine* (İletişim, 1997), *Emperyalizm* (İletişim, 1998), *Kötülüğün Sıradanlığı* (Metis, 2009).

Türker Armaner: Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesidir. *Kıyısız* (1997), *Taş Hücre* (2000), *Dalgakıran* (2003) öykü kitapları ile *Tahta Saplı Bıçak* (2007) ve *Hüküm* (2016) romanları Metis Yayınları'ndan çıktı. Doktora derecesini 2002 yılında Paris VIII Üniversitesi'nden alan Armaner'in *Tarih ve Temsil* isimli felsefi çalışması (2014) Dost Kitabevi Yayınları'nda basılmıştır.

Etienne Balibar: 1942'de doğdu. Öğrencisi olduğu Louis Althusser'le birlikte çok yazarlı *Kapital'i Okumak* kitabını yayımladı, Althusser'in ölümünden sonra Fransız Marksist akımının temsilcisi oldu. Paris X-Nanterre ve Kaliforniya üniversitelerinde felsefe ve siyaset kuramı dersleri vermiş olan Balibar'ın Türkçede yayımlanan eserleri: *Althusser İçin Yazılar* (İletişim, 1991), *Marx'ın Felsefesi* (Birikim, 1996), *Dersimiz Yurttaşlık* (Kesit, 1998), *Spinoza ve Siyaset* (Otonom, 2004), *Biz, Avrupa Halkı: Ulusaşırı Yurttaşlık Üzerine Düşünümler* (Aralık, 2008), *Şiddet ve Medenilik* (İletişim, 2014), *Yurttaşlık* (Monokl, 2016), *Eşitliközgürlük* (Metis, 2016).

Denis Bertrand: Fransız göstergebiliminin önde gelen temsilcilerinden, Fransız Göstergebilim Derneği [*Association Française de Sémiotique*] başkanı; Paris 8 Vincennes-Saint-Denis Üniversitesi Fransız Edebiyatı ve Göstergebilim Profesörü. Zola, Michaux gibi edebiyatçıların yapıtlarının yanı sıra toplumsal ve siyasal söylemlerin incelenmesiyle ilgileniyor. Yıllar once A.J. Greimas ve J. Fontanille ile yönetmeye başladığı Paris Göstergebilim Semineri'ni, halen Anne Hénault, Ivan Darrault ve Jacques Fontanille ile birlikte yürütmektedir. Dil öğretimi alanında çok sayıda kaynak ders kitabının ortak yazarıdır. Tanıtım, reklam ve siyasal kampanyalar konusunda danışmanlık vermektedir. Başlıca eserleri: *Parler pour convaincre*, Gallimard Education, 1999; *Précis de sémiotique littéraire*, Nathan Université. 2000; Denis Bertrand & Alexandre Dézé, *Parler pour gagner: Sémiotique des discours de la campagne présidentielle de 2007,* Les Presses de Sciences Po, 2007; Denis Bertrand & Jacques Fontanille, *Figures et régimes sémiotiques de la temporalité*, PUF, 2006.

Claudia Card: (1940 – 2015) Wisconsin-Madison Üniversitesi Felsefe Bölümünden lisans, Harvard Üniversitesinden yüksek lisans ve doktora derecelerini aldı; Wisconsin-Madison Üniversitesinde felsefe profesörü olarak Kadın Araştırmaları, Yahudi Araştırmaları, LGBT teori üzerine dersler verip araştırmalar yürüttü. Başlıca eserleri: *Feminist Ethics* (1991), *Lesbian Choices* (1995), *The Unnatural Lottery: Character and Moral Luck* (1996); *The Atrocity Paradigm: A theory of Evil* (2002); *Confronting Evils: Terrorism, Torture, Genocide* (2010).

Steven C. Caton: Ortadoğu siyaseti ve kültürü üzerine çalışmalar yürüten antropoloji profesörü Caton Harvard Üniversitesi Çağdaş Arap Araştırmaları Bölümünde öğretim grevlisi. Kültürel çalışmalar, toplumsal cinsiyet araştırmaları, Yemen siyaseti, dilbilim alanlarında çalışıyor. Başlıca eserleri: *Lawrence of Arabia: A Film's Ant-*

hropology (1999); *Yemen (Nations in Focus),* 2013;*Yemen Chronicle: An Anthropology of War and Mediation* (2006).

Berrak Coşkun: 1975 yılında İstanbul'da doğdu. 1998'de Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi İktisat Bölümü'nden mezun oldu. 2012'de Maltepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı'nda felsefe yüksek lisans programını tamamladı. "Hannah Arendt'te 'Radikal Kötülük' Problemi" başlıklı yüksek lisans bitirme tezi, Ayrıntı Yayınları tarafından kitaplaştırıldı. 2016'da Anadolu Üniversitesi Felsefe Bölümü'nü bitiren Coşkun, Maltepe Üniversitesi'nde felsefe doktorası yapmaya devam etmektedir.

Peter Dews: 1952 doğumlu Britanyalı filozof. Eleştirel teori ve Kıta Avrupası felsefesi çalışıyor. Başlıca eserleri: *Logics of Disintegration: Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory* (1987); *The Limits of Disenchantment: Essays on Contemporary European Philosophy* (1995); *Deconstructive Subjectivities* (ed.) (1994); *The Idea Of Evil* (2008).

Başak Ertür: Lisansını İngiltere'de Durham Üniversitesi'nde, yüksek lisansını ABD'de New School'da tamamladı. Sivil bir girişim olan Irak Dünya Mahkemesi'nin New York ve İstanbul oturumlarının düzenlenmesine katkıda bulundu. Alisa Lebow, Zeynep Dadak ve Enis Köstepen'le birlikte *Tarihe Şerh: Irak Dünya Mahkemesi* adlı belgesel filmin yapımını üstlendi. Bir süre Metis'te editör ve çevirmen olarak çalıştı. Şu anda Londra Üniversitesi Birkbeck Koleji'nde eleştirel hukuk araştırmaları alanında doktora yapıyor.

Paolo Fabbri: Yalnızca Algirdas J. Greimas'ın değil, Umberto Eco'nun da yakın dostu, göstergebilim kuramının önemli isimlerinden Paolo Fabbri yazınsal göstergebilim çalışmaları yaptı. Urbino Üniversitesi ve Bologna Üniversitesi'nde hocalık yaptı. Halen Paris'te ders vermekte ve Paris Göstergebilim Seminerleri'ni yürütmektedir**.**

Jacques Fontanille: Limoges Üniversitesi'nde öğretim üyeliğinin yanı sıra 2012-2014 yıllarında Yüksek Öğretimden sorumlu bakan Geneviève Fioraso'nun İnsan ve Toplum Bilimleri danışmanı olarak görev aldı. Fransız Göstergebilim Derneği'nin ve Uluslararası Görsel Göstergebilim Derneği'nin başkanlığını yaptı. Edebiyat ve görsel göstergebilim alanlarında 220'den fazla yayını bulunmaktadır. Fransız Gösteregbiliminin en yetkin ve üretken adlarındandır. Başlıca Eserleri: *Corps et sens*, 2011, PUF; *Pratiques de la sémiotique*, 2008 PULIM; *Soma et sema, figures du corps,* 2004, Maisonneuve & Larose; *Sémiotique du Discours*, 1998 PULIM; *Sémiotique du visible*, 1995, PUF.

Nijolé Kersyté: İstanbul'da düzenlenen Greimas Kolokyumu'na Vilnius'ta bulunan "Algirdas Julius Greimas Araştırma Merkezi" adına katılan Doçent Doktor Nijolé Kersyté toplumbilimsel göstergebilim alanında araştırmalar yapmaktadır.

Eric Landowski: Uzun yıllar Greimas ile birlikte çalışan ve yayınlar yapan Eric Landowski siyasal, toplumsal, ideolojik ve etik söylemlerin çözümlemeleri üzerine odaklandı. Fransa'da siyasal bilgiler ve sosyal bilimler alanında ders verdi. Daha

sonra Brezilya'da Toplumsal Göstergebilim çevresini kurdu ve çok sayıda çalışma yönetti. Halen Fransa'da Göstergebilim Dergisi'ni yönetmektedir. 2005 yılından bu yana Litvanya Vilnius'ta bulunan A. J. Greimas Merkezi'nde davetli profesör olarak ders vermektedir. Başlıca Eserleri: *La Société réfléchie : Essais de socio-sémiotique,* 1989; *Essais de socio-sémiotique II : Présences de l'autre,*1997; *Passions sans nom: Essais de socio-sémiotique III,* 2003; *Lire Greimas* (Editör), Presses Universitaires de Limoges 1997; A.J. Greimas & E. Landowski , *Introduction à l'analyse du discours en sciences sociales,* 1979.

İmge Oranlı: Lisans ve yüksek lisans eğitimini İstanbul Üniversitesi ve Boğaziçi Üniversitesi'nde tamamladı. Doktora derecesini 2015 yılında DePaul Üniversitesi'nden (Şikago, ABD) aldı. Doktora tezinde devlet şiddeti ve nefret cinayeti konularını kötülük teorileri ekseninde değerlendirdi. Uzmanlığı Kıta Avrupası Felsefesi, Siyaset Felsefesi ve Etik alanlarındadır. Çeşitli dergilerde ve bloglarda makaleleri ve yazıları bulunan Oranlı, Koç Üniversitesi'nde etik alanında dersler vermektedir.

Nedret Öztokat Kılıçeri: İstanbul Üniversitesi'nde göstergebilim, eleştiri, metin ve söylem incelemeleri alanlarında ders vermekte ve tezler yönetmektedir. Tahsin Yücel'le tamamladığı edebiyat göstergebilimi doktorası döneminde yoğunlaştığı kuramsal ve uygulamalı göstergebilim çalışmalarını, görsel göstergebilim alanında da, Lisans, Yüksek Lisans ve Doktora dersleriyle sürdürmektedir. Driss Ablali ile birlikte 2016 Ekim'inde "Elli Yılın Ardından Yapısal Anlambilim" konulu Greimas Kolokyumunu düzenledi. Fransız Göstergebilim Derneği üyesi ve uluslar arası temsilcisidir.

Sündüz Öztürk Kasar: Paris'te EHESS (Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales)'de Algirdas Julien Greimas'la yazınsal göstergebilim alanında DEA, Jean-Claude Coquet ile doktora yaptı, *L'Univers balzacien sous le double point de vue narratologique et sémiotique* adlı doktora tezini 1990'da savundu. Maurice Blanchot'nun *Yazınsal Uzam* (YKY, 1993), Roland Barthes'ın *S/Z* (YKY, 1996; 2002; 2006 ve SEL Yayıncılık, 2016) ve Paul Ricœur'ün Çeviri Üzerine (YKY, 2008) başlıklı kitaplarını dilimize aktardı. Prof. Dr. Sündüz Öztürk Kasar 1994'ten beri Yıldız Teknik Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Mütercim Tercümanlık Fransızca Anabilim Dalı'nda öğretim üyeliği yapmaktadır. Çeviribilim, dilbilim, göstergebilim ve özellikle çeviri göstergebilimi alanlarında çalışmaktadır.

Herman Parret: Belçikalı felsefeci Herman Parret estetik, sanat felsefesi, dilbilim, dil felsefesi ve göstergebilim epistemolojisi alanlarında çalıştı. Uzun yıllar Fransa, Belçika ve A.B.D.'de ders ve konferanslar verdi. Louvain Katolik Üniversitesi'nden emekli oldu, felsefe ve estetik alanlarında yayınlarını sürdürmektedir. Başlıca Eserleri: *La pragmatique*, 2007; *L'Esthétique de la communication, L'au-delà de la pragmatique*, Ousia, 1999; *Le sublime du quotidien*, John Benjamins Publishing Company, 1988; *Les passions, Essai sur la mise en discours de la subjectivité*, Pierre Mardaga, 1986.

Ürün Şen-Sönmez: 1984 yılında doğdu. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı bölümünden mezun oldu. Pamukkale Üniversitesinde aynı alandaki doktorasını tamamladı. İstanbul Arel Üniversitesinde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

Elis Şimşon: Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden mezun olduktan sonra, Boston Colelge Felsefe Bölümü'nde yüksek lisans yaptı. Halen Galatasaray Üniversitesi'nde felsefe doktorasına devam etmekte ve Koç Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır. Bunun yanı sıra, The School of Life'ta felsefenin kişisel gelişimdeki rolü üzerine atölye çalışmaları yürütmektedir.

Zeynep Talay: 1979'ta İstanbul'da doğdu. Warwick Üniversitesi felsefe bölümünde yüksek lisans yaptıktan sonra doktorasını Polonya Bilimler Akademisi'nde felsefe bölümünde tamamladı (2013). Doktora tezini Nietzsche, Musil ve Atay'ın özne kavramı ve modernite deneyimi üzerine yazdı. Bu çalışma *Felsefe, Edebiyat ve Öznenin Çözünümü: Nietzsche, Musil ve Atay* başlığıyla kitap olarak yayımlandı (2014). Zeynep Talay şu an Koç Üniversitesi felsefe bölümünde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.