DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ | YIL:17 | SAYI:69 | MAYIS, HAZİRAN, TEMMUZ 2014 | ISSN: 1303-7242



KİTLE VE İKTİDAR

DOĞU BATI

DOĞU BATI

DOĞUBATI

DOĞUBATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ

KİTLE VE İKTİDAR

69

DOĞUBATI
ÜÇ AYLIK DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel süreli hakemli yayın.
ISSN:1303-7242
Sayı: 69
Doğu Batı Yayınları
adına sahibi
ve
Genel Yayın Yönetmeni: Taşkın Takış
Halkla İlişkiler: Bilal Akın
Dış İlişkiler Sorumlusu: Harun Ak
İstanbul Temsilcisi: Doğan Hezer
Ankara Temsilcisi: Fatih Yavuz Bakır
•
Yayın Kurulu
Halil İnalcık, Kurtuluş Kayalı, Mehmet Ali Kılıçbay, Etyen Mahçupyan,
Şerif Mardin, Süleyman Seyfi Öğün, Doğan Özlem, Ali Yaşar Sarıbay
•
Danışma Kurulu
Güçlü Ateşoğlu, Cemal Bâli Akal, Tülin Bumin, Ufuk Coşkun,
Cem Deveci, Ahmet İnam, Hasan Bülent Kahraman,
E. Fuat Keyman, Nuray Mert, İlber Ortaylı, Armağan Öztürk ,
Ömer Naci Soykan, İlhan Tekeli, Mirze Mehmet Zorbay

Doğu Batı, yılda dört sayı olmak üzere Kasım, Şubat, Mayıs ve Ağustos
aylarında yayımlanır.
Doğu Batı ve yazarın ismi kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.
Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmaması
yayın kurulunun kararına bağlıdır.

Reklam kabul edilmez.

Doğu Batı Yayınları
Yüksel Cad. 36/4 Kızılay/Ankara
Tel: 425 68 64 / 425 68 65
Faks: 0 (312) 425 68 64
e-mail: dogubati@dogubati.com
www.dogubati.com

Kapak Tasarım
Mr. Z & Z

Tasarım Uygulama
M. Aziz Tuna

Baskı:
Tarcan Matbaacılık
1. Baskı: 3500 adet
Eylül 2014

Sertifika No: 15036

Ön Kapak Resmi: Kızıl Danny (Daniel Cohn-Bendit) ve Fransız Ulusal Polisi karşı karşıya,
Sorbonne-Paris, 6 Mayıs 1968, Fotoğraf: Gilles Caron.
Arka Kapak Resmi: Küba Füze Krizi sebebiyle yapılan protestolardan bir kesit,
Whitehall Londra, 1962 Fotoğraf: Don McCullin

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ

AYKUT ÇELEBİ 11
Teknik Yeniden Üretilebilirlik Çağında Kitle ve Kitlesellik: Walter Benjamin Üzerine Bir Deneme

İKTİDAR

C. CENGİZ ÇEVİK 63
Kökensel Bir İnceleme: De Re Publica'da İktidarın Adalet Sorunu

CEMAL BÂLİ AKAL 107
İktidar ve Hukukilik

KİTLE VE İKTİDAR

ÜNAL ŞENTÜRK 127
Toplumsal Alanın İktidar Devriyeleri

DOĞANCAN ÖZSEL 153
Aşkın Kolektif ve Kitle: Bir Muhafazakârlık Okuması

URS MARTİ 171
Hannah Arendt ve Michel Foucault'nun Yaklaşımları Işığında Canetti'de İktidar Kavramı

KURTUL GÜLENÇ & MEHMET BÜYÜKTUNCAY 183
Herbert Marcuse'nin Hedonizm Soruşturması Üzerinden Kitle ve İktidar İlişkisini Yeniden Düşünmek

KADİR PEKTEZEL 209
Kitle ve İktidarın İnsanı Kitlenin Diyalektiği

ÖZGÜR TABUROĞLU 219
Kitlesel ve Bireysel Disiplinler Nasıl Yaratılırlar ?

VELİ URHAN 229
Michel Foucault'da Disiplinci Düzenleyici İktidar Ayırımı

METİN BECERMEN 239
Michel Foucault'da İktidar Sorunu

MEHMET NECATİ KUTLU 263
XX. Yüzyıl İspanyol Düşüncesinin Altın Çocuğu Jose Ortega y Gasset

EMEK YILDIRIM 271
Sovyetler Birliği'nde Propaganda ve Proleter Hegemonik İdeolojinin Kurulumu Üzerine

C. AKÇA ATAÇ 295
"Ama Bilmediğiniz Çok Şey Var!": Bilgi Edinme Hakkı, Şeffaflık, Sivil Toplum ve Hackerlar

SÖYLEŞİ

VEFA SAYGIN ÖĞÜTLE & GÜNEY ÇEĞİN & EMRAH GÖKER 307
Gezi Epizodunun Hakikat'ine Dair: "Politik Bir Pratiğe Hakikat Değeri Vermek İçin Düşünceyi Kullanmayın"



"Sevgili Dostum, Hep Kurtlar Koyunları Yemiştir; Bu kez Koyunlar mı Kurtları Yiyecek?"*

Kitle ve iktidar sarmalının ne tür bir oyun sergilediğini anlamak için yüz-yüz elli yıl öncesine dönmemiz gerekecek. Uygarlık, geleceğe doğru attığı güvenli adımların yanında hiç umulmadık sorunları bünyesinde taşımıştır. "Kitle"nin sınırsız bir iktidar yaratan tehlikeli gücü bunlardan biridir. XIX. yüzyılda sanayi devrimiyle birlikte büyük bir nüfus artışı yaşanır. Bir anda ortaya çıkan kalabalıklar yavaş yavaş her yeri, cadde ve sokakları, evleri, işyerlerini, pasajları, istasyonları, kahve ve eğlence mekânlarını işgal eder. Kâh ışıltılı kâh karanlık bir tabakanın akışını izlemek sanattan edebiyata sosyolojiden siyasete yepyeni gözlemlerin konusu olacaktır. Eski yaşam kalıplarının sınırlı bir bölgesinde toplanan bireysel enerjiler, merak ve tatmin olma duygusuyla bu kez yepyeni alanlara yayılacak, başka zevklerin peşinde kendini rastlantılara bırakacaktır. Geniş ve homojen kalabalıklar oradan oraya sürükleniyor; hız ve büyümenin, para ve bolluğun, yaşamı kolaylaştıran her türlü ayrıcalığın tadı çıkarılıyordu. Bir anda çok uzak ülkelerden gazetelere düşen bir haber, çılgınca yayılan bir moda yahut bilim ve teknolojideki bir gelişme, her sabah uyanıldığında dünyanın sınırlarını biraz daha küçültüyor, yüzlerde saf ve hoşnut bir ifade bırakıyordu. Kitleleri büyüleyen sihirli araç keşfedilmişti artık. Modernleşmenin sınır gözetmeyen vaadi herkese açıktı: Her şey kolaylaşabilir ve elde edilebilirdi. Özetle, bugün dünyanın çok değiştiği yanılsamasını yaratan tüm virtüel gerçeklerin temeli esasen çok önceden atılmıştı.

Öte taraftan, XX. yüzyıl düşünürlerinin ciddi bir kısmı sıradan insanların yazdığı bu hikâyeyi hiç de inandırıcı bulmayacaktır. Öncelikle yaşam tarzı bakımından her şeyin birbirine benzediği ve kendini tekrar ettiği ortak bir hikâye yazılmaktadır ve bu oyunun yazarı ise milyonlardır.

---

* "Madam Jullien'in Fransız Devrimi sırasında oğluna yazdığı bir mektuptan" (Elias Canetti, *Kitle ve İktidar*, s. 59.)

Vasatlık üst seviyededir; tüm düşünce sistemlerine, ideolojilere ve kurumlara sirayet etmiştir. Örneğin, bir zamanlar eğitimli olmak ayırt edici bir unsurken şimdilerde eğitim aracılığıyla pekâlâ "herkes" yozlaşabilir, eşit kılınabilirdi. Ortega y Gasset nasıl olur diye soruyor, Batı'nın üç yüzyılda biriktirdiği değerler kalabalıkların hoyrat hükümranlığına teslim edilebilir? Kitlelerin elinde hukuk ve özgürlüğe dayalı kavramlar bir toz bulutuna dönüşmekte, korkutucu bir hiçlik uçurumunda her şey tersine dönmektedir. Ya hiçbir var olma kaygısı gütmeyen, hazır bir mirası devralan ve tüketen, en büyük fikirleri kendine mâl eden bir güruhun kendini beğenmişliğine ne demeli?... Tepki ve eleştiriler kitlenin temsilinde oluşan tüm iktidarlara yöneliktir. Varoluşçular için kendini gerçekleştirme isteği kitlenin cehenneminden, umutsuzluğundan bir kaçıştır. Sürü insanının güçlü insanı yerinden etmesi Nietzsche'de trajik bir öge olarak ele alınır. Kitle ve iktidarın oyunu bellidir: Dünün masum ve mağdur kuzuları sistemin nimetlerinden nasiplenmeyi öğrendikçe yarının acımasız kurtlarına dönüşecektir. Frankfurt Okulu'ndan Foucault'ya kitlenin denetiminde disipline edilmiş bir toplumun hastalığı sorgulanır. Canetti, *Kitle ve İktidar*'da yığınların kendinden geçercesine niçin iktidarın peşinden koştuğunu sorar. Canetti, vahşi zamanlara geri döner. İstisnalar sayılmazsa tercih daima sığ ve dar olandan yanadır. Kitle kafa karışıklığından, yalnızlıktan nefret eder, tekrardan hoşlanır, buyruk altına girmeyi sever. Bir ritüeli uygularcasına önce kutsanacak bir iktidar yaratıp, sonrasında ise onu aşağı çeker. Hınç ve nefretle beslenir, her gün kendine kurban edeceği birilerini arar. Kitlenin etrafında olup bitenler daima bir "tehdit" unsurudur. Tıpkı ilkel toplumlarda avcının öldürmek istediği avı esasen kendi bedenine katmak istemesi gibi… Ve başkasının düşüşünü ve yaralandığını görmesi kişinin kendi bedenindeki boşluğu gizlemesi, yani âcizliğini bir süreliğine unutturması gibi…

Kitle ve İktidar dosyasında – bilhassa klasik ve modern tezleri gözeterek, birey olmaya yoğun göndermelerle– farklı konular bir araya getirildi. İktidarın tüm alanlara nüfuz eden yapısı çeşitli örneklerle gösterilmeye çalışıldı. Kendimizi kitle ve iktidar sarmalının dışında tutmak düşünsel kaynakların eylemlerimize etki edebilmesiyle mümkün. İktidara talip olmaktan çok, çevremizdeki her türlü akıldışılığın ne tür bir otorite ve baskı yarattığını ve sıradanlığı özendiren, hiçliği yaygınlaştıran bir sürü toplumu oluşturduğunu anlamak belki çok daha önemlidir.

Taşkın Takış

GİRİŞ



Walter Benjamin



Edgar Allan Poe



Charles Baudelaire

TEKNİK YENİDEN ÜRETİLEBİLİRLİK ÇAĞINDA KİTLE VE KİTLESELLİK: WALTER BENJAMİN ÜZERİNE BİR DENEME

Aykut Çelebi*

Ali Fıkırkoca'nın aziz hatırasına

"Bir sözcüğe ne kadar yakından bakarsanız,
size o kadar uzaktan dönüp bakacaktır."[1]

GİRİŞ

Kitle kavramı ve kitlesellik esasen 19. yüzyıl ve 20. yüzyılın ilk yarısına aittir; o dönemde şekillenmiş, hararetle tartışılmış, gerek edebiyat ve görsel sanatlarda, gerekse sosyal bilimler alanında, felsefede geniş yankılar uyandırmıştı. Kitle ve Kitlesellik, II. Dünya Savaşı ertesinde önemini büyük ölçüde yitirdi; sosyal psikolojide tüketici davranışları, rasyonel olmayan beklentilerin doğası ile sınırlandı. Edebiyat ve sanatta, felsefe ve sosyal bilimlerde revaçtan düştü. Bunda faşizme kitlesel desteğin korkunç bir insani maliyeti olmasının yanında, halkların en azından bir bölümünün, faşizme ve nasyonal sosyalizme moral ve siyasal bir meşruiyet sağlaması etkili oldu. Kısacası kitle ve kitlesellik, bir önceki yüzyılın ortala-

* Prof. Dr. Aykut Çelebi, Ankara Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

[1] Karl Kraus'tan aktaran (Benjamin, 1939/1993:149).

rından başlayarak, entelektüel cazibe, korku ve tereddütlerle malûl, bir o kadar da cazip eski statüsünü yitirdi. Siyaset kuramında ulus, halk, temsil, izleyiciler, kamuoyu ve kamusallık, edebiyat ve sanatta soyut dışavurumculuk ve gösteri, kitle tartışmalarım ikame etti. "Yalnız kalabalıklar" terimi Savaş sonrasından akılda kalan yegâne kavram slogandı.

Oysa kitleler ve kalabalıklar ne olgusal, ne de siyasal bakımdan ortadan kayboldu. 1953 Doğu Almanya'da işçi ayaklanmalarında, Varşova Paktı orduları Çekoslovakya'da "güleryüzlü sosyalizmi" alaşağı ederken, 1968 başkaldırısında, Amerikan'ın Vietnam'ı işgalinde, 1979 yılında Tahran'da, 1989'da Tiananmen Meydanı'nda otoriter yönetimin protesto edilmesi sırasında, Türkiye'de 12 Eylül öncesi ve sonrası 1 Mayıs gösterilerinde, 1989-1990 Doğu Avrupa Devrimleri esnasında, 1990'ların başında Cezayir'de, 1994'te Chiapas'ta, 1995 yılında Paris'te kamu emekçileri grevinde, Amerika'nın 2003 yılında Irak'a askerî müdahalesi öncesi istisnasız aynı anda dünyanın bütün meydanlarında, yıllardır Gazze ve Batı Şeria'da, 2011'den itibaren Tahrir'de, Madrid La Puerta del Sol'de, Maidan'da, Rio de Janeiro'da, Taksim Gezi Parkı'nda kitleler sokaklarda, meydanlarda, sanal iletişim ağlarında, kısaca her yerde vardı, hâlâ da var.

Kitleler sadece direnme pratikleri ve başka bir dünya özlemiyle, savaşa karşı, hayat şartlarım protesto etmek için meydanlara çıkmıyor. Geçmişte olduğu gibi, güçlü karizmatik liderlerin önderlik ettiği devasa mitinglerde, kitle gösterilerinde, kitle seferberliğinin bir parçası olarak boy gösteriyor. Gustave Le Bon, 19. yüzyılın sonunda kitleye dair geniş yankılar uyandıran *Kalabalıkların Psikolojisi* kitabında, kalabalıkların, irrasyonel, tutarsız, duygusal, kadınsı vb. kötü şöhretli özelliklerini sıraladıktan sonra, kalabalıkların denetimi konusunda esaslı çareyi, kalabalıkların özdeşleştiği karizmatik bir liderde bulmuştu. Kalabalıkların psikolojisini kavramanın tek amacı onları kontrol etmekse, güçlü bir lider ya da önderlik derde deva en önemli çareydi. Bugün dünyanın değişik bölgelerinde karizmatik liderlerin gölgesinde hayat bulan, amaç ve hedefleri çeşitli kalabalıklar gözlemek mümkün.

Kitleler ve kitlesellik her yönüyle bu kadar canlı ve güncel iken ne oldu da kitle kavramı ve kitlesellik bir kavram seti olarak edebiyat, sanat ve hayatın dışında kaldı, artık felsefenin ve siyasetin konusu olmaktan çıktı?

Christian Thies, kitlenin modern dönemde farklı görünümlerini sınıfladığı bir model geliştirdi. Thies'e göre bunları sekiz başlık altında sınıflandırmak mümkün. Söz konusu modele dayanarak kitlenin farklı tarzları şöyle özetlenebilir (Thies, 2013:77-80)[2]:

[2] Sıralama bütünüyle Thies (2013)'den alınmış ve aynı modele dayanarak özetlenmiştir.

1. 19. yüzyılda sanayileşme[3] sonucu büyük bir nüfus devrimi yaşanmış, büyük şehirlerde tarihte ilk kez geniş cadde ve sokaklarda boy gösteren, heterojen şehir sakinleri ortaya çıkmıştı. Dönemin edebiyatı ve güzel sanatları şehirli kalabalıkların ilk farkına varan kesimdi.

2. 1789 Fransız Devrimi'nden hemen önce ortaya çıkan şehir kulüpleri ve devrimci derneklerde şekillenen aktif kitleler. Sol düşüncede radikal demokrasinin doğal ifadesi olan aktif kitle, muhafazakâr düşüncede düzeni tehdit eden kalabalıklara denk düşer. Kalabalıklar psikolojisi genellikle aktif kitle hareketlerinden duyulan ürküntünün bir ifadesi olup 1871 Paris Komünü'nün hatırası hâlâ canlıyken, III. Cumhuriyet döneminde sendikalist ve anarşist sabotaj ve genel grev girişimleri, ürküntüyü orta ve üst sınıflar açısından gerçek anlamda bir paniğe dönüştürdü.[4]

3. Parlamento ya da parti kongrelerinde ortaya çıkan, nispeten derli toplu, buna mukabil kapalı kitleler. Lederer kapalı kitleler hakkındaki standart argümanı yanlış bulur. Modern hayatın üç halinden birisi sayılması gereken, cemaat ve cemiyetin yanında, duygu ortaklığından söz eder. Kapalı kitleler siyasal partiler ya da mitinglerde değil, duygu ortaklığı çerçevesinde kulüp ya da derneklerde gönüllü biçimde yan yana gelen, bir lider etrafında toplanan insan topluluğudur (Lederer, 1940:31). Her iki örnekte de, kitleler aktiftir.

4. Freud'un kitle çözümlemesinde merkeze aldığı, ilk elde bilinen haliyle kitleden farklı bir kitle ve kalabalık kavrayışı. Bu anlayışta kitleleri kurumsal ağlar ya da ortam var eder. Kilise, ordu vb. kurumlar yeknesak davranış ve tepkiler geliştirmede başat kurumlar olup "yapay" kitleler yaratır. Bu tarz kurumsal bir kitle çözümlemesi esasında modern toplumun kurumsal dinamiklerini gösteren mahiyeti nedeniyle dikkate değerdir.

5. Pasif kitleler. Bir sinemada film izleyenler topluluğu ya da stadyumda, kahvede maç izleyenler bu türden kitlelerdir. Ancak kitlelerin pasifliği ebedi bir durumu ifade etmez, stadyumdan çıkıp toplu halde yürüyen seyircinin âniden siyasî sloganlarla nümayiş yapan aktif bir kitleye dönüşmesi, Brecht tiyatrosunda seyircinin aktif katılımcıya dönüşebilmesi kadar kısa sürebilir. Canetti bunu "çifte kitle/sellik" diye adlandırmıştı.

6. Pasif kitleden örgütlü bir kitle yaratılabilir. Bir öncekinden farklı biçimde, seyirci konumundaki kalabalıklar, kendilerine ait olmayan başka bir tasarıda istihdam edilebilir, rol alabilir. Eisenstein'ın filmlerinde, Meyerhold ve Piscator'un siyasal tiyatrosunda rol alan geniş kalabalıklar buna bir örnektir. Totaliter devletlerde geniş kitleleri gösterilere katıp pro-

[3] Kitle kavramı sanayileşme sürecinde özel bir anlam kazandı; sermaye mantığı çerçevesinde, değişim değerinin seri ve nicel birikimi haline geldi (Jonsson, 2013:199).
[4] Ayrıntı için bkz. (Barrows,1981: 17-31).

paganda aracı olarak kullanma pratiği de bu başlık altında incelenebilir. Radyo ve propaganda aracı olarak sinema kitleleri pasifleştirme ve/veya aktif kılma konusunda çok önemli kitlesel/psikolojik bir role sahipti (Benjamin, 2008:325).

7. Dayanışma ağları zayıflayan modern kapitalist toplumlarda yalnızlık sadece ruhsal bir durumu anlatmaz; bireylerin atomize karakterini, toplumun "yalnız kurtlardan" mürekkep bir varoluşu olduğunu da gösterir. David Riesman'ın güzel betimlemesiyle "yalnız kalabalıklar", on yıl önce, 1940'larda Adorno ve Horkheimer'ın çerçevesini çizdiği kapitalist kitle kültürünün hem bir ürünü, hem de taşıyıcısıdır.

8. Elektronik iletişim araçlarının çeşitlenmesiyle birlikte sanal âlemde ortaya çıkan yeni bir aktif kitlesellikten bahsetmek mümkün. Kitlenin aktif olmasıyla kitlesel hareketin kendiliğinden bir öz-örgütlenme biçiminde tezahür etmesi, yeni "sanal" kalabalık oluşumunun ayırt edici karakterini oluşturur. Yukarıda değinildiği gibi, Hardt ve Negri'nin oluş halindeki heterojen "çokluğu", emeğin maddi olmayan, dilsel ve bilişsel özellikleri yanında, aktif, kendinde "kitle" özelliğini de ortaya koyar.

Kitlelerin ortaya çıkışı hakkında yukarıdaki sınıflama içerisinden bir ya da birkaç yönü öne çıkarıp çözümleyen yaklaşımlar olduğu aşikâr. Ama kitleyi ve kitleselleşmeyi bütün yönleriyle, rüşeym halinden kitleselliğin ekonomi politiğine, gündelik hayata, şehirlere, sanat yapıtı üzerindeki etkilerini ihmâl etmeden modernlik tecrübesinin merkezine alıp çözümlemeyi deneyen en önemli düşünür Walter Benjamin'dir.[5] Benjamin'de kitle ve kitlesel yeniden üretilebilirlik, *Pasajlar Çalışması, Baudelaire Kitabı* da dâhil olmak üzere, 1935 sonrası çalışmalarını çözümlemede merkezî bir yer tutar. Adorno, *Baudelaire Kitabı*'na dair "kitle çalışmanızın gizli şifresidir; şifrenin çözülmesi sanat ve siyaset arasındaki tarihsel bağa ufuk açıcı bir katkıda bulunacaktır" demişti (Jonsson, 2013:190). Adorno'nun teşhisi biraz genişletilip Benjamin'in 1935 sonrası çalışmalarına teşmil edilebilir.

Aşağıda üç bölümde Benjamin'in kitle ve kitlesellik yaklaşımı ele alınmıştır. Birinci bölüm, Edgar Allan Poe ve Charles Baudelaire'de kalabalıkların tahayyülü konusunda her iki sanatçının ortaklıkları ve farklılıklarından yola çıkıyor. Benjamin iki yazardan hareketle, kadim ve modern

[5] Benjamin'in esinlendiği en önemli modernlik kuramcısı Simmel idi. Çalışmalarında doğrudan ve dolaylı Simmel etkileri görmek mümkün. Benjamin'in çağdaşı olup benzer ilgi alanları ve dünya görüşüne sahip olduğu Kracauer'den geniş ölçüde etkilendiği bilinmektedir. Berlin DADA ve Bauhaus akımının avant-garde sanatçıları tekniğin sanat yapıtı ve kitleleri kurgulamada nasıl etkili olabildiğini göstermeleri bakımından Benjamin'i derinden etkilemiştir. Bauhaus sanatçısı Moholy-Nagy'nin bunlar arasında müstesna bir yeri var. Ayrıntı için bkz. Jennings (2014:205, 238).

arasındaki sarmalı ele almış, kalabalıkların kitlesel üretim ve kitlelerin üretimi ile ilişkilerini incelemiştir. İkinci bölüm, teknik ve yeniden üretilebilirlik üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu bölümde, tekniğin ve yeniden üretilebilirliğin 19. yüzyıl sonu Fransız ve 20. yüzyılın ilk yarısında Alman düşüncesinde taşıdığı olumsuz felsefî ve siyasî çağrışımlar iki örnek üzerinden ortaya konulup modernliğin hep aynının üretimi kadar, bir nötrleştirmeler çağını ifade ettiği hususu tartışılmıştır.

Üçüncü bölüm, Benjamin'in "Kitlesel Yeniden Üretilebilirlik Çağında Sanat Yapıtı" metninin tartışılmasına ayrılmıştır. Metnin beş farklı versiyonu hakkında genel karşılaştırmalı bilgileri müteakip özellikle metnin üçüncü versiyonu ayrıntılı biçimde incelenecektir. Kitle, kitlesellik, yeniden üretilebilirlik kavramları, Benjamin'in modernliğe ve modern tecrübeye dair çözümlemelerinde anahtar kavram olma özelliğini, *Baudelaire Kitabı* ve aynı konuda alman notların yanında, esasen söz konusu üçüncü versiyonda bulur.

I. KİTLE, KALABALIK, KOLEKTİF: WALTER BEJAMİN'DE SİYASAL TAHAYYÜLÜN VE ŞEHRİN ÜÇ BİLEŞENİ

Kitle, Walter Benjamin'in modern tecrübeye dair son dönem çözümlemelerinde anahtar bir kavramdır; ilk bakışta görülmeyen, fark edilmeyen bir kavram. Örneğin şu iki cümleyi alalım. "Kitle yalnızların müptelası oldukları en yeni uyuşturucudur" (Benjamin, 2000, VI:66). Bu önermede kitle kavramı kendisine has bir niteliğe sahip değildir; neredeyse anonim, rastgele kalabalıklarla aynı anlamı taşır. *Pasajlar Çalışması*'nda Baudelaire ile ilgili dosyadan bir başka alıntı: "Flâneur için kalabalık kitleyi gizleyen bir örtüdür" (Benjamin, 2002, J59, 2: 334). Bu örnek bir önceki cümlede kalabalık ile eşdeğer biçimde kullanılan kitle kavramının kalabalıktan ayrıştığını, Benjamin'deki genel kullanımına yaklaşıldığını gösterir. Benjamin 'de kitle, modernlik tecrübesini (Erfahrung) sınırlı ve kısa yaşantılara (Erlebnis) indirgeyen kapitalist şehirleşmenin sonuçlarından birisidir. Jonsson güzel tarifiyle, kitle sermayenin kültürel dolayımı, meta fetişizminin taşıyıcısıdır (Jonsson, 2013:194). Kitleler, kitlesel yeniden üretilebilirliğe uygun biçimde tasarlanmış başlıca üç sınıf ve tabakadan oluşur. Birincisi, şehirli proletarya; ikincisi, değişik toplum katmanlarından oluşan lümpen proletarya; üçüncüsü ise, dört başı mamur sınıf tepkiselliğinin dışavurumu olan küçük burjuvazi. Kalabalıkların kitlesel özelliklerini kavramlaştırabilmek için görsel bilinçaltını kapitalist meta üretimi teknikleriyle birlikte düşünmek gerekir.

Benjamin'de kitleyi kitlesel üretilebilirliği ile birlikte düşünmek önemli bir adım olmakla birlikte, tek başına yeterli değildir. 1938 yılı ortalarında, New York'taki aynı isimli ünlü parktan esinlenerek, Baudelaire Kitabı için aldığı notlara verdiği isimle söylenecek olursa, "Zentralpark'ta", 38 numaralı başlıkta âniden, "çokluk kavramı ve kalabalık ve kitleyle bağlantısı" hakkında bir notla karşılaşırız (Benjamin, 1972: 686).

Benjamin'in 1935 sonrasında *Pasajlar Çalışması* için aldığı notlar başta olmak üzere hemen tüm yazılarında kenarda kalan bir başka kavram, kolektiftir. Kolektifin kalabalıkların amaçsızlığı ile kitlenin sınıfsal açıdan müphemliğine karşı siyasî bakımdan örgütlü bir oluşuma karşılık geldiği söylenebilir. Ama öte yandan kolektif, sınıfın öz-örgütü anlamında proletarya partisine ya da işçi derneklerine de tekabül etmez. Modernlik tecrübesini meta fetişizminin büyülü dünyası çerçeveler, sınırlandırır. Kolektif, modern hayatın yarattığı nesnel bir konum, toplumsal aktörlerin yarı rüya âleminde,[6] yarı bilinçli kavramaya çalıştıkları, ama tam olarak idrak edemedikleri bir biraraya gelme biçimini temsil eder. Kolektif, proletaryanın örgütlü, bilinçli praksisi ile çalışan sınıfların sınıf bilincine ermediği momentteki bir ortaklaşmaya, ortak tecrübe ve yaşantıya denk düşer. Üstelik sadece çalışan sınıflara da ait değildir. Kapalı bir karakter arz eden küçük burjuva reaksiyonerliği bile kendine ait kolektif yanılsamaya, reaksiyoner de kalsa, kolektif biraraya gelme biçimi konusunda nev-i şahsına münhasır bir hissiyata ve düşünceye sahiptir.[7]

Peki, nasıl oldu da, Benjamin'in son dönem çalışmalarında kilit rol oynayan kitle ve kitlesellik, son elli yılda oluşan Benjamin araştırmaları akademik sanayinde dikkate değer bir yer işgal etmedi. Konuyla ilgili yakın zamanlarda ufuk açıcı bir kitap bölümü yazan Stefan Jonsson'a göre bunun nedeni, Benjamin'de kitle-çokluk-kalabalık-kolektif-sımf vb. kavramların iyice ayrıştırılmamış, çoğu kez birbirinin yerine geçer şekilde kullanılmış olmasıdır (Jonsson, 2013:191). Benjamin'in "Kitlesel Yeniden Üretilebilirlik Çağmda Sanat Yapıtı" makalesini, isabetli bir biçimde, sanat üzerine bir çalışmadan ziyade, kitle üzerine bir çalışma diye niteleyen Miriam Hansen ise, kitle ve kitleselliğin Benjamin'deki ele alınış tarzını felsefî bulur. Hansen'e göre, Benjamin gerçek kişiler, aktüel işçi sını-

[6] Yeni üretim araçları başlangıçta eski bilinç biçimlerince yönetilir. Yeni, eskiyle kısa bir süreliğine iç içe geçer. Benjamin, Marx'tan hareketle, üretim toplumsal örgütlenmesindeki yetersizlikleri, toplumsal üründeki hamlığı dönüştürmeye yönelik eski tecrübe ile yeni beklenti arasındaki açıklığı arzu imgesi olarak adlandırmıştır. Kolektif ikisi arasındaki salmımda oluşur (Benjamin, 2008:97-98).

[7] "Marx, burjuvazinin bir sınıf olarak asla net bir biçimde kendisinin farkına varamayacağını öğretmedi mi? Eğer söylenilen doğruysa, rüya kolektifini, yani burjuva kolektifini Marx'ın tezine bitiştiren haklı sayılmaz mı?" (Benjamin, 2002, S2,1: 863).

fı ya da izleyicilerden hareket etmez. İşçi sınıfı da, izleyiciler de onda kanlı canlı, arzu ve bakış açıları iç içe geçmiş, çelişkili gruplar, dinamik halk kesimleri değildir. Benjamin işçi sınıfını bir bilinç kategorisi, politik bir tavır olarak kavrar, sınıfı proletarya diye okur (Hansen, 2012:95).

Walter Benjamin 16 Nisan 1938 tarihinde Horkheimer'a yazdığı mektupta, "Pasajlar Çalışması"nın minyatürü sayılabilecek "Baudelaire Kitabı"ndan söz etti (Benjamin, 2000:64). "Pasajlar Çalışması", bilindiği gibi, düzenli olarak eklemeler yapılan, devasa bir alıntılar toplamıydı. Benjamin çalışmanın kendine özgü montaj ve kolajlardan oluşan diyalektik bir serüveni olduğunu düşünmüştü. Nitekim "Baudelaire Kitabı" "Pasajlar Çalışması"ndan vazgeçmek yerine, onun özelliklerini yansıtan bir minyatür biçiminde tasarlanmıştır. "Baudelaire Kitabı"nın ana malzemesi doğal olarak "Pasajlar Çalışması" için tutulan notlardan oluşmuştu. Benjamin kitabın bazı bölümleri için yeni okumalar yapmış, "Pasajlar Çalışması" nda öngörülmeyen bazı düzenlemelere gitmişti.

Horkheimer'e gönderilen mektup, daha sonra "Charles Baudelaire: Yüksek Kapitalizm Çağında Lirik Bir Şair" başlığını alacak kitabın ilk habercisi olması yanında, kitabın bölümleri hakkında ayrıntılı bilgiler vermesi nedeniyle de önemlidir. Benjamin, mektupta ifade edildiği haliyle, "Baudelaire Kitabı"nı üç bölüm olarak tasarlamıştı. Bölüm başlıkları sırasıyla "Düşünce ve İmge", "Kadim ve Modern" ile "Yeni ve Hep Aynı"dır. Birinci bölümde "Kötülük Çiçekleri"nde alegorinin yeri üzerinde durulacağı belirtilmektedir. Konumuz bakımından merkezî önem taşıyan ikinci bölümde, modernin kadim olanla döngüsel bağı Paris şehri etrafında, Baudelaire'in Paris Tabloları örneğinde incelenecektir (Benjamin, 2000:65). Benjamin'e göre Parisli kitleler, modern ile kadim olanı iç içe geçiren anahtardır. Kitle, modern yalnızlığın örnek figürü, modern hayatın alegorik kahramanı flâneur'ü perdeleyen örtüdür.[8] Flâneur kitlelerin arasına karışır, kitlede kaybolur: "Kitle yalnızların müptelası oldukları en yeni uyuşturucudur" (Benjamin, 2000:66). Kitlelerin flâneur üzerinde kalıcı bir başka tesiri daha vardır: "Kitle, bireylere ait bütün izleri siler; o şüphelilerin en yeni sığınağıdır" (s. 66).[9] Kitlenin modern hayatın bireysellik üzerindeki kalıcı hasarı, belki de tesiri denebilecek izleri bununla da sınırlı kalmaz. Kitle, "zaten bir labirenti andıran şehirdeki en yeni labirentti" (s. 66).

[8] Fransızcada "voiler" fiili örtünmek dışında yelkenliyle seyahate çıkmak, su üstünde gitmek, denize açılmak, denizde seyahat vb. anlamı taşır. Kitlelerin dalgalanması metaforu ile birlikte düşünmekte fayda var. Ayrıntı için bkz. Friedlander (2012:144).

[9] Brecht, *Şehir Sakinleri için Okuma Kitabı*'nda, "Hiçbir şeye imza atmamış bir adam, fotoğrafı da yok/Hiçbir şey demeyen, zaten orada da olmayan/Onu nasıl yakalayabilirler?/İzleri silin!"der. Gerçi Poe'nun polisiyeleri iç mekânda geçer, yine bir ön polisiye sayılabilecek Kalabalıkların Adamı'nda kalabalıklar izleri siler! (Benjamin, 2002, M16,1:446).

Kitle, kitlesellik, kitlesel yeniden üretilebilirlik ve kalabalıklar sadece "Kitlesel Yeniden Üretilebilirlik Çağında Sanat Yapıtı" çalışmasıyla sınırlı değildir. Baudelaire Kitabı'nın ikinci bölümü diye kurguladığı "İkinci İmparatorluk Döneminde Paris" başlıklı metnin önce "Zeitschrift für Sozialforschung"da makale biçiminde yayımlanması düşünülmüştü. Adorno'nun metni indirgemeci bulması, kültürün dolayımlayıcı karakterini ihmal ettiği gerekçesiyle, makale geri çevrilmiş ve yayımlanmamıştır (Benjamin, 1938/2006:101, 107). Daha sonra söz konusu bölümü zenginleştirmek maksadıyla hazırlanan "Baudelaire'de Bazı Motifler Üzerine" başlığıyla yayımlanan makale ile "Zentralpark", kitle ve kalabalıklar açısından son derece zengin gözlem, tespit ve alıntılarla doludur.

A. "BAUDELAIRE KİTABI"NDA KAHRAMAN, KALABALIKLAR, KİTLELER

1. Kalabalıkların Adamı

Edgar Allan Poe'nun "Kalabalıkların Adamı" başlıklı kısa hikâyesi çarpıcı bir girişle, "Almanca bir kitap için yerinde bir deyişle, "es läßt sich nicht lesen"–"metin kendini okutmuyor" diye başlar (Poe, 1840/1991:15). Kendini okutmamaktan kasıt sıkıcılık değil, kendisini kolay ele vermiyor, metni anlamak için sabır ve dikkat gerekir vurgusudur. Poe'nun kısa hikâyesinde kalabalık, benzer bir yere sahip olup kendisini kolay ele vermeyen bir muammanın anahtarı konumundadır. 1840 tarihinde Londra'da geçen hikâyede, geleneksel olay örgüsü kalıplarının dışına çıkılmış, başı sonu belirli bir olayın aktarılması yerine, o dönem edebiyatında görülmeyen yeni bir hamleyle, bir izin peşine düşülmüştür. Hikâyenin kahramanını uzun süren bir hastalık döneminin ardından, nekâhet dönemi[10] esnasında, bir sonbahar ikindi vakti, hafif yorgun ama keyfi yerinde bir şekilde, bir kahvede oturmuş, elinde purosu, kâh içerideki kalabalığı, kâh buğulu camın ardından dışarıda gelip geçenleri seyrederken buluruz. Modern hayatın titiz bir gözlemcisi olan anlatıcı şehrin işlek caddelerinden birisinde, kucağındaki gazetenin ilânlarına göz gezdirirken, diğer yandan da önceleri genel bir kalabalık olarak idrak ettiği kitleyi birbirleriyle ilişkileri içerisinde incelemeye başlar (Poe, 1840/1991:16).

[10] Baudelaire, "Modern Hayatın Ressamı"nda nekâhet dönemini çocukluğa dönüşe benzetmişti. "Nekâhet dönemindeki hasta, tıpkı çocuk gibi, şeylere, hattâ en sıradan görünenlere bile çok canlı bir ilgi duyma yeteneğine sahiptir" (Baudelaire, 1863/2003:98). Walter Benjamin de, ileride görüleceği üzere, çocukluktaki tecessüsü, oyun kurma ve oyun oynama yeteneğini çok önemser. Şeyleri başka türlü düşünebilme yeteneğimizi kaybetmemek için, Baudelaire'in tabiriyle, ömrümüzün şafağına dönmenin gerekliliğine sıkça değinmiştir.

Kalabalıklar ve gazete ilânları modern hayatın en yeni, vazgeçilmez unsurları olup hız, dolaşım ve üretimden mürekkep büyük şehirlerin bir yandan temsilcisi, diğer yandan da şehirlerin üzerine çöken karanlık ya da sis gibidir. Hikâye anlatıcısı dışarıda gelip geçenleri sınıflandırmaya başladığında kalabalığın kendine özgü bir ritmi, hattâ bir mekaniği olduğunu fark eder (s. 16vd.). Benjamin, "Poe'nun insanları sanki kendilerini yalnızca tepkiler aracılığıyla dile getirebiliyormuş gibi davranırlar" der. (Benjamin, 1938/1993:128,129). "Poe'nun betimlediği kitlenin parçacılıkları maddi üretimin hareketli akışına ilişkin bir mimesis"tir. (s.129).

Günbatımına doğru, akşamın karaltıları sokaklara düşmeye başladıkça, hikâyenin kahramanı tenlerinin kara sarı solukluğundan ve kıyafetlerinden kumarbazları, Yahudi gezgin satıcıları, kanı çekilmiş düşkünleri, sokak dilencilerini, her yaştan kadınları mercek altına alır. Şehrin akşam saatleri ile birlikte uğultusu, hareketi, karmaşası artar. Ancak karmaşanın nedeni araç trafiği değildir henüz; kalabalıklar kalabalıkların önünü keser (Benjamin, 1938/1993:129). Tam o esnada hikâye anlatıcısı, kolay tarif edemeyeceği, onda tarifsiz bir merak ve soru uyandıran birisine odaklanır. Başka şeyler bir yana, bir süredir devam ettiği kitleye çehre kazandırma, kitleyi çerçeveleme ve sınıflandırma oyununda bir yere koyamadığı bir figürle karşılaşmıştır (Poe, 1840/1991:20).

Kalkıp kahveden çıkar, kalabalıkların içinden biraz önce tarif ettiği yüksek sınıflardan bireylere benzer bir şekilde yolunu bulmaya çalışır. Peşinde olduğu kişi yaşlı bir adamdır. Üstü başı dökülmekle birlikte, giydiği kıyafetin kumaşı kalitesi ve ihtişamıyla, gözlerinde nedensiz parıltılar çakan yaşlı adam kimdir? Anlatıcı yaşlı adamın peşinde bütün bir akşam, devamında bütün gece gün ağarana kadar giderek bir labirenti andıran şehirde dolanır.[11] Her girdiği sokakta, özellikle de gece geç saatlere kadar açık alışveriş merkezleriyle, dükkânlarda, batakhanelerde, şehrin fizyonomisini keşfeder. Şehrin kenar semtlerindeki sefaleti, altyapı felâketini, gece faresi tipleri yaşlı adamın peşinde gözler. Güneş doğduğunda, sokaklar akşamki harekete ve keşmekeşe geri döndüğünde yaşlı adam yeniden neşelenir. Hikâye anlatıcısı yorgunluktan bitap bir halde adamın gözlerine baktığında, adam onu görmez bile. Yaşlı adamı orada takip etmeyi bırakan kahraman, "kapkaranlık cürümün tipik bir örneği, dehası", "kalabalıkların adamı o", "izini sürmek boşuna" demekten kendini alamaz (Poe, 1840/1991:24). Şehrin kıvrımlarında, kalabalıkların içinde "yalnızlığı

[11] Tek tip sokakları, sıra sıra evleriyle büyük şehirler, eskilerin labirent düşlerini hayata geçirdi. Pasajları birbirine bağlayan geçitler de kalabalıkların adamına benzer bir uyaran işlevi gördü (Benjamin, 2002, M6a, 4: 839).

dışlayan" adamın muammasını kolay anlayamayacağımızı söyler.[12] Kalabalıkların adamı hareket halindeki modernliğin cisimleşmiş halidir.

"Kalabalıkların Adamı"ndan hemen bir yıl sonra yayımlanan "Morg Sokağı'nda Cinayet" polisiye romanın, imbilimci çözümleyici karakterin, yani dedektifin ilk örneğidir. Şehirli kalabalıklar yeni bir inceleme, gözlem ve tasvir konusu olarak 1840'lı yıllarda ortaya çıkmaya başladı. "Kalabalıkların Adamı" has edebiyat bilimi ve hayatı önceler düsturuna uygun bir başyapıt niteliğini haizdir. Poe'dan hemen sonra, önce Baudelaire ' in lirik şiirlerinde, nesirlerinde, ardında Nikolai Gogol'ün "Nevski Bulvarı" hikâyesinde, E.T.A. Hoffmann'ın hikâyelerinde kalabalıklar şehrin muammasının bir parçası haline geldiler. Türkiye'de İlhan Berk'in "Galata" ve "Pera" şiirleri benzer bir muammanın izlerini taşır.

Kalabalıklar Poe'da şehrin ve modernizmin dinamik karakterini gösterir. Kalabalıklardan ve hareketten korkmamak ancak Amerika gibi geleneksel sınıf hiyerarşini yaşamamış toplumlarda, kalabalıkların gelişmenin itici gücü biçiminde kavrandığı yerlerde mümkündü (Benjamin, 2002, J73, 4:358). Geleneksel zümre düzenini sınıf ayırımının üzerine ekleyen toplumlarda ise, yönetici elit ve sınıflar, kalabalıklara, şehirleşme ve modernleşmeye daima mesafeli yaklaştı. Kalabalıkları anonimleştirmek, reel olmayan ve irrasyonel biçimde görmek, göstermek geleneksel yönetici elit refleksidir.

Poe'nun önce "Kalabalıkların Adamı", daha sonra "Morgue Sokağı Cinayeti" ve "Çalman Mektup" gibi polisiye hikâyeleri bütün bir Avrupa yazar ve entelektüel kuşağını derinden etkiledi.[13] Bunların arasında Poe' nun bazı hikâyelerini Fransızcaya çeviren Charles Baudelaire'in müstesna bir yeri var. Modern hayatın ve şehirlerin kendine özgü dinamiklerini ortaya koymada Poe'nun yaratıcı tekniklerine büyük yakınlık duyan Baudelaire, yine de eski dünyaya mensup bir entelektüeldi; modern hayata dair çözümlemelerinin odağında kalabalıklar değil, modern kahraman yer alır. O, tabiri caizse, Poe'dan farklı olarak, şehrin kalabalıklarından ziyade kalabalıkları gözleyeni, büyük bir tecessüsle, şehrin ve kalabalıkların

[12] Benjamin, Goethe'den bir alıntıyla, "en pespayeden en müstesnasına bütün insanların, başkalarının duyması halinde nefret edecekleri bir sırrı vardır "der (Benjamin, 2002, M12a,3: 441).

[13] Polisiye romanın ilk büyük dedektifi C. Auguste Dupin, Kalabalıkların Adamı'ndaki iz süren karakterin aksine, iç mekân insanıdır, olayları akıl yardımıyla çözer. Zaten sır ya da muamma, sokaklarda değil, kapalı mekânlarda vuku bulur. Walter Benjamin, ilk bakışta modern yaşantıya ters düşen polisiye roman imgesini, iç ve dış mekânlar arasındaki geçişlerin hızlanması ile birlikte ele almıştır. Camdan çatıları, birbirine açılan kapıları ile Paris Pasajları sokak ile evin kesişmesidir. Benjamin burjuvazinin sokaktan ve kalabalıklardan eve sığınma sevdasından söz eder. Ama ev iç dekorasyonu, yerleşim düzeni ve mobilyalarıyla çoktan kitlesel üretim ve tüketimin bir parçası haline gelmiş, orta üst sınıfların nostaljik kaçış alanı olmaktan çoktan çıkmıştı. Bkz. Gunning (2003:109-110).

izini süreni merak eder. Kalabalık gözcüsünü, modernliğin hem anlatıcısı, hem de kahramanı, başat figürü haline getirir. Modern kahraman kalabalıklardan korkmaz, bilakis kalabalıkların yarattığı sisin içinde yaşar, kalabalıkların örttüğü tülün ardında, varoluş ve yok oluş arasındaki salmımda, kalabalıkların dolaşımıyla metanın dolaşımı arasındaki koşutlukları sezer, yer yer dile getirir (Friedlander, 2012:141). Benjamin, kalabalıkların ritmini, mekanik harekete benzeten Poe'nun gözlemlerini hayranlık verici bulur. Büyük şehirlerin gelecekteki hallerini Poe rüşeym halinde tasvir etmeyi başarmıştı der (Benjamin, 2002, J60a, 6: 338)[14].

2. Baudelaire ya da Kalabalıklar Arasında Bir Flâneur

Baudelaire 1863 tarihli "Modern Hayatın Ressamı" denemesinde hikâyesi anlatılan Constantin Guys'dan "kalabalıkların, adsız yüzlerin sevdalısı Bay C.G." diye söz eder (Baudelaire, 1863/2003:95). Guys, sıkıntının yegâne ilacı diye kalabalıkları önerir. Kalabalıkların içinde sıkılanları taş kafa diye niteler (Benjamin, 2002, D5, 3:112). Baudelaire'de modernite, gelip geçici, ele avuca sığmaz özellikleriyle, kadim olan sanatın diğer yanını anlatır (Baudelaire, 1863/2003:104). Estetler sanatın kadim tarafını yeniden üretmek, anlatmakla mükellef iken, sanatı uçucu, zamana bağlı özellikleriyle anlatmak, modern hayatı resmetmek "dandy" (züppe) figürüne kalmıştır. Dandy eskinin eskisi gibi olmadığı, yeninin de bütünüyle belirgin hale gelmediği geçiş toplumlarında ortaya çıkar. Baudelaire'in deyişiyle, "demokrasinin henüz egemen olmadığı, aristokrasinin ancak kısmen çökmeye başladığı geçiş dönemlerinde ortaya çıkar" (Baudelaire, 1863/2003:125). Kalabalık sevdalısı, kalabalık gözcüsü dandy, bu yönüyle aynı zamanda bir modernlik gözlemcisiydi.

Dandy dış görünüşüne düşkündür. Ama dış görünümü dahi sadelikte arar. Çünkü kâmil olmanın yegâne şartı budur. Baudelaire, "dandy"liğin en temel ilkesi olan sadeliğin yerini garip bir biçimde züppeliğin almış olmasına şaşırır; yine de bunu, edep kurallarıyla kuşatılmış bir toplulukta özgünlük yaratma yönünde, yıkıcı da olsa bir çaba olarak kabul eder (Baudelaire, 1863/2003:124)."Dandyizm" bir nevi aylaklıktır. Peki, Poe'nun "Kalabalıkların Adamı" bir tür dandy miydi? Belki. Bundan tam olarak emin olamayız. Kalabalıkların içinde saadet bulmakla, kalabalıkları kendi güzellik kavrayışı içerisinde bir yere yerleştirmekle, kalabalıkları araştırmak bir ve aynı şey değildir. Nitekim şehir ve kalabalıklar Poe'da bir muammanın parçasıyken, Baudelaire'de "hep aynı olan yenilenmenin" yıldızsız semalarda yükselen parıltılı ihtişamın bunaltıcı işaretiydi: "...sen

[14] Krş. (Benjamin, 2002, D2a,1:746).

de kitleye benziyorsun, ona da güzel kokular vermeye gelmez hiçbir zaman.... ona da özenle seçilmiş pislikler sunmak gerekir" (Baudelaire, 1869/1992:18).

Baudelaire, "dandy"nin kalabalıklara karışmış öznelliği ile Poe'nun araştırıcı bireyi arasında bir flâneur tipolojisi geliştirdi. Flâneur şehri keşfe çıkar,[15] ana mahalleler ve arterler dışında kalan yoksul mahalleleri, kenar semtleri arşınlar. Bazen bir gazeteci kimliğiyle olaylar hakkında malumat toplar, bazen bir dedektif gibi iz sürer. Paçavracı gibi şehrin eskilerini toplar, şehrin hafızasını taşır, son olarak boynuna astığı genişçe tahta tepsisinde sosisli sandviç satarak gezen sandviççi kılığında görülmüştür.[16] Daha çok bütün sefahat ve sefalete olanca çıplaklığıyla tanık olan bir kaydedici gibidir. Flâneur kalabalıklara karışır. "Bir sanattır kalabalığın tadını çıkarmak" (Baudelaire, 1869/1992:27). "Kalabalık, yalnızlık: İşçil ve verimli ozanın kolayca değiştirebileceği eşit deneyimler" (s. 27). "Kalabalıkla kolayca kaynaşan kişi eşsiz hazlar tadar" (s. 27).[17]

Baudelaire'in Paris'i büyük şehir hayatına ve şok yaşantısına dışarıdan bakmaz. Ama "kalabalığın gayri insani bir niteliği olduğu duygusundan" da kendisini bir türlü kurtaramaz (Benjamin, 1939/1993:132). Önce izlenimci ressamlar, daha sonra da "pointilist"ler kalabalıkların çoktan alıştıkları deneyimlerin bir yansıması gibi görülebilecek bir tekniğe, renk lekelerinden oluşan bir curcunaya başvurdu (Benjamin, 1939/1993:134). Baudelaire'de pointilist vuruşların müjdecisi bir şok curcunası ve curcunadan kaynaklanan haz dolu bir tedirginlik görülür.

Baudelaire'in kalabalıkları yoksullar denizi ile kenar mahalle insanları, frengililer, düşmüşler, fahişeler, kumarbazlar, düşkünler evinde kalanlar, hokkabazlar ve dullardan oluşur. Belki de bu yüzden, şehrin en gösterişli caddeleri ve malların ihtişamının sergilendiği pasajlar nadiren Baudelaire şiirinde görülür. Ama yanlış anlaşılmasın, flâneur'ün kalabalıklar

[15] Ancak şehirde gezintiye çıkanlar sadece flâneur değildir. Benjamin, Viyana sokaklarını her gün arşınlarken kendisine selâm verenleri dahi görmeyecek denli kafası meşgul Beethoven'in büyük senfonilerini sokaklarda kurduğunu alıntılar (Benjamin, AP, 2002, M20a,1: 454.F).

[16] Flâneur genellikle işsiz güçsüz aylak olarak tahayyül edilir; düşüş halindeki aristokrasinin son kalıntıları arasında sayılır. Bunun tam böyle olduğu söylenemez. Flâneur kuşkusuz başlangıçta bir aylak, bazı dandy özellikleri sergileyen birisiydi. Ama iz sürme, haber toplama, şehri tanıma, şehre dair bilgileri sınıflandırma, kısaca şehrin fizyonomisini bilme aylakların tekelinden çıkmış, burjuva çağma özgü yeni bazı mesleklerde de vücut bulmuştu. Muhabir, polis müfettişi, sanat danışmanı vb. flâneur özelliği taşıyan söz konusu mesleklerden bazılarıydı.

[17] Benjamin flâneur ile meraklı bir insan arasında önemli bir fark olduğunu söyler. Meraklı kişi dış dünyadan gelen uyaranların peşinden sürüklenir. Peşine takıldığı meraklarının, keşiflerinin bir parçası olur. Şahsiyeti silinir yavaş yavaş, kalabalığın ta kendisidir. Flâneur en sıradışı olayda dahi kendi olmayı bırakmaz, mesafeyi korur (Benjamin, AP, 2002, M6, 5: 429).

içinde saklandığı yer pasajlardır.[18] Bazen "Kalabalıkların Adamı"ndaki anlatıcı gibi, bir dul kadını takip eder, ama mutlaka yoksulları. Yoksul dulların yasında bile uyum yoksunluğu nedeniyle bir eksiklik bulunur. Bu , yoksulların yasını daha da üzücü hale getirir (Baudelaire, 1869/1992: 29-30). Örneğin takip ettiği dul, uzun bir gezintinin ardından bir parkta durmuş, ordu bandosunun konserini dinlemeye başlamıştır. Kahraman o an istemsiz bir şekilde bir başka konseri hatırlar, bir başka "kitle konseri"ni. "Paryalar kalabalığına... meraklı bir bakışla bakmaktan kendimi alamam." (s.30). Tatillerde halk eğlencelerine şöyle bir göz atmaktan da imtina etmez. Halk en çocuk haliyle buradadır; dertleri ve hastalıklarından bir süreliğine bile olsa sıyrılmıştır.

Yoksullar flâneurün özel ilgisine mazhar olmuştur. "Yoksulların gözünde zenginin sevincinin yansıması" (Baudelaire, 1869/1992:31) ona ilginç gelir. "Yoksulların Gözleri"nde flâneur kendine dair ayırdedici bir "sevda ölçütü" bulur. Aşkın imkânsızlığı yoksulların çaresizliğine aldırmayan sevgiliye bakarken anlaşılır. Flâneur insanlara pek nadir saydığı bir zararsız oyalanma tarzı önerir: "Ucuz oyuncaklarla doldurun cebinizi... oyuncakları meyhanelerde, ağaç diplerinde karşılaştığınız, tanımadığınız yoksul çocuklara armağan edin" (Baudelaire, 1869/1992:45).

Modern kahraman yalnızlığından kaçmak için kalabalıklara sığınıyordu. Flâneur, La Bruyèr'e atfen, "yalnız olamamak gibi büyük bir mutsuzluk!" der, "kendi kendilerine katlanamamaktan korkarak kalabalıkta kendi-

[18] Stefan Jonsson, Rancière'e atıfla (1996: 33), "Benjamin'in Pasajlar'da işçilerden söz etmediğini, Pasajlar'ın işçilere ve yoksullara kapalı olduğunu, malın büyüsünün burjuvaziyi sarmaladığını" söyler (Jonsson, 2013:204, 262). Hemen ardından, Benjamin'de kitle kavramı bakımından hayati önemi haiz Rancière'den yeni bir alıntıyla çevrimi tamamlar. Rancière, Paris Pasajlarında proletaryaya rastlanmamasının nedenini Pasajlar Çalışması'ndan bir alıntıyla açıklar: "Proletarya büyük şehirlere has çok özel bir tecrübeye sahiptir; şehirlerdeki proleter tecrübe göçmenlerin yabancı bir ülkedeki tecrübesine çok benzer" (Jonsson, 2013:262). Michael Jennings göçmen sözcüğünü yeni dönemlere uyarladı, göçmen yerine, bir ülkede hukuken süresiz oturma hakkına sahip ikinci ya da üçüncü ülke yurttaşlarını tarifte kullanılan "denizen" kavramını kullandı (Benjamin, 2008:14). Burjuvazi sokaklardan, kalabalıklardan sıkıldığında iç mekânlara, eve ve pasajlara sığınır. Burjuva bireyi şahsiyetini, bireycilik çağında, kitlesellik tehdidi altında hisseder. Burjuva iç mekânı sokaklarla diyalektik bir zıtlık içerisinde gelişir (Friedlander, 2012:100). Proletarya, yoksul kitleler şehrin anonim sakinleri iç mekânlarda yabancılık hisseder, şehrin labirentinde kaybolur. Bu güzel izlenim-yorumda yine de bir noktayı unutmamakta fayda var. Malın büyüsü şehirli geniş kitleleri pasajlara çekerken, işçi sınıfı, orta ve üst sınıflar ve her birisi değişik gayeyle, pasajlardaki tüketici kitlesini oluşturur. Orta üst sınıflar doğal olarak malın alıcısı, alt sınıflar ise çoğunlukla malın izleyicisi olarak kalabalıkların arasında, tüketici kitlesini oluşturur. Anonim kalabalıklardan tüketici kolektifi imal etmek, sermayenin asıl başarısı budur.

Benjamin'in Pasajlar Çalışması'ndan alıntılanan yer için bkz. Benjamin (1935/1982, J66a, 5:437). Benjamin, Pasajlar Çalışması'nda yer alan göçmen yorumundan bir önceki değinisinde, Baudelaire için Paris'in kadim olanın emarelerini taşıdığı, kitlelerin ise Paris'te modernliğin işaretlerini gördüğünü söyler (1935/1982, J 66 a, 2:437).

lerini unutmaya koşanları uyandırmak ister sanki" (Baudelaire, 1869/1992:57) diye düşünür. Flâneur artık süjesini (kalabalık) merak etmeyen, onunla varolmaya devam etmekle birlikte, araya büyük bir titizlikle mesafe koymaya özen gösteren düşünümsel bir aktöre dönüşmüştür. Flâneur, "dolaşmasını, bakmasını bildikten sonra insan ne tuhaflıklar görmez ki büyük kentte!" diye düşünür. Çok sayıda "suçsuz canavar" şehri kuşatmıştır. Kalabalıklar kenti kuşatan suçsuz canavarlardır (Oehler, 1979: 155vd).

Baudelaire'de kalabalıklar modernliğin mütemmim cüzüdür: Hep aynı biçimde tekrarlanan yeniliklerin sayıca çokluğunu ve aynılığını gösteren onsuz olmaz bir parça. Kitlenin lirik şiirin konusu olması o dönemde hem sıra dışı bir olaydı, hem de çok yeniydi (Benjamin, 1938/1993:135). Baudelaire'de kalabalıklar ve yoksullar lirik şiirin bütününe yayılmıştır. Sadece düzyazı şiirlerinde değil, "Kötülük Çiçekleri"nde de karşımıza çıkar. "Saplantı"da "tanıdık bakışlardan uzaklaşan varlıklar... yoğun karanlıklara" benzetilir (Baudelaire 1857/2011:136). "Kızıl Saçlı Dilenci Kıza" da yoksul dilenci kız, adını anmadan, Paris sokaklarına yerleştirilir (Baudelaire 1857/2011:151-153).

Kalabalıklar Baudelaire şiirinde her zaman ayrıca tasvire gerek kalmadan yer alabilir; çünkü şehirli kalabalıklar Baudelaire şiirinin ve düşüncesinin adı konmamış hâlesidir. Bunu en iyi anlayan Walter Benjamin'di. "Geçen Kadına" başlıklı şiirde bir kez bile kalabalıkların anılmamasına rağmen, kalabalığın şiirin gerçek teması ve hâlesi olduğunu olağanüstü bir şekilde saptamıştır (Benjamin, 1938/1993:168; Benjamin, 1939/1993: 128-129; Jonsson, 2013:198). İlk elde bunun bir aşk ve kaybetme hikâyesi olduğunu düşünenler yanılır. Kuşkusuz şiir bir hüznü anlatır, ama şehirli kalabalıkların arasında, yığılma ve koşuşturmaların arasında helak olmuş bir imkânsızlık hissi eşliğinde. Benjamin'in ifadesiyle, "büyük şehir insanını büyüleyen görüntü önce kalabalıkla gelir ona. Büyük şehir insanını büyüleyen aşktır, ama ilk bakışta değil, son bakışta aşk" (Benjamin, 1939/1993:129).

Baudelaire'de sıkıntı sürekli hale gelen felâket duygusuna tekabül eder (Benjamin, 2002, J66, a6:347). "Geçen Kadına"da karşılaştığı anda veda eden birisini tarif etmekle, sone şok figürünü, hattâ felâket figürünü sağlar (Benjamin, 1939/1993:119). Ancak kalabalık "sonede suçlu yerine şairden kaçan aşkın sığınağı"dır (1938/1993:122). "Akşamın Alacakaranlığında" kalabalıkları yakından tarif eder. "Suçluların dostu" akşam yaklaşırken, işçileri yatağa kavuşturan da, işadamları gibi kötücül iblisleri uyandıran da aynı akşamdır. Fuhuş akşamı kollar, dolandırıcı ve hırsızlar da (Baudelaire, 1857/2011:171-172).

Poe şehri çözülmesi gereken, sırlarla dolu bir labirent gibi düşünmüştü. Kalabalıkların izini süren, şehrin labirentine dağılan izleri sürüyor demektir. Polisiye edebiyatı şehre ve kalabalıklara bağlayan Poe idi. Ama Poe burada kalmamış, kalabalıkların kuşatması altındaki şehrin sadece sokaklar, parklar, geniş cadde ve dar sokaklar, gece lâmbaları ve suçlulardan ibaret olmadığını, tekinsizliği tecrübe edebilmek için duvarların içine girmek gerektiğini söylemişti. Nitekim ilk polisiye hikâyelerin neredeyse tamamı kapalı mekânlarda, ev içinde geçer. Katiller de, maktuller de alt sınıflardan olmayıp orta üst sınıfın mensuplarıdır. Baudelaire'de anlatıcı kalabalıkları aynanın sırrı gibi görür, şehrin ana dokusu, şehri örten tül ya da şehre çöken sis denizi olarak kabul eder. Ama onun asıl ilgisi, kalabalıklar dâhil, şehirde olan biten her şeye kendi temposuyla ayak uyduran imge avcısına yöneliktir. Kalabalıklar Baudelaire'de bireyselliğin zıddıdır. Kalabalıklar yoksuldur, bitap ve çaresizlerden oluşur. Yaşlılar ve kenarda yaşayanlar da yoksullar sınıfına aittir. Ölüm yoksulun "tek varlığı, kesesi, anayurdudur" (Baudelaire, 1857/2011:231). Baudelaire flâneur'de şehir fizyonomisti ile Poe'unun hikâye anlatıcısının bir benzerini gördü. Oysa bu doğru değildi, iki tip arasında derin farklar bulunur. Poe kalabalıkların içerisinde görünür görünmez muammanın peşindedir, kalabalıklardan ürkmez ve sıkılmaz. Baudelaire, kalabalıkları sevmez, kalabalıkların arasına karışır, kalabalıkların içerisinde saklanır. Ancak Baudelaire de, örneğin Balzac gibi, kitlesel üretimin dünyanın çehresini değiştirdiğini fark etmişti. Laforgue, bu yanıyla, Baudelaire'in "Amerikancılığı"ndan söz etmiştir (Benjamin, 2002, J59a, 1:335).

Baudelaire kendisini kalabalıklardan ayırdı, kalabalıklarda bir sığınak aramasına rağmen, bireyselliği kahramanlaştırıp kalabalıkların karşısına koydu; "kahraman kimliğiyle kitleden koptu" (Benjamin, 1938/1993: 140). Oysa kitleselliğin ve kitlelerin üretim çağında, modernlikte kahraman öngörülmemişti (Benjamin, 1938/1993:165). O nedenle, "bugünün hayatının uçucu, ele avuca sığmaz güzelliğini" arama edimi diye adlandırılan modernlik (Baudelaire, 1863/2003:141), kahramanın yıkımıdır (Benjamin, 1938/1993:165).

3. Kitlesel Yeniden Üretilebilirlik

Benjamin, Poe ve Baudelaire'in metinlerinde kalabalıkların, şehrin, modernliğin ipuçlarını aradı. Sanatçıların sezgileri, fenomen düzeyinde şehri algılama, idrak edebilme kapasitesi, modern hayatın değişen yüzü konusunda ilk esaslı tahlilleri ortaya koymuştu. 19. yüzyılın son on yılında ortaya çıkan kalabalıkların psikolojisi tartışmaları, 20. yüzyılın ilk yarısında revaçta olan kitle hareketleri çözümlemeleri, her zaman olduğu gibi,

sanatı takip etti. Benjamin, 19. yüzyıldaki modernlik tecrübesini değişik yönleriyle ortaya koyan sanatsal imgenin, 20. yüzyıldaki modernlik tecrübesinin erken bir biçimi olduğunu düşünüyordu. Sanatsal sezgiyi, bilimsel bir çözümlemeyi destekleyecek esin kaynağı kabul ediyordu. Ona göre söz konusu bilim somut bir bilim olup sezgiyi modern kapitalist gelişmenin ritmine uygun biçimde açıklayacak tarihsel maddeciliktir.

Benjamin, "Pasajlar Çalışması" için aldığı notlarda, kapitalist modernleşmenin teknik özellikleriyle, yani sanayileşme, kitlesel üretim, üretim bandı ve üretim hattı vb. modern şehirlerin tasarlanması, şehir sakinlerinin geniş kitlelerden mürekkep olması arasında mantıksal bir bağ kurmaya çalışır. Ama bunu yaparken standart tümdengelimci argümanlar yürütmek yerine, fenomenal bir çözümlemeyi, soyutu somut zenginliği, tekil özellikleri aracılığıyla kavramayı tercih eder. Yöntemsel bir ilke olduğu kadar, değişimin dinamikleri doğrultusunda gerçekçi bir ilkeye yaslanır.

Benjamin, 19. yüzyıldan itibaren şehir hayatını ve modernliği anlamada görüntünün sözün önüne geçtiğini, temaşanın merkezde yer aldığı bir dönüşüm yaşandığını iddia eder (Benjamin, 1939:52). Benjamin, malların ve insanların dolaşımındaki hızı resmedebilecek, üretim biçiminin gelişmişliğine uygun, kitlelerin idrak kapasitesini yükseltip yeni hayatın şok dinamiklerine adapte olmalarını kolaylaştıracak usul ve araçların gerekliliğini tartıştı. Kapitalist modernliğin mantığını idrak edip onu yönlendirebilecek bir karşı-iktidarın kolektif bilincini yaratmanın, mevcut üretim ilişkilerinin kültürel mantığını kavramayı gerektirdiğini düşündü. O nedenle Benjamin'de şehirler ve kalabalıklar, malın değişim değerini kültürel alanda sergileme değeriyle destekleyen modern kapitalizmin bir nevi kültürel fizyonomisini oluşturur, modern kapitalizmin kültürel mantığına ilişkin görsel bir bilinçaltıdır. Poe ve Baudelaire çözümlemeleri, moda, yoksullar, dedektif romanlarına dair incelemeler, Paris başta olmak üzere karşılaştırmalı şehir fizyonomileri, kapitalist üretim sürecinin kitlesel gelişmişliğine uygun, pedagojik bir hazırlık kursu, "Teknik Yeniden Üretilebilirlik Çağmda Sanat Yapıtı"nda (bundan sonra "Sanat Yapıtı") geliştirildiği haliyle, modern tecrübeye dair görsel bir bilinçaltı oluşturma çabasıdır.

Benjamin, *Paris Sıkıntısı*'nda örtük biçimde dile getirilen, ruhsuz kitlelerle yolları kesişmek durumunda kalmış umarsız bireylerin nasıl olup da birbirini tamamlayan unsurlara dönüştüğünün izini sürer (Benjamin, 2002:351). Ruhsuz kitleleri mezarlıklar, kenar mahallerdeki kitlesel yurttaş toplulukları; ikincileri ise kupa vale ve maça kızı temsil eder (s. 351). Kitleler şehirde görünür olalı beri bireysellik kahramanlığa terfi eder. Baudelaire şiiri kalabalıkların içinde saklanmayı deneyen bireyi konu edinir. Bir Hugo hayranı olan Baudelaire, bireyi kalabalıkların içindeki rolü

ve işleviyle çok farklı bir yere koyar. Hugo'da kalabalıklar düşmüş, kaybetmiş mutsuz yoksul yığınları değildir. Kalabalıklar demokratik yurttaşlığın mayalandığı dalgalı bir deniz olarak resmedilir: "Hırçın okyanus kitlenin modelidir" (Benjamin, 1938/1993:135). Baudelaire'de olduğunun aksine, bireyler kalabalığın içinde kalabalığa zıt, yalnızlıklarıyla baş başa kalmış yalıtılmış bireyler olmayıp demokratik yurttaşlığın, katılım ve ortaklığın eşit birer parçasıdır. Benjamin'e göre her ikisi arasındaki uyumsuzluk, yaklaşım farklılığı, kitlelerin konumu açıklığa kavuşmadıkça aynı ölçüde anlaşılmaz, muğlâk kalır. Hattâ birbirini tamamlayan zıtlar olduğu bile söylenebilir. Tıpkı *Paris Sıkıntısı*'nda olduğu gibi (Benjamin, 2002:371).

Kitleler şehirde farklı sınıf ve tabakaların bir araya gelmesiyle oluşur. Kitleler, kitleselliği mümkün kılan belirli bir zaman ve mekânda cereyan eden ilişkiler ağı içerisinde bir anlam taşır, tek başına bir anlam ifade etmez. Kitlesellik şehirli nüfusun bir araya geldiği ortamlarda, izleyici kitlelerde, ordu vb. kurumsal bir temelde ortaya çıkar. Böylesi durumda sayılar kitlenin kompozisyonunu önceler. Piyasa ekonomisi kitlelerin çarpan özelliğini keşfetmiş, kitleleri tüketici başlığı altında toplayacak yeni bir mekân (büyük alışveriş merkezleri, pasajlar vb.) ve zaman (içi boş homojen zaman) örgütlemesine girişmiştir. Değişim değerinin gizemli gerçeği altında, şehirlerde mal ve hizmetleri üreten ve tüketen yeni bir kolektif topluluk filizlenmeye başladı (Jonsson, 2013:190). Tüketici niteliği haiz söz konusu topluluk, amaçsız kalabalıkların arasında belli belirsiz şekillenen kitlelerdi.

Benjamin'e göre, kitlenin ve kitleselliğin yaratıcı manipülasyonu, sermaye dışında, totaliter devlet anlayışını da cezbetti. Tüketici kitlesi modeli, bireyleri sınıfsız, imtiyazsız kaynaşmış bir kitlede eritebilecek bir "Volksgemeinschaft" (halk-cemaat) örgütlenmesine tahvil edilmiştir (Benjamin, 1938/1993:137). Benjamin, meta değişim değerinden kaynaklanan aldatıcı eşitliğe, kitleden tüketicilere benzer, hiyerarşik bir homojen topluluk çıkarma sevdasına karşı çıkabilecek yegâne unsurun proletarya olduğunu düşünüyordu (Benjamin, 2002, JA81a,1, s. 370-371). Ona göre bunun nedeni 1789'dan sonra ulusal ve siyasal birliğin sağlanmış olmasına rağmen, toplumsal birliğin sağlanamamış olmasıdır (Benjamin, 2002: J88a,1:380-381). Sosyal sorunu çözmeye muktedir olmayan herhangi birlik eşitlik sorununu da çözemez.

Benjamin "Baudelaire Kitabı"nın ikinci bölümü olarak tasarlanan "Baudelaire'de İkinci İmparatorluk Dönemi Paris'i"ne "bohème" ile başlar. Komplocu, hazcı ve şehirli bohem figürü ile hemen izleyen kısımda şehir fizyonomisti flâneur arasındaki koşutlukları ortaya koymayı dener (Benjamin, AP, 2002: 895). Baudelairegil flâneur, hem modern hayatın

bütün elektriğini içinde taşıyan bir kıvılcım, hem de kalabalıkların işgali altındaki sokaklardan, ev içi ile sokak karışımı pasajların labirentine sığınan bireydir. O tıpkı orta sınıflar gibi şehrin eşiğinde yer alır. Her ikisi de henüz iktidarda değildir; ne de kendilerini şehirde evlerinde hissederler (Benjamin, 2002, Exposé 1935: 10). Ama her ikisi için de şehir fantazmagorik bir niteliğe sahiptir (Benjamin, 2002, Exposé 35: 10; J59, 2: 334; M16, 3: 446; J69, 22: 351). Bir yandan zamanın tam içinde bir komplocu, barikat savaşçısı, devrimci kulüplerin müdavimi, öte yandan zamanın akışını protesto eden bir provokatör kimliğinde ortaya çıkar. Benjamin 1860'lı yıllarda kaplumbağa gezdirmenin moda olduğu bir dönemi hatırlatır. İki arada bir derede kalan küçük burjuva son kertede heyecan ve belirsizlik yerine düzen, nizam ve intizamı tercih eder. O nedenle "Kalabalıkların Adamı"ndaki iz sürme iştiyakı, yerini kalabalıklardan iğrenen, moral düşkünlerinden uzak durmaya çalışan, pasajlara sığınan yenik düşmüş kahramana bırakır. En yeninin cazibesine kapılan flâneur zamanla kalabalıkların içinde yalnız kalmayı tercih eden eleştirel bir dandy'ye, bir tür züppeye dönüşür. Ama yine de kendisini nesnelere kaptırmaktan alıkoyamaz. En son sığınağı sokaklar ve pasajlardan sonra büyük mağazalar olup çok sayıda mal tarafından büyülenir, aydınlık büyük mağaza ve kalabalık mağaza mekânı flâneur'ü cezbeder (Benjamin, 2002, Exposé, 1939:21). "Flâneur büyük mağazada burjuvazinin yedek entelektüel ordusuna katılır. Bohem sınıfın bilinçsiz bir üyesi olarak sanat piyasasında boy gösterir. Artık feodal hâmi tarafından değil, geniş burjuva piyasasında istihdam edilir. Siyasal ve toplumsal devrimin sarsıntıları arasında yalpalar, Marx'ın dediği gibi, anarşist muhalefet ile yasalcı çizgi arasında bir yerlerde kaybolur" (Benjamin, 2002, Exposé 1935; Benjamin, 2002, 1935 Exposé, ilk versiyon: 895).

Benjamin Baudelaire'de Bazı Motifler Üzerine"de, Adorno'nun beklediği dolayımı şok ve deneyim bağıntısı üzerinden kurar. "Felsefenin kitlelerin standartlaştırılmış, doğallığı kalmamış varoluşlarında kendini gösteren bir deneyime karşı 'gerçek' deneyime erişmek için" girdiği bir dizi çabadan söz eder (Benjamin, 1939/1993:117). Bu çabalar içerisinde Freud' un "Haz İlkesinin Ötesinde" denemesinde tartıştığı hafıza ile bilinç ilişkisi önemli bir yer tutar. Freud'un iddialarının doğruluğunu kanıtlamaya girişmeden, kitle davranışlarına yol gösteren davranış kalıpları hakkında bir tartışmayı sürdürmeyi amaçlar (Benjamin, 1939/2013:120-121). Çünkü Benjamin'de modernlik tecrübesi esasen nörolojik bir yapıya sahip olup şok etrafında odaklanmıştır (Buck-Morss, 1992: 16). Benjamin, Freud'un bilincin uyarılara karşı koruma görevini önemli bulur. "Kalıcı izlerin hafızanın temeli olarak uyarılma süreçlerine atfedilmesi, bilinçten ayrı dü-

şünülmesi gereken" bir durumdur (s. 121). Bilinç şoka karşı direnme, şokun travmatik etkisini azaltma çabasında önem kazanır. Hatıra beklenmedik şoklara karşı uyarı algılarını harekete geçirecek zaman kazanmaya yardımcı olur (Benjamin, 1939/2013:122). "Bilinç ne kadar iyi iş görürse, izlenimler deneyime (*Erfahrung*) o kadar az girer, o kadar çok yaşantı (*Erlebnis*) içinde kalır" (Benjamin, 1939/2013:123).[19] Baudelaire modernliğin yarattığı, sonsuz çeşitlilikte, aynı monotonlukta tekrarlanan modern büyük şehir yaşantısına dair şokların sismografıdır. Onun şiirinde şok, büyük şehirli kitlelerle temas sonucunda oluşur, içsel bir bağdır. Kolektif bir biçimde yapılanmamış, sınıfsal olmayan, şekilsiz bir insan kalabalığıdır bu. Kalabalık doğrudan Baudelaire şiirinin hiçbir zaman konusu olmamıştır; yine de şiirlerinde gizli bir figür olarak yer alır. Flâneur kalabalıklara ait değildir ama ona ruh kazandırmak ister (Benjamin, 1939/ 2013:125).

"Baudelaire'de Bazı Motifler Üzerine"nin en önemli motifi kalabalıklardır. Benjamin modern şehrin her köşe başında yeni şoklarla tekrarlanan yaşantısını dönemin edebiyatı ve bilimlerindeki izdüşümleriyle birlikte ele alır. Marx'ın Eugène Sue'nün *Paris Esrarı* üzerine çözümlemesine yer verir, Hugo'nun *Sefiller*'ini anar. Friedrich Engels'in *İngiltere'de Emekçi Sınıfların Durumu* kitabı hakkında dikkat çekici tespitlerde bulunur (Benjamin, 1939/2013:126-127). Bunların başında Engels'in Londra hakkındaki gözlemleri gelir. Engels, Londra'nın uçsuz bucaksız, devasa büyüklüğü hakkında şaşkınlığını saklamaz. Ama daha sonra Londra'daki kalabalıklar hakkında, Benjamin'in deyişiyle taşralı Alman olmaktan kaynaklanan, moral bazı eleştirilerde bulunur. Caddelerdeki koşuşturmacayı tiksindirici, insan doğasına aykırı bir şey olarak niteler (s. 126). Makine düzeninde kaldırımın sağından giden kalabalıkların birbirinin yüzüne bakmamasına hayret eder, kendi özel çıkarlarına dalmış insanların vahşi kayıtsızlığını yaralayıcı bulur (Benjamin, 2002, M5a, 1: 427-428; (Benjamin, 1939/1993:126-127). Bu vahşiliğin disiplin altına alınması gerektiği düşüncesi bütün muhafazakâr kitle düşünürlerini meşgul etmiştir. Ünlü ressam James Ensor, biraz da Freud'u andıran bir biçimde, özellikle karnaval havası taşıyan resimlerinde bilinçli olarak şehirli kalabalıklarda görülen şeyleşmiş disiplini anıştıran askerî birliklere yer verir. Düzen ile düzen karşıtı bu resimlerde mükemmel biçimde birbirini tamamlar (Benjamin, 1939/1993:135). Benjamin, Engels'in kalabalık imgesini dışsal

[19] Wilke, Moholy-Nagy'nin de benzer bir yöntem önerdiğinin altını çizer: "Sanatın dolaylı pedagojik işlevlerinden bir tanesi duyuları keskinleştirmekse, diğeri aynı duyuları muhtemel sürpriz saldırılara karşı korumaktır" (Wilke, 2010:43).

bir çözümleme diye kodlar.[20] Bu haliyle Hegel'in ölümünden hemen önceki Paris seyahati izlenimlerini Berlin'le karşılaştırmasına benzetir. Hegel, Paris ile Berlin sakinlerini birbirine benzetmiş, aralarındaki tek ayırımı "buradaki insanlar yoğun bir kitlenin içindeler" diye tarif etmişti (Benjamin, 1939/2013:127).

Modernlik tecrübesi, hafızanın sıkça yaşanan şoklarla, giderek kısalan şok yaşantılarına indirgenmesi tehdidiyle karşı karşıyadır. Benjamin bu tehdidi işbölümü ve emek sürecinden gündelik hayata, modern nesne ilişkilerinin tamamında takip eder. "Yolda yürüyenin kalabalık içinde edindiği şok deneyimi, işçinin makina başında yaşadığına tekabül eder" (Benjamin, 1939/1993:137). Şok yaşantısından korunmak için modern hayatın mekaniğini algılamada rehber görevi görecek bir algı pedagojisine ya da daha doğru bir deyişle, bir kılavuz kitaba ihtiyaç duyulduğunu belirtir. Teknik, kalabalıkların arasında tecrit olmayı mümkün kılan bir mantığa dayanır. Ama aynı teknik ortaklık mantığı çerçevesinde insanların değil, çalışmanın ve çalışma düzeninin insanı kullandığını öğretir. Üretim bandında kendi hareketiyle otomatik hareketi eşgüdümlemeyi makine kullanarak öğrenmek durumunda kalan birisi için artık Poe'nun kalabalıklara yüklemeye çalıştığı birörnek, mekanik ritmin sırrı açığa çıkar (Benjamin, 1939/1993:136 vd). Sömürü ekonomik bir karakter taşıdığı ölçüde bilişsel bir karaktere de sahiptir (Buck-Morss, 1992:17). Kalabalıkların giyim kuşam, hal tavır, mimik ve jestlerindeki biteviye tekörneklik ile üretim tekniği arasında yakın bir bağ vardır.

Benjamin bundan tek başına olumsuz bir sonuç çıkarmaz. Manüfaktür düzeninde zanaatkârlığın gerektirdiği talim, tekrar ve terbiyeden farklı bir yan olduğunu söyler. Hiçbir mahareti olmadan, hüner sergilemek zorunda kalmadan, bütünsel iş yeteneğini yok etme pahasına imal edilen vasıfsız işçi, makine tarafından terbiye edilmiştir. Bu işçinin "çalışması deneyimden tecrit edilmiştir" (Benjamin, 1939/2013:136). Modern şok yaşantılarının önemli bir kısmı, teknik yeniden üretilebilirlik koşullarında giderek karmaşıklaşan hayatın, üretimin mekaniğine nasıl ayak uyduracağını bilemeyen kalabalıkların yanlış anlama ve algılamaları sonucunda verdikleri tepkilerle ilgilidir. Benjamin'in deyişiyle, "teknoloji insan duyularını karmaşık bir eğitime tâbi tutmuş oldu" (Benjamin, 1939/1993:135-136). Trafik sinyalizasyon kuralları, trafik akışı, telefon ve teknolojinin diğer gündelik kullanımları kalabalıkları geliştirmeleri gereken yeni otomatik tepkilere hazırladı. Dolayısıyla Benjamin'de, sermayenin yeniden üretilebi-

[20] Benjamin, kalabalıklara yaklaşımlarında aralarındaki büyük farka rağmen, "Poe da Engels gibi kalabalıklarda insanı tedirgin eden bir yan olduğunu seziyordu" der (Benjamin, 1939/2013: 132).

lirliği esas alan sonsuz yeni ve hep aynı kitleselliği, yani manüfaktür özelliği ile modern kitlelerin sonsuz farklı hep aynı üretilebilirliği merkeze alan bir modern tecrübe çözümlemesi yakından ilişkilidir.

II. "HEP AYNININ YENİDEN DÖNÜŞÜ": MODERN TEKNİK, MODERN KİTLESELLİK

Benjamin'de modernlik tecrübesi, arası giderek kısalan şok yaşantılarının tekrarına dayalıdır; hep aynı ama sürekli yenilenen tekrarlar "ebedî yenilik" ile "ebedî tekrar" arasında salınır. Benjamin, yeniliğin tekrarım, tekrarlanan yeniliği, 19. yüzyıl modernliğini anlamada fenomenolojik bir çıkış noktası kabul etti. Buna göre ebedî tekrar düşüncesi tarihsel olayları kitlesel olarak üreten birer eşyaya, mala dönüştürür.[21] Ancak tarihsel olayları dönüştürmenin kendisi bir tekrar içerir. Zaman burada kendisini sonsuz biçimde tekrarlar. Bu, tekrarlanan şeyin aynı zamanda bir oluş sürecine tekabül ettiği anlamına gelir; oluşum süreci dağılma ve farklılaşmadır. Neyin farklılaşması, neyin dağılması? Zamanın elbette (Cadava, 1995:15).[22]

Baudelaire, şehirli kalabalıkların silinen izlerinde, birbirinin tıpa tıp aynı insanları gözlemekten kaynaklanan yarı halüsinasyonda, şehirler kalabalıklarla dolup taşarken, onca çeşitlilik arasında, zevk, haz ve umutların birörnekleşmesine, uçucu, en son ama dairevi biçimde aynı olan şeye "modern" dedi. Bu anlamda kavramı ilk kez kullanan Baudelaire'di. Modernlik, aynı şeyin sürekli tekrarlanmasıyla oluşmaz, çoğalma ve yayılma ile ancak ikincil bir bağı vardır. Benjamin, her daim yeni, hep aynının mantığını meta üretiminin diyalektiğinde arar: "Ürünün yeniliği, mala talep uyandırma daha önce bilinmedik ölçüde önem kazandı; buna mukabil hep aynı duygusu ilk kez malların kitlesel üretimiyle mümkün oldu (Benjamin, 1938/1985: 49). Kitlesel üretimden kitlesel üretilebilirliğe geçişi

[21] Sadece tarihsel olaylar değil, insan ilişkileri, haz ve zevkler de kitlesel nitelik kazanmıştır. Hava karardıktan sonra sokaklarda standart zevkler satan fahişeler, bir bakıma şehirlerde "kitlesel olarak üretilmiş bir mal niteliğini haizdir". Bu anlamda bedenlerini bir meta gibi değişime sokmaları tek başına önemli değildir. Bedenlerin aynı zamanda kitlesel biçimde üretilmiş bir meta gibi piyasaya sunulmuş olması dikkat çekicidir. (Fahişeliğin büyük şehirlerde yaygınlaşmasının en önemli esbabı mucibesinden bir tanesi kitlelerdir. Kitlelerin ortaya çıkışıyla kitlesel üretimin ortaya çıkışı eşzamanlıdır (Benjamin, 1938/1985: 39). Kuşkusuz kitlelerin ortaya çıkışını görünür hale getiren mimarî mekânlara da dikkat etmek gerekir. Demiryolu inşaatları ve sonrasında garlar, okyanus hattında çalışan gemilerin inşası sırasında tersaneler, sonrasında limanlar, anıtlar ve geniş meydanlar vb. (Benjamin, AP, 2002, U18,5: 603).

[22] O nedenle ebedî tekrar, aynının dönüşünden farklıdır. Döngünün sonunda oluşan şey asla başlangıçtaki kendisi değildir. Dönen, hareket ve hareket sürecinde aynının içinde katılan başka bir şeydir. Ebedi dönüşte aslolan, Cadova'nın deyişiyle, dönüş hareketinin dönüşüdür, hareketin dönüşüdür (Cadova, 1995: 16).

sağlayan çılgınca keşifler sayesinde, 20. yüzyılda ebedî tekrarın kendine özgü rüya karakteri (meta fetişizmi, kitlesel yönlendirme), rüyadan uyandırıcı eleştirel öğreti niteliği (kitlelerin proleterleşmesi),[23] şok yaşantılarını nötralize edecek (bilinç ögelerini güçlendirmek) yeni bir dinamik kazanmaktadır (Benjamin, 1938/1985:48; AP, 20;2, U1, 2:572).

Oysa Lisa Block de Behar'ın da dediği gibi, modernlik Blanqui ile başlar (Behar, 2011: 85). İlerleme adı verilen tekçizgili gelişme ve sonsuz yenilenme vaadi, büyük şehirlerin başdöndüren ritmi, dinamizmi, Baudelaire ve Poe'yu büyüleyen şehirde dolanan kalabalıklar, büyük devrimci Blanqui'nin mücadelesinde ve eserinde büyü bozumuna uğramıştır.

A. SINIRLI ORİJİNALLER, SONSUZ TEKRAR VE KOPYALAR: MODERNLİĞİN KOZMOLOJİSİ

Tekrarlanan yenilik ile yeniliğin tekrarını "cehennemî" bir şekilde tasvir eden Blanqui, modernliğin mitik karakteri ile kitleleri yönlendiren saklı dinamiğini büyük bir feraset, büyük bir derinlikle ortaya koydu. Modernliğin sonsuz ilerleme ve yenilenme vaadi, ilerlemenin imkânsızlığı, modernliğin hep aynılığı tespitiyle tuzla buz oldu.

Blanqui, 1872 yılında, Fort du Taureau'da kulede zindandayken, "Yıldızların İçinden Ebediyet" isimli küçük hacimli bir kitap kaleme aldı. Kitapta evrenin kozmolojisi üzerine çok önemli bazı gözlemler ve hipotezler ileri sürdü. Kitap, aktivist olarak bilinen birisi için çok etkileyici bir iç muhasebe, iç hesaplaşma niteliğindedir. Blanqui'ye göre, evren yıldız sistemlerinden oluşur. Söz konusu sistemi var eden ve ayakta tutan, doğanın yarattığı sayıları yüz civarındaki elementtir.[24] Evrenin sonsuz olduğu düşünüldüğünde, sonsuz evreni kaplayan yıldız sistemlerinin sınırlı sayıda elementten mürekkep olması çelişik bir durum arz eder. Blanqui, elementlerin değişik kombinasyon ve permütasyonundan asla sonsuzluğa ulaşılamayacağını biliyordu. O nedenle şöyle bir sonuca ulaştı: Doğa, elementlerin orijinal formu ile elementler arasındaki tipik kombinasyonları, ayrı ayrı tekrarından mülhem sonsuz tekrar ve kopyalardan mürekkeptir (Blanqui, 2009:56). Yeryüzü bu yıldız sistemlerine ait gövdelerden bir tanesidir. Yalnızca şimdi değil, başlangıcından itibaren. Yeryüzü ile aynı anda var olan milyarlarca ikizi, bir başka deyişle, kopyası gibi. Yıldız sistemleri sadece ortaya çıktıkları anda değil, zamanda her hareketlerinde

[23] Benjamin çalışan kitlelerin gerçek anlamda proleterleşmesinin başlangıcı olarak 1830 ve 1840'lı yılları verir (Benjamin, AP, 2002, U1, 2: 572).

[24] Blanqui'nin yazdığı tarihte bu sayı 66 idi. Blanqui, ileride yeni keşiflerle bu sayının yüz civarında olacağını öngörmüştü. Ona göre sorun sayıların aşağı yukarı doğru bilinmesi değildi. Elementlerin asla sonsuz sayıda olamayacağını düşünüyordu. Günümüzde periyodik element cetvelinde bulunan element sayısı 118'dir.

dalga dalga yayılan, zaman ve mekân içerisinde sayısız kopyaları ile birlikte var olur.[25] Canlı ya da cansız, küçük ya da büyük, kopyalarıyla birlikte evrenden pay alır (Blanqui, 1872/2009:57). Bu sonsuz salmımda, her yönüyle sonsuz kopyalar üreten düzende bütün canlılar, ilk nedeni olmayan, son ereği konusunda tahminde bulunulması imkânsız süreçte çok sayıda birbirinden habersiz kopyalarıyla birlikte var olur. Evren hem bütününde, hem de her kesirinde sonsuzdur. Bu haliyle güneşin altında yeni hiçbir şey bulunmaz. Her şey defaten tekrarlanmıştır, bundan sonra da tekrarlanacaktır. Bu durum, şimdinin sonsuz olduğunu göstermez, evrenin yerinde çakılı olduğu anlamını da taşımaz. Her şeyin geçen sürede sabit bir biçimde değişeceğini, başka yerlerde aynı anda sonsuz kopyaların nev-i şahsına münhasır özellikler kazanabileceğini gösterir.

Benjamin, Blanqui'nin eserinde modernliğin fenomenolojisine bir çıkış noktası gördü. Blanqui, Nietzsche'den on yıl önce, Marx ve Baudelaire ile aşağı yukarı aynı zamanda, modernliğin "daima yeni, hep aynı" karakterini, dönemin bilimsel gelişmelerinden yararlanarak ortaya koydu. Baudelaire, Nietzsche ve Poe'da başka terimlerle ifade edilen süreç, Blanqui'de ilerleme karşıtı bir manifestoya, hattâ bir çığlığa dönüştü. Kopyaların sonsuzluğu imlemesi ile kitlelerin üretimini mümkün kılan bir kitlesel üretim tarzı birbirlerini tamamlar. Cadava'nın harikulâde deyişiyle, ebedî dönüş teknik yeniden üretilebilirlik düşüncesidir (Cadava, 1995: 15). Teknik yeniden üretilebilirlik modernliğe özgü ampirik bir özellik olmayıp yeniden üretilebilirliğin olanaklılığıyla, "bir varlık kipi olarak yeniden üretilebilirlikle ilişkilidir" (Cadava, 1997/2007:77); "sanat yapıtının içinde bulunan bir olanaktır" (s.77).

Walter Benjamin uzmanı, araştırmacı, edebiyatçı Wolfgang Fietkau, 1987 yılında "Yıldızlar İçinden Ebediyet Üzerine Bir Çalışma"yı yayımladı. Fietkau, gerçek anlamda kadri bilinmemiş klasik bir eser sayılması gereken çalışmasında, ünlü kitle kuramcısı Gustave Le Bon'un pek bilinmeyen ilk dönem çalışmalarından birisinden, 1881 yılında *L'homme et les sociétés* (İnsan ve Toplum) başlıklı kitabından söz eder. Fietkau kesin bir biçimde Le Bon'un kitabında, intihal denebilecek ölçüde, Blanqui'den atıf yapmadan alıntı yaptığını ortaya koydu. İlerlemenin olmadığı, evrenin belirli sayıda elementten kurulu olması yanında, soğuyan yıldızlar, varlığı tam anlaşılamayan kometler ve yıldızların çarpışması sonucu yıl-

[25] Benjamin, Baudelaire'de yıldızların metanın resimli bulmacası olduğunu söyler. Yıldızlar geniş kitleler halinde hep aynıdır. Cadava, hep aynılığı mümkün kılan imgelerin ve kitlelerin yeniden üretilebilirliğine işaret etti; Benjamin'de ebedî dönüşü ilerleme düşüncesinin karşısına koyan, ilerlemeyi kozmik tekrar sürecinde fantazmagorya alanına gönderen bir stratejiden söz etti (Cadava, 1995:16).

dızların tekrar canlanabildiği bir yıldız sisteminde var olduğu, sonsuz kopyalardan oluştuğu, zamanın sonsuz ama durağan olmadığı vb. bütün tezlerinin alenen Blanqui'den alındığını gösterdi (Fietkau, 1987:330, 331, 333-334).

Fietkau, kitle korkusu kuramcısının kitle önderinden kopya da olsa esinlenmesini şaşırtıcı bulur (Fietkau, 1987:334). Daha sonraki araştırmacılar için erken bir hipotez ortaya atar: Kitlelerin ilk kuramcılarından Taine'ın neredeyse bütün modelini Komün travması üzerine kurduğu düşünülürse (Blanquistler Paris Komünü'nde en ön saflarda yer aldı), Le Bon'un iki kaynağının da Blanqui'ye çıkması nasıl anlaşılmalı ve çözümlenmeli? Yıldız sisteminde yer alan kopyalar kitlesi acaba toplumsal kitlelerin tarifinde anahtar statüsünü haiz değil midir? (Fietkau, 1987:344). Fietkau'un sıradışı tespiti hâlâ daha incelenmeyi bekliyor.

B. NÖTRLEŞTİRME ÇAĞINDA TEKNİK VE KİTLELER

20. yüzyıldaki teknik korkusu ve teknoloji eleştirisi 19. yüzyıl modernlerinin tereddüt, kaygı ve eleştirilerinden geniş ölçüde beslenmişti. Özellikle teknolojinin merkezde yer aldığı kitlelere ve kitle hareketlerine daima şüpheyle bakan Alman muhafazakâr düşüncesi, kitleleri ve tekniği modernlik eleştirisinin öznesi haline getirdi. Walter Benjamin, "Sanat Yapıtı"nın yeni yazımını hazırlarken, Carl Schmitt'in "Nötrleştirme ve Depolitikleştirme Çağı" başlıklı makalesinden notlar almıştı. Dikkatli bir okur iki metnin başlıkları arasındaki benzerliği hemen fark edecektir.

Schmitt, her çağın kendine özgü bir manevi varoluşu olduğunu, sözkonusu varoluşa karakterini veren bir merkezin bulunduğunu söyler (Schmitt, 1963/2012:102-103). Ona göre Avrupa'nın tinsel merkezi geçen beş yüzyıl içerisinde ardı ardına değişmiştir. Her maneviyatın, dönemin ruhuna denk düştüğü Hegel'den beri bilinmektedir. O nedenle manevi varoluşun merkezinde yer alan temel kavramların, önceliklerin değişmesi de normal sayılmalıdır (Schmitt, 1963/2012:101). 16. yüzyılda teolojinin merkezde olduğu manevi iklim yerini 17. yüzyılda metafiziğe, 18. yüzyılda ahlâk ve bireyselliğe, 19. yüzyılda romantizme ve ekonomiye, 20. yüzyılda da teknikçi ruha bırakmıştır (Schmitt, 1963/2012: 102vd.). Schmitt manevi varoluşsal merkezî eğilimleri kaçınılmaz bir sıraya sokmamış, aralarında hiyerarşik ya da moral bir bağ kurmamıştır. Yine de tekniğin büyük başarılar kazandığı 19. yüzyıl ve sonrası ile tekniğin metafiziğin kendine özgü banal yorumlarına cevaz veren 18. yüzyıl Aydınlanmacılığına mesafeli yaklaşır (Schmitt, 1963/2012:103-105).

Schmitt'e göre teknikçiliğe tapan yeni kitleler olmakla birlikte, esas suç 16. yüzyıldan başlayarak, dinsel savaşlar ve Kilise dogması üzerine

biteviye tartışmalardan uzak durmak için tartışmaları yönlendirebilecek nötr alanlar bulmaya hevesli entelektüellerdeydi. Önce teolojik alan, daha sonra devlet ve uluslararası tartışmalı konuları çözüme kavuşturacak nötrleştirilmiş alanlar kurma çabası, teknikçiliğe yol veren esas sorundur. Kitlelerin teknik hayranlığı elit nötrleştirme kavrayışının sadece bir sonucudur (Schmitt, 1963/2012:108vd.).

Schmitt söz konusu seçkinci nötrleştirme çabalarının çağın maneviyatını sergileyen bir merkezî varoluşu imkânsız hale getirdiğini, asıl sorunun burada yattığını düşünür. Yoksa teknolojik iyimserlik ve ütopyacı teknik yaklaşımları kendinde olumsuz bulmaz. Eğer çağın ruhunu onlar temsil edecekse, bunun olumlu bir şey olacağını belirtir (Schmitt, 1963/2012:112). Çünkü teknikçilik sorunu daha derin bir krizin işareti olup 18. yüzyılda Tanrıyı sadece bir kavram düzeyine indiren Aydınlanma ile başlayan, 19. yüzyılda hazları piyasalaştıran romantizm ve ekonomik ilerlemecilikle doruğa ulaşan bir nötrleştirmenin dışavurumudur (Schmitt, 1963/2012:110, 113).

Schmitt, 19. yüzyıldaki hızlı teknik gelişmelerin sonucunda sanayileşmiş ülkelerde kitlelerin muhayyilesinde çok hızlı bir dönüşüm tespit eder. Geleneksel seçkinci anlayışta tarihsel bir bağlamda, tümdengelimci ve karşılaştırmalı çözümleme, kitlelerde bütün ara aşamaları atlamış, dinsel mucize yerini tekniğin mucizesine ve doğaya hâkimiyetin dinine bırakmıştır (Schmitt, 1963/2012:104). Önce din, sonra devlet, şimdi de doğanın ve insan edimlerinin nötrleştirilmesi sonucunda, baştaki naif inancın aksine teknik, tartışılabilir, uzlaşılabilir, pasif ve barışçı bir akıl yürütme sahasından, kitleler üzerinde iktidar kurma aracına dönüşmüştür (Schmitt, 1963/2012:111). Teknik hiçbir zaman buluşlar ve keşiflere indirgenemez. Dönemin varoluşsal manevi merkezinin gücü yettiği oranda meseleyi kavrama biçimi ve terminolojisi tarafından belirlenir (Schmitt, 1963/2012: 110-111). 15. ve 16. yüzyılda matbaanın bulunması vb. buluşlar, bireyselliğe, basın özgürlüğüne, özgürlüğe hizmet ediyordu. Kitleleri üretme tekniği halini alan bugünkü teknoloji, radyo ile yayın tekeline, sinema ile propaganda ve sansüre, biri olmadan diğeri hayal edilemeyen yeni bir boyut kazandırmıştır (Schmitt, 1963/2012:111; Schmitt, 1933/1988:186-187).[26]

Teknikçilik dini 20. yüzyılda gerilemek bir yana, tekniğin kendinde pasif ve barışçıl olduğu yolundaki kanıyı güçlendirdi. Savaşı ve barışı tekniğin değil, siyasalın alanı olarak idrak edemeyenlerin teknikçilik dinine inanmaları önemli sonuçlar doğurmuştur. Schmitt olağanüstü bir öngö-

[26] Günümüzde yayın tekelinin kalkmış olması nedeniyle bu argüman artık geçerli değil diye düşünenler için, tekniğin gözetleme, tekörnek medya yaratma konusunda kendine özgü hukukî, kültürel ve iktisadî bir zırh edindiğini hatırlatmakta yarar var.

rüyle, "psiko-teknik mekanizmanın kitleleri telkin etmede yararlandığı isim ve sözlerden oluşan sis perdesinin bugün artık arkasını görebiliyoruz" diye yazmıştı (Ottmann, 2003:160-161; Schmitt, 1963/2012:113-114). Depolitizasyon ve nötrleştirme çağında, yeni siyasî seçkinler grubu karizmatik liderlerde cisimleşen, hattâ karizmatik liderin yarattığı kitlelerle, kitlelerin üretimi ile kitlesel üretim ve yeniden üretimi yeni, bir aşamaya taşıdılar.[27] İlki otoriter rejimlere, ikincisi örgütlü devlet kapitalizmine denk düşer.

III. TEKNİK YENİDEN ÜRETİLEBİLİRLİK ÇAĞINDA SANAT: KİTLELERİN ÇEHRESİ

"Sanat Yapıtı"nın bir yıl içinde yazılmış beş ayrı versiyonu mevcuttur; özellikle bir, üç ve beşinci versiyonları birbirinden neredeyse tamamen farklıdır.[28] Metnin kendine özgülüğü bununla da sınırlı değildir. Benjamin son versiyon üzerinde 1939 yılına kadar çalışmaya devam etmiş, 1939 yılı Nisan ayı başında Gretel Adorno'ya yazdığı mektupta hâlâ metin üzerinde notlar almaya devam ettiğini bildirmişti (Benjamin, 1936/2013:645). Metin bu haliyle açık bir yapıt olarak nitelenebilir. Hem kendisini beslemesi, yenilemesi, çoğaltması, zenginleştirmesi anlamında, hem de metnin farklı versiyonlarının kendine özgü, birbirinden farklı yorumlara izin veren çoğul, yapıbozumcu karakteri nedeniyle. Tartışmamız bakımından metnin üçüncü bir özelliğinden söz etmek yerinde olur. "Sanat Yapıtı" makalesi, özellikle de metnin üçüncü versiyonu, daha sonra "Baudelaire Kitabı" ile perçinlenecek, modernlik tecrübesine girişte en önemli kavramlardan birini ortaya koyar: Kitle ve kitlesellik; kitle ve yeniden üretilebilirlik.[29] Walter Benjamin'in 1934 yılından itibaren "Pasajlar Çalışması" ve sonrasındaki metinleri, bu iki kavram yerli yerine oturmadan anlaşılamaz. Ama özellikle "Sanat Yapıtı"nın kalbi ve ana hedefi, kitle ve kit-

[27] Arada bazı önemli nüanslar olmakla birlikte, Schmitt'teki "halkçı", halkın cumhurbaşkanını doğrudan seçmek suretiyle, liderle özdeşleştiği demokratik anayasa öğretisi, temsilî "kitlesel seçmen çoğunluğundan" oluşur. Bu haliyle, son kertede kitle üretimi ve denetiminin başka bir şeklidir.

[28] Dördüncü versiyon üçüncü versiyonun siyasî mülahazasından arındırılmış bir özeti niteliğinde olup Fransızcadır. Benjamin hayattayken sadece bu özet niteliğini haiz metin yayımlanmıştı.

[29] Benjamin 1935 yılının son günlerinde Sanat Yapıtı'na dair bir arkadaşına gönderdiği mektupta, "makalemin Pasajlar Çalışması ile yöntemsel bakımdan birçok ortak yanı var" demişti. Yöntemsel ortaklıktan neyi kastettiği mektupta açıkça belirtilmemiş olsa bile, teknik yeniden üretilebilirlik ile kitlesellik arasında modernlik tecrübesi bakımından bir korelasyon kurma çabası olduğunu tahmin etmek zor değil. Nitekim metnin Fransızca çevirisi için Horkheimer ile yazışmalarında, siyasî nedenlerle metnin bazı cümlelerinin çıkarılmasına şiddetle itiraz etmişti: "Yeniden üretim tekniğinin tarihi kitlelerin tarihi ile yakından alâkalıdır. Hangi nedenle olursa olsun, bu cümleyi çıkartmam mümkün değil" (Benjamin, 1936-/2013:561).

leselliktir. Miriam Hansen'in ve Stefan Jonsson'un metne dair önemli tespitlerine katılmamak imkânsız: "Sanat Yapıtı" sanat üzerine değil, kitle ve kitlesellik, kolektif algılamanın bir algı kolektifine dönüşmesi sürecini anlatan bir metindir.[30] Metnin değişik versiyonlarını tartışmaya, her bir versiyonu bir diğeri ile karşılaştırmaya başlamadan önce, bugün bile hayati kabul edilebilecek bir ayırımla başlayalım. Böylelikle metnin merkezine doğru kısa ve hızlı bir giriş yapılmış olur.

A. KOMPAKT KİTLELER, KİTLESEL POLİTİKALAR

Walter Benjamin 19. yüzyılın sonundan başlayarak 20. yüzyılın ilk yarısında siyasî düşünceyi tutsak alan, çerçeveleyen kitle kavramı hakkında, Weimar dönemi Alman düşüncesi için asla kabul edilemeyecek sıra dışı bir saptama yapar. Daha doğrusu bu konudaki standart imgeyi tersine çevirir. Benjamin'e göre, üretim sürecinde ve gündelik hayatta ritmik ve yeknesak hareketlerle dışarıdan uygulanan tazyike tepki verenler, kelimenin gerçek anlamıyla dört başı mamur, kompakt kitleyi oluşturur. Kitle psikolojisinin kitle kavrayışı kompakt kitleler için doğru ve geçerlidir. Kompakt, dört başı mamur kitle özelliğini taşıyan toplumsal kesim, küçük burjuvazi olup sınıfsal aidiyet ve dayanışma formlarından yoksun olması nedeniyle reaksiyoner bir karaktere sahiptir. Küçük burjuvazi sınıf mücadelesinde arada kalmış özelliği nedeniyle, tehdit sezgisi yüksek bir sınıftır. İnsiyaki, her duruma yeknesak bir biçimde gösterdiği tepki, onu kompakt hale getirir. Tehdit algısı karşısındaki çaresizliği, küçük burjuvazinin kompakt bir kitle halinde saf tutmasına neden olur. Benjamin kitle korkusuyla malûl muhafazakârların dışarıdan proleter sınıfları kompakt kitle olarak kodladıklarını söyler (Benjamin, 1936/2013:123). Oysa sınıf mücadelesi içinde proletarya, mücadelenin koşullarına, yere ve zamana

[30] Hansen (2012:95) ve Jonsson (2013: 4.Bölüm). Hansen'in söylediği gibi, Benjamin'de kitle, modern algının örgütlenmesi sürecinde meydana gelen değişikliklerin öznel karşılığı olup ampirik olmaktan ziyade felsefî bir kavramdır (s.95). Jonsson, Hansen'in aksine, Benjamin'de kitlenin gayet net bir tarifi olduğunu, kalabalıklardan iyi ayrıştırıldığını iddia eder. Ona göre Benjamin'de esas proletarya kavramı kaygan ve belirsizdir (Jonsson, 2013:290). Her iki tespit de, bazı noktalarda haklılık payı olmakla birlikte, tek başına eksiktir. Hansen'in Kracauer için yaptığına benzer bir biçimde, proletaryayı tek başına siyasî bilinci yüksek bir grup olarak almak yerine, kolektif bir etkinlik etrafında, kamusal yaşantıdan ortak bir tecrübe edinmeye çalışan "çalışanlar" üst başlığında düşünmemek için bir neden yok. Öte yandan proletarya her zaman işçi sınıfından farklı, siyasî bir anlam taşımıştır: Dünyanın lanetini üzerinde taşıyanların bilinçli, kolektif ortaklığına işaret eder. "Yeryüzünün Lanetlileri" kim ise o son kertede proletaryanın bir parçasıdır. Dün ve bugün işçi sınıfı, göçmenler, kadınlar, yerleşik yabancılar, dinî ve etnik her türlü azınlık, proleter ortaklığın hem bileşeni, hem de taşıyıcısıdır. Kısaca, kitle değil proletarya her zaman hem bir soyutlamanın, hem de somut siyasî çözümlemenin ihtilaflı bir parçası konumundadır.

uygun dayanışma ağları geliştirir; bu sayede modern hayatın dayattığı, üretim sürecinin ritmine uygun pratiklerce desteklenen kompakt kitle olmaya zorlanmaktan kurtulur (s.123). Sadece bu kadar da değil. Hareket halinde sınıf, sınıf mücadeleleri sayesinde bireysellik ve kitlesellik, birey ve toplum arasındaki zıtlık ve ikilikleri alaşağı eder; tekillik ve çokluk arasında normal zamanlarda derin bir uçurumu işaret eden yapay ayrılığı ortadan kaldırır (s. 123). Emekçi kitleleri seferber eden önderlik, sınıf mücadelesinin yer ve koşullarına uygun olarak, zaman içinde kolektif edimin bir parçası haline gelir (Benjamin, 1936/2013:124). Kompakt kitle, çaresizliğe çare diye totaliter bir önder imal etme arayışına girer. Böylelikle kitle saflarını sıklaştırır. Oysa dışarıdan kompakt bir kitle diye yaftalanan proletarya, nesnel ve öznel düzeyde her türlü kitleselliği var eden ortamı sonsuza dek ortadan kaldırma arzusuyla hareket eder (Benjamin, 1936/2013:124).

Dayanışma ve örgütlenme pratiği olmayan küçük burjuvazi, proletaryadan farklı olarak, sınıf mücadelesinin kolektif aklın ürünü olan araçlarına, duruma göre tavır alabilme yeteneğine sahip değildir. O nedenle insiyaki bir biçimde reaksiyoner tepkilerini yönlendirebileceği kanalları arar, yönlendirebileceği ve onu yönlendirebilecek dışsal bir önderliği kollar. Benjamin, Gustave Le Bon'un meşhur ettiği, Simmel ve Weber tarafından Alman tartışmasına aktarılan kitlenin öznesini büyük bir ustalıkla değiştirir. Kitleleri yoksul kentli emekçi sınıflarla özdeşleştiren orta sınıf korkularını, çıktıkları kaynağa iade eder. Ona göre faşizmin kitle psikolojisini anlamak için kalabalıkları kitlesel yeniden üretilebilirliğin önüne koyarak hayalî bir düşman yaratan kompakt kitlesel oluşumlara bakmak gerekir. Kısacası Benjamin'de kitle ve kitlesellik kendinde iyi ya da kötü, umudun kaynağı ya da kötümserliğin öznesi değildir (Hansen, 2012:88).

Anonim kalabalıklardaki tüketici ortaklığı ile üretim bandındaki ritmik tekrarlardan oluşan modern hayatın dinamikleri arasındaki "görünmez" bağı keşfeden totaliter siyaset, kitlesel meta üretimi ile kitlelerin üretimini denkleştirir. Benjamin, malın kalabalıkları büyüleyen, kendisine bir mıknatıs gibi çeken hâlesinde, faşizmin modernliğin geri dönülmez bir biçimde yok ettiği gelenekselliği yeniden icat etme çabasını, kompakt kitlenin modernlik korkusunda ve "ritmik" tekrarda inşa edebileceği sahte "biz" hevesini fark etmişti. Benjamin, anonim kalabalıkları kompakt kitlelere dönüştürmede sermayenin ve kompakt kitlelerin tepkisel davranış ve modernlik ürküntüsünü topyekûn bir karşı siyasal saldırıya dönüştürme

fırsatı kollayan totaliterliğin, gizli suç ortaklığını ifşa etmek gerektiğini düşünüyordu.[31] "Sanat Yapıtı" makalesi bu yönde bir çabanın ürünüdür.

"Teknik Yeniden Üretilebilirlik Çağında Sanat Yapıtı"[32] kompakt kitleyi, yani küçük burjuvaziyi tepkiselliği nedeniyle suçlayıp bir kenara itmez. Bilâkis proleter aklı kompakt kitlenin huzursuzluğunu giderecek, kitlenin katı reaksiyoner tepkilerini çözüp devrimci bir bilince dönüştürebilecek araçları yaratmaya yöneltir.[33] Aslında bu kadarı bile geleneksel Benjamin algısını yerle yeksan edecek farklı bir Benjamin tahayyülüne imkân tanımaya yeter. Ama sorun romantik Benjamin'e karşı Leninist bir Benjamin çıkarmak sorunu değil.[34] Çok daha önemli olan bir nokta, Ben-

[31] Büyük anarşist muhafazakâr düşünür Ernst Jünger, modern tekniğin, cemaati çözen olumsuz yanları yanında, teknik dolayımıyla kitleleri yönlendirebilme yeteneğini haiz, toplumu yeniden şahlandıracak bir yanı olduğunu fark etmişti. Ona göre artık radyo, fotoğraf, büyük devasa miting organizasyonları, burada kullanılan ses ve donanım sistemleri ve filmden bağımsız bir cemaat tahayyül edilemez (Cadava, 2007:85vd; Jonsson, 2013:212-213;). Dolayısıyla teknik sadece cemaati çözen modernliğe hizmet etmez, yeni bir ortaklığın, ölüme temas etmiş, modernliğin yarattığı ağrı ve sancıya katlanmayı öğrenememişlerin ortaklığının olmazsa olmaz bileşenlerinden birisi haline gelmiştir. Nasyonal Sosyalizm teknik aracılığıyla kitlelere ve önderliğe yeni, işlevsel bir hâle kazandırma siyasetidir. Sanat Yapıtını sadece sanatın hâlesine ne oldu, sıradan insanlar da sanatın parçası olabilirler, alımlama en az sanat üretimi kadar önemlidir vb. ikincil mülahazalarla sınırlandırmak, kitle bağını bir yana bırakmak, metnin kendi dönemindeki tartışmalarla eleştirel diyaloğunu ihmal etmek anlamına gelir. Benjamin Sanat Yapıtı'nda kitleleri yapay bir hâle altında, lider kültü etrafında yeknesak olarak kurgulayan siyasetin estetikleştirilmesi çabasına işaret etmiş, alternatif bir siyasal estetiğin kavramsal ipuçlarını oluşturmayı denemişti.

[32] Özellikle üçüncü versiyon ile Fransızca basılan dördüncü versiyon.

[33] Metnin üçüncü versiyonuna sonradan yaptığı bir ekte olağanüstü önemde bir tespit yapar. Buna göre kitleler sınıfın bağrından doğmaz, bilakis sınıf kitlelerin bağrından doğar denilebilir (Benjamin, 1936/2013:158). Sınıfın oluşum sürecindeki rolü ve süreç içerisinde nelerden mahrum bırakıldığı kitlelerin içinden okunabilir. Kitle kavramı kesinlikle sınıf tarafından ikame edilemez. "Renkkörleri, bir şehrin sakinleri vb. "kitle psikolojisi"nin nötr kavramları, kitlelerin bir araya geldiği sinema gibi ortamlarda farklı bir anlam kazanır. Farklı sınıfları bir arada tutan ortamlarda, örneğin sinemada sanat yapıtının siyasî manevra becerisi, harekete geçirme kabiliyeti, kitleler üzerinde değişik yönlerde etkide bulunabilir. Filmin propaganda karakteri bir araya gelmiş farklı sınıflarda ortak bir kıvılcım çakabildiği gibi, Kracauer'in gösterdiği, sınıf bilincinde önemli bir deformasyona da yol açabilir. (Benjamin 1936/2013:158). O nedenle sınıf sürecinde kitlenin yeri ve rolü hassaten ve münhasıran iyi tarif edilmeli ve ayrıştırılmalıdır.

[34] Adorno ve Horkheimer, Benjamin'in siyaset, ekonomi ve kültür arasındaki dolayımı giderek siyaset lehine ortadan çözümlemelerinden Brecht'i sorumlu tuttu (Benjamin, 1936/2013:602). Her ikisi de Benjamin'in Brecht ile dostluğundan hem kaygılandı, hem de söz konusu dostluğun Benjamin'in özgün düşüncelerine zarar vereceğinden endişe etti. Kaygı ve endişelerinde haklı olup olmadıkları başka bir tartışmanın konusu. Ama en azından, "Sanat Yapıtı" bakımından endişenin yersiz olduğu söylenebilir. Metnin en son versiyonuna yapılan eklerde Brecht'in bazı müdahaleleri olduğu doğru olmakla birlikte, metnin son versiyonu iki ve üçüncü versiyonlarıyla karşılaştırıldığında, bir hayli teknik ve "cool"dur. Kaldı ki, Benjamin'in düşünce kaynakları o dönem için dahi sıra dışı sayılabilecek, sağ-sol, ilerici-gerici ikiliklerini aşan bir mahiyet taşır. Benjamin, sanatın algılama ve yeniden kurma anlamında devrimci bir rolü olduğu düşüncesini Brecht ile tanışmasından çok önce, 1920'li yılların ilk yarısında Berlin Bauhaus çev-

jamin'in basit kalabalıklardan kompakt kitle ve oradan da proleter bilince tekâmül eden bir aşamacılığı ve erekselciliği reddetmesi,[35] proleter kolektif aklın, kompakt kitleleri dönüştürebilecek uygun araçlar yoluyla, proletaryayı kompakt kitleleri çözmenin bir parçası kılmasıdır. "Sanat Yapıtı"nı radikal kılan asıl özelliği budur. Adorno metnin (üçüncü versiyon) bu niteliğinin farkına varmış, "Devlet ve İhtilâl"den beri bu kadar radikal bir siyasî tespitle karşılaşmadığını söylemiştir (Benjamin, 1936/2013: 592). Şimdi artık "Teknik Yeniden Üretilebilirlik Çağmda Sanat Yapıtı"nı kitle bağıntısı etrafında tartışmaya başlayabiliriz.

B. Kitle

Kitle, "Sanat Yapıtı"nın beş ayrı versiyonunda da değişik düzeylerde yer alır. Bazen kitlesel üretilebilirliğin bir parçası biçiminde ortaya çıkar, bazen de siyasî krizin kitle dinamikleri ve yeniden üretilebilir teknolojinin krizde oynadıkları tayin edici rolü gösterir. Metnin ilk hali el yazması notlardan oluşmaktadır. Benjamin daha sonra taslak düzeyindeki notları değişik versiyonlarda kullanmıştır. Metin daktiloda temize çekildikten sonra yeniden redaksiyona tâbi tutulmuş, büyük bir kısmın üstü çizilmiştir.[36] Üstü çizilmeden önce, daha sonra kullanılma ihtimali düşünülerek el

---

resi ile Berlin DADA ve Konstruktivist hareketten edinmişti. Özellikle Moholy-Nagy'nin proletarya ve konstrüktivizm üstüne yazıları, fotoplastik montajları, John Heartfield ve Hannah Höch'ün siyasal fotomontajları Weimar kültürünün yıldızının parladığı anın, geniş kesimleri etkileyen, önemli bir parçasıydı.

[35] Stefan Jonsson'un, başka yönleriyle, Benjamin ve kitle tartışmasında öncü sayılması gereken makalesindeki en önemli eksiklik, Benjamin'de kalabalık-kitle ve proletarya arasında basitten karmaşığa, nicel ve nitel bir aşamacılık görmesidir (Jonsson, 2013:203). Jonsson düşüncesini, "proletarya, nesnel ve öznel düzeyde her türlü kitleselliği var eden ortamı sonsuza dek ortadan kaldırma arzusuyla hareket eder" (Benjamin, 1936/2013:124) önermesine dayandırır. Tek başına alındığında anlamlı gibi görünen bu önerme, Benjamin'de kitlenin proleter bilinci taşımayan işçi sınıfı yanında, kitle refleksi güçlü orta sınıfların, hattâ köylülerin katı refleksini çözen bir duyu eğitimi içerdiği, yeni bir kolektif hayali göz önüne alındığında eksik kalır. Kabaca, proletarya kompakt kitleleri kazanırken kendisini kitleyle harmanlayacak yol yordamı planlar. Kolektif aklı sayesinde, kendisini kitlede erimeden, kitleyle bütünleştirme maharetine sahiptir. Benjamin'de kitle-proletarya ilişkisi tek çizgili ve aşamacı değil, güncel bir tabirle, ilişkiseldir. Jonsson'un argümanında ikinci hatalı husus, "Sanat Yapıtı"nın, açık bir metin de olsa, "Baudelaire Kitabı", kitaba hazırlık mahiyeti taşıyan "Zentralpark" ve "Baudelaire'de Bazı Motifler Üzerine" ve "Baudelaire'de İkinci İmparatorluk Dönemi Paris'i"nden, zaman bakımından önceliğini göz ardı etmesidir. Nitekim Benjamin "Zentralpark"da hâlâ kitle-çokluk ve kalabalık arasındaki ayırım üzerine düşünmesi gerektiğine dair bir not düşmüştü. "Sanat Yapıtı"nı izleyen metinlerde kalabalık-kitle ayırımı netliğinde bir kitle-proleter ayırımına rastlanmaz. Bunun nedeni üzerinde ayrıca düşünmek gerekli. Şimdilik, Benjamin'de yıllar içerisinde alıntılanan metinler bakımından ütopik içeriğin zayıfladığını, gelecek beklentisinin yerini modern tecrübeye dair fenomenolojik bir arayışın aldığını söylemekle yetinelim.

[36] "Teknik Yeniden Üretilebilirlik Çağmda Sanat Yapıtı"nı beş versiyonu ile birlikte yeniden yayma hazırlayan editör Burkhard Lindner ve yardımcıları insanüstü bir emek harcayarak, inanılmaz bir özenle, yeni dizim teknolojisi yardımıyla, bütün versiyonları, üstü çizilmiş, karalanıp

yazması olarak bırakılan kısımların kitleyle bağlantılı olması, daha başından itibaren kitlenin metnin odak noktasında olduğunun bir kanıtıdır. Benjamin ilk versiyonun hemen başı sayılabilecek dört numaralı başlıkta, kitlesel yeniden üretilebilen sanat yapıtının sadece sanayi mamulü niteliği taşımadığını, insan davranışları ve hünerlerini kitlesel biçimde yeniden üreten daha geniş bağlamın içinde yer aldığını söyler (Benjamin, 1936/2013: 12). Benjamin'e göre Nietzsche, kitleselliğin geniş bağlamı haiz niteliğini ilk keşfedenlerden birisiydi. Herkese kendine özgü bir değer ölçütü biçerek kitleselliğe karşı göreceliği öne çıkaran bir tavır geliştirmeye çalıştı. Ancak herkes için ortak, yeniden üretilebilir normlar arayan bir çağ için bu nafile bir çabaydı (s. 12). İlk versiyonun ortalarında Benjamin, sanatın bir eğlenme ve oyalanma karakteri kazanmaya başlaması karşısında, sorunun sanatın yozlaşması, özerkliğini kaybetmesinden kaynaklanmadığını, bunun insanlığın algılama biçimlerinde kökten meydana gelen bir işlev kaymasıyla, kitleselleşmeyle ilgili olduğunu saptamıştır (Benjamin, 1936/2013:33). Kitlelerin yaşamı üzerinde tahakküm tarihte her zaman belirleyici olmuştur. Kitlesel hareketler tarihsel çehreyi değiştirmekle kalmadı, kitlelere yakından bakabilen teknolojik yeniden üretilebilirlik sayesinde ilk kez kitlelerin bir siması olduğu anlaşıldı. Tarihte yeni olan asıl buydu (Benjamin, 1936/2013:30).

Teknik yeniden üretilebilirliği mümkün kılan üretim bandıdır. Benjamin kitleselleşme ile yeniden üretim arasında analojiler kurmaya, tekrar ve yeknesak ritimlerle üretim süreci arasındaki koşutluğu göstermeye özellikle dikkat etmiştir.[37] 1920'li yılların Olimpiyat oyunlarında arka arkaya üç kez olimpiyat şampiyonu olan ünlü Finlandiyalı atlet Paavo Nurmi'nin yanında sürekli kronometre taşıması Benjamin'in dikkatini çekmişti. Benjamin, Nurmi'nin performansını kronometre tutarak arttırma çabasını, olimpiyatların insani yarışma, ülkeler arası rekabetten, zamanı bölmeye doğru sıçratan, sporcunun kendisini bir nesne gibi ölçtüğü, performans parçalarına ayırdığı üretim tekniğine dönüşümünün bir işareti olarak görmüştü. Benjamin, Nurmi'nin kronometre tutarak kendisiyle yarışmasını, Taylor'un verimi arttırma testlerine, üretim bandında verimlilik hesaplarına benzetir (Benjamin, 1936/2013:26; Buck-Morss, 1989/2009: 354). Bu konuda kurduğu bir başka analoji ise, film karelerinin arka arkaya akmasıyla, üretim bandındaki akıştır (Benjamin, 1936/2013:38).

Eğer zamanın sanat yapıtı üzerine vurduğu mühür kitlesellik ve yeniden üretilebilirlik ise, siyasetin bundan nasibini almaması düşünülemez.

---

yeniden yazılmış, sonradan eklenen ve çıkarılan her şeyi tek tek metin üzerinde gösteren bir redaksiyon ve editörlük çalışması gerçekleştirmiş bulunuyor.

[37] Benzer bir dikkat Kracauer ve Bloch'ta da gözlenebilir.

Benjamin bir adım ileri gidip hem sanattaki, hem de siyasetteki kitleselliği ve yeniden üretilebilirliği kitle hareketlerine bağladı (Benjamin, 1936/2013:45). Ancak bunun sonuçları üzerine bir çözümleme ilk versiyonda yer almamıştır.

Metnin ikinci versiyonunda kitleler ve kitlesellik çalışmanın merkezine oturur. Sanatın kült karakteri, yaratıcı imgeye dayanan geleneksel kavrayışı anlamına gelen biricik varlığı, ikinci versiyonda kitlesellik tarafından ikame edilir (Benjamin, 1936/2013:14). Benjamin, insan topluluklarının varoluş koşulları ve hayat tarzının uzun erimde değişikliğe uğradığını söyler (Benjamin, 1936/2013:15). Aynı şey insan algısı ve algının örgütlenme tarzı için de geçerlidir (s. 15). Genellikle hem insan toplulukları, hem de insan algısı doğanın bir parçası kabul edilir, her ikisindeki uzun erimli değişim doğadaki mutasyona benzetilir. Oysa varoluş, algılama ve değişim sadece doğaya öykünmek ile ilgili ya da doğal değildir. Tarihsel motifler, ilerleme yönü ve mücadeleler de insan topluluklarım ve insan algısını değiştirmede etkilidir (s. 15). Kitleler tarihsel bakımdan "şeyleri kendilerine yaklaştırmayı" arzular (Benjamin, 1929/2008:285-286). Kitlesel hareketlerin yoğunluğu, araya mesafe koyma edimini fiilen zayıflatır. Sanatın hâlesinin çürümeye başlaması, kitlesel hareketlerin şeyleri yakınlaştırma arzusuna eşlik eder. Kitlesel hareketler aynı biçimde biricik hakikatin yeniden üretilebilirlik yoluyla üstesinden gelinmesi hususunda tutkulu bir çaba göstermiştir (Benjamin, 1936/2013:16). Sanat yapıtı bu arzuyu karşılıksız bırakmamış, "kitleyi talep etmiştir" (Benjamin, 1936/2013: 81;1936/2013:129).

Kitle, sanatın geleneksel kült değerini sergileme değerine dönüştürmede aktif bir rol oynadı. Özellikle film, oyuncunun performansını sergileme değeri açısından test ederken, sergilenen performansı da ayrıca teste tâbi tutar (Benjamin, 1936/2013:22). Oyuncu rolünü seyirci karşısında değil, yönetmenin direktifi altında, kamera önünde sergiler. Benjamin, insanların bir aygıt (kamera) aracılığıyla temsilinde, insanın kendisine yabancılaşmasının bir hayli üretken olabileceği yönünde bir olasılık görmüştü (Benjamin, 1936/2013:71). Benjamin, Pirandello'ya atfen, kamera karşısındaki insanı ayna karşısında kendini seyreden romantiğe benzetir. Romantik, ayna karşısında kendi imgesi üzerine tefekküre dalar, oysa kamera karşısında oyuncu kendine değil, kitlelere döner (23). O anda aygıt karşısında olması durumu değiştirmez. Oyuncu sonuçta kitleyle karşılaşacağını, performansı hakkında nihai hükmü kitlenin vereceğini bilir. Akşama kadar devlet dairelerinde, fabrikada bir başka aygıt karşısında insanlıklarından kısa süre için vazgeçen şehir ahalisi, akşamları sinemaları benzer bir şeyi tecrübe etmek için doldurur. Bir farkla: Oyuncu kitlelerin

namına makinadan intikamını alır, kişiliğini aygıtın karşısında ortaya koymakla kalmaz, aygıtın muzaffer amacına hizmet etmesini sağlar (Benjamin, 1936/2013:23).

"Sanat yapıtının teknolojik yeniden üretilebilirliği olgusu kitlelerin sanata yaklaşımını değiştirmiştir; Picasso'nun bir resmi karşısında son derece tepkisel olabilen kitle, bir Chaplin filmi karşısında pozitif bir tutum alabilir" (Benjamin, 1936/2013:29). Chaplin'de filmi izlemekten alınan hazla, film hakkındaki değerlendirme ölçütleri birbiriyle kaynaşmış halde tek bir potada yer alır. Bunda filmin kendisi kadar, sinemada tek tek bireylerin tepkilerini ortak bir izleyici kitlesi tepkisine dönüştüren, tepkileri birisinden diğerine sirayet ettirerek yoğun bir kitle haline getiren ortamın etkisi de büyüktür (s. 29).

Geleneksel kült değeri sanat yapıtıyla şahsi bir "karşılaşmayı" zorunlu addeder. Sanatta kült değeri, bu özelliği nedeniyle, gündelik hayatın ritmine, alışkanlıklara, ortak görsel hafızaya uzaktır. Geleneksel sanatın yalıtan algılanma biçimi dışında kalan tek kolektif istisna, mimarî yapılar ve anıtlardır (s. 29). Kuşkusuz sanatın kült değeri istisnai bazı hallerde kolektif bir algıya izin verir. Örneğin dinî freskler ve resmin manastır ve saraylarda kendine has kolektif alımlanması diye bir şey söz konusudur. Ama bunun görsel bir algı olmaktan ziyade, nasıl bakılacağı önceden öğretilmiş, hiyerarşik bir algı olduğu hatırda tutulmalıdır (Benjamin, 1936/2013:30). Eskiden herhangi bir sanat yapıtı karşısında kitlenin kamusal bir alanda kendi fikrini alenen beyan etmesi asla kabul edilemeyecek bir skandal kabul edilirdi (s. 30).

Görüldüğü üzere, metnin ikinci versiyonu kitle kavramı tarafından kuşatılmıştır. Metnin son kısımlarında, 18. ve 19. Kısımda Benjamin tavrını daha da netleştirir. 18. Kısım "Kitleler, sanat yapıtı karşısında geleneksel tavırda meydana gelen tüm değişikliklerin matrisidir" önermesiyle açılır (Benjamin, 1936/2013:33). Kitlesel üretilebilirlik niceliği niteliğe dönüştürmüştür: "Kitleler sanat yapıtına yeni bir tarz algılama ve katılım biçimi getirdi" (s. 33). Kitlenin hayatı ve sanatı yönlendiren ana etmen olmasına yönelik en temel eleştirilerden bir tanesi, sanatın özgürleştirici bir derin düşünmeden, bir tür oyun, oyalanma ve eğlenceye dönüşmesi, kısaca değer kaybetmesidir. Benjamin böylesi bir değer kaybetme iddiasına karşı çıkar. Kitlenin her şeyi kendisine yakınlaştırma arzusunda, nesneyi ve konuyu kendine yakınlaştırma, nesnede kaybolma, erime yerine, onu kendine katma çabası görür. Geleneksel sanat yapıtı karşısında buharlaşan öznenin yerini, yapıtı kendisine doğru çeken kolektif bir kitle almıştır (33). Kolektif ve kitle normalde birbirinden farklıdır. Kolektif, iradi bir ortaklığı; kitle ise heterojen köken, ortak varoluşu anlatır. Sanat yapıtının üre-

tilme ve algılanma tarzında meydana gelen dönüşümler, kolektif bir kitlesel algılama ortaya çıkarmıştır. Kitlesel algılama dışarıdan bakıldığında, oyalanma ve eğlenme diye görülür. Oyalanma, sanatı değerden düşürmek bir yana, kitleleri harekete geçirmekte, kitlelerin hayatın başka alanlarında gerçekleşen algı dönüşümünü kavramalarında en önemli araçlardan bir tanesidir (Benjamin, 1936/2013:89). Modern sanatın en önemli mahareti, hareket halindeki kitlelerin şeyleri kendisine yakınlaştırma arzusuna karşılık verebilmesidir.

19. Kısım çalışmanın hem şahikası, hem de özeti niteliğindedir. Metin boyunca süregiden bir gerilim bu kısımda açığa çıkar. "Sanat Yapıtı", modern kapitalist tecrübeye denk düşen seri-ritmik, hep aynı-sürekli yeni sarmalına dayanan zihniyeti ortaya koymayı, tıpkı kapitalist üretim sürecinin bağrında kendi sonunu hazırlayan çelişkileri taşıması gibi, tekniğin kitlesel yeniden üretilebilirliği ve kitlelerin kolektif akla dayanan mücadelesi sayesinde, modernliğin cehennemî karakterinin ortadan kaldırılabileceğini göstermeyi hedeflemişti. Ancak metne eşlik eden bir gölge-temadan söz etmeden olmaz: Faşizm tehdidi ve faşizmin modern kitle algılama tekniklerinin gücünü kavramadaki ürkütücü başarısı. 11. Kısımda aktörün performansı hakkında nihai kararı kitlelerin verdiği söylendikten sonra, faşizmin bu gücü kötüye kullanma tehlikesine işaret edilmiştir (Benjamin, 1936/2013:24). 12. Kısımda, teknik yeniden üretilebilirlikte sergileme değeri keşfedildikten sonra, demokrasi ve siyasette meydana gelen asli bazı değişiklikler ele alınmıştır. Oyuncunun değil, siyasetin de aygıt dolayımıyla icrası hakkında bazı önemli tespitlerde bulunulmuştur: Sahne ve sinema yıldızları, kamuoyunun önemli simaları, şampiyonlar, önemli figürler, bu arada "diktatörler" de aygıtın önünde icra edilen, dolaşıma sokulan bir üretilebilirlik sürecinin parçası haline gelmiştir (Benjamin, 1936/2013:26).

Kitleler ve 20. yüzyıl insanlarının giderek proleterleşmesi olgusu, aynı sürecin iki farklı tarafını oluşturur. Benjamin, faşizmin proleter kitlelere musallat olduğunu belirtir, kitleyi örgütlemedeki maharetine dikkat çeker. Faşizm proleter kitlelere, mülkiyet ve üretim ilişkilerine dokunmadan, kendilerini ifade edebilecekleri araçları sağlama konusunda çok başarılı olmuştur (Benjamin, 1936/2013:34; Buck-Morss, 1992:3). Propaganda filmlerini kitle oyalama taktiklerinden topyekûn kitle seferberliğine sevk edebilmesi, radyoyu propaganda aracı haline getirmesi, hayalî ulusal "kitleyi" yaratabilme mahareti, özellikle de gazete, broşür ve sokakların kitlesel yeniden üretim araçları vasıtasıyla kitlelerin yeniden üretimine hasredilmesi, faşizmin dikkate değer başarısında büyük bir rol oynadı (Benjamin, 1936/2013:34-35).

Büyük mitingler, kitlesel spor karşılaşmaları ve yarışmalar, geniş, disiplinli kitlelerin katılımıyla düzenlenen parti mitingleri ve kurultaylar, nihayetinde I. Dünya Savaşı ve sonrasındaki sokak mücadeleleri, sadece siyasî ve askerî olaylar şeklinde cereyan etmedi, her biri görsel olarak kaydedildi. İki Savaş arası dönemde, toplantılar yansıtılmak maksadından öte, kaydedilebilme ve dağıtım olanakları göz önüne alınarak devasa mitingler tasarlandı, hattâ bazı örneklerde sokak pogromları ve çatışmalar örgütlendi. Bu vesileyle kitleler kendileriyle karşılaşma, kendilerini yakından görme fırsatı buldu. Kameranın kitleleri havadan, yukarıdan, bazen geniş açı, bazen de, Nazilerin Nürnberg parti kongresinde olduğu gibi, lideri gece, aşağıdan, ışık gölgeleriyle yakın çekimi, kitle kurgusunu beraberinde getirdi. Kitlelere çehre kazandıran teknolojik yeniden üretilebilirlik ile kitle siyasetinin estetikleştirilmesi birbirini tamamladı. Benjamin'e göre faşizm, (kitle) siyasetin(in) estetikleştirilmesi ve kitlelere haklarını vermeden onları siyaseten temsil iddiası olup varacağı kaçınılmaz sonuç savaş (ve/veya) (iç savaş)tır (Benjamin, 1936/2013:35-36).[38] Metnin, diğer bütün versiyonlarda tekrarlanan son cümlesi şöyledir: "Komünizm siyasetin estetikleştirilmesine estetiği siyasallaştırarak cevap verir" (s.36). "Estetiğin siyasallaşması ne anlama gelir?" sorusu bu kısmın sonunda cevaplanacaktır. Ama daha önce kitle ve kitleselliği metnin diğer versiyonlarıyla karşılaştırmalı biçimde incelemekte fayda var.

Kitle ve kitlesellik en yoğun ve en net biçimde üçüncü versiyonda tartışılmıştır. Üçüncü versiyonda çalışmanın ana argümanları billurlaşır. Metne eklenen çok sayıda uzun dipnotta[39] metnin kapalı sayılabilecek noktaları açılmış, metnin siyasî karakteri bilhassa öne çıkarılmıştır. Benjamin'in yayımlanması için uzun süre çaba gösterdiği esas metnin üçüncü versiyon olması dikkate değer. Uzun ve etkili siyasî dipnotları dışında, üçüncü versiyondaki en önemli yenilik, teknik hakkındaki mülahazadır. Metinde teknik yeniden üretilebilirlik, Benjamin'in *ikinci teknik* dediği yanıyla öne çıkar. Basitten karmaşığa, insan toplumlarının hepsinde hiyerarşi ve doğaya hükmetme, dolayısıyla kültür ve insanlar üzerinde tahakküm, başat düşüncedir. Benjamin'in *birinci teknik* adını verdiği teknik, üretmeye değil, hükmetmeye yönelir (Benjamin, 1936/2013:108). Benjamin, Fourier başta olmak üzere ütopyacı sosyalistlerde, Paul Schneebart

[38] İtalyan fütüristi Marinetti 1911'den itibaren savaşı kutsayan yarı imgesel manifestolar kaleme almıştı. Marinetti daha sonra İtalyan faşizmini açıkça desteklediğinde, geleneğin inkârını iddialı bir biçimde dile getiren, yarı imgesel tezleri alenen savaş kışkırtıcılığına dönüştü. Benjamin insanın öz yıkımından estetik bir haz alabilmesini yabancılaşmanın doruk noktası görür (Benjamin, 1936/2013:36).

[39] Burkhard Lindner'in aktardığına göre, Benjamin dipnotları düşüncenin altyapısı olarak görürdü (Benjamin, 1936/2013:672).

gibi fütürist edebiyatçılarda kavramlaştırılan, köylüler ve zanaatkârlar tarafından elle şekillendirilen, çocuklarca hayal edilen ikinci bir teknik kavrayışı keşfeder. Buna göre teknik, bir tahakküm aracı değil, bir oyun, kelimenin geniş mânâsıyla insanın yapabileceklerini, kapasitesini, şeyleri başka türlü de görebilme yeteneğini arttıran bir etkinliktir. Benjamin, üretici güçlerin üretim araçlarının gelişmişliğine eşlik etmesiyle, oyunun ve tekniğin birlikte emek oyununun bir parçası olabileceğini düşünür (Benjamin, 1936/2013:108-109).[40] Ona göre film, senaryo yazım aşamasından stüdyo hazırlıklarına, oyuncu seçiminden çekim ve montaj sürecine kadar benzer bir oyun, ikinci bir teknik idi. Bu sayede modern hayatın gereklerine uyum sağlamak, ritmini ve akışını idrak etmek, hayatı içeriden dönüştürme konusunda yeni bir bakış açısı edinmek kolaylaşmıştır (Benjamin, 1936/2013:108; Wilke, 2010:50).

Üçüncü versiyonun ilk uzun dipnotunda, ikinci tekniği etkin hale getirecek süreçte devrimin rolü tartışılmıştır. "Devrimler kolektifin sinir sistemidir" (Benjamin, 1936/2013:109). Devrimin hedefi, üretici güçlerin ikinci tekniğe ulaşmasını engelleyen aygıttan (üretim bandı, sermaye, modern tüketim, meta fetişizmi vb.) özgürleştirmektir (Benjamin, 1936/2013: 108-109). Bu üretim araçları üzerinde emeğin uyumunu ivmelendirecek yol ise icat etmekten geçer.

Benjamin 12. Kısımda daha önce birinci versiyonda kitlelerin aktörün performansı ve faşizmin bazı manevralarla bunu kötüye kullanması konusunda değindiği kısmı, uzun bir dipnotla genişletmiştir. İlgili kısma sonradan eklediği bir sayfada, kitlelerin kamusal gücünü dengelemek için piyasanın yıldız oyuncu kültü imal ettiğini, yıldızların perde önündeki hayatlarını perde arkası efsane imalatıyla kâh ayırıp kâh tamamladıklarını belirtir. Kitlenin oyuna karar verme inisiyatifi, oyuncunun meta karakteriyle dengelenmiştir. Faşizm kitleyi sınıf bilincinden asude halde, "seyirci" haliyle destekler (Benjamin, 1936/2013:145). Bu bölümün başında tartışılan kompakt kitle-proleter ayırımı ilk kez burada açıklanmıştır (Benjamin, 1936/2013:123-124).[41]

Metnin dördüncü versiyonu aslında üçüncü versiyonunun Fransızca çevirisi olarak düşünülmüştü. Ayrıntısına burada girilemeyecek bazı kişisel sürtüşmeler, asıl önemlisi Horkheimer'in iktisadi ve siyasî kaygılarla, siyasî vurgusu yüksek metinleri yayımlamama konusundaki katı tutumu

[40] Eduard Fuchs üzerine çalışmasında, Fuchs'dan "kitleler daima gelişme istidadı gösterir" önermesini alıntılar (Benjamin, 1937:137). İkinci teknik sadece gelişme istidadı gösteren kitlelerin elinde bir tahakküm aracı olmaktan çıkar, hayatı kolaylaştıran, kolektif bir tasarının parçası olur.

[41] Ayrıca bkz. Benjamin (1936/2013:158, 159-60).

nedeniyle, metin neredeyse baştan yazıldı denebilir. Bu metinde, üçüncü versiyondaki bütün siyasî değerlendirme, dipnot ve atıflar çıkarıldı. Metinde kitleye dair doğrudan tek gönderme, 18. Kısmın başındaki kitlenin matris özelliği ile 19. Kısmın başındaki proleterleşme ve kitlenin aynı sürecin parçası olduğuna dair değinidir. Buna karşılık, bağlamından kopuk olmakla birlikte, ikinci teknik hakkındaki uzun dipnot aynen korunmuştur (Benjamin, 1936/2013:196).[42] Fransızca çeviri ikinci ve üçüncü versiyonlardan derlenmiş kısa bir özet niteliği taşımaktadır. Özellikle üçüncü versiyondan sonra, metnin neredeyse aynı kalemin ürünü olup olmadığı kuşkulu hale geldi.

"Sanat Yapıtı"nın beşinci versiyonu kamuoyunda bilinen, Benjamin' in metni deyince akla gelen yegâne metindir. Metnin Almanca basımında da, Türkçe dâhil olmak üzere çevrildiği bütün dillerde de beşinci versiyonu esas alınmıştır.

Brecht metnin son versiyonuna bazı müdahaleler de bulundu. Herkesin bildiği bu sırrı Benjamin de açıkça belirtmişti (Benjamin, 1936/2013: 637). Brecht'in metnin üçüncü versiyonundan haberdar olduğuna dair elde somut bir bilgi yok. Bu nedenle üçüncü versiyondan haberi olmadığını varsaymak durumundayız. Aksi takdirde Brecht'in, metnin bütün siyasî içeriğini boşaltan, Benjamin'in ütopik teknik yönelimini ortadan kaldıran, kısaca metnin ruhunu yok eden bir şeyi neden görmediği ya da göremediğini tartışmak gerekir. Büyücünün belirli bir mesafeden, cerrahın yakından temas ederek (elleriyle hastanın bedenine temas ederek) ameliyat ânını sanat yapıtına teşmil etmesi vb. dışavurumcu eklemeler, metnin orijinalliğine bir şey katmaktan ziyade, dolaylı yoldan odak noktasının kaymasına sebep olmuştur.[43]

---

[42] Miguel Abensour başta olmak üzere ütopik sosyalizme ve romantik anarşizme yakınlık duyan yazarlar, Fransızca çevirideki dipnotu çok önemsedi, ikinci teknikte modernliğin cehennemî yönünün aşılmasında pozitif bir alternatifin ipuçlarını buldu.

[43] "Sanat Yapıtı"nın en tartışmalı kısmı, moderu sanat ediminde sanat yapıtının hâlesinin kaybolması, dolayısıyla klasik sanat sorunsalının bir parçası olarak güzelliğin görünürlük biçimlerine, dinî ya da doğanın mimesisine ne olacağı sorunudur. Buna ilaveten teknik bakımdan yeniden üretimin sanat yapıtının orijinalliğini, yaratıcı sanat ve sanatçıyı ortadan kaldırıp kaldırmayacağı üzerine çokça yazılmıştır. İkinci sorun, daha önce de belirtildiği gibi, basit bir yanlış anlamadan kaynaklanır. Benjamin yeniden üretilebilirlik olgusunu yeniden üretimden ayırır. Yeniden üretilebilirlik, sanat yapıtının siyasal kapasitesi ile ilgili olup bu özelliği geleneksel hâlesini geri plana iter. Bu sayede sanat yapıtının daha önceden bilinmeyen başka bir yönü, kolektif alımlanması öne çıkar. Örneğin sinemada filmin hâlesini tahrip eden şey, nesnesini aynı anda alımlayan, yeni bir siyasal gövde inşa eder (Jennings, 2008:15). Sanat yapıtında hâlenin kaybolması çok daha çetrefil bir meseleye karşılık geliyor. Benjamin hâle kavramını sadece estetikle sınırlamış, gerçekte tecrübe denilen, geniş zamanlarda aktarılıp tekrarlandıkça hem yakınlaşan, hem de uzaklaşan bir duygu yapısını anlatmak istemişti. İddiası, otantik bir tecrübenin modernlik sürecinde nesnel ve öznel bakımdan imkânsız olduğunu göstermekti. Ancak faşiz-

Beşinci versiyonda ne ikinci tekniğe dair kitleleri özgürleştirecek bir hava, ne de kitleselliğin proleter kolektif akılla dönüştürülebileceği tartışması yer alır. Oyuncunun kamera karşısındaki yabancılaştırma efekti dahi çözümlemenin dışında kalmıştır. Oyuncunun performansını test eden nihai merci artık kitle değil, Adorno'nun eleştirisinden sonra, teknik bir tabirle, izleyici topluluğu olmuştur (Benjamin, 1936/2013:237). Kısaca, siyasî manifestosu çok geriye çekilmiş, adeta metne gömülmüş, ütopik heyecanı kaybolmuş, teknik bazı destekler dışında, metne ikinci versiyonun geliştirilmiş hali olarak bakılabilir.[44]

Şimdi artık cevabını ertelediğimiz soruya dönelim. Estetiğin siyasallaşması iki anlama gelir: Birincisi, kompakt kitleleri esnetip sınıf politikasına kaydıracak yeni bir kavrama biçimi gereklidir. Sanat yeniden üretilebilirlik biçimiyle kompakt kitleleri harekete geçirmede bu rolü ifa eder. İkincisi, siyasetin estetikleştirilmesiyle ilgilidir. Faşizmin kitle kavrayışındaki yabancılaşmayı görebilmek için, yeniden üretilebilirlik ile kitle siyaseti arasında kurduğu, kitleyi kalabalıklardan devşirmedeki maharetini, iletişim tekniklerinde yakaladığı kitle yüzünü çözümlemek gerekir. Ama asıl faşizmin estetik siyasallaşmayı yaratmadığını, duyu organlarını tecrübeden koparıp yabancılaştıran sürecin siyaseti estetikleştirdiğini hatırlamakta fayda var. Faşizm sadece söz konusu duyu organlarındaki körelmeyi sevk ve idareden başka bir şey yapmadı (Buck-Morss, 1992:4). Faşizm kitleye, son kertede itaat ve ölüm ortaklığına gerçekte olmayan zaman ve mekân ötesi "hâle", çehre kazandırmaya çalışır.[45] Estetiği siya-

---

min tecrübeyi sanal biçimde diriltme çabası, çalışmayı bir kararsızlığa sürüklemiş, faşizme karşı direnmeyi, faşizmin kitle tabanına hitap eden estetik siyasetini ortadan kaldırma çabasına döndürmüştü. Faşizmin kitle kültü ve "kitle süsü"ne karşı estetik kültü ve hâleyi yapıbozuma uğratma çabası, "Sanat Yapıtı"nın estetik konusundaki argümanını zayıflatmıştır. Miriam Hansen, hâleyi estetikle sınırlandırmayan, tecrübenin modern hayatta imkânsızlığından yola çıkan "antropolojik bir yaklaşımın" daha uygun olacağını belirtirken, benzeri bir kaygı taşıyor (Hansen, 2012: 94, 146).

[44] "Teknik Yeniden Üretilebilirlik Çağında Sanat Yapıtı"nın beş versiyonu ve eklerinin editörü Burkhardt Lindner, metnin önce üçüncü versiyonun genişletilmiş biçimi olduğunu söyler, diğerlerine göre en ileri seviyede olduğunu belirtir. Her iki görüşe de kesinlikle katılmak mümkün değil. Öncelikle beşinci versiyon olsa olsa metnin belki hacim olarak değil ama çözümleme derinliği bakımından kesinlikle daraltılmış halidir. Lindner'in tam olarak neyi ileri bulduğunu bilmemekle birlikte, metnin ana düğüm noktalarının son versiyonda neredeyse tamamen silindiği bir gerçek. Lindner daha sonra iki versiyon arasındaki farkları ortaya koyup üzerinde tartışmak gerektiğini, hattâ Benjamin'in Gretel Adorno'ya mektupta söz ettiği haliyle, metnin üçüncü versiyonundaki çözümlemeyi beşinci versiyonla birleştiren yeni bir metin hazırlığı içinde olup olmadığını bilemeyeceğimizi ekler (Benjamin, 1936/2013:645).

[45] Benjamin'i sanatın hâlesi konusunda radikal bir eleştiriye götüren hususu burada aramak yerinde olur. Sanatın ve geleneğin büyü bozumu konusunda başka metinlerinde aynı keskinlik görülmez. Örneğin "Hikâye Anlatıcısı"nda, Valéry'e atıfla "modern insan, kısaltılamayacak şeyler üzerinde çaba sarfetmiyor artık" der (Benjamin, 1936/1993:85). Hikâyenin hayattan çıkıp

sallaştırmak, ölüm ortaklığını parçalamak, kitleleri üretim araçlarının gelişimine denk kolektif algıyla buluşturmaktır.

C. MODERN SANATIN ALGILAMA ARAÇLARI VE KİTLE ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ

"Sanat Yapıtı"nın değişik versiyonlarında kitlesel yeniden üretilebilirliğin kitle bağlantısı, kitlenin yapıt karşısındaki önemi vurgulanmakla kalmamış, algı ve kavramayı toplumsallaştırmada yeniden üretilebilir sanat pratiklerinin etkisi ve rolü de çözümlenmiştir.[46] "Sanat Yapıtı"nda sanatsal teknik yeniden üretilebilirlik hakkındaki tartışma, birinci versiyon hariç, diğerlerinde hemen hemen aynıdır. Anlatımı güçlendirmek için bazı küçük değişiklikler, yer değiştirmeler sayılmazsa, esaslı değişiklikler daha çok kitle etrafındadır. Bazıları metnin beşinci versiyonunda sanatsal tekniklere dair bazı önemli değişikliklerden söz etmiş olsa da, bunlar daha çok vurgulanmak istenilen şeyi güçlendirmeye yönelik olup argümanda esastan bir değişiklik içermez.

Benjamin, her gelişkin sanat tarzının üç şeyin kesişimi sonucunda geliştiğini, olgunlaştığını söyler (Benjamin, 1935/2010:27): Birincisi, teknolojik gelişme belirli bir sanat tarzına hizmet etmeye başlar. Örneğin, filmden önce karanlıkta, küçük kutularda elle çevrilen hareketli resimler seyretme alışkanlığını başlatmıştı. Karanlıktaki küçük kutular beyaz perdeye dönüştü. İkincisi, geleneksel sanat tarzlarında, anlatımı ve ifade araçlarını sorgulayan düşüncelerin varlığıdır. Örneğin DADA akımı geleneksel resmin ifade ve alımlanma biçimlerini sorgulamış, "happening"ler ile ürün ve sonuç arasındaki krizi gözler önüne serip seyircide bir tepki yaratmayı amaçlamıştı. Chaplin DADA performanslarını kamera önünde mantıksal uç noktasına taşıdı (Benjamin, 1936/2010:27).[47] Üçüncüsü, birlikte seyri mümkün kılan ortak seyirci tecrübesine dairdir. Berlin'de ulusu ve doğal manzaraları konu alan Kaiserpanorama'ları aynı anda yirmi beş kişiyi büyükçe bir dairenin etrafına yarım saatliğine toplamayı başarmıştı. Paris'teki sihirli kutu fantazmagoryadan farklı olarak, Kaiserpanorama'da hareketli görüntüler el yardımı olmadan, kendiliğinden kara delikten akıyordu. Daha sonra beyazperde izleyicileri kendisini bekler halde buldu.

---

gitmesi ile tecrübenin yerini yaşantıya bırakması, biraz da hüzünlü bir biçimde, tespit edilir. Benjamin'i sanatın hâlesi konusunda radikal bir söyleme götüren şeyi, faşizmin kitlede sahte bir "hâle" yaratma, kitleyi ifade eden bir "hâle" arayışında aramak gerekir.

[46] Bir önceki kısımdan farklı olarak, söz konusu tekniklerin kitleler üzerindeki etkisi, farklı versiyonları ile karşılaştırmalı bir çözümlemeye tâbi tutulmadan ele alınacaktır.

[47] Benjamin DADA'da en çok kitlenin geleneksel koruyucu duyargalarına yönelik barbar akınını önemsemişti (Wilke, 2010:46).

Yeniden üretilebilirlik olgusu sadece sanat kavramını dönüştürmekle kalmadı, kitle kavramını da derinden etkiledi. Teknik bakımdan yeniden üretilebilirlik yeniden üretimden ve çoğaltmadan farklıdır, daha doğrusu ikisi bir ve aynı şey değildir. Tarih boyunca insanlar, para ve sikkelerin tıpkıbasımına, usta-çırak ilişkisi içinde örnek modelleri tekrar yoluyla kopyalamaya hayatın her alanında âşinaydı (Benjamin, 1936/2013:54, 65). Dolayısıyla yeniden üretilebilirlik teknik anlamıyla daha kapsamlı bir şeye denk düşer. Benjamin özellikle fotoğrafta ve filmde sanat yapıtını bir süreç olarak kavramış, daima gelişme istidadı gösteren, tamamlanmamış, ucu açık bir sürecin ipuçlarını görmüştü. Koleksiyoncu ve amatör tarihçi Eduard Fuchs, sanat yapıtına dair gözlemlerinde, yapıtın geliştirilmeye, işlenmeye müsait olup olmadığı hususuna özel bir önem vermiştir. Benjamin, Fuchs'u izleyerek, kitlelerin sanat yapıtını o güne kadar bilinmeyen yollardan kavrama çabasını destekleyecek yeni "görme biçimleri" ni önemsemiştir (Benjamin, 1937:354).

Sanat yapıtı teknik yeniden üretim koşullarında iki açıdan önemli değişikliğe uğrar. Birincisi, mutfak süreci denilebilecek üretim koşullarındaki değişimdir. Üretim koşullarındaki değişim, sanat yapıtını kolektif hale getirir, sanatı bir esin ya da deha ürünü olmaktan ziyade, üretici ve geliştirici bir faaliyet kılar. Teknik hesaplama ve kolektif şekillendirme süreci sanatsal üretimi cerrahi faaliyete yakınlaştırır. Filmde her sahneyi konunun akışından bağımsız bir biçimde, belirli bir plan dâhilinde çeken yönetmen; aynı sahneyi, değişik tonlama ve ışık altında birden çok defa tekrar eden oyuncu; oyunculuk dâhil her konuda birlikte yorum yapan, çekim sürecini müdahalelerle yönlendiren set ekibi geleneksel sanatsal üretimini baştan aşağı değiştirmiştir. Ama iş bununla kalmaz. Film çekimleri tamamlandığında sadece ilk aşama tamamlanmıştır. Filmin montajlanma aşaması en az çekim aşaması kadar önemlidir. Çoğu avant-garde yönetmen filmlerini bizzat kendisi montajlamayı tercih eder. Bazen bazı sahneler yeniden çekilir ya da filme yeni sahneler eklenir. Dolayısıyla film sadece dağıtımı ve kopyaları nedeniyle yeniden üretilebilir özelliğe sahip değildir. Filmin üretim süreci baştan aşağıya nesneleştirici, gelişime açık ve içkin karakteri nedeniyle yeniden üretilebilir hale gelmiştir.

Teknik yeniden üretilebilirlik ikinci olarak sanatın sergileme değerini öne çıkarmış, algılanma biçiminde yarattığı yeniliklerin yanında, taktik[48]

[48] Taktik Almancada hem taktik, hem de dokunma, temas etme anlamına gelir. Benjamin sözcüğün avant-garde sanat akımlarında kullanılan askerî anlamını, Roma'dan bu yana sanatın hayata değer yanı ile alımlama biçimini ayırmada kullanılan, bir tür "kullanım" karşılığını birlikte muhafaza etmiştir. Bu konuda çok önemli bazı tespitler içeren bir çalışma için bkz. Wilke (2010). Taktik, yani insanda iz bırakan, kullanım değerini haiz sanat yapıtıyla sanatın alımlan-

bakımdan önemli sayılabilecek bir hamleyle, sanatın gündelik hayata temas edebilmesinin önünü açmıştır. Estetik, "Sanat Yapıtı"nda, Eski Yunanlıların anladığı şekliyle, algılama anlamında kullanılmıştı. "Sanat Yapıtı" algılama, estetik üzerine bir metindir (Benjamin, 1936/2013:89). Modern kapitalist tecrübe sonrasında algılama tarzında meydana gelen devasa değişikliklere dair bir değerlendirmedir. Kitle ve kitlesellik bu noktada önem kazanır: Kitlesellik modernlik tecrübesinde "sonsuz duyarlılık (*sense*) algılamasıyla eşanlamlıdır; bütün bunlar insanın duyu organlarının teknolojik ek organları sayesinde mümkün hale gelmiştir" (Buck-Morss, 2000: 134). Bütün modernlik tecrübesi, sanatsal ve siyasî pratikleri dâhil olmak üzere, teknolojik ek organların dolayımıyla hayat bulmuş, algılama biçimi, daha önce olmadığı oranda aynı anda hem özgürleşme, hem de yönlendirilme tehdidiyle karşı karşıya kalmıştır. Örneğin, gözün özne merkezli algılama biçiminin yerini, kameranın insan gözünün asla göremeyeceği açıları göstermesi sayesinde, "görsel bilinçaltı" denebilecek çok katmanlı bir hafıza ve imge biriktirme almış, modernlik tecrübesini her yönüyle idrak etmenin önü açılmıştır.[49] Bu sayede kitlelerin modern hayatın patolojileriyle baş etme kabiliyeti artmış, kitlesel psikozlara karşı bağışıklıklarını yükseltme ihtimali ortaya çıkmıştır (Benjamin, 1936/2013:83-84).[50] Kitlelerde kök salma ihtimali yüksek sadizm ve mazoşizm, filmler sayesinde önlenebilme imkânına kavuşmuştur (s. 84). Benjamin, Chaplin filmlerini, kolektif gülme edimini buna örnek gösterir (s. 84). Yeniden üretilebilirlik sanat yapıtının ve modern hayatın algılanma biçimini kökten değiştirmiştir.[51] Sanat ürünlerinin kitlesel yeniden

---

ması meselesi kitlelerde aynı sürecin parçası olarak tecelli eder. Örneğin mimarî yapılar kitlelerde ortak bir alımlamayı ve teması aynı anda mümkün kılar, hem görsel, hem de hayatın bir parçasıdır. Benjamin teknik yeniden üretilebilir sanat pratikleri sayesinde kitlelerin mimarîye benzer biçimde, sanatın kullanım tecrübesinin çoğalacağını ve çoğullaşacağını umuyordu (Benjamin, 1936/2013:87-88). Benjamin, insan algısını kuran ve geliştiren unsurların, tarihsel dönüm noktalarında salt tefekkürle, ya da optik biçimde kavranamayacağını, böyle dönemlerde söz konusu unsurların alışkanlıklarla, nesnelere temas etmek suretiyle tedricî bir biçimde geliştirilebileceğini düşünür. Bkz. Thomas Levine'in notu (Benjamin, 2008:320).

[49] Benjamin gelecekte okuryazarlığın cehâlet ölçütü olmaktan çıkacağını, fotoğrafı okumayı bilmeyene câhil deneceğini söylemişti (Jonsson, 2013:188).

[50] Buck- Morss, gözün fragmanlardan oluşan görüntü bombardımanı altında uzun zamandır bir şey kaydetmediğini, sadece seyrettiğini söyler. Optik bilinçaltını güçlendiren, görme biçimini, görme açısını çoğullaştıran kamera, estetiğin asıl işlevini üstlenir, bireylere gerçekliğin önündeki engelleri kaldıracak, gerçekliğe temas eden bir bilişsel varlık biçimi kazandırır (Buck-Morss, 1992: 18).

[51] Sanatın ve hayatın üretimi ve yeniden üretimi tarih boyunca bilinmeyen bir şey değildi. Benjamin, tıpkıbasım, taklit ve kopyanın sanat yapıtına, sanatsal pratiklere içkin olduğunu, terennüm ve tekrarın geleneksel sanat ve zanaatta merkezî bir yer tuttuğunun farkındaydı (Benjamin 1936/2010:12). Grafik sanatının tahta oymacılığıyla bağlantısından da, basılı metinlerin önceleri kopyalama, daha sonra matbaa sayesinde tıpkıbasımının dünyanın seyrini değiştiren gücünden

üretimi salt sanayi mamullerinin kitlesel üretimiyle bağlantılı değildir; insan davranış ve etkinliklerinin de kitlesel yeniden üretimiyle yakından ilişkilidir (Benjamin, 1972,I, 3:1042). İkisi arasındaki çakışmayı görebilmek için tarihsel maddeci bir kültür çözümlemesi gerekir.

Kitlesel yeniden üretilebilirlik kavramı aynı anda iki özelliğe birden işaret eder: Birincisi, dış gerçekliğin mekanik yolla üretimi ve tekrar üretimidir. İkincisi ve esas önemlisi, dış gerçekliği üretme araçları sayesinde hem gerçekliği algılama biçiminin çoğullaşması ve farklılaşması, hem de yeniden üretilebilirlik sayesinde aktarılan, anlatılan, kurulan imgenin gelişime açık, üzerinde işlem yapılabilir, başka bir şekilde yeniden kurgulanabilir hale gelmesidir (Lindner, 2013: 674). Bir kez daha tekrar etmek pahasına, teknik yeniden üretilebilirlik, kopyalama, çoğaltma ve tıpkıbasımı kapsar, ama aynı zamanda farklı bir anlam daha taşır. Görüntü ve sesin montajı, dış gerçekliğin algılanmasında sürekli geliştirilebilen bir sürece işaret eder. Yeniden üretilebilirlik konusunda eklenebilecek son husus, dış gerçekliğin algılanmasını bireysel bir yaratının konusu olmaktan çıkarıp kolektif bir ekip çalışmasının parçası haline getirmesidir. Bu, zamanın ruhuna ve üretim sürecinin mantığına uygun bir gelişme olup üretim araçlarına uygun bir bilinç düzeyine denk düşer.

Yeniden üretilebilirlik, sanat yapıtını biricik kılan, "yaratımını" kutsallaştırıp ebedileştiren, sanatı algının ve alımlayanın dışında, hattâ üzerinde kuran mesafenin, hâlenin çürümesini hızlandırır. Film yeniden üretilebilir özelliği nedeniyle sanatın hâlesini ve sanat geleneğini çürütmeye hizmet eder (Benjamin, 1936/2013:58). Modern hayat sanatsal imgenin biricikliğini ve kalıcılığını derinden sarsan bir dizi yeniliği de beraberinde getirdi. Gündelik hayatta imgesel boyutu eksik olmayan şeylerin sayısı arttı. Buna mukabil imgesel özellik taşıyan şeylerin büyük bir bölümü sokak afişlerinde, el ilânlarında, gazete haberlerinde tıpkıbasım kopyalar biçiminde, geçici, tekrarlanabilir yeni nitelikleriyle dolaşıma girdi (Benjamin, 1936/2010:16). Gerçekliğin kitlesellikle ittifakı, kitlelerin gerçeklikle ittifakı öylesine çakıştı ki, söz konusu süreç düşünme ve algılamada ölçülmez bir önem kazandı (s. 16). Zaman ve mekân dışı hâlesinden uzak-

---

de elbette haberdardı. O nedenle, sanatın ve hayatın üretim ve yeniden üretiminden söz ederken vurguladığı husus bunlardan ziyade yeniden *üretilebilirlik* olgusudur. Yeniden üretilebilirlik kuşkusuz basım ve yayım faaliyetinden bütünüyle ayrı olmamakla birlikte, esasen sanatın üretim biçimi ve sanatsal pratiklerin doğasındaki esaslı bir değişime tekabül eder. Gelecekte sınıfsız toplumda sanatın doğası üzerine ütopik bir tartışma da değildir; Marx'ın henüz gelişim aşamasındayken olağanüstü bir kavrayışla çözümlediği kapitalist üretim tarzına uygun bir kültürel ifade biçimi arayışıdır. Buna dair bir çözümleme denemesidir. Benjamin üretim tarzındaki büyük altüst oluşu idrak edebilecek bir kültürel kavrayışın ancak elli yıl sonra geliştirilebildiğini, çünkü üstyapı kurumlarındaki dönüşümün zaman aldığını düşünür (Benjamin, 1936/2010:12).

laşmış yeni çehresiyle sanat yapıtı, kitleleri modern kapitalist hayatın şoklarına karşı bilinç yükseltici rolüyle öne çıkarır. Diğer yandan da kitlelerin şeyleri yakınlaştırma arzusuna uygun araçlar geliştirir, yani kitle pedagojisi bakımından hayati bir rol oynar.

Sonuç

Susan Buck-Morss, "Pasajlar Çalışması"nda yer alan imgelerdeki ütopik parlaklığın 1937 sonrası dosyalara işlenen alıntılarda azaldığını söyler (Buck-Morss, 1989:332). Faşizmin kitle siyasetindeki başarısı, Benjamin' in kitle ve kitlesellik konusundaki çalışmalarını bir yandan doğrulamış, öte yandan kompakt kitlenin çözülmesinde karşılaşılan başarısızlığı ortaya koymuştu. Benjamin'de gelecek düşüncesi, bu tarihten itibaren emareleri ortaya çıkmaya başlayan, felâket alâmetiyle, imgesiyle birlikte gelişir. Daha doğrusu, Ortaçağın sonunu hazırlayan sürece dair, önceki çözümlemesine benzer bir çöküş alegorisi, çalışmasında yeniden belirir. Proletaryanın siyasî gücüne dair düşüncesinde bir değişiklik olmaz, ikinci tekniğin imkânı ve oyun kapasitesinden vazgeçmez. Yine de modernliğin cehennemî karakterini gösteren meta toplumu sıkıntısını, kopyalar dünyasını, hep aynı ve sürekli yeninin biteviyeliğini mesafeli bir nesnellikle gösteren büyük devrimci Auguste Blanqui'nin "Yıldızların İçinden Ebediyet"i, kitlenin yanı başında yerini alır.

"Teknik Yeniden Üretilebilirlik Çağında Sanat Yapıtı" modern tecrübeye dair imkânı araştıran deneysel bir metindi. Metne siyasî anlamını kazandıran kitle kavrayışı ile kitle bağlantısıdır. Her ikisi bir arada sanatı faşist kitle siyasetinin büyüsünden, faşizmin siyaseti estetikleştirmesinden korumayı amaçlar. Şimdinin bilgisi çerçevesinde, o ana kadar tecrübe edilmeyen algı ve tecrübeye yeni kapı açmayı dener. Metnin kendisine has dokusu iyi çözümlenmeden yapılacak her yorum ve eleştiri, ya anakronizm ya da depolitik bir yaklaşımla maluldür. Nitekim metne dair eleştiri ve yorumların büyük bölümü biri ya da diğerine, bazen de her iki tuzağa birden düşmekten kurtulamamıştır. Antoine Hennion ve Bruno Latour'un "Sanat Yapıtı" üzerine yazdıkları "Aynı Anda Bir Çok Hata Yapıp Nasıl Meşhur Olunur" başlıklı iddialı makaleleri, her iki tuzağa birden düşmenin iyi bir örneğini sunar (Hennion ve Latour, 2003:91-97). İkili makalelerinde eleştirilerini iki noktada toplar: Birinci nokta, tekniğin mekanik yeniden üretimle özdeş kabul edilmesidir. Onlara göre Benjamin, teknik ile yeniden üretimi özdeşleştirmesidir. İkinci nokta, Benjamin güya yeniden üretimle sanatta orijinal kavramına saldırmış, hatalı mantığı gereği, çoğaltmanın sanat yapıtının hâlesini ortadan kaldırdığını, yani de-

ğer yitimine uğradığını öne sürmüştür (Hennion ve Latour, 2003:93). Aslında makalenin başlığı yazarların sanki kendileri için sorulmuş gibi kabul edilebilir. Walter Benjamin'in metni kuşkusuz birçok açıdan eleştirilebilir, buna şüphe yok.[52] Ama bir metni, demediği şeyleri söylemiş gibi yapıp eleştirmenin de hiçbir anlamı yok. Yazarların tuhaf iddiaları, neredeyse metni okumadıkları kuşkusunu uyandırmaktadır. Benjamin tekniği hiçbir zaman yeniden üretimle özdeşleştirmedi. "Her çağ kendine özgü araçlarla sanatı ve hayatı yeniden üretir ve kopyalar" diyen, Benjamin'in kendisidir. Yazarlar Benjamin'in örneklerini eski ve demode buluyor olabilir. Hızın denetimsiz biçimde arttığı bir çağda, kendi önerme ve örnekleri de gerçekte çoktan eskidi. Asıl mesele başka yerde.

Benjamin, teknik yeniden üretilebilirliğin kitleleri üretmesi yanında, modern kapitalizmi tecrübe etmeye, onu dönüştürmeye yarayan araçları da yarattığını düşünmüştü. Yaşanılan ânı tanıma, tecrübe etme araçlarının yeniden üretilebilir kolektif bilinç pratiklerinde keşfedilebileceğini düşünüyordu. Metin faşizmin söz konusu araçları kısa ve hileli yoldan, yeniden üretilebilir tekniklerin yardımıyla, kitleleri kompakt hale getirme ve denetim altına almasına karşı siyasî bir uyarı, "imdat freninin çekilmesidir". Faşizm sanatı tüketici-ulus kitlesi etrafında bir hâle yaratma amacıyla kullandı. Benjamin, sanatın hâle yaratan biriciklik etkisi ile siyasî teolojik kült özelliğini kullanan faşizme karşı, sanatı modern hayatın şoklarına karşı kolektif bir bilinç pratiği üreten, siyasî içeriği ile öne çıkardı. Benjamin, zamanın ancak "şimdi içerisinden idrak edilip tecrübe edildiğini", bunun ileriye doğru "kaplan sıçrayışı" yapabilmeyi mümkün kıldığını düşünüyordu. Dolayısıyla ne niyeti, ne de arzusu zaman ve mekân dışı sanatsal ölçüt arayışı değildir. Hiçbir zaman da sanatı yeniden üretim ve orijinalliğin tahribatında aramadı.

---

[52] Benjamin, filmi teknolojik yapısına uygun biçimde tekrar eden mükemmel bir araç diye gördü. Film karesi bir orijini ve orijinali olmaksızın sonsuz sayıda tekrar edilebilir, sonsuz tekrarı esnasında geliştirilebilir, yenilenebilir bir özelliğe sahiptir (Hansen, 2012:160-161). Bu özelliği filmin hem üretimi, hem de alımlanma sürecinde geçerlidir. Hansen, Benjamin'in sanatsal ürünlerin sergilenme pratiklerindeki değişkenliği, demografik açıdan bir hayli çeşitli kamusal alımlama biçimlerini ihmal ettiğini, çalışmasının bu nedenle, günümüzde arkaik kalabilecek bir hayli yönü bulunduğunu belirtir (Hansen, 2012:161). Bir başka husus, Benjamin'in birbirine zıt ikili kavramlarıdır. Benjamin hâle kavramını kitlenin karşısına koyar, tartışmanın merkezinde hâle-kitle zıtlığı yer alır. Uzaklık-yakınlık, biriciklik-çoğaltılabilirlik, imge-kopya, kült değeri-sergileme değeri, kişisel-kolektif alımlama, tefekkür-oyalanma vb. diğer ikilikler ana zıtlığın etrafında kümelenmiştir (Hansen, 2012:85). Sadece optik bilinçaltının karşıtı yoktur. Optik bilinçaltı ile temas edilen, kullanım değerini haiz sanat ise birbirini tamamlar (s. 85). Kitle ve hâle arasındaki zıtlık nedeniyle, iletim aracı fark etmeksizin, kitleler ister istemez geleneksel anlamıyla estetik tecrübeden yoksun bırakılır (Hansen, 2012:94).

Hennion ve Latour, zamanın ruhunu temsil eden, sınıf siyasetini demode, siyasî mücadeleyi anlamsız bulan depolitizasyonun bu iki mümtaz temsilcisi, metnin bir odak noktası olup olmadığını bile zahmet edip tartışmamıştır. Aynı husus, Henning Ritter'in "Sanat Yapıtı"nın güya üçüncü versiyonunu tartışan ama ne hikmetse kitle ve kitleselliğe hiç değinmeyen makalesi için çok daha geçerlidir (Ritter, 2003:203-210). Her üç yazar da, Benjamin'in ancak "şimdinin içinden görülüp tanınabilecek" bir kültür siyaseti arayışını, faşizmin büyülediği kitleyi uyandırma çabasını, Eisenstein'ın filmlerinde oynayan, görünme hakkı talep eden kitleyi, emekçi sınıflara yeniden bir çehre kazandırma çabasını nasıl anlasınlar ki? Deryanın içinde yüzdüğünü bilmek için başka tarz bir hayat bilgisi gerekir.

Alex Williams ve Nick Srnicek, Walter Benjamin'in "genç arkadaşları", 14 Mayıs 2013'te yayımladıkları, sol çevrelerde geniş yankılar uyandıran "İvme Kazandırıcı Bir Siyaset İçin Manifesto"da, hızın denetimsiz artmasını övgülere boğan sermaye kutsaması yerine, hıza ivme kazandıran bir siyaset ihtiyacına dikkat çekti (2013). Williams ve Srnieck, sermayenin hızlı bir biçimde savurduğu sosyalist sol ve radikal demokratların yerelciliğe, cemaatçiliğe, yatay bütünleşmeye mahkûm kalmasını eleştirdi. Ham bir modernleşme karşıtlığı yerine, Marx'ın yaptığı gibi, modernliğin içkin bir eleştirisinin geliştirilmesi gerekliliğinin altını çizdi.[53]

Bir zamanlar Brecht'in dediği gibi, bazen "ham düşünce"ler hakikati incelikli yorumlardan daha iyi dile getirir. Sermayenin ölçüsüz hızını dengeleyecek unsur mutlak yavaşlık değil, hızı karşı bir hamleyle ivmelendirme becerisidir (Williams ve Srnicek, 2013:3). İkiliye göre, sermayenin hızını toptan reddetmek yerine, sermayenin ufuksuzluğuyla daraltığı, teknolojik olanakları neredeyse hiç kavrayamamasından dolayı kısırlaştırdığı alanları, çağın gereklerine uygun, bilişsel, estetik bir potada toplamak gereklidir (Williams ve Srnieck, 2014:2-3). Bu, Walter Benjamin'in, "ikinci teknik" dediği üretici ve yaratıcı mimesisin oyun karakteriyle gönül yakınlığı içindedir. Williams ve Srnieck manifestolarında benzer bir kolektif teknik üretkenlikten bahsediyor (Williams ve Srnicek, 2013:4).[54] Teknik üretkenliği sadece üretici güçleri geliştiren bir şeye indirgemek doğru değil. Nitekim Williams ve Srnicek de, asıl sorunu demokrasinin derinleştirilmesi olarak görüyor: Dar anlamıyla seçimlere, müzakereye, meclise ve forumlara indirgenmeyen, her türlü tahakkümü önleyici, kolektif kudreti ifade eden bir demokrasi arayışı. Toni Negri, *Manifesto* üzerine yazdığı eleştirel değerlendirmede, *Manifesto*'nun alter-

[53] Buck-Morss, Benjamin'in de benzer bir biçimde düşündüğüne dikkat çekmiştir. Bkz. Buck-Morss (1992:5)

[54] Özellikle bkz. 5, 6 ve 7. tezler.

natif ekonomik bir model geliştirmede çağa uygun bir entelektüel altyapı oluşturma iddiasını önemli bulduğunu belirtir. *Manifesto*'da yer alan, küresel toplumsal şebekeler ve yeni iletişim araçlarının önemsenmesi hususundaki tespite, geleneksel iletişim kanallarının hâlâ egemen olduğu gerçeğini de dikkate alarak yaklaşmak gerektiğini söyler (Negri, 2014:5). Kitlelerin tekil özgürlük taleplerini merkezî bir denetim altında tutmada geleneksel iletişim araçları hâlâ önemli bir yere sahip.

Kitleler bütün dünyada sokaklarda. Tahrir'den Maidan'a, Gezi'den São Paolo'ya gelecek talebi, ekolojik ve siyasî hayat alanlarını koruma kaygısıyla eklemlenmiş halde. Aynı şey, "ayın karanlık yüzü", kitlenin kompakt hali, reaksiyoner kitleler için de geçerli. Benjamin, kitleselliğin gelecekteki etkililiğini göstermede çok önemli bir adımı temsil eder. Gerek sanat, gerekse siyasî bakımdan ufuk açıcı bu çözümlemenin günümüzde sınırlarına ulaşılmıştır. Artık direnen kitleler sadece siyasî anlamda proleter olmadığı gibi, kompakt kitle de sadece aşırı tedirgin orta sınıflardan ibaret değildir. Dünyanın değişik yerlerinden gelen karşılaştırmalı bilgiler birisinin diğeri ile birden çok değişken aracılığıyla iç içe geçebileceğini gösteriyor.

Benjamin kitlelerin modern sanat yapıtının matrisi olduğunu söylerken haklıydı. Bugün de kitleler değişik başlıklar altında sanat siyasetinin bir numaralı öznesi ve alıcısı konumundadır. O nedenle kamusal sanat pratikleri ile kitle üretim ve denetim teknikleri, görünüşte sonsuz çeşitlilikte, sonuçta bildik monotonlukta devam ediyor. Sanatın hayata dokunan yönü, taktik ve kullanım açısından, bütün direnme pratiklerinde güncelliğini korumaktadır. Kitleler kamusal mekânlarda sanatı dijital ortamda, üstüne görüntü, altına yazı ekleyerek sonsuz biçimlerde yeni, aynı ölçüde muhalif kılabilmektedir.

Belki bu konuda eklenebilecek şey, sanatı kitleselleştiren anonim gücün geçmişe oranla kaydettiği büyük ivmedir. Bir önceki yüzyılda avantgarde sanat akımları, başka başarıları yanında, sanatsal pratiklerin anonimliği hususunda çok da başarılı olamamıştı. Yeni kitlesel teknik üretilebilirlik çağının şimdiye kadar öne çıkan en önemli özelliği, siyaseti olduğu gibi sanatsal pratikleri de anonimleştirebilme kabiliyeti. Benjamin, üretim araçlarının gelişmişliğine denk düşen bilinç biçimlerini geliştirme gereğinden söz etmişti. Günümüzde eksikliği hissedilen şey bilinç biçimleri yanında, belki de daha önemlisi, kitlelerin "şimdiki zamanda kendilerini tanıyabilecekleri" sanatsal etkinlikler, siyasal bir sanat kavrayışı. Bir zamanlar Oğuz Atay'ın sorduğu soruyu biraz değiştirerek bitirelim: Kitleler sonsuz çeşitlilikte, benzer sınıfsal çaresizlikte burada, sen neredesin ey siyasal estetik?

KAYNAKÇA

Barrows, S. (1981), *Distorting Mirrors: Visions of the Crowd in Late Nineteenth Century France*. New Haven, CT: Yale UP. Baudelaire, C. (1857/2011), *Kötülük Çiçekleri* (çev. Erdoğan Alkan), İstanbul: Varlık Yayınları.

Baudelaire, C. (1863/2003), *Modern Hayatın Ressamı* (çev. Ali Berktay), İstanbul: İletişim Yayınları.

Baudelaire, C. (1869/1992), *Paris Sıkıntısı* (çev. Tahsin Yücel) İstanbul: Adam Yayınları.

Behar, L. B. (2010), "Literary Escapes and Astral Shelters of an Incarcareted Conspirator", *The Centennial Review*, C.9 (3), s. 61-94.

Benjamin, W. (2002), *The Arcades Project*. Cambridge, MA: Harvard UP.

Benjamin, W. (1929/2008), "Little History of Photography", M. Jennings (Ed.)., *The Work of Art in the Age of Its Reproducibility* , Cambridge, MA: Harvard UP, s.274-298.

Benjamin, W. (1939) "Über einige Motive bei Baudelaire", *Zeitschrift für Sozialforschung*, C.VIII, s.50-91.

Benjamin, W. (1972), *Gesammelte Schriften, Bd.I, 2.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Benjamin, W. (1935/1985), *Passagen-Werk, Gesammelte Schriften* içinde, C.V, 1 ve 2., Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Benjamin, W. (1936/1993), "Hikâye Anlatıcısı" (çev. Nurdan Gürbilek- Sabir Yücesoy), N. Gürbilek (Yay.Haz.), *Son Bakışta Aşk* içinde, İst: Metis, s.77-100.

Benjamin, W. (1936/2010), "The Work of Art in the Age of Its Reproducibility": The First Version (İng. Çev. Michael Jennings), *Grey Room*, No. 39, s. 11-37.

Benjamin, W. (1936/2013) *Das Kunstwerk im Zeitalter Seiner technischen Reproduzierbarkeit*. B. Lindner (Ed.). Berlin: Suhrkamp Verlag.

Benjamin, W. (1937), "Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker", *Zeitschrift für Sozialforschung*, C.VI, s. 346-381.

Benjamin, W. (1938/1993), "Baudelaire'de İkinci İmparatorluk Dönemi Paris'i", idem., *Pasajlar* (çev. Ahmet Cemal) içinde, İstanbul: YKY, s. 108-202.

Benjamin, W. (1938/2006), "Exchange with Adorno on the "The Paris of the Second Empire in Baudelaire", M.W. Jennings (Ed.)., *Walter Benjamin: Selected Writings*, C.4. Cambridge, MA: Harvard UP., s. 99-110.

Benjamin, W. (1939/1993), "Baudelaire'de Bazı Motifler Üzerine" (çev. Ahmet Doğukan), N. Gürbilek (Yay.Haz.)., *Son Bakışta Aşk* içinde, İst: Metis, s.116-154.

Benjamin, W. (2000), *Gesammelte Briefe*, C. VI. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Blanqui, A. (1872/2010), "Eternity Through the Stars", *The Centennial Review*, C.9 (3), s. 3-60.

Buck-Morss, S. (1989/2009), *Görmenin Diyalektiği* (çev. Ferit Burak Aydar), İstanbul: Metis Yayınları.

Buck-Morss, S. (1992), "Aesthetics and Anaesthetics: Walter Benjamin's Artwork Essay Reconsidered", *October*, C.62, s. 3-41

Buck-Morss, S. (2000), *Dreamworld and Catastrophe*. Cambridge, MA: M.I.T. Press.

Bussard, R. (1987), "The 'Dangerous Class' of Marx and Engels", *History of European Ideas*, C.8 (4), s. 675-692.

Cadava, E. (1995), "Sternphotographie: Benjamin, Blanqui and Mimesis of Stars", *Qui Parle*, C.9 (1), s. 1-32.

Cadava, E. (2007), *Işık Sözcükleri*. İstanbul: Metis Yayınları.

Eiland, H. Ve Jennings, M.W. (2014), *Walter Benjamin: A Critical Life*. Cambridge, MA: Harvard UP.

Fietkau, W. (1987), "Vom Ende der Dinge und der Widerholung ihres Gleichen", *Der Pfahl*, C.2, s. 328-344.

Friedlander, E. (2012), *Walter Benjamin: A Philosophical Portrait*. Cambridge, MA: Harvard UP.

Gunning, T. (2003), "The Exterieur as Interieur: Benjamin's Optical Detective", *Boundary 2*, C.30, (1), s. 105-130

Hansen, M. (2012), *Cinema and Experience*. Berkeley and LA: University of California Press.

Hennion, A. ve Latour, B. (2003), "How to Make Mistakes On So Many Things at Once and Become Famous for It", H.U. Gumbrecht ve M. Marrinan (Ed.)., *Mapping Benjamin*. Palo Alto, CA: Stanford UP, s. 91-97.

Jonsson, S. (2013), *Crowds and Democracy*. NY: Columbia UP.

Kracauer, S. (2012), *Kitle Süsü* (çev. Orhan Kılıç) İstanbul: Metis.

Lederer, E. (1940), *State of the Masses*. NY: Norton.

Lindner, B. (2006), "Das Kunstwerk im Zeitalter Seiner technischen Reproduzierbarkeit", B. Lindner (Ed.)., *Benjamin Handbuch*. Stuttgart: Metzler Verlag, s. 229-251.

Lindner, B. (2013), "Nachwort: Die Schicksalsstunde der Kunst", idem (Ed.)., *Das Kunstwerk im Zeitalter Seiner technischen Reproduzierbarkeit*. Berlin: Suhrkamp Verlag, s. 671-695.

Marx, K ve Engels (1964) *Marx-Engels Werke*, C.8. Bonn: Dietz Verlag,

Negri, T. (2014), "Reflections on the Manifesto for an Accelerationist Politics", *e-flux Journal*, No.53, Mart, 1-10.

Oehler, D. (1979), *Pariser Bilder 1: Antibourgeoise Ästhetik bei Baudelaire, Daumier und Heine*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Ottmann, H. (2003), "Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpoltisierungen", R. Mehring (Ed.)., *Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen: Ein kooperativer Kommentar*. Berlin: Akademie Verlag.', s. 79-95.

Poe, E.A. (1840/1991), "Kalabalıkların Adamı", idem., *Kızıl Ölümün Maskesi* (çev. Tomris Uyar) içinde. İstanbul: Nisan Yayınları.

Ritter, H. (2003), "Toward the *Artwork* Essay, Second Version", H.U. Gumbrecht ve M. Marrinan (Ed.)., *Mapping Benjamin*. Palo Alto, CA: Stanford UP, s. 203-210.

Schmitt, C. (1929/2012), "Nötrleştirmeler ve Depolitikleştirmeler Çağı", idem., *Siyasal Kavramı* içinde (çev. Ece Göztepe), İstanbul: Metis, 2012, s. 111-124.

Schmitt, C. (1933/1988), "Weiter Entwicklung des Totalen Staats in Deutschland", idem, *Positionen und Begriffe*. Berlin: Duncker & humblott, s. 146-157.

Thies, C. (2013), "Die Masse: Ein Konservativer Topos der Zeitdiagnose?", M. Großheim (Ed.)., *Staat und Ordnung im Konservativen Denken*, Baden-Baden: Nomos Verlag, s. 76-91.

Wilke, T. (2010), "Tacti(ca)lity Reclaimed", *Grey Room*, no. 39, s. 39-55.

Williams, A. ve Srnicek, N. (2013), "*Manifesto for an Accelarationist Politics*", http://criticallegalthinking.com/2013/05/14/accelerate-manifesto-for-an-accelerationist-politics/ (ziyaret tarihi: 1.07.2014)

Williams, A. ve Srnicek, N. (2014), "*Accelerationism: Remembering the Future*", http://criticallegalthinking.com/2014/02/10/accelerationism-remembering-future/ (ziyaret tarihi: 1.07.2014)



Arc de Triomphe, Detay, Paris.

İKTİDAR



Platon, Seneca, Aristoteles

St. Gallen Manastırı, 9. Yüzyıl, Württembergische Kütüphanesi, Stuttgart.

KÖKENSEL BİR İNCELEME: DE RE PUBLİCA'DA İKTİDARIN ADALET SORUNU

C. Cengiz Çevik*

Roma'nın cumhuriyet devrinin en büyük düşünürlerinden olan Cicero' nun İ.Ö. 54-51 yılları arasında Sokratesçi diyalog tarzında kaleme aldığı *De Re Publica* (Devlet Üzerine) adlı eserinin[1] üçüncü kitabı ziyadesiyle şu soru çerçevesinde iktidarın adalet sorununu konu edinir: Adalet mi, yoksa adaletsizlik mi iktidarın yararınadır? Konuşmacılardan Philus aksini düşündüğü halde, "kötülüğün savunması"nı (*improbitatis patrocinium*) üstlenerek adaletin değil, aksine adaletsizliğin iktidarın yararına olduğunu kanıtlamaya çalışır. Buna karşılık adaletin iktidar için yararlı olduğunu savunmak Laelius'a düşer, ancak Laelius'un açıklamalarının bulunduğu kısım günümüze eksik ulaştığından, savunması fragmanlar yoluyla anlaşılsa da Philus'un görüşü kadar sarih bir şekilde okunamamaktadır. Bu çalışmamızda diyalogda beliren iktidarın adalet sorununu tarafların görüşleri ve felsefî kökleri nezdinde değerlendirip analiz edeceğiz.

---

* C. Cengiz Çevik, Yeditepe Üniversitesi, Latince Okutmanı.

[1] Çalışmamızda kullandığımız Yunanca ve Latince eser adlarının kısaltmaları için şu iki kaynağı temel aldık: (Yunanca) H. G. Liddell - R. Scott, *A Greek-English Lexicon*. Oxford University Press. 1996 [= http://www.stoa.org/abbreviations.html] ve (Latince) *Oxford Latin Dictionary*. Oxford University Press. 1968.

ARKA PLAN

Philus'un[2] *Rep.* 3.8'deki "kötülüğün savunması" ifadesine kimseden karşı yanıt gelmemesi masada bulunan herkesin,[3] onun gibi, adaleti devlet için yararlı bir unsur olarak gördüğünü düşündürür. Başka deyişle, Cicero tartışma yaratmak için önce tartışmanın aslî gereksinimi olan taraf ve tartışmacıları belirleyip aynı görüşteki kişiler içinden birinden şeytanın avukatlığını yapmasını istemiştir. Cicero'nun bu tavrının ardında Academiacı filozof Carneades'in, Roma'nın önde gelen kişilerinin büyük ölçekte ilk kez karşılaşmasını sağlayan,[4] 155 yılındaki filozof-elçiler ziyareti[5] kapsamında yapmış olduğu konuşmalara[6] yanıt verme güdüsü yatar. Retoriği güçlü olduğundan, hangi tezi savunursa savunsun, her daim ikna edici olmayı başarmış olan Carneades[7] bu ziyaretin iki gününde, birbirini olumsuzlayan iki konuşma yapmış, bir gün adaleti savunurken, ertesi gün onun aleyhine konuşmuştur. Morford'a göre, 136 yılında Consul olan Philus da gençken Carneades'in Senatus'taki konuşmasını dinlemiş olma-

---

[2] L. Furius Philus'un adı eski kaynaklarda sık sık Scipio ve Laelius'un "Scipio çevresi" olarak bilinen entelektüel grubu içinde geçer. İ.Ö. 136'da Consul olan Philus özellikle komedi yazarı Terentius'un destekçisi olarak tanınmıştır.

[3] Eserdeki konuşmacılar P. Cornelius Scipio Aemilianus Africanus, Q. Aelius Tubero, L. Furius Philus, C. Laelius, M. Manilius, Q. Mucius Scaevola, Sp. Mummius, C. Fannius ve P. Rutilius Rufus'tur.

[4] "Büyük ölçekte" vurgusunu yapmamızın nedeni günümüze ulaşan kayıtlara göre İ.Ö.155'ten önce Roma'daki felsefe faaliyetlerinin senatoryal sınıf üzerinde etkili olmaması ve Senatus kararıyla (İ.Ö. 173 ya da 154 ve 161'de) yasaklanan küçük marjinal etkinlikler olarak kabul edilmesidir.

[5] Olayın tarihsel arka planına bakarsak, İ.Ö. 157-156 yıllarında (Makedonya savaşlarının ardından) yokluk içine düşen Atimalılar Boeotia sınır kenti Oropus'u yağmalar, bunun üzerine kent temsilcileri Roma Senatus'undan yardım talep edince, Senatus meseleyi Achaea kenti olan Sicyon'daki hâkimlere iletir. Sicyon hâkimleri Atimalıları 500 talent ödemeye mahkûm etmesine rağmen, Atimalılar bu cezayı kabul etmez ve Roma Senatus'una cezayı görüşmek üzere Atina'nın üç büyük felsefe okulundan üç temsilci / elçi gönderir. Bu elçiler şunlardır: Academia okulunun başındaki Carneades, Stoa okulunun başındaki Babylonlu Diogenes ve Peripatetik okulun başındaki Critolanus. (Epicurus'un okulundan kimse gönderilmez, ihtimaldir ki bunun nedeni, bu okulun siyasî meselelere olan ilgisizliğidir.) Yabancı elçilerle görüşmek Senatus'un göreviydi, dolayısıyla bu filozof-elçiler Senator'lerle görüşmüştür. Anlatılana göre, bu elçiler Yunanca konuşmuş ve bu olaydan yirmi sene sonra Yunanca bir Roma tarihi kaleme almış olan Senator Gaius Acilius konuşmaları Latinceye aktarmıştır (*Off.* 3.114).

[6] Bu konuşmalarla ilgili eski kaynaklarımız üç tanedir: Quintilianus dolaylı olarak bahseder (12.1.35), Lactantius *Epit.* 50.5-51.2'de kısa bir özet, *Inst. Div.*'in beşinci kitabında ise biraz daha geniş bir açıklama yapar. Üçüncü kaynak ise Cicero'nun burada incelediğimiz *Rep.*'inin üçüncü kitabındaki Philus'un konuşmasıdır. Powell bunlara Hieronymus'un *Ep.* 50.2.1'deki, Carneades'in bir tartışmada her iki tarafa da söz hakkı tanıma anlayışıyla ilgili tek cümlelik değerlendirmesini de ekler. Bkz. Powell 234.

[7] Bkz. Gellius 6.14.10. Karş. Morford 14.

lıydı.[8] Dolayısıyla Philus'un 3.8'den itibaren Carneades'in ilk günkü konuşmasını kendisine temel almış olması şaşırtıcı değildir, nitekim "başka bir konuşmadan yararlandığında" (*oratione sum usurus aliena*), "<o> başka ağızdan yararlanmasının gerektiğini" de (*ore uti liceret alieno*) açıkça belirtir.[9] Bu noktada Philus yaptığını altın arama işiyle kıyaslar ve "dünyada altından daha değerli olan adaleti arayan bizler de, kuşkusuz hiçbir zahmetten çekinmemeliyiz" der.[10]

Burada "zahmet" olarak çevirdiğimiz *molestia* terimi ile kastedilen yüzyılların birikimiyle inşa edilmiş Roma siyaset geleneğini yaralayacak olan, Roma devletinin siyasî egemenliğini sorgulayan ve suçlu çıkaran Carneadesçi yargının Philus tarafından tekrarlanacak olmasıdır. Nitekim Carneades'in Senatus'taki ikinci konuşmasında Roma'nın diğer kavimler üzerindeki emperyalist amaçları ve etkisi, adaletsizliğin iktidar için yararlı olduğu tezi üzerinden eleştirilmiştir. Bu yüzden her ne kadar Carneades'in ilk günkü konuşması Romalıları memnun etmişse de,[11] Yaşlı Cato gibi, hem Roma devletinin diğer kavimler üzerindeki egemenliğini meşru gören, hattâ doğadaki düzenin kaçınılmaz bir sonucu olarak değerlendiren, hem de Yunan sevgisinin Roma gençliği üzerinde olumsuz etki bırakmasından korkan[12] muhafazakârlar için Carneades'in ikinci konuşmasıyla birlikte beliren Academia kuşkuculuğu nefret edilesi bir düşünce tarzı olmuş olmalıdır.[13] Bunda, bu düşünce tarzının pratik düşünen ve hemen sonuca varmayı isteyen Romalı düşünce tarzıyla taban tabana ters olmasının da rolü vardır. Tartışmaya açılmaması gereken bir konunun tartışılmaya açılması Cato'yu ne kadar rahatsız etmiş olursa olsun, bu durum Cicero tarafından aynı tepkiyle karşılanmamıştır. Cicero'nun bilhassa *Ac.*, *Fin.*, *Nat.* gibi eserlerinde ziyadesiyle etik, fizik ve metafizik konula-

[8] Morford 21. Karş. *Orat.* 2.155; 157-161; Powell 233.
[9] *Rep.* 3.8.
[10] *Rep.* 3.8: "nos cum iustitiam quaeramus, rem multo omni auro cariorem, nullam profecto molestiam fugere debemus." Bkz. Morford 21. Benzer bir analoji için bkz. Platon, *R.* 336e2.
[11] Karş. Cicero, *Kader Üzerine*, 120-121.
[12] Bkz. Traninger 36.
[13] Ferrary'e göre (128-156 ama özellikle 148-150), Carneades'in konuşmasında Roma gibi emperyalist devletlere dönük bir eleştiri bulunmamaktadır. Bu temanın Carneades'in konuşmasında yer aldığını söyleyen, aynı yazara göre, Cicero'dur. Carneades'in elçilik göreviyle geldiği Senatus'ta Roma devletinin adaletsizlik üzerine inşa edildiğini söylemesi bir budalalıktır. Bkz. Glucker 58. Büchner'in de Philus'un *Rep.*'in üçüncü kitabındaki konuşmasının Carneades'in konuşmasına dayandığı konusunda şüpheleri vardır. Her şeyden önce Philus'un bahsettiği örneklerin bir kısmı Carneades'in konuşmasının tarihinden (155) sonraya aittir: Misal, Alplerin ötesinde yetişen bağlar ve zeytin ağaçları, Roma'da çıkarılan Voconia yasası (Lex Voconia) ve Numantia bahsi sonraki döneme aittir. Bununla birlikte Büchner Carneades'in konuşmasında Roma emperyalizminin adaletsizliğe dayandığını söylediğini kabul eder. Bununla ilgili olarak bkz. Martha 71-104; Glucker 57-58; Garbarino 366-370.

rıyla ilgili olarak karşımıza çıkan ve farklı felsefe okullarının görüşlerini yansıtıp son sözü yani hangisinin haklı olduğunu söylemeyi okuyucuya bırakan Academia kuşkuculuğunun[14] Cicero'nun avukat ve hatip kimliğiyle de bir ilgisi olmalıdır.[15]

Bu noktada Academia ekolünün Eski ve Yeni olmak üzere ikiye ayrıldığını, burada bahsettiğimiz kuşkuculuğun ise Eski Academia'da da bulunmakla birlikte, Yeni Academia'nın belirleyici niteliğini oluşturduğunu söylemek gerekir. Aristoteles'in de bildirdiği gibi, Platon biçimler teorisiyle birlikte ideal biçimleri yaşanan dünyadan soyutlamış ve dolayısıyla (Eski) Academia'nın, yaşanan dünyaya ilişkin daha ikna edici çıkarımlarda bulunan diğer felsefe ekolleri karşısında etkinliğini kaybetmesine neden olmuştur.[16] Academia'nın yeniden doğuşu (ve "Yeni" adını alışı) Arcesilaus'un 268-242'te bu okulun başına geçmesiyle gerçekleşmiştir. Kısaca söylemek gerekirse, Yeni Academia Platon'un biçimler kuramını değil, Sokrates'in kuşkuculuğunu ilke edinmiştir.[17] Morford'un da bildirdiği gibi,[18] Arcesilaus (ve onun izinden giden Carneades) herhangi bir şey hakkında objektif bir kesinliğin olamayacağını ve bir filozofun gerçeği bulmak için onay tehirine başvurması gerektiğini savunmuştur. O halde Cicero'nun daha sonra Academia kuşkuculuğunu "ışık saçan ve adeta <dünyevî> unsurlar üzerindeki geceyi dağıtan" (*lucem eriperet et quasi noctem quandam rebus offunderet*)[19] bir anlayış olarak gördüğünü de hatırlarsak, *Academica* ile başlayan ya da su yüzüne çıkan, tarafları dinlemeye dayalı felsefî kuşkuculuğunun zaman içinde ağırlık kazandığını söyleyebiliriz. Nitekim 45 yılının Mart-Haziran ayları arasında gene diyalog tarzında kaleme aldığı *Fin.*'de de *Ac.*'taki tavrını koruyan Cicero farklı felsefe ekollerinin yaşamın amacı ve en yüce iyi üzerine görüşlerini sıralar, gene hangi görüşün daha akla yatkın olduğunu belirlemeyi okuyucuya bırakır. Dolayısıyla *Rep.*'in üçüncü kitabındaki adalet tartışmasını diğer eserlerin çizgisindeki Academiacı yöntemin uygulandığı, Cicero gibi sözü etkili olan bir avukat ya da hatip için uygun bir felsefî fikir egzersizi olarak düşünmek de mümkündür. Ancak bu noktada Cicero'nun Car-

[14] Örneğin öğrencisi olan Clitomachus bile Academiacı Carneades'in gerçekte neye inandığını bilmediğini söylemiştir. *Ac.* 2.139. Bkz. Obdrzalek 243; Cicero, *Kader Üzerine*, 120; Zetzel 301.

[15] Sharples 433-434.

[16] *EN* 1090a-1097a. Bu hatırlatmayla ilgili olarak bkz. Morford 40.

[17] Cicero *Ac.* 1.46'da Platon'u da kuşkucu olarak görüp onun bir konuda birbirlerine zıt düşünen her tarafa söz hakkı tanımasına vurgu yapar. Dolayısıyla ona göre Sokrates'in kuşkuculuğu aslında Platon'un kuşkuculuğudur. Bu konuyla ilgili olarak bkz. Groarke 99.

[18] Morford 38-39.

[19] *Nat.* 1.36.

neades'in anlatım sırasını ters yüz edip, adaletin iktidar için yararlı olduğu tezini, tartışmadan çıkan sonuç ve varılan kanaatmiş gibi, sona saklamış olmasının da kayda değer olduğunu belirtmek gerekir. Zira bu aynı zamanda Cicero'nun Scipio nezdinde tartışmasız en iyi rejim olarak gördüğü Roma'nın karma ideolojisini savunması anlamını da taşıyabilir. Ancak bu olasılığı salt metne bağlı kalarak anlamamız mümkün görünmüyor, zira yukarıda da söylediğimiz gibi, eserin Laelius'un adalet savunmasını içeren kısmı günümüze tam ulaşmamış olup içeriği Philus'un düşüncesine nazaran belirsizdir.

Philus ve contra iustitiam[20]

Philus 3.12-13'teki yaklaşımıyla bazı "kahramanların" (*heroum*) ama özellikle de Platon, Aristoteles[21] ve Stoacıların adaleti doğaya dayandırarak savunan argümanlarının zayıflığına dikkat çeker.[22] Adalet, kendisini savunanlara göre, mümkün olduğunca tek (*una*), ziyadesiyle cömert ve özgür (*maxime munifica et liberalis*), her şeyi kendisinden çok seven (*omnis magis quam sepse diligit*), kendisinden çok başkaları için doğmuş (*aliis nata potius quam sibi*) bir erdemdir. Bu yüzden Philus "yerde uzanmakta <yani horgörülmüş> olan bu erdemi yüceltip bilgelikten çok da uzakta olmayan kutsal bir tahta yerleştirmenin"[23] yukarıda bahsedilen kahramanların işi olduğunu belirtir. Dahası, meselenin kendisinin onların adaleti yüceltme arzularına ve belagatlerine üstün geldiğini de ekler, başka deyişle nesnel neden (*causa*) öznel ve keyfî değerlendirmeyi bastırır. Philus'a göre, adaleti nitelikleri yukarıda sıralanmış bir erdem kılmayan nesnel neden hukukun (*ius*) doğal (*naturale*) değil, toplumsal (*civile*) olmasıdır, zira bu mantığa göre, hukuk doğal olsaydı, sıcak ve soğuk ya da acı ve tatlı gibi, adil olan ve olmayan uygulamalar da herkes için aynı olurdu.[24] Başka deyişle Philus hukukun her toplum için tek (*una*) yani aynı olmadığını, toplumdan topluma ya da zamana bağlı olarak toplum içinde değiştiğini savunur.

Philus düşüncesini desteklemek için ilkin farklı toplumların farklı inanışlarına dikkat çeker, örneğin heykeli günah sayan Perslerin lideri Xerses tüm evreni yurt edinen tanrıları dört duvar arasına kapattıkları gerek-

[20] "Adalete karşı"
[21] Bu kimliklendirme için bkz. Lactantius, *Inst. Div.* 5.14.5; *Epit.* 50.5; Diogenes Laertius 5.1.9.22; Cicero, *De Re Publica – De Legibus*, 192; Hahm 168.
[22] Hahm 168-169.
[23] *Rep.* 3.12: "illorum fuit heroum eam virtutem… excitare iacentem et in illo divino solio non longe a sapientia conlocare."
[24] *Rep.* 3.13.

çesiyle Atina tapınaklarının yakılmasını buyurmuştur.[25] Gene Yunanlardan farklı olarak Axinus'taki Taurisliler, Mısır kralı Busiris, Gallialılar ve Kartacalılar gibi birçok insan ve topluluk insan kurban etmenin kutsal bir görev olduğunu düşünmüştür.[26] Toplumlar arasında sadece inanç farklılıkları yoktur, aynı zamanda toplumları yöneten siyasî iradeler ve onların bir uzantısı olarak dış siyasetler arasında da farklar vardır. Philus'a göre "yaşamdaki ilkeler öyle farklılık arz eder ki"[27] Giritliler ve Aetolialılar korsanlığa cevaz verirken, Lacedaemonialılar mızraklarıyla dokundukları her toprağı kendilerinin saymıştır. Atmalılar zeytin ya da tahıl üreten her toprağın kendilerine ait olduğunu varsayarken, Gallialılar elleriyle ekin ekmeyi ayıp bir şey olarak kabul eder ve başkalarının tarlalarını biçer.[28] Philus Cicero'nun dinleyicilerinin âşina olduğunu düşündüğümüz[29] bu örneklere "en adil insanlar" (*iustissimi homines*) olarak gördüğü Romalılardan da örnek verir; bu Roma devletinin adaletsiz emperyalizmini gösteren bir örnektir:

> Alplerin ötesindeki kavimlere zeytin ve üzüm bağları yetiştirmelerini yasakladık, bu sayede bizim zeytin ve üzüm bağlarımız daha değerli hale geldi, bunu yaparken adil değil, ileri görüşlü davrandığımız söyleniyor.[30]

Metnin aynı yerinde "en iyi yasaların ve en eşitlikçi hakkın <hukukun> kurucusu" (*ille legum optimarum et aequissimi iuris inventor*) olarak betimlenen Lycurgus'un Plebs sınıfından insanları zenginlerin toprakları üzerinde çalışan köle işçilere dönüştürdüğü de belirtilir. Böylece "en adil", "en iyi" ve "en eşitlikçi" adalet sistemini uyguladığı söylenmiş olan Roma ve Lycurgus deneyimleri üzerinden adaletin iktidar yararı için ikinci plana atılabileceği, Cicero'nun aynı yerdeki deyişiyle, "bilgeliğin

---

[25] *Rep.* 3.14.
[26] *Rep.* 3.15.
[27] *Rep.* 3.15: "vitae vero instituta sic distant"
[28] *Rep.* 3.15.
[29] Paterson 452. Mısır'la ilgili olarak bkz. Herodotus 3.27; Diodorus 1.21.10; Xerses'in davranışıyla ilgili olarak bkz. Herodotus 1.131; insan kurbanıyla ilgili olarak bkz. Herodotus 4.103; Plutarchus, *MM* 315B; Apollodorus, *Bibliotheca* 2.5.11; Caesar, *Gal.* 6.16; Diodorus 20.14; Iustinianus 18.6; Giritliler ve Aetolialılarla ilgili olarak bkz. Thucydides 1.5; Polybius 4.16.4; Athenaeus 6.253 vd. Lacedaemonia davranışıyla ilgili olarak bkz. Plutarchus, *MM* 210E; 217E; 218F; Atina davranışıyla ilgili olarak bkz. Plutarchus, *Alc.* 15; Gallialılarla ilgili olarak bkz. Polybius 2.19.4; Diodorus 5.32.
[30] *Rep.* 3.16: "qui Transalpinas gentis oleam et vitem serere non sinimus, quo pluris sint nostra oliveta nostraeque vineae; quod cum faciamus, prudenter facere dicimur, iuste non dicimur." Burada anlatılan olayla ilgili olarak Latin edebiyatında, buradaki kadar açık olan başka bir aktarım yoktur. Bu konuyu ayrıntılı bir şekilde işleyen bir kaynak olarak bkz. Paterson *passim*.

eşitlikten çok farklı bir şey olduğu" (*discrepare ab aequitate sapientiam*) gösterilmiş olur.[31]

Bununla birlikte, Philus'un dikkat çektiği ikinci husus yasaların aynı toplum içinde de zamanla değişiklik gösterebileceğidir. Philus Roma'dan bir örnek verir: 169 yılında kabul edilen Voconia yasası zengin erkeklerin kadınları mirasçıları olarak göstermesini yasaklıyor, mal varlığının sadece belli bir kısmının kadınlara bırakılabileceğini öngörüyordu.[32] Philus'a göre bu yasa haksızdır, zira Vesta bakirelerine tanınan mirasçılık hakkı ile P. Crassus'un tek çocuğu diye mirasla milyonlarca sesterse konan kızı bu yasayı deler.

Burada ortaya çıkan, yasaların toplumlar ya da sadece bir toplum içindeki göreceliği fikri kaçınılmaz olarak adil ve iyi insanın (*iustus homo et bonus*) hangi yasalara boyun eğmesinin gerektiği sorunsalını doğurur.[33] Philus'a göre "erdem tutarsızlığı kabul etmez, doğa da farklılığa katlanmaz",[34] dahası yasalar ve cezanın dayanak noktası insanlardaki adalet duygusu olamaz. Temel gerekçe ise yukarıda söylenenle aynıdır: "Doğal hukuk diye bir şey yoktur, buradan çıkan sonuç insanların doğalarından ötürü adil olamayacağıdır."[35] Böylece Philus hukuk kavramını doğal bir "iyi" olmaktan çıkararak *Rep.*'in esas konuşmacısı olan Scipio'nun eserin ikinci kitabında övdüğü Roma'nın karma sistemini hatırlatır ve "adaletin anasının doğa ya da arzu değil, zayıflık olduğunu"[36] vurgular. Burada tersten bir tasvir yapılmaktadır, zira Philus'un aynı yerde belirttiğine göre, sadece güçlü olan devleti yönetebilir: Gücü elinde bulundurana göre rejim farklılık gösterir, güçlü olan kimileyin kral, kimileyin aristokratlar, kimileyin de halktır.[37] Ancak toplumu meydana getiren sınıflardan ya da insanlardan her biri birbirinden korktuğunda, kimse kendisini güvende hissetmediğinden, kaçınılmaz olarak bir anlaşma sağlanır. Philus Scipio'nun Roma deneyimiyle örnekleyip övdüğü karma rejimin güvenlik sağlayan böyle bir anlaşmayla, yani halk unsurlarının birbirlerine karşı zayıflığından oluştuğunu düşünür. Oysa Scipio eserin birinci kitabında toplumu oluşturan temel unsur olarak zayıflığı değil, insanlarda doğal olarak bulunan birbirine yaklaşma güdüsünü ve yasada uzlaşıyı (*consensu*

[31] *Rep.* 3.16.
[32] *Rep.* 3.17.
[33] *Rep.* 3.18.
[34] *Rep.* 3.18: "nec insconstantiam virtus recipit, nec varietatem natura patitur."
[35] *Rep.* 3.18: "Nihil habet igitur naturale ius; ex quo illud efficitur, ne iustos quidem esse natura."
[36] Rep. 3.23: "etenim iustitiae non natura nec voluntas, sed inbecillitas mater est."
[37] Bkz. *Rep.* 3.23.

iuris) görmektedir.[38] Philus bilhassa Platon'un *Grg.*'sindeki Callicles'in bir takipçisi, Locke ve Hobbes gibi filozofların ise bir öncüsü olarak,[39] zayıflığa odaklanır. Philus bu odağa binaen ve çözüm niyetine bireylere ve iktidarı temsil eden devlete üç seçenek sunar: (1) Adaletsizlik yapıp, adaletsizliğe uğramamak; (2) adaletsizlik yapıp, adaletsizliğe uğramak; (3) ne adaletsizlik yapmak, ne de adaletsizliğe uğramak. Bu üç seçenekten en iyisi, ona göre, güvenli bir şekilde (*impune*) adaletsizlik yapmaktır; ikincisi yukarıdaki ikinci seçenek, yani hiçbir şekilde adaletsizliğin içinde olmamaktır; üçüncüsü ve en kötüsü ise adaletsizlik yaparken de, adaletsizliğe uğrarken de mücadeleyi elden bırakmamaktır.[40] Buradaki tercihinden anladığımız kadarıyla Philus iktidara kendisini güvenli kılacak türden adaletsiz işler yapmayı önerir. Ona göre önemli olan iktidarın ve elbette devletin apaçık yararıdır; onun bir bilgelik olarak önerdiği bizzat budur, oysa adalet bu yararcı bilgelikle çelişen öğütler verir:

> Bilgelik kaynaklarımızı arttırmamızı, zenginliğimizi katlamamızı ve sınırlarımızı genişletmemizi (en büyük komutanlarımızın anıtlarına kazınmış olan şu övgünün, yabancı bir topraktan ülkemize bir katılım olmaksızın ne anlamı var: "Devletin sınırını genişletti"[41]), çok daha fazla insanı yönetmemizi, arzularımızdan yararlanmamızı, zenginleşmemizi, hükmetmemizi, yönetici olmamızı buyuruyor, oysa adalet herkese acımamızı, tüm insanlığı düşünmemizi, herkese kendi hakkını vermemizi, kutsal, kamuya ve başkasına ait olan şeylere dokunmamamızı öğütlüyor. O halde bilgeliğe boyun eğersen, ne olur? Zenginlik, güç, mal varlığı, onurlar, yönetimler, özel ya da genel iktidar.[42]

Philus'un buradaki yaklaşımı Cicero'nun eserin birinci kitabında (1.41'de) apaçık bir şekilde dile getirdiği sitenin ya da devletin, uzun süreli olmasını sağlayacak bir yargıyla yönetilmesi gerektiği yönündeki yaklaşımın bir benzeridir. Philus 3.24'te Scipio'nun konuşmasını hatırlatarak onunla aynı görüşte olduğunu ima ediyor görünür. En nihayetinde bu görüşün üzerine koyduğu yeni fikir, sık tekrarladığı üzere, adaletsizlikle yönetmek-

---

[38] Scipio'nun savunduğu devlet ve toplum anlayışına ilişkin kapsamlı bir inceleme için bkz. Çevik, *passim*.
[39] Karş. Atkins 149.
[40] *Rep.* 3.23.
[41] Karş. Livius 36.1.3.
[42] *Rep.* 3.24: "sapientia iubet augere opes, amplificare divitias, proferre finis (unde enim esset illa laus in summorum imperatorum incisa monimentis: 'Finis imperii propagavit' nişi aliquid de alieno accessisset?) imperare quam plurimis, frui voluptatibus, pollere, regnare, dominari; iustitia autem praecipit parcere omnibus, consulere generi hominum, suum cuique reddere, sacra, publica, aliena non tangere. Quid igitur efficitur, si sapientiae pareas? Divitiae, potestates, opes, honores, imperia, regna vel privatis vel populis."

tense adil bir şekilde köle olmayı tercih eden iktidar ve elbette devletin budalalık yapmış olacağıdır.[43]

Özetlersek, Philus'un konuşması iki düşünceye dayanır: 1) "Hukuk doğal değil, toplumsaldır", 2) "Adaletsizlik iktidarın ve onun temsili olan devletin yararınadır". Bu iki düşünce Cicero'dan önce, ya tek tek ya da ikisi birlikte olmak üzere bilhassa Platon, Aristoteles ve Stoacılar tarafından tartışılmıştır. Aşağıda Philus'un konuşmasına temel oluşturacak şekilde bu kaynakları değerlendireceğiz.

DOĞAL HUKUK YA DA YASA ANLAYIŞININ KÖKLERİ

Platon

İlk düşüncede yerilen hukukun ya da hukuka dayanan yasaların doğal bir kaynağının olduğu kabulüne Platon, Aristoteles ve Stoacılarda farklı bir şekilde rastlarız. Bu üç kaynaktan en eskisi olan Platon'da doğal hukuk ya da adalet kavramı, bir ön ima olarak yer alır,[44] dahası *ius naturale* gibi, sonraki dönem terminolojisini etkileyecek bir merkezî tamlamayla bulunmaz. Sadece *Grg.* 484b'de doğal adaletin parladığından ve *Ti.* 83e'de doğanın yasalarından bahsedilirken görünür. İlk örnekte Pindarus'tan alıntılanan bir şiirde Philus'un eleştirdiği türden bir yasa anlayışı belirir; Pindaros şiirinde yasanın her şeye, ölümlülere ve ölümsüzlere egemen olduğunu söyler. Dahası bu yasa en yüce eliyle her şeyi taşırken, Kainz'in proto-Nietzscheci bir tavır olarak gördüğü ölçüde,[45] yeryüzündeki herhangi bir muktediri, doğal olarak onaylar, Pindarus örnek olarak mitolojik bir figür olan Hercules'in başardıklarını gösterir. Buna göre Hercules'in inekleri sürmesi, daha aşağıda olan zayıf varlıkların daha üstte olan güçlü iradeye teslimiyeti olarak yorumlanır.[46] Tarihsel birer örnek olarak Xerxes'in Yunanistan'ı, babasının da Scythialıları istila etmiş olmaları[47] temelde doğa yasasının üstün insanların yararına çalıştığı sonucuna bağlanır.[48] Platon'un evrim teorisindeki doğal seçilim anlayışını andıran bu

[43] Bkz. *Rep.* 3.28. Philus'un açıklamalarının bulunduğu, metnin geri kalan kısmı büyük ölçüde kayıptır, dolayısıyla farklı editör ve çevirmenlerin boş kısımlara yerleştirdiği Gellius, Augustinus, Isidorus, Nonius, Lactantius ve Priscianus'tan alınmış fragman şeklindeki, bağlamını kestirmenin zor olduğu alıntılar dışında, Philus'un düşüncesini başka hangi argüman ve örneklerle temellendirdiğine ilişkin herhangi bir bilgimiz yoktur.

[44] Kainz 3. Doğal hukuk ya da yasa anlayışının gerçekte Platon'la başladığına ilişkin bkz. Wild 134-171. Karş. *Phdr.* 247D; *Prm.* 130B.

[45] Kainz 3

[46] *Grg.* 484c.

[47] *Grg.* 483e.

[48] Kainz 3.

doğa kavrayışı filozofun doğayı bir üst belirleyici olarak kabul etmesine dayanır.

Platon insanların bir araya gelerek toplumu oluşturduğunu söylerken, bunun nedeninin "ihtiyaç" olduğunu düşünmüştür.[49] Bu aynı zamanda toplumun ve devletin, doğanın neden olduğu ihtiyaçlara binaen kurulduğu anlamını taşır. Gene kurulan toplumda insanlar arasındaki doğal eşitsizlik[50] her bireyi kendi doğasına uygun bir iş yapmaya zorlar.[51] Ancak Platon bir sonraki aşamada toplum ve devletin ahlâk ve adalet ilkelerini belirleyenin doğa olmadığını, insanların gelişim göstererek, eğitilerek bazı doğal nitelikleri değiştirebileceğini düşünür. Bu beraberinde, Platon'un ideal değişimin ölçüsü olarak öngördüğü şekliyle, her dönem için geçerli olan birtakım nesnel ahlâk ilkeleri olduğu (tüm insanlara ahlâki bir sorumluluk yükleyen doğada evrensel ilkeler bulunduğu[52]) ve bu ilkelerin akıl yoluyla kavranabileceği yönündeki kabulü getirir.[53] Bu düşüncenin temelinde Platon'un görünümlerin özüne yerleştirdiği idea'lar yani fikirler teorisi bulunur. Platon'a göre gerçekte var olan idea'lardır, doğa ise onların duyu organlarıyla kavranmış olduğu bir görünen nesneler âlemidir. Her görünen, bir idea'nın yansımasıdır.[54] Dolayısıyla Platon'a göre adil olduğunu gördüğümüz bir şey sadece öyle olduğunu görerek kanıtladığımızı varsaydığımız bir şey olmakla birlikte, son kertede adalet idea'sının bir yansıması, bir görünümüdür.[55] O halde Platon'un kabulüne göre, insana düşen bu görünümleri aşıp, onların ardında yatan fikirleri öğrenmek ve içlerinden doğru ve iyiye göre bir tercih yaparak toplumsal varlığını geri kalan herkesle ve ideal devletle uyumlu hale getirmektir. Proclus'un Platon'un *Ti.* diyaloğunu yorumlarken (beşinci kitap) belirttiği

---

[49] Örneğin bkz. *Yasalar* 682c. Karş. Çevik 342-343.

[50] Abramson (79) şöyle anlatıyor: "Platon'un *Devlet*'inde eşitlik bir değer değildir. Bir başka diyaloğunda Platon, Sokrates ile zamanın önde gelen demokrat öğretmenlerinden biri olan Protagoras'ı tartıştırır. Protagoras, herkesin eşit olduğuna duyduğu inancı ifade etmek için bir mit inşa eder: bu mitte Zeus, habercisi Hermes'i, insanlara iki armağan (adalet duygusu ile haysiyet ya da utanç duygusu) vermeye gönderir; böylelikle politik topluluğun kurulması mümkün olacaktır. Hermes bu armağanları nasıl dağıtması gerektiğini sorar Zeus'a. Bunlar, hekimlik sanatı ya da yontuculukla uğraşan kişilerde olduğu gibi, sadece bir grup insana mı verilmeli, yoksa herkese eşit olarak mı dağıtılmalıdır? Zeus, topluluk yaşamı söz konusuysa eğer, herkesin *civic* sanatlardan pay alması gerektiğini bildirir. Bu Platon'un paylaştığı bir inanç değildir. Platon'un *R.*'yi, insanları aynı topraktan doğdukları için benzer, fakat farklı metallerden meydana geldikleri için farklı gören alternatif bir mitin ("soylu bir yalanın") üzerine kuruludur." Bkz. *Prt.* 322c'den 323b-c'ye kadarki bölüm.

[51] *R.* 370b-d. Bu konuyla ilgili olarak bkz. Koenig 3.

[52] Sigmund 8-9.

[53] Bkz. Stalley 33.

[54] Abramson 84.

[55] Bkz. *R.* 507b

gibi, bu ideal insandaki kutsal iradeden pay almış olan istencin doğal olarak adalete uyması gerektiği sonucuna varır.[56] Zira devletteki olayların doğal düzeni olarak tanımlanan adalet, bedendeki doğal işleyiş olarak tanımlanan sağlığa benzer,[57] arzulanası olan da düzenin kendisidir. Bu, Platon'un adaletin ve düzenin doğasına dönük bilinçlenmeye dayalı bir toplum anlayışını benimsediğini düşündürür.

Abramson'ın da bildirdiği gibi, "Sokratik formülasyonda bilgi erdemdir. Dolayısıyla adaleti bilmek, adaleti uygulamaktır."[58] Başka deyişle kutsal sayılan bilinçlenme, yasayı koyup ona uymakla mümkündür. Sivil yasaları, onları aklın ya da kavrayış kapasitesinin görünümleri olarak değerlendirmek suretiyle sağlamlaştıran[59] Platon'a göre (Megillius ve Cleinias'ın nezdinde) kent-devletlerindeki yasamanın kökenini Zeus ile Apollon'da aramak gerekir,[60] nitekim Atina'nın eski yönetimi de Hephaestus ile Athena'nın bir hediyesidir.[61] Bu yüzden Siniossoglou Platoncu gelenekte ilk örnek olarak karşımıza çıkan kral Minos tarafından konmuş yasaların, kralın Zeus'la kurduğu birliğin bir görüntüsü olduğunu düşünür.[62] Hukukun ya da yasanın böyle bir kutsal kaynağının olması, son kertede ondaki doğallığın ve evrenselliğin "doğal" bir sonucudur.

Aristoteles

Platon'un öğrencisi olan Aristoteles'in doğal hukuk anlayışı içinse ilkin onun doğa anlayışına bakmamız gerekir, zira devlet/toplum anlayışının temelini ruh ve ahlâk felsefesinde olduğu kadar doğa ve varlık felsefesinde de buluruz.[63] Genel hatlarıyla incelersek, Aristoteles'in doğayı üç katmandan oluşan varlıklardan mürekkep bir yapı olarak varsaydığını görürüz. Birinci katmanda değişmeyen bağımsız ve tözsel varlıklar, ikinci

---

[56] Bkz. *The Commentaries of Proclus*... 410.

[57] Bkz. *R.* 4.44c'den itibaren.

[58] Abramson 79.

[59] Platon her insanda yasaları kavrama yeteneğinin olabileceğini düşünürken, yasaları tam anlamıyla kavrayıp geliştirebilecek olanların sadece özel eğitimli ve sağduyulu kişiler, yani filozoflar olabileceğini varsayar. Bu Stalley'in de bildirdiği gibi (33), sonraki dönemin herkesi kucaklayan, insancıl yaklaşımından farklıdır, Platon kölelere ve yabancılara sempatiyle yaklaşmıyor görünür. Başka deyişle Platon olağan vatandaşlara sosyal yükümlülüklerini yerine getirmeleri dışında bir rol vermez, onun odak noktası ve gelişim göstermesini beklediği filozoflardır. Wood'un deyişiyle (82), Platon "adaleti, mutlak düşüncelerin içine yerleştirerek günlük yaşamın, görüntüler dünyasının ve şeylerin çeşitliliğinin dışında tutuyor ve adaletin yalnızca felsefecilerin erişebileceği nihai gerçeklik olduğunu savunuyordu." (Karş. Wood 77) Ayrıca bkz. Hall 144.

[60] *Lg.* 624a1-5.

[61] *Criti.* 109c-4-d2. Buradaki aktarım örnekleri için bkz. Siniossoglou 203.

[62] Siniossoglou 203. Karş. Ps.Platon, *Min.* 319b2-c7; 320b4; Plotinus, *Enead.* 6.9.7.20-28.

[63] Bkz. Kanat 158-159.

katmanda bağımsız ve tözsel olmalarına rağmen değişime tâbi olan varlıklar, üçüncü katmanda ise ne tözsel, bağımsız, ne de değişken olan varlıklar bulunur. Birinci katmandaki varlıklar Platon'un idea'larını andırır ve bedenden ayrı olan saf akıl olarak da değerlendirilebilir.[64] Ancak burada önem arz eden, hangi katmanda olursa olsun, her varlığın "madde" (ὕλη) ile "biçim"in (εἶδος) birleşmesinden oluştuğudur.[65] Bu aynı zamanda Aristoteles'in felsefesini teleolojik kılan bir altyapıdır, zira buna göre doğada var olan her şeyin bir var oluş amacı (τέλος) vardır,[66] hattâ bir şeyin *causa finalis*'i yani nihaî nedeni sadece o şeyin değil, aynı zamanda kavramının da başlangıcını oluşturur.[67] Bununla birlikte, Aristoteles yukarıda bahsettiğimiz katmanlardan ikincisine denk düşen, doğadaki bir şeyin kendinde var olan amaçsallığının onun değişebilirliğine engel teşkil etmediğini düşünmekle o şeyin var oluşunun önceden belirlenmiş olduğunu, fakat değişebilirliğinden ötürü, bu belirlenimin katı ve değişmez olmadığını varsaymış olur.[68] Aristoteles bu varsayımıyla doğayı ve doğal gelişimi kaderciliğin zorunluluğu[69] ile talihin rastgeleliğinin ortasında konumlandırır[70] ya da bu ikisinin yokluğu olarak görür.[71]

Aristoteles'in doğayı ve doğal gelişimi yukarıda dile getirdiğimiz konumlandırışı, Frank'ın değerlendirmesinden[72] anladığımıza göre, filozofun "doğa" olarak Türkçeleştirdiğimiz φύσις terimine yüklediği anlamla ve dolayısıyla aynı terimin Latincedeki karşılığı olan, "doğmak" fiilinden (*nasci*) türeyen *natura* teriminden farkıyla ilişkilidir. Zira Aristoteles φύσις'i "köken" anlamı[73] yanında, "bir şeyin ya da bir insanın gelişiminin sonucu"[74] ve salt insan için "doğuştan getirilen değil, sonradan edinilmiş karakter"[75] olarak da tanımlar.[76] Buna bağlı olarak Aristoteles insanın bir πόλις canlısı olduğu için πόλις'in gereksinimlerine bağlı olarak gelişip değiştiğine inanır.[77] Bu yüzden insanı ve doğayı inceleme amacı aynıdır:

---

[64] Bkz. Kanat 159.
[65] Duralı 23.
[66] Bkz. Leunissen 2. Yazar aynı yerde Aristoteles'in teleolojik perspektifine ilişkin modern çalışmalardan örnekler sunar. Benzer bir derleme ve değerlendirme için bkz. Gotthelf 71.
[67] Bkz. *Ph.* 199b35; 200a23; Kanat 163.
[68] Bkz. Kanat 163
[69] Karş. *Metaph.* 1015a20-1015b15; 983a24-32; 1013a24-1014a25; *Ph.* 194b16-195a30.
[70] Bkz. *Metaph.* 1015a27-28; 1025a15; a25.
[71] Sachs 70.
[72] Frank 20.
[73] Örneğin bkz. *Metaph.* 1014b16.
[74] Bkz. *Pol.* 1252b33.
[75] *Pol.* 1332a40. Bu karakterin özelliklerine ve alışkanlıklarına bazen "ikinci doğa" da denir, bu konuyla ilgili olarak bkz. Corcilius 141.
[76] Frank 20.
[77] Bkz. *EN* 1097b12; 1169b20; *Pol.* 1253a2; 1253a7-8; 1278b19.

Hem doğada, hem de toplum yaşamında "her şey durağanlığa doğru eğilimli olduğu halde gerçek dünyadaki sürekli hareketliliğin anormalliğini açıklamak" ve "değişim süreci boyunca sabit kalan ilkeleri keşfetmek ister."[78] Bu istekle topluma bakıp, onu oluşturan bireylerin hakları ve yasalar üzerinde durur, zira bunlar insanların doğasının uymak zorunda olduğu ve kendilerine bağlı olarak değişim gösterdiği ilkelerdir.

Aristoteles hak ve yasanın doğallığı ile gelenekselliği konusunu *EN*'in beşinci kitabının yedinci bölümünde inceler: İlkin adalet ile adaletsizliğin ne olduğundan bahseder. Ona göre adil tavır, adaletsizlik yapmak ile adaletsizliğe uğramanın tam ortasında yer alır, zira adaletsizlik yapmak kişinin hakkından fazlasına sahip olması, adaletsizliğe uğramak ise hakkından azma razı gelmesidir. O halde adalet de, insanın ne hakkından fazlasını almaması ve hakkından azma razı gelmemesidir. Buradan çıkan sonuç adaletin ortalamaya, adaletsizliğin ise aşırılıklara (uçlara) dayandığıdır.[79] Peki, bu adalet anlayışı kimler arasında geçerlidir? Aristoteles nasıl bir toplum öngörmektedir? Ona göre ortalamayı sağlayan adalet ancak herkesin eşit olduğu ve ihtiyaçlarım giderme amacıyla ortak bir yaşamı paylaştığı bir toplumda mümkündür. Dahası, adaletin sağlanması için insanlar arasındaki ilişkinin, doğrunun ve yanlışın ne olduğunu söyleyen yasalarla yönetilmesi gerekir. Bu yüzden Aristoteles toplumu yönetmesi için bir insana değil, yasalara izin verildiğini, zira insanın dilediği gibi yöneterek tirana dönüşebileceğini söyler.[80] Daha sonra efendi ile köle, baba ile oğul ya da kadın ile kocası arasındaki ilişkinin adalete dayanması gerektiğinden bahseden Aristoteles doğanın taraflardan birine, toplumsal yaşamın esenliği için muhakkak bir üstünlük verdiğini ve bu üstünlüğün bir hak (ya da yasa) gibi, ihlal edilemeyeceğini düşünür. Aristoteles'in hukuk kavramını ikiye ayırdığı nokta burasıdır, ona göre hak ya doğaldır ya da geleneksel. Doğal hukuk her yerde aynı ölçüde etkindir ve insanların onu kabul edip etmemesine dayanmaz. Buna karşın geleneksel hak yöreden yöreye farklılık arz eder, örneğin mısır ve şarap oranı her yerde aynı olmamakla birlikte gene her yerde aynı fiyata satılmaz.[81]

O halde Philus'un *ius civile* dediği "kamu hukuku" Aristoteles'te her topluma ilişkin olmakla birlikte farklı şekillerde de olsa işlevselliğini korumaktadır. Bu da Aristoteles ile Platon arasındaki, adalet olgusunun kavranabilirliğine ilişkin temel anlayış farkını ortaya koyar: Aristoteles insanlarda olayların iç yüzünü kavrayabilecek kadar düşünebilme yetene-

[78] Wood 109.
[79] *EN* 1134a.
[80] *EN* 1134a.
[81] *EN* 1134b; 1135a.

ğinin pratik bilgelik ve doğru terbiye gerektirdiği konusunda Platon'la hemfikirse de, ondan farklı olarak sıradan insanların da adalet duygusu taşıdığını düşünür.[82] Platon filozofun yaşamını idealize edip tüm toplumsal haklardan ve yasalardan üstün olan doğal hukuk ve yasa idrakinin onda var olduğunu varsayarak doğru yaşama yolunu ulaşılması güç bir hedefe dönüştürürken, Aristoteles insan yaşamının her aşamasını kendi bağlamı içinde değerlendirip kent yaşamına özgü kurallar silsilesini adaletin işlerliğinin bir kanıtı varsayar ya da L. Strauss'un deyişiyle, "Platon'dan farklı olarak diyalektik bir döngüde kaybolan bir değerlendirme yapmaz."[83] Son kertede Aristoteles'in doğal hukuk ile kamu hukuku arasında apaçık bir ayırım yapmadığını söyleyebiliriz, ona göre insan için doğal hukuk onun kent canlısı olmasından ötürü kente özgü gereksinimler yoluyla belirlenir, dolayısıyla hukukun doğallığı kent yaşamına aşkın değil, bizatihi onunla şekillenen ve değişebilen bir niteliktir.[84]

Stoa

Doğal hukuk ya da yasayı insan için temel belirleyici olarak görenler büyük ölçüde Stoacılardır, bu yüzden Philus'un 3.12'den itibaren eleştirdiği *heros*'lar da ziyadesiyle onlar olmalıdır. Her ne kadar fizik ve mantık alanında da çalışmışlarsa da, Stoacıların temel çalışma alanı etik olmuş ve bu alandaki ilkesel çıkarımlara genelde fizik çalışmaları üzerinden varmışlardır.[85] "Fizik" çalışmaları, ilgili terimin kökeninde yer alan φύσις'in yani doğanın anlaşılmasını amaçlar. Stoa felsefesine göre, doğayı anlayan insan onun şaşmaz ilkelerini tanrısal kabul edip bireysel ve toplumsal yaşamındaki düşünce ve davranışlarını onlara göre belirleyince, felsefenin öngördüğü etik hedefini yerine getirmiş olur. O halde doğa, Stoacılara göre, en büyük yasakoyucudur ve yasaları yeryüzündeki bütün yasalardan üstündür. Burada sunduğumuz özeti Stoacıların doğa anlayışına köken oluşturan yargılarından hareketlenerek açımlayalım.

Stoacılar evrenin nasıl oluştuğunu açıklarken eskilerden ve çağdaşlarından fikirler alıp onları kendi bakış açılarına göre yeniden düzenlemiş-

---

[82] Abramson 150.
[83] Strauss 156.
[84] *EN* 1134b. Bkz. Strauss 156; 158.
[85] Stoacılar genelde doğa bilimlerini içeren fiziği bir ağaca, insanların bu yapı içinde nasıl hareket edeceğini gösteren ahlâkı verimli bir tarlaya ve doğa bilimleriyle ile ahlâkı koruduğu için mantığı da bir sura benzetmişlerdir (Dürüşken 287). Bu konuda Posidonius'a özgü bir benzetme şöyledir: Stoa felsefesi yaşayan bir canlı ise, mantık onun kemikleri ve kasları, doğa bilimleri eti, ahlâk ise ruhudur (Craig 144). Gene Craig'e göre (*A.e.*) Stoa felsefesi bir meyve bahçesidir; mantık etrafı çevreleyen bir çit, doğa bilimleri toprak ve ağaçlar, ahlâk ise bunların meyvesidir.

tir.[86] Örneğin Heraclitus'tan kozmoloji görüşünü almışlar; buna göre dünya ἐκπύρωσις ve διακόσμησις'ten mustariptir, yani "yangın felâketi" ve sonra "yenilenme aşaması". Burada bahsedilen sürecin kendisi ölümsüz ise de her şey değişim halindedir onlara göre; sistemin içinde madde ve enerji tasarrufu vardır. Dönüşün διακόσμησις aşamasında tanrı yani yaratıcı ateş havayı, hava suyu, su da yeryüzünü meydana getirir.[87]

Erken dönem Stoacılarından Cleomedes'e göre evren, göklerden, yeryüzünden ve onlardaki varlıklardan oluşan bir yapıdır. Bu yapı bütün cisimleri içerir; hiçbir şey onun dışında bulunamaz,[88] buna karşılık sınırsız da değildir,[89] bu da evrenin belli bir ilkeler bütününün yani doğanın hükmü altında kalışından bellidir. Zira doğanın sınırsız bir şeye sahip olması mümkün değildir, doğa ancak sahip olabildiği bir şeyi kontrol ediyor olmalıdır.[90] Diogenes Laertius'un aktardığına göre Chrysippus, Apollodorus ve Posidonius'ta evrenin akıl, ruh ve zekâyla dolu, yaşayan bir varlık olduğu anlatılmıştır.[91] Evrenin birliği düşüncesi ise Zenon, Apollodorus, Posidonius ve Chrysippus'ta geçer. Nesnelerin bütünlüğü evren anlamına gelir, içinde olan her şey evreni verir. Stoacılara göre canlılık cansızlıktan daha iyidir, evren de yaşayan bir varlık olduğuna göre, dahası ruhla dolu olduğuna göre, hiçbir şey evrenden daha iyi değildir.[92] Gene evren akılla ve tanrısal öngörüyle yönetilir.[93]

Kendisine uymak zorunda olduğumuz kutsallık da yaşayan bir şeydir; ölümsüzdür, aklîdir ve kusursuzdur.[94] Kutsallık her şeyin yaratıcısı ve babasıdır. O farklı güçlerine göre farklı isimler alır. Örneğin ona Dia demişler, çünkü her şey ondan kaynaklanır; ona Zeus demişler, çünkü o yaşamın nedenidir ya da her şeye nüfuz eder; ona Athena demişler, çünkü aether'e uzanan kutsallığın iradesidir; ona Hera demişler, çünkü havaya karışır; ona Hephaestus demişler, çünkü yaratıcı ateşte pay sahibidir; ona

---

[86] Colish 24.

[87] Colish 24. Arnim, *SVF* 1.98; 102; 107; 109; 497; 2.310; 413a; 413b; 418; 421; 432; 498; 510-511; 558; 591; 593; 598; 606-607; 620; 625-626; 944. Bkz. Seneca, *Nat.* 3.27; Seneca, *Mar.* 26.6. Buradaki Stoa felsefesine dair aktarımlarla ilgili olarak bkz. Cicero, *Kader Üzerine*, 41-56.

[88] Cleomedes 1.1.

[89] Diogenes Laertius'un aktardığına göre Stoacılar evrenin bir başlangıcının ve bir sonunun olduğuna inanıyordu. Parçaları çürüyen her şey bütün olarak da çürümeye mahkûmdur. O halde evrenin parçaları çürüyorsa, evrenin kendisi de bütün olarak çürür ve bir gün tümüyle ortadan kalkar. Bozulmaya başlamış olan her şey, bir an geldiğinde, mutlaka ortadan kalkar; evren de böyledir, bir gün yok olacaktır. (Diogenes Laertius 7.141)

[90] Cleomedes 1.1.

[91] Diogenes Laertius 7.142.

[92] Diogenes Laertius 7.143.

[93] Diogenes Laertius 7.139.

[94] Diogenes Laertius 7.147. Karş. Seneca, *Nat.* 2.45.1-3.

Poseidon demişler, çünkü denizlere varır; ona Demeter demişler, çünkü karalara uzanır.[95] O halde tanrı birdir; akılla, kaderle ve Zeus'la aynıdır; daha birçok isimle anılabilir.[96] Colish'in derlemesine göreyse, Stoa düşüncesinde tanrı λόγος yani evrenin aklî yapısı, πνεῦμα yani yaşamın ateşli nefesi, τόνος yani her şeyi kendi içinde, bir arada tutan ve evreni tutarlı kılan yaşamsal gerilim olabilir.[97] Aynı yazara göre evrenin tümü ya da tanrı, yaşayan bir organizma olmakla birlikte duyarlı, aklî ve içinde bulunduğu, kendinde bulundurduğu maddî yapıdır. Evren kendi yaratıcı gücünü oluşturur; besleyici, değiştirici ve etkin kılıcı kaynağıdır. Tanrı ya da evren sadece kendi nedeni değil, aynı zamanda her şeyin nedeni ve açıklamasıdır.[98]

Diogenes Laertius'ta geçtiğince Stoacılar evrende biri etken diğeri edilgen olmak üzere iki ilkenin olduğuna inanmıştır.[99] Etken ilke olan tanrı yani yaratıcı ateş de, edilgen olan diğer bütün elementler üzerinde etkili olur.[100] Buna göre edilgen olanın etkin niteliği olamaz, aksine Ay'ın ışığını Güneş'ten alması gibi, "etken olandan etkilenen" olmak durumundadır. Etken olan ilke ise ebedîdir ve maddenin her halinde yaratıcı rolü üstlenir.[101] Colish'in de bildirdiği gibi, böyle bir durumda Stoa fiziğinin asıl yönelimi ortaya çıkar: Stoa fiziğinin asıl amacı/hedefi, diğer Yunan felsefe okulları tarafından ortaya konan akıl ile madde ikiliğinin üstesinden gelmektir. Stoacılar bunu, aklı ve maddeyi hem birbiriyle hem de tanrıyla ilişkilendirerek aşarlar. Buna göre bölünmez bir birlikten, içinde tanrısal aklın bulunduğu, Tanrının maddenin ve evrenin kendisi olduğu bir monizm oluştururlar.[102] Stoacılara göre eylem halindeki her şey birer bedendir.[103] Akıl ile beden arasında bir süreklilik vardır; tümüyle birbirine dönüştürülebilirler. Stoa fiziğinde madde Kartezyen duyuştaki ölü madde değildir; hareketlidir, yaşamsal güçle doludur.[104]

O halde evrensel akıl da, maddenin dışında bir şey, soyut düşünce ya da kusurlu madde âleminin temel kabul ettiği ilke değildir; o ziyadesiyle etken ilkedir; evrene sızan ve onu bir arada tutan yaratıcı kudrettir.[105] Stoa düşüncesinde Dünya teriminin içerdiği anlamlardan hareketle buradaki

---

[95] Diogenes Laertius 7.147.
[96] Diogenes Laertius 7.135-136. Karş. Seneca, *Nat.* 2.45.1-2.
[97] Colish 24. *SVF* 1.99; 563; 2.407; 439-442; 444; 447-450; 453; 863.
[98] Colish 24; *SVF* 1.89; 2.341; 346a; 1021. Bkz. Seneca, *Nat.* 1.P; 2.45.1.
[99] Diogenes Laertius 7.134.
[100] Colish 24; *SVF* 1.85; 102-104; 496; 2.411; 413; 418; 421; 432; 483; 555.
[101] Diogenes Laertius 7.134. Bkz. *Chalcidius in Timaeum* c.290; *SVF* 1.24.
[102] Colish 23.
[103] *SVF* 1.24; 89-90; 2.341; 346a; 358-359; 467; 665; 797; 848; 3.84.
[104] Colish 23.
[105] Colish 23, 1985. Bkz. Edelstein 30-33.

etken olan tanrısal ilke bütün tözler arasında ortadan kaldırılamaz olandır ve doğrulmamış olma niteliğine tek başına sahip olup dünyanın düzeninin mimarıdır; belli süreçler sonunda her şeyi kendisine indirger ve kendisinden hareketlenerek onları yeniden doğurur. O halde Long'un ifadesiyle söylersek, Stoa kutsallığını "evrenin ruhu" olarak düşünmek gerekir.[106] Aynı yazarın bildirdiği gibi, Stoa kozmolojisinde cansızlık, amaçsızlık söz konusu değildir. Stoa sistemini, içinde yaşayan varlıkların yaşamsal fonksiyonlarına göre düzenlenmiş, akla uygun doğal süreçleri barındıran kozmo-biyolojik bir sistem olarak düşünmeliyiz.[107] Bu haliyle Stoa fiziği Tanrı ile evrenin özdeş olduğu düşüncesine dayanan panteizme benzer; etken bilinç sürekli yaratım işiyle meşguldür.[108] Thilly bu durumu şu şekilde dile getirir: "Tanrısal ögenin kendisi, farklı arılık derecelerinin değişik biçimlerine dönüşebilir. Bu öge, belirsiz bir nedensellik olarak, organik olmayan doğada hareket edebilir… Her şey tanrının isteğine bağlıdır. Her şey tanrısal bir takdir ile oluşmaktadır."[109] O halde Stoa düşüncesinde tanrı evrenden bağımsız değildir; onun bizzat ruhudur; her birimiz kutsal ateşten bir pay sahibiyiz.[110] Dahası bu düşünce, özellikle de geç dönem Stoa'sında Roma'da, kutsal akıldan pay almış her şeyle ilişki halindeki "insanların kardeşliği" düşüncesine dönüşmüştür.[111]

Roma'daki Stoa yaklaşımında dinsellik gibi ön plana çıkan diğer unsurlar, toplumu oluşturan bireyler arasında hoşgörü ve disiplinin gerektirdiği yaşama standardının kılavuzluğu olmuştur.[112] Bu değerlendirme üzerine, genel Stoa düşüncesindeki birlik anlayışının Roma'da daha toplumsal ve dünyevî bir boyut kazandığını söyleyebiliriz. Buna göre, yukarıda bahsettiğimiz tüm evreni kuşatan tanrısal akıl doğadaki tüm canlılar gibi, toplumsal bir varlık olan insanları da doğa yasaları önünde özgür ve eşit kılar: Bu üst akıl insanlara "ortak duyuş" (*sensus communis*), "insancıllık" (*humanitas*) ve "birliktelik duygusu" (*congregatio*) katar;[113] insanlar bu değerlerin mümkün kıldığı "tatlı yakınlık olmadan" (*sine socio iucunda*) asla iyiliğe kavuşamaz.[114] Burada "iyilik" ile kast edilen, insanın mutluluğunu sağlayan, "zihnin dingin konumu" (*stabilis animi sedes*) olan

[106] Long 259.
[107] Long 259.
[108] Arieti 269.
[109] Thilly 200-201.
[110] Russell 243.
[111] Hooper 159.
[112] Hooper 160.
[113] Seneca, *Ep.* 5.4'te bu üç değerin, Stoa felsefesinin insanlara vaadi olduğunu söyler.
[114] Bkz. Seneca, *Ep.* 6.4.

"huzur" yani εὐθυμία ya da Latincesiyle *tranquilitas*'tır.[115] İnsanları huzura kavuşturacak olan "kusursuz yükümlülük" (τελειον καθηκόν ya da *perfectum officium*)[116] temelde "evrensel yasa" (κοινός νομός) olarak değerlendirebileceğimiz, insanın kurtulmasının gerektiği duygu durumlarım ve edinmesinin gerektiği erdemleri içeren bir liste vardır:

Buna göre insan korkudan (φόβος, *metus*), şehvetten (ἐπιθῡμία, *libido*), kaygıdan (λυπη, *aegritudo*) ve aşırı hazdan (ἡδονή, *laetitia*) kurtulmalıdır.[117] Bunlar ruh sağlığının bozuk olduğunu gösteren emarelerdir.[118] Öfke, kabalık, taşkınlık, aşırı hassaslık, herhangi bir şeye bağımlılık ve insan düşmanlığı gibi yukarıdaki dört kusura bağlı olan başka kusurlar da vardır. Stoacılara göre insana düşen, yukarıdaki kusurlardan kurtulmakla şu dört erdemi bilip uygulamaya dökmesidir:[119] Sağduyu (φρόνησις, *prudentia*), adalet (δῖκαιοσύνη, *iustitia*), cesaret (ἀνδρεία, *fortitudo*) ve ölçülülük (σωφροσύνη, *temperantia*). Sağduyu Stoa felsefesinin kurucusu olan Zenon tarafından sadece erdemlerden biri olarak değil, aynı zamanda tüm erdemlerin başı ve ortak ölçütü olarak düşünülmüştür, örneğin "cesaret sağduyusu", "adalet sağduyusu", vb.[120] Başka deyişle bu erdem bireyin tüm erdemler ve doğa konusunda bilinçlenmesi ve genel olarak Stoa felsefesinin ilkelerini bilmesi olarak da yorumlanabilir, buna bağlı olarak sağduyu, onu mümkün kılan eğitim süreci ve alanlarıyla da ilişkilendirilebilir.[121] Gellius'un Stoacı Chrysippus'tan alıntıladığı gibi, kişileştirilen adalet saflığın ve bozulmamışlığın temsili olup kötülere aman vermez; görünüşü sert ve haşindir; suçluda korku, masumda güven uyandırır.[122] Adalet siyasî bir erdemdir, bireylerin haklarını ve malvarlığını korumayı amaçlar. Her ne kadar her şey herkes içinse de (herkesin ortak malıysa da), bireyler çalışarak, fethederek, yasaya ve anlaşmaya dayanarak sahip olduklarını elinde tutabilir, tabii ki ortak iyiye katkı sağlama yükümlülüğünü her daim sırtlarında taşımalılar.[123] Aynı zamanda adalet duygusu insanların yakınlarına daha iyi davranmasını gerektirir; bu diğer insanları ve onların haklarını yok saymak demek değildir.[124] Vernon'un

[115] Bkz. Seneca, *Dial.* 9.2.3.
[116] Stobaeus 2.7.8.81 ve 11a; Cicero, *Off.* 1.3.8 ve 3.3.14.
[117] Bkz. Cicero, *Fin.* 3.10.35.
[118] Bkz. Galenus, *Hippoc.* 5.1 (= *SVF* 1.461)
[119] Erdemleri bilip uygulamaya dökmeyle ilgili olarak bkz. Diogenes Laertius 7.92; Seneca, *Ep.* 94.45. Karş. Stobaeus 2.7.5b.4.
[120] Bkz. Plutarchus, *Virt. Mor.* 2; *Fort.* 2; *Repug.* 7.1. Karş. Vernon 306.
[121] Karş. Cicero, *Off.* 1.6.19; *Fin.* 3.21.72; 22.73; 21.72; Seneca, *Dial.* 8.5.1; *Ep.* 88.20; Vernon 306.
[122] *Noc.* 14.4.4. Karş. Vernon 307.
[123] Bkz. Cicero, *Off.* 1.7.21-22; Vernon 307.
[124] Bkz. Cicero, *Off.* 1.17.58.

da bildirdiği gibi,[125] yakınlık dereceleri düşüncesi bilhassa Epictetus'a aittir ve Stoacı bilgenin evlenip aile kurmaması gerektiğini savunanlara karşı kullanılan bir argümandır.[126] Üçüncü erdem olan cesaret Vernon'a göre,[127] ilkin Sokrates'in gücünü ve dayanıklılığını temsil eder ve iki yönü vardır: bilgeye yakışır bir şekilde talihi küçümseyen edilgen yön ve büyük bir eylem gücü bulunan ruh yüceliği (μεγᾰλοψῡχία, *magnitudo animi*) yani etken yön. Stoacılar için temel bir kavram olan talih (τύχη, *fortuna*) onlara göre ideal bilgenin erdemini ve cesaretini sergileyebilmesi için kendisini sınadığı bir saha gibidir. Bu anlayışa göre, talihin dünyanın yöneticisi olduğunu ve dışsal iyiliklerin tümüyle ondan geldiğini kabul ederek onun kaprislerine boyun eğmeyen, aksine kendi ahlâki gelişimini tamamlayıp devlet onurlarına ve dünyevî zenginliğe sırtını dönen bilge başına gelen her şeyi, kötü de olsa, sakinlikle karşılar, zira bilir ki, başına gelen her şeyin sorumlusu talihtir, bu sorumluluk herkesi ve her şeyi kapsar, kimse ve doğadaki hiçbir şey bu sorumluluk ve zorunluluk zincirini kıramaz, çünkü doğada neden ile sonuç arasında kaçınılmaz bir bağ vardır, bu bağ kendisini olayların düzenli akışını tayin eden zorunluluk olarak gösterir,[128] kendisinin de bu zorunluluğa bağlı olduğunu düşünen Stoacı bilge, her şeyi bilmeyen[129] ve her şeye gücü yetmeyen[130] Tanrı'nın bile tanrısal öngörüyle ve zorunlulukla kuşatılmış olduğunu,[131] bu yüzden insanların başına gelen kötü şeyleri görse bile müdahale edemediğini, kusursuz bir şekilde işleyen doğanın bütününe bakıp ondaki kusursuz zorunluluğa uyduğunu bilir.[132] Bilge başına gelen, sıradan kişilerin "kötü" olarak değerlendirebileceği her olayın aslında "kötü" olmadığını bilir, zira ona göre doğadaki her şey bedenen birbirini var ettiğinden ve kutsal bütündeki aklî düzenin işlemesini sağladığından, insanın başına gelen, kötü ya da iyi gibi görünen her şey aslında tanrısal bütünün parçası olması bakımından doğal ve iyidir. Stoacıların cesaret erdemini besleyen bu düşüncesi kaçınılmaz olarak acıya katlanmayı da önemsenen ve öğütlenen bir niteliğe dönüştürür. Seneca'nın "<acıya> katlanabiliyorsam hafif geçer, katlanamıyorsam kısa sürer"[133] deyişinin de örneklediği gibi,[134]

---

[125] Vernon 307.
[126] Epictetus, *Sent.* 3.2.4; Seneca, *Ben.* 2.18.2
[127] Vernon 308.
[128] Cicero, *Fat.* 33; Diogenes Laertius 7.149; Seneca, *Ep.* 19.6.
[129] *SVF* 2.1183.
[130] Plutarchus, *Repug.* 37.2.
[131] Vernon 308
[132] Plutarchus, *Repug.* 37.2.
[133] *Ep.* 24.14: "levis est, si ferre possum; brevis est, si ferre non possum"
[134] Bkz. Vernon 308

acının çaresi cesarettir, insan gerekirse ölüme bile cesaretle göğüs germeli, ölüm korkusundan yoksun olan cesur bir ruha sahip olmayı istemelidir.[135] Stoacılara göre ölüm korkulası değildir, aksine "doğanın en iyi buluşudur"[136] insan yaşamını ona borçludur: "Ey sevgili yaşam, ölümün bir armağanı olarak sana sahibim."[137] Sonuç itibariyle Stoacıların muhakemesinde cesaret erdeminin tüm kaygılardan ama özellikle de bir tiranın baskısından kurtulmanın anahtarı olan ölümü küçümseme tavrını[138] doğurduğunu, bunun da insanın dünyevî engelleri aşarak özgürleşmesi anlamına geldiğini söyleyebiliriz. Ancak buradan Stoacıların insanı toplumsal bir canlı olarak görmediği sonucu çıkarılmamalıdır; Zenon'un da bildirdiği gibi,[139] Stoacı öğütlere uyarak bilgeleşmiş olan insan devlette görev alacak kadar toplumda yükümlülük sahibi olan bir canlıdır ve gerekirse vatanı için canından bile vazgeçebilir.[140] Chrysippus'un varsaydığı üzere, insanlar, tanrılar gibi, karşılıklı yardımlaşma ve sağlıklı bir toplum oluşturmak için yaratılmıştır.[141] Dördüncü erdem olan ölçülülük de onun bu karakteriyle ilgilidir, buna göre insan doğal iştahını dizginlemesini gerektiren ölçülülüğüyle topluma karışır. Nasıl ki bedendeki uyum sağlıklı olmanın göstergesiyse, aynı şekilde davranışlardaki uyum da karakterin doğru olduğunu gösterir.[142] Toplumsal huzur ortamının sağlanması için, her bir bireyde böyle bir karakter olmalıdır, böylece başka insanların duygularına ve fikirlerine saygı göstermek, aşırı zevklerden ve ahlâksız hareketlerden kaçınmak genel bir tavır olur.[143]

Görüldüğü gibi Stoacılar doğanın kutsallığı ile birleştiriciliğini temel alıp insanı toplumsal bir canlı olarak kabul etmiş ve ona uygun olan düşünce ve davranışları bizzat doğanın bir gereği olarak düşünmüştür. Platon[144] ve Aristoteles[145] için olduğu gibi, onlara göre de evrenin kendisi bir kent gibi olduğundan, her insan evrenin bir vatandaşıdır (πολιτής του κοσμου).[146] Bununla birlikte farklı toplumlardaki toplumsal kimliği de

---

[135] Iuvenalis 10.357.
[136] Seneca, *Dial.* 6.20.1: "mors optimum inventum naturae"
[137] Seneca, *Dial.* 6.20.3: "caram te, vita, beneficio mortis habeo."
[138] Bkz. Vernon 309
[139] Seneca, *Dial.* 8.3.2.
[140] *SVF* 3.757.
[141] *SVF* 3.371; Cicero, *Fin.* 3.20.67. Karş. Diogenes Laertius 7.32-33; Devine *passim* ama özellikle de 324.
[142] Bkz. Stobaeus 2.7.5b.4; Cicero, *Tusc.* 4.13.31.
[143] Bkz. Cicero, *Off.* 1.28.99; 29.104.
[144] *Ti.* 30b-34b. Karş. *Grg.* 508a3. Ayrıca bkz. McCabe 163-174; 201-202.
[145] *Metaph.* 1069a19; *Cael.* 268b6.
[146] Cicero, *Fin.* 3.19.64; Diogenes Laertius 7.87-88; *SVF* 2.528; Aristoteles, *Metaph.* 1069a19; *Cael.* 268b6. Bu konuyla ilgili olarak bilhassa bkz. Schofield 57-92; Sherman 169-172; Chang

insanı yerel kültürün taşıyıcısı kılar. O halde insan hem evrenin, hem de yaşadığı kentin bir üyesi olmakla, tanrıya ve doğaya eş olarak görülen ortak aklın bir taşıyıcısı, doğal hukuk ve yasaların uygulayıcısı olur.

ADALETSİZLİK SAVUNUSUNUN KÖKLERİ

Daha önce de söylediğimiz gibi, Cicero adaletin iktidarın yararına olup olmadığı konusunda Carneades'in Roma'da yapmış olduğu konuşmadan yararlanmışsa da, konuşmasının içeriği aynı zamanda Platon'un *R.*'deki, kimi yazarlara göre kendisine bizzat temel oluşturan ya da esin kaynağı olan[147] Thrasymachus, Glaucon, Adeimantus ve *Grg.*'deki konuşmacılardan olan Polus ile Callicles'in konuşmalarını anımsatır. Bu figürlerin her birini Philus'a rol model olmuş kişiler olarak değerlendirebiliriz. *R.*'deki, adı geçen üç konuşmacı sahneye çıkış sırasına göre şiddet dozu azalır bir biçimde adaletsizliği savunur, keza Polus ve Callicles de onlar gibi adaletsizliği savunurken doğa ve mutluluk konularını temel alır. Philus *R.*'de eylemde adaletsiz olmaktan, eylemde adaletsiz olup görünüşte adaletli olmaya yani adaletli görünmeye kayan, *Grg.*'de ise doğa ve mutluluk odağında dile getirilen bu anlayışın her bir konuşmacıdaki fikir durağına uğrar ve kimileyin konuşmacıya katılır, kimileyin katılmaz. Çalışmamızın bu bölümünde Platon'un figürlerini inceleyip Philus'u ne ölçüde etkilediklerini irdeleyeceğiz.

Thrasymachus

Thrasymachus iki düşüncesiyle öne çıkar: Birincisine göre adalet güçlünün yararınadır, ikincisine göreyse insan için adil olmamak adil olmaktan daha yararlıdır. İlk düşüncesini savunurken, adaletsizliğin devletin yararına olduğunu varsayan Philus'tan farklı olarak, adaletin her alanda güçlünün yararına olduğunu iddia eder.[148] Bununla birlikte Thrasymachus'un düşüncesini açıklarken bilhassa devlet yönetimini elinde bulunduranların gücünü örnek verdiğini de görürüz. Ona göre her devlet kendi esenliğini koruyacak yasalarla yönetilir: Demokraside demokratik yasalar, tiranlıkta tiranca yasalar olur. Yasakoyucular devlet çıkarına olan bu yasaların halkın da çıkarına olduğunu savunarak bu yasaları ihlal edenleri de devletin çıkarına mani oldukları gerekçesiyle suçlu bulur. Thrasymachus'a göre, bu durum adaletin güçlünün yararına olduğunun göstergesidir.[149] Bu nok-

49-51. Evren ya da dünya vatandaşlığıyla ilgili olarak modern bir okuma için bkz. Dower 71. (5. Bölüm: Cosmopolitan Theories); Nussbaum 3-20.

[147] Örneğin bkz. Powell 234-235; Hammond 78; Striker 263.

[148] *R.* 338c.

[149] *R.* 339a.

tada Thrasymachus ile Philus'un fikren örtüştüğünü görüyoruz. Nitekim Philus'un da Thrasymachus gibi siyasî rejimin, gücü elinde bulundurana göre farklılık gösterdiğini düşündüğünü[150] söylemiştik.

Thrasymachus ikinci olarak savunduğu adil olmamanın adil olmaktan daha yararlı olduğu düşüncesi temelde adil olmanın zararlı olduğu varsayımına dayanır. Ona göre adil olan ile adil olmayan ortak olduğunda bu ortaklıktan adil olmayan kârlı çıkar, aynı şekilde adil olan biri devletin başına geçtiğinde zarar görür, zira kendisini işine verdiğinden ailesine ve evine vakit ayıramaz, dahası dürüstlüğü yüzünden devlet malından da yararlanamayıp yakınlarının nefretini kazanır.[151] Adil olmayan biri ise tam tersine, her hareketiyle kazanç sağlar.[152] Thrasymachus bu tür bir adaletsizlik anlayışının siyasî deneyimdeki karşılığının tiranlık olduğunu düşünür. Tiran başka insanların mallarını azar azar bile değil, toplu bir şekilde çalar. Bu malların devlete ya da tanrılara ait olması bile onu bu hareketten alıkoymaz. Thrasymachus bu noktada aynı davranışın halktan biri tarafından gerçekleştirildiğinde ona verilecek kötü sıfatların tirana verilmediğini vurgulayarak eyleme değil, şahsın konumuna ve unvanına göre bir adalet anlayışı geliştirildiğini söyler. Ona göre bu anlayış da güçlünün çıkarına olduğunun bir göstergesidir.[153]

Burada dikkatle vurgulanması gereken Thrasymachus'un kendince gerçekçi ve doğal bir deneyim yanında etikopolitik bir ideali de yansıttığıdır. O insana adaletsizliği salık veriyor görünmez, ancak adil insanın iyi yürekli olduğu halde ne istediğini bilmediğini, buna karşın kötü yürekli olan adaletsiz insanın ne istediğini yani çıkarını bildiğini varsayarak,[154] Sokrates'i şaşırtacak bir şekilde, adaletsizliği bir erdeme dönüştürür.[155] Belki de bu erdem görüntüsü öfke patlamasının bir sonucu ve psikolojide paradoksal müdahale denilen yöntemin kendiliğinden gelişimidir. Nitekim diyalog boyunca duygusal tepkileriyle öne çıkan Thrasymachus'un öfkesinin yönetici sınıf ile yasakoyuculara olduğu kadar halka da dönük olduğu varsayılabilir. Onun gözünde güçlü insan ya da tiran mutluluğu edinmekle kalmamış, başkalarının yani halkın onayı ve desteği sayesinde iktidarını ve malvarlığını sağlama almıştır. Thrasymachus halkın gerçek isteklerinin ve yararının siyasî rejimin temsilcileri tarafından baskılanmasına rağmen, aynı halkın söz konusu rejimin istediği gibi davranmayı sür-

[150] Bkz. *Rep*. 3.23.
[151] *R.* 343d.
[152] *R.* 344a.
[153] *R.* 344a-c.
[154] *R.* 348d.
[155] *R.* 349a.

dürmesini sindiremiyor görünür. Balot Thrasymachus'un buradaki söylemini Atina elitinin düşüncesi olarak görür. Nitekim Atina yasaları devlete daha fazla katkı sağlayan zengin elitlerin değil, yoksul halkın lehineydi, bu yüzden zengin elitlerin devletten yoksul halk kadar bile yarar sağlayamıyor olması onlarda Thrasymachus'unki kadar ve onunla aynı düzlemde öfke doğurmuş olmalıdır.[156]

Thrasymachus'un bahsettiği adaletsizliğin devlet uygulamalarında da olmasının gerektiği düşüncesine gelindiğinde Thrasymachus'tan ziyade Sokrates'e söz verildiği ve bu düşüncenin çürütüldüğü görülür. Sokrates devletin adil olması gerektiğini savunurken, adaletsizliğin insanların arasına olduğu gibi, devletler arasına da nifak sokacağını, bunun da tanrılara düşman kesilmek olduğunu söyler.[157] Konuşmanın geçtiği birinci kitabın sonunda Thrasymachus'un Sokrates'in çürütmesinden tatmin olup olmadığı belirsizdir, daha çok, başından beri eleştirdiği Sokrates'in çok soru sormaya dayanan ironilerle dolu tartışma yönteminden bıkmış görünür ve mutlu olsun diye ona haklılığıyla övünme imkânını tanır[158] ya da Glaucon'un deyişiyle Sokrates'in çürütmeleriyle büyülenmiş haldedir.[159]

Glaucon

Thrasymachus'un Sokrates karşısında pes etmesi Glaucon'u hareketlendirir. Bu sefer o Sokrates'in karşısına dikilerek adaletli olmak ve olmamak durumlarını irdeler. Glaucon, Platoncu yaklaşımı hatırlatacak şekilde önce hak ve haksızlık kavramlarını doğal kökene inerek açımlar: Onun yaygın kanaatten anladığı, doğada haksızlık etmenin iyi, haksızlığa uğramanın kötü olduğudur. Bununla birlikte insanlar arasında haksızlığa uğrayanlar haksızlık yapanlardan fazladır, insanlar birbirlerine haksızlık yapa yapa ve haksızlığa uğraya uğraya iki durumu da kavrar olmuştur. Haksızlıktan kaçınmak imkânsızdır ve haksızlık etmemek de her zaman becerilebilecek bir şey değildir, bu yüzden insanlar anlaşmaya varıp yasalar çıkarmış ve haksızlığı kötü bir şey olarak kabul etmiştir.[160] Bu, Philus'un fikren Glaucon'la aynı düzleme geldiği bir noktadır. Daha önce de üzerinde durduğumuz gibi, Philus toplumsal anlaşmayı yani yasalar eliyle uzlaşmayı, toplumu meydana getiren sınıfların ve bireylerin birbirinden

[156] Bkz. Balot 106-107.
[157] *R.* 352a-e.
[158] Bkz. Lycos 41. Diyaloğa genel olarak baktığımızda Sokrates tarafından defalarca duygularına hâkim olamayan, öfkeli biri olarak yansıtılan Thrasymachus'un (Örneğin bkz. *R.* 336e; 337b; 341c; 350d; 354a) adaletle ilgili görüşlerinin adeta aklın temsili olan Sokrates tarafından çürütülmüş olması eserin yazarı olan Platon'un bu konuyla ilgili fikrini gösteriyor olabilir.
[159] *R.* 358b.
[160] *R.* 358e.

korkup kendilerini güvende hissetmemeleriyle ilişkilendirmiştir. Philus muhakemesinin devamında da Glaucon'la aynı düzlemde olmayı sürdürür. Nitekim ikisi de adaletin en iyi şey ile en kötü şeyin ortasında olduğunu düşünür, yani adalet haksızlık edip ceza görmemek ile haksızlığa uğrayıp bedelini ödetememek arasındadır. Bu noktada gerek Glaucon, gerekse Philus "haksızlık edip ceza görmeme"yi en iyi şey olarak kodlarken Thrasymachus'un düşüncesini de tekrarlamış olur, başka deyişle üçünün uzlaştığı nokta adaletsiz olmanın insan için yararlı olduğudur. Glaucon bunu açıklarken insanın kendisinde olandan fazlasını istemenin doğal bir güdü olduğunu vurgulamayı sürdürür. Buna bağlı olarak bu güdüyü toplumsal birlikteliği bozmayacak şekilde evcilleştirerek bastıranın yasalar olduğunu söyler.[161] Bu düşüncesini örneklemek için bir hikâye anlatır: Lydia kralının hizmetinde olan çoban Gyges toprak altında bulduğu bir yüzük sayesinde görünmezlik yeteneği kazanır. Artık istediği zaman görünmez olabilen Gyges karısını ayarttığı kralı öldürüp yönetimi ele geçirir.[162] Glaucon'a göre bu yüzük adil olanı da, olmayanı da aynı şekilde etkiler: İstediğinde görünmez olabilen her insan tıpkı bir tanrı gibi aklından geçen her şeyi yapar, kimse böyle bir avantajdan yararlanmamayı istemez. Daha önce Philus'un konuşmasında gördüğümüz bilgelikle çatışan adalet anlayışı da[163] doğanın devletlere sahip olduklarıyla yetinmemeyi ve kendi paylarına düşeni arttırıp başka devletlerin malvarlığına da el koymayı önerdiği kabulünü içermektedir. Buna göre devlet bir yolunu bulduğunda adaletsizlik yapmalı ve gücünü, malını arttırmalıdır. Aksi Philus'a göre budalalık olarak görünür.[164]

Glaucon daha sonra adil olmak ile adil görünmek arasındaki farkı irdeleyip adil görünerek adaletsiz davranışlar sergilemenin insan için daha yararlı olduğunu kanıtlamaya çalışır. Adil görünüp haksızlık yapan birisi kendisinin ya da devletin işinde birisiyle ters düştüğünde üstün gelir, kazanç sağlar, zenginleşir, dostlarına iyilik, düşmanlarına kötülük edebilir, hattâ gösterişli sunular yoluyla tanrıları bile, doğruluktan şaşmayan biri olduğuna inandırabilir.[165] O halde Glaucon'un salt görünüşte adil olmayı bir erdem sayarak Thrasymachus'un adaletsizliği erdem sayan yaklaşımını bir nebze de olsa yumuşatmış olur.

[161] *R.* 359c.
[162] *R.* 359d-360b.
[163] *Rep.* 3.24.
[164] *Rep.* 3.28.
[165] *R.* 361a-362c.

Adeimantos

Sokrates'le olan diyalogda Glaucon'dan sonra konuşmaya başlayan Adeimantos olur. Adeimantos Thrasymachus ve Glaucon'dan farklı olarak ilkin adalet ile adaletsizliğin öğretilmesi esnasında yapılan yanlışa dikkat çeker. Adeimantos'un eleştirdiği geleneksel eğitim sisteminde adalet doğru olduğu için değil, insana ün kazandıran ve onu tanrıların gözünde iyi biri gibi gösteren bir araç olduğu için övülür.[166] Bunun yanlış olduğunu düşünen Adeimantos şiirlerdeki tanrıların insanlara adil bir yaşam sürmelerine karşılık sunduğu vaatlerin içinin boş olduğunu dile getirir, örneğin dindarlar için Hades'te vaat edilen şey sonsuz sarhoşluktur, Adeimantos bunun bir iyilik olamayacağını söyler.[167] Buradaki beklenti adaletin araç değil, amaç olmasıdır.

Bununla birlikte Adeimantos adaleti amaç kılma konusunda Glaucon'la aynı düzleme gelerek adil olmanın değil, adil görünmenin insan için daha yararlı olduğunu savunur. Bunun için de adil olup adil görünmeyenin, adil olmayıp adil görünene göre daha mutlu bir yaşam süreceği varsayımına sığınır. Bu varsayım kaçınılmaz olarak diğer insanları ikna etme becerisini önemli hale getirir, insan gerekli eğitim yoluyla retoriğini geliştirip ikna edici birine dönüştüğünde, özünde ne kadar kötü, hattâ yaptıkları ne kadar adaletsiz olursa olsun artık hem insanlar, hem de tanrılar önünde adil biriymiş gibi değerlendirilecektir.[168] Bu yüzden Adeimantos'a göre, bir insanın hem özünde, hem de davranışlarında adaletli olmasının bir gereği yoktur.

Adeimantos, Thrasymachus ve Glaucon'dan farklı olarak ele aldığı konuyu farklı bir yere taşır: Ona göre adil olma ve olmama güdüleri insanda doğal olarak bulunmakla birlikte, bu güdülerin yorumunda bir sorun vardır, bu sorun yukarıda da söylediğimiz gibi, adil olmanın araçsallaştırılması ve gerçekte iyi olmayan bazı kazançların amaçlanmasıyla değersiz hale getirilmesidir. Adeimantos adeta "madem amaç kazanç sağlamak, o halde adil olarak değil de, tam tersine adil olmayarak daha fazla kazanç sağlayabiliyorsam, bu durumda niçin adil olmamayı tercih etmeyeyim" diye sormaktadır. Dahası konuşmasının bir özeti olarak kabul edebileceğimiz bu soru, konuşmasının sonunda dile getirdiği talebe de zemin hazırlamaktadır. Adeimantos, Sokrates'ten adil olmak ile adil olmama

[166] *R.* 363a.
[167] *R.* 363c-d.
[168] *R.* 366c.

eylemlerini, kazancı odak kabul etmeden, kendi başlarına iyi olup olmadıklarını anlatmasını talep eder.[169]

Görüldüğü üzere Thrasymachus, Glaucon ve Adeimantos nezdinde adalet karşıtlığının şiddeti giderek azalmaktadır. Thrasymachus'ta tepe noktasında olan adalet karşıtlığı ve adaletsizlik savunması, Adeimantos'la birlikte adaletsiz olup adaletli görünmenin savunulmasına dönüşür. Sokrates eserin sonraki üç kitabında, Platon'un ideal devleti olarak bilinen bir devlet modeli tasarlar, bu modelde adalet toplumu oluşturan her sınıfın haklarını koruyan bir araç olarak sunulur. Kimilerine göre,[170] Platon'un bu eseri yazmaktaki temel amacı adaletin adaletsizlikten, adil insanın da adil olmayan insandan daha iyi olduğunu göstermektir. Bununla birlikte Platon, Sokrates'in konuşmasıyla toplumsal bir varlık olarak ele aldığı insanın adalet yoluyla mutluluğu derinden duyumsayabileceğini yani mutçuluğu kanıtlamak ister. Bunu açarsak, Platon'un zamanında mutçuluk (εὐδαιμονία) hem eylemde iyi olma, hem de talihli olma hedefine dönük bir duyumsamayı ifade ediyordu, (bu terim "birincil olarak bir duyguya değil ama bir ruh durumuna ve bunun yol açtığı bir etkin yaşama, etkinliklere gönderme yapmaktadır"[171]) buna bağlı olarak farklı etik erdemlerin insana farklı hususlarda, örneğin cesaretin tehlikeyle yüzleşildiğinde, adaletin de diğer insanlarla olan ilişkide yarar sağladığına yani insanı mutçuluk hedefine ulaştırdığına inanıyordu. Adaletin de diğer erdemler gibi psikolojik ve sosyal yararı doğal olarak onu araca dönüştürmektedir, bu da yukarıda incelediğimiz gibi, bilhassa Glaucon tarafından eleştirilmiştir.

Adeimantos'un adaletin yarar fonksiyonu olmaksızın kendi doğal haliyle incelenmesi talebi yasanın ve adaletin toplumsal değil, doğal ortamdaki haline odaklanmayı gerektirir. Bu da kaçınılmaz olarak, daha önceki bölümde incelediğimiz yasanın doğal olup olmadığıyla ilgili tartışmayı akla getirir. Bununla birlikte Platon'un diyaloglarından birinde adaleti doğal ortamında değerlendirip yer yer kendilerine özgü, yer yer de yukarıdaki üçlünün yaklaşımlarına uygun bir düşünce geliştiren iki figür daha vardır. Bu figürler *Gorgias* başlıklı diyalogdaki Polus ve Callicles'tir.

Polus ve Callicles

Polus tiranın imrenilesi bir figür olduğunu varsayar, ona göre tiran istediği her şeyi, başka deyişle "en iyi" olduğunu varsaydığı her şeyi yapabilen

[169] *R.* 367e.
[170] Örneğin bkz. Dahl 809.
[171] Kanat 82.

biridir.[172] Buna karşın Sokrates tiranların acınası kişiler olduğunu söyleyerek adaletli ve adaletsiz davranmak üzerine bir tartışma başlatır.[173] Bu tartışmadaki odak noktası haksızlık yapmanın haksızlığa uğramaktan daha iyi olup olmadığıdır. Polus bir tiranın istediği her şeyi yaparken haksızlık da yapabileceğini ve bunun haksızlığa uğramaktan daha iyi olduğunu savunur, buna karşın Sokrates haksızlık yapmaktansa haksızlığa uğramayı isteyeceğini söyler.[174] Burada Sokrates Macedonia'da hüküm süren Archelaus'u kötü örnek olarak gösterip[175] doğru yoldan ayrılmayan, dürüst insanların mutlu olduğu fikrini savunur.[176] Bir insanın (örneğin Archelaus'un) cinayet işlediği halde mutlu olabileceği düşüncesi Sokrates'e tümüyle kabul edilemez görünür. Ona göre suç işleyen ve suçluluk psikolojisine sahip olan herkes mutsuzdur.[177] Polus'a göreyse zorbalık ve haksızlık yoluyla yönetimi ele geçirmek isteyen biri bu isteğinden ötürü mutsuz değildir, aksine amacına ulaştığında tüm ülkenin yönetimini ele geçirmiş biri olarak mutlu olacaktır. Polus, Sokrates'in suçlunun mutsuzluğunun, cezasını çekmekle, bir nebze de olsa azalacağını söylemesi[178] üzerine bu çıkarıma varır.

Tartışmanın devamında en çirkin ile en kötü kavramları üzerinden fikir yürütülür.[179] Polus haksızlık yapmanın haksızlığa uğramaktan daha çirkin olduğunu kabul etmekle birlikte aynı eylemin en kötü eylem olduğunu reddeder.[180] Sokrates, Polus'un güzel ile iyinin, kötü ile çirkinin aynı şeyler olmadığını varsaydığını düşünür. Bununla birlikte ona yürüttüğü muhakemeyle hastanın doktora götürülmesi gibi suçlunun da hâkimlere yani mahkemeye götürülmesi gerektiğini kabul ettirir. Bu kabul beraberinde adaletin, yararı bakımından, en iyi şey olduğu sonucunu da doğurur. Böylece hastanın, iyileşirken acı çekse de, iyileşmiş olmasıyla sağladığı yarar gibi suçlunun da cezalandırılarak suç duygusundan arındırılmasıyla yarar sağladığı fikri benimsetilmiş olur.[181] Buna bağlı olarak cezalandırılmamış diktatörlerin hasta olduğu söylenerek yaptıkları haksızlıkların iyi olmadığı vurgulanmış olur.

---

[172] *Grg.* 467b; 468e-469a.
[173] *Grg.* 469b.
[174] *Grg.* 469c.
[175] 413'te Macedonia krallığına geçip 399'a kadar hüküm süren Archelaus Euripides, Agathon ve diğer seçkinleri huzurunda misafir etmiştir. Sokrates de çağırılmasına rağmen, saraya gitmemiştir. Karş. Aristoteles, *Rh.* 2.23.8.
[176] *Grg.* 470d-471a.
[177] *Grg.* 470e; 471d; 472e.
[178] *Grg.* 472e.
[179] Özellikle de *Grg.* 474c'den itibaren.
[180] *Grg.* 474e.
[181] *Grg.* 476d-481b.

Callicles ise Polus'un haksızlık yapmanın haksızlığa uğramaktan daha çirkin bir davranış olduğunu kabul etmesini doğru bulmayarak diyaloğa dâhil olur.[182] Sokrates'in Polus'u doğaya göre değil de, insan yasalarına uygun bir retorikle konuşup ikna ettiğini düşünür. Ona göre doğa ile yasalar arasında tam bir karşıtlık vardır.[183] Ancak bu karşıtlık ilkin Callicles'in odak noktası olmaz, onun asıl yoğunlaştığı konu ilkin Sokrates'in retoriğindeki tuzaktır. Buna göre birisi yasalara dayanarak konuştuğunda Sokrates doğaya dayanarak karşıt sorular sorar, buna karşın birisi doğadaki düzenden bahsettiğinde, Sokrates yasalardaki düzeni temel alır.[184] Callicles'e göre, Polus örneğinde olan da budur. Polus yasalara göre en çirkin olan şeyden bahsederken, Sokrates tartışmayı doğaya başvurarak sürdürür.

Callicles'in düşüncesine göre doğa en kötü şeyin aynı zamanda en çirkin şey olduğunu söyler, bu da haksızlığa uğramaktır. Buna karşın yasalara göre en kötü ve en çirkin olan haksızlık yapmaktır. Böylece Callicles Sokratesçi retoriği eleştirmekle kendisinin doğa ile insan yasaları arasındaki zıtlığa ilişkin görüşünü açıklama fırsatını bulur ve doğadan yana tavır alır. Görüldüğü üzere, Callicles doğaya dayanak ve ölçü kabul edip haksızlığa uğramayı haksızlık yapmaktan daha kötü varsayarak Glaucon'la aynı düzleme gelir. Ona göre haksızlığa uğramak özgür bir insana değil, yaşamaktansa ölmeyi yeğleyen ve kendisiyle birlikte sevdiklerini de bu haksızlığa karşı koruyamayan bir köleye uygundur. İnsanlara toplum tarafından dayatılan yasalar böyledir; bu yasalar güçsüz insanlar için ve onların büyük bir bölümü tarafından yapılmıştır.[185] O halde Callicles'e göre, toplumdaki yasalar ve adalet güçsüzlerin yararına olmakla birlikte doğaya aykırıdır. Bu aykırılığın temel unsurlarından biri de bileşenlerin kendi paylarına düşenden fazlasını istemelerinin bir hak olup olmadığı konusudur. İnsanların koyduğu yasalar herkesin payına düşenden fazlasını almasını yasaklar, buna karşın doğada kusursuz olan kusurlu olandan, güçlü de zayıftan daha fazla hakka sahiptir.[186] Sadece hayvanlar arasında değil, toplumlar, ırklar ve devletler arasında da durum aynıdır, örneğin güçlü devletler daha zayıf olanlara egemen olup daha fazla hakkı olduğunu göstermiş olur. Callicles'in bu anlayışı iktidar gücünün doğadan geldiği kabulüne dayanır. Buna göre toplumdaki paydaşların kendi paylarına düşen hakla yetinmesi esasına dayanan toplum düzenimize rağmen tüm

[182] *Grg.* 481b-482c.
[183] *Grg.* 482e.
[184] *Grg.* 482e-483a.
[185] *Grg.* 483b.
[186] *Grg.* 483d.

vatandaşlardan daha güçlü olan birinin bu düzeni bozmaya hakkı vardır, bu hak toplumdan ve onun gereksinimlerinden değil, doğadan gelir. Böyle bir durumda tüm yasaları çiğneyen zorba kişi aslında doğal hakkını almaktadır.

Callicles hiçbir insanın kendi doğası gereği demokratik ya da oligarşik olmadığı, hangi siyasî rejim bireye yarar sağlıyorsa, o rejimin bireyin kendisini ifade etme tarzını belirlediği yönündeki doğacı görüşü[187] sürdürüyor görünür. Callicles'in toplumsal beklentiye dayandırdığı demokratik eşitliğe dönük eleştirisini bu doğacı yaklaşımla açıklayabiliriz.[188] Bu noktada Callicles ile Philus fikren hem örtüşmekte, hem de çatışmaktadır: İki açıdan örtüşürler, çünkü ilkin ikisi de toplumsal yasaların belirleyicisinin, başka deyişle toplumsal adaletin annesinin insan zayıflığı (Philus'un deyişiyle "iustitiae... imbecillitas mater est") olduğunu düşünür. İkinci olaraksa, ikisi de bireyin ve devletin güçlü olmakla güçsüzleri bastırıp onlara egemen olmasını bir hak görür. Çatışırlar, çünkü Callicles'in güç ve yasa için ölçüsü doğayken, Philus'un ölçüsü doğanın zıddı olan toplumdur.

Laelius: Roma'nın Adil Egemenliği

Philus'un yasanın doğallığı fikrine ve adalet aleyhine olan konuşmasına karşılık Laelius[189] tarafından yapılan konuşma günümüze çok az ulaşmıştır, dolayısıyla eserin bu kısmı önemli ölçüde kayıptır. Cicero'dan sonra yaşamış olan farklı yazarların eserlerindeki, Laelius'un kayıp konuşmasına yapılan atıflar, çağdaş editörler tarafından *Rep.*'in günümüzdeki baskılarının bu kayıp kısmına yerleştirilmiştir. O halde Laelius'un düşüncesinin izlerini fragmanlar halindeki bu atıflarda sürmeliyiz.[190]

Fragmanlar ve Alıntılar

Fragmanlardan birine göre, adaleti savunma görevi diyaloğa katılan herkes ya da çoğunluk tarafından Laelius'a verilmiş görünür.[191] Laelius ya da

[187] Bkz. Lysias 25.8.
[188] Karş. Balot 108.
[189] *C. Laelius* 140 yılının Consul'u olmakla birlikte Scipio'nun yakın dostu ve entelektüel çevresinin sadık müdavimlerindendi. Kendisine eğitimli ve sağduyulu kişiliğinden ötürü Sapiens de (Bilge) denilen Laelius 132 yılında Tiberius Gracchus'un destekçilerine karşı sürdürülen hukukî mücadelede aktif rol almıştır. Cicero'nun *Amic.* adlı eserinin de temel karakteri olan Laelius *Rep.*'in başında astronomi konusundaki kuşkucu tavrı tartışma konusunun siyasete dönmesini sağlamıştır.
[190] Cicero, *De Re Publica – De Legibus*, 209.
[191] *Rep.* 3.32; Gellius, *Noc.* 1.22.8; Cicero, *On the Commonwealth and On the Laws*, 70, 32a; *De Re Publica – De Legibus*, 208.

başka bir konuşmacının[192] Philus'a verdiği ilk tepki onun (konuşmasının) "Roma gençliği tarafından dinlenmemesi gerektiği"[193] yönünde olur. Bu tepki Cato'nun doğrudan Carneades'in 155'te Roma'da yaptığı konuşmaya ve genel olarak Yunan kültürüne olan tepkisini hatırlatır.

Bir diğer fragmanda Philus'un konuşmasının maksadı değerlendirilir: Philus konuştuğu gibi düşünüyorsa ahlâksız biridir (*homo impurus*), başka türlü düşündüğü halde, böyle konuşuyorsa o halde "konuşması korkunç"tur (*oratio immanis*).[194] Philus'un konuşmasının kurgusal olduğunu ve bir nevi kendisine şeytanın avukatlığını üstlenme rolünün düştüğünü kabul ettiğini hatırlarsak burada retoriğin bir gereği olarak iki ihtimalden söz edildiğini de anlarız.

Keyes'in 3.33'e yerleştirdiği Lactantius alıntısı Philus'un yasanın doğal değil toplumsal bir kökeninin olduğu yönündeki görüşüne yanıt veriyor görünür. Lactantius dördüncü yüzyılda yaşamış olan Hıristiyan bir filozoftur, dolayısıyla Laelius'un buradaki konuşmasıyla ilgili görünen yorumu Hıristiyanlık süzgecinden geçmiştir. Bununla birlikte bu fragmandaki düşünce doğayı tanrıyla eşitleyen, dolayısıyla doğa yasasını tanrının yasası olarak gören Stoa felsefesinin bir yansımasıdır:

> Gerçek yasa doğaya uygun olan doğru akıldır, her şeye nüfuz eder, tutarlıdır, daimîdir ve buyurarak yükümlülüğe çağırır, yasaklayarak yanlıştan döndürür. Bununla birlikte ahlâklı insanlara boş yere buyurmaz ve yasak koymaz, ahlâksız insanlara buyurup yasak koyarak yönetir. Bu yasayı değiştirmek günahtır, bu yasanın bir parçası bile değiştirilemez, tümü yürürlükten kaldırılamaz; kuşkusuz ne Senatus, ne de halk aracılığıyla bu yasadan kurtulabiliriz, onun için başka bir açıklayıcı ya da yorumlayıcı aranmamalı; başka bir Roma ya da Atina yasası olmayacak, ne şimdi ne de sonra başka bir yasa olacak, aksine her dönem her soyu daimî ve değişmez olan tek bir yasa kuşatacak, herkesin adeta tek bir öğretmen ve efendi niteliğindeki bir tanrısı olacak, o bu yasanın kurucusu, hakemi ve taşıyıcısıdır; bu yasaya göre hareket etmeyen aslında kendisinden kaçmış olacaktır ya da insan doğasını küçümsediği için, düşünülen diğer eziyetlerden kaçabilse de, en büyük cezaları çekecektir.[195]

---

[192] Fragmandan kimin konuştuğu anlaşılmamaktadır.

[193] *Rep.* 3.32; Nonius 323, 17 et 324.15; *On the Commonwealth and On the Laws*, 70, 32b; *De Re Publica – De Legibus*, 210: "sed iuventuti nostrae minime audiendus"

[194] *Rep.* 3.32; Nonius 323, 17 *et* 324.15 = *On the Commonwealth and On the Laws,* 70, 32b; *De Re Publica – De Legibus*, 210.

[195] Lactantius, *Inst. Div.* 6.8.6-9 = *On the Commonwealth and On the Laws*, 71-72; *De Re Publica – De Legibus*, 210: "Est quidem vera lex recta ratio naturae congruens, diffusa in

Yukarıdaki sözleri Laelius'un ağzından aktaran Lactantius metnin devamında bir Hıristiyan olarak değerlendirme yapar ve Laelius'un ancak kutsal esin sayesinde, gerçek Tanrı'dan habersiz ve bilinçsiz bir şekilde bu kadar doğru sözler sarfedebildiğini söyler.[196] Lactantius'a göre Laelius gerçek Tanrı'yı bilerek aynı sözleri sarf etmiş olsaydı, bir filozof değil, bir peygamber olacaktı.[197] Laelius sadece daha sonra yaşamış Hıristiyan bir yazarın değil, Cicero'nun gözüne de kutsal esinden pay almış biri gibi olarak görünür ve onun tarafından ideal bir augur olarak tanımlanır.[198] O halde böyle bir figürün Stoa ve Platon'dan izler taşıyan, metafiziksel ve kehanetsel bir yasa anlayışını savunuyor olması şaşırtmamalıdır. Zetzel fragmanın diline de dikkat çeker: Ortasına kadar yüklemleri şimdiki zamanda olan paragraf, daha sonra gelecek zamanlı yüklemlerle devam eder. Buradan da Laelius'un doğa yasasına itaat etmeyenlerin başına gelecekte ne geleceğine ilişkin metafiziksel/kehanetsel bir dil kullandığı anlaşılmaktadır.[199]

Zetzel bu anlayışı analiz ederken yukarıdaki Lactantius alıntısını gene Lactantius'tan yaptığı başka bir alıntıyla yani başka bir fragmanla birlikte değerlendirir.[200] Keyes'in *Rep.* 3.40'a yerleştirdiği bu fragman şudur:

> erdem sadece onuru ister ve onun başka bir ödülü yoktur <…> onu kolayca ele geçirse de, ona şiddetle ihtiyaç duymaz <…> Böyle birine hangi zenginliği, hangi yönetimi, hangi krallığı verebilirsin? Bunları dünyevi unsurlar olarak görüp kendi iyiliklerini kutsal sayar. <…> ancak her şeyden hoşnutsuz olanlar, birçok kişiye kötü gözle bakanlar ve güce düşman kesilenler erdemi ödüllerinden ediyorsa da gene de bir-

omnes, constans sempiterna, quae vocet ad officium iubendo, vetando a fraude deterreat; quae tamen neque probos frustra iubet aut vetat, nec improbos iubendo aut vetando movet. Huic legi nec obrogari fas est neque derogari aliquid ex hac licet, neque tota abrogari potest. Nec vero aut per senatum aut per populum solvi hac lege possumus, neque est quaerendus explanator aut interpres eius alius; nec erit alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac, sed et omnes gentes et omni tempore una lex et sempiterna et immutabilis continebit, unusque erit communis quasi magister et imperator omnium deus; ille legis huius inventor, disceptator, lator, cui qui non parebit ipse se fugiet, ac naturam hominis aspernatus hoc ipso luet maximas poenas, etiamsi cetera supplicia quae putantur effugerit."

[196] Augustinus'un atıflarındaki temel güdü de bundan farklı değildir. Bu konuyla ilgili olarak bkz. Garnsey 40.

[197] Lactantius, *Inst. Div.* 6.8.9. Lactantius'un değerlendirmelerine ilişkin kapsamlı bir çalışma için bkz. Greer 155-174.

[198] *Phil.* 2.83; *Amic.* 7-8. Ayrıntılı inceleme için bkz. Rawson 163.

[199] Bkz. Zetzel 307.

[200] Zetzel 306.

> çok teselliyle kendilerini tatmin edip donanımlarıyla kendilerini büyük ölçüde sağlam kılarlar.[201]

Zetzel'e göre bu fragman Laelius'un Carneades ile Philus'u çürütürken vardığı sonucu içerir.[202] Kuşkusuz bu sonuç ahlâki bir çıkarıma dayanır, o da Philus ve öncüllerinde odak noktası olan güç algısına karşılık evrensel bir iyinin var olduğudur. Güç ve getirdikleri yeryüzüne özgüdür, oysa evrensel iyi göksel yani tanrısal bir niteliktedir. İlki insanın bedenine hizmet ederken, ikincisi ruhun besleyicisidir. Buradaki savunmanın temelde Platoncu beden ve ruh ikiliği fikrine ve Scipio'nun *Rep.*'in birinci kitabında anlattığı insanların doğal bir ihtiyaç gereği bir araya gelerek toplumu oluşturduğu kabulüne dayandığı düşünülebilir. Ancak ihtiyacı da yarar beklentisiyle açıklayıp, erdemi tercih edilerek değer kazanan evrensel bir edim olarak ortadan kaldırmak mümkündür. Dolayısıyla Laelius'un erdemi yücelttiği ölçüde, Scipio'nun gerekçelendirmesini aşan bir ahlâk anlayışını savunması gerekir. Buna göre Laelius Stoacı bir duyuşla ruhu ahlâki tavırla yüceltmenin, tıpkı Atticus'a yazılan mektupta da dendiği gibi, "ahlâken doğru olan dışında iyi hiçbir şey yoktur, ahlâken yanlış olan dışında kötü olan hiçbir şey yoktur"[203] ilkesini benimsemenin adaletli olmayı gerektireceğini düşünüyor olmalıdır. Nitekim bunun sağlaması *Fin.* 2.59'da bulunur, Cicero burada eşitlik, güven ve adalet gibi erdemlerin doğadan kaynaklanmadığını ve bütün bu erdemlerin salt Epicurusçuların varsaydığı gibi yarar beklentisiyle edinildiğinde yeryüzünde iyi insan bulmanın imkânsız hale geleceğini söylerken, Laelius'un aynı düşünceyi *Rep.*'te açıkça ortaya koyduğunu hatırlatır.[204] O halde son kertede, eserin günümüze ulaşmayan kısmında ve genel olarak fragmanlarda Laelius'un bireyde bulunan doğal eğilimleri ve yarar duygusunu aşan, kutsal bir ahlâk anlayışını yücelterek adaletli olmayı savunduğu varsayılabilir.

Keyes metnin devamında belli bir temayı irdeleyen bir fragmanlar silsilesi paylaşır. Bu tema yukarıda bahsedildiği ölçüde bedenin istek ve yararını aşan, ruhsal yüceliği mümkün kılan erdemlerin bireyden devlete aktarılmasıyla ilgilidir. Laelius'un üzerinde durduğu konu devletin adaleti

---

[201] Lactantius, *Inst. Div.* 5.18.4-8 = *On the Commonwealth and On the Laws,* 71, 40a 1-2, 4-5; *De Re Publica – De Legibus*, 214: "… Vult plane virtus honorem, nec est virtutis ulla alia merces… quam tamen illa accipit facile, exigit non acerbe… huic tu viro quas divitias obicies? Quae imperia? Quae regna? Qui ista putat humana, sua bona divina iudicat… sed si aut ingrati universi aut invidi multi aut inimici potentes suis virtutem praemiis spoliant, ne illa se multis solaciis oblectat maximeque suo decore se ipsa sustentat…"

[202] Zetzel 306.

[203] *Att.* 10.4.4: "nihil esse bonum nisi quod honestum, nihil malum quod turpe sit." Karş. Zetzel 305.

[204] Zetzel 305.

gözetmesi gerektiği ve esenliğini korumakla birlikte, güçlü olduğu için güçsüzleri yönetmesinin meşru olduğudur. Laelius üç fragmanda devletin adaleti gözeteceği yere örnek olarak savaşı gösterir, buna göre savaş aynı zamanda esenliği sağlamanın bir gereğidir:

> Onuru ya da esenliği söz konusu olmadıkça, en iyi devlet savaş açmaz.[205]
>
> Bir nedeni olmadan açılan savaşlar adaletsizdir. Zira intikam ya da savunma amacıyla açılmış olanlar dışında hiçbir savaş adil olamaz.[206]
>
> Hiçbir savaş gerekçesi açıklanıp haber verilmedikçe ve telafi amacı olmadıkça, adil olamaz.[207]

Buradan anlaşılan sadece devletin onuru ve esenliği için değil, düşmandan intikam almak için savaşmanın da adil olduğudur. Bu adalet anlayışının temelinde her devletin kendi hakkını koruması gerektiği düşüncesi yatıyor olmalıdır, buna bağlı olarak burada Romalıların kendilerinde gördüğü savaşma hakkının gerekçelerinin tarihsel örneklerle sunulması gerekir. Ne yazık ki eserin kayıp kısmında olduğunu tahmin edebileceğimiz bu gerekçe ve örneklere ilişkin bir fikrimiz yok, buna karşın bu konuyla ilgili olarak *Off.*'ta yapılan açımlamalar da bir fikir verebilir:[208] Örneğin Cicero'ya göre, "devlette ziyadesiyle korunması gereken bir savaş hukuku vardır,"[209] "hiçbir haksızlığın olmadığı barış ortamında yaşayabilmek için savaşa girişmek gerekir."[210] Romalıların atalarının başarısı bu hedefe kilitlenmiş olmalarındadır, onlar adaleti saygıyla uygulamış, savaşla ele geçirdikleri devlet ve kavimleri hoşgörüyle kucaklamıştır:[211]

> Roma halkının idaresi baskılarla değil, iyiliklerle ayakta kaldığı dönemde savaşlar ya müttefikler ya da idarenin kendisi için açılmış, hoşgörüyle ya da zorunluluk gereği sonlanmış, senatus krallar, halklar ve milletler için bir barınak ve sığınak olmuştur; daha sonra ise magistra-

---

[205] *Rep.* 3.34; Augustinus, *C.D.* 22.6 = *On the Commonwealth and On the Laws*, 73, 34a; *De Re Publica – De Legibus*, 210: "nullum bellum suscipi a Civitate optima nisi aut pro fide aut pro salute."

[206] *Rep.* 3.35; Isidorus, *Or.* 18.1 = *On the Commonwealth and On the Laws*, 73, 35a; *De Re Publica – De Legibus*, 212: "Illa iniusta bella sunt, quae sunt sine causa suscepta. Nam extra ulciscendi aut propulsandorum hostium causam bellum geri iustum nullum potest."

[207] *Rep.* 3.35; Isidorus, *Or.* 18.1 = *On the Commonwealth and On the Laws*, 73, 35a; *De Re Publica – De Legibus*, 212: "Nullum bellum iustum habetur nisi denuntiatum, nisi indictum, nisi repetitis rebus."

[208] Yöntemle ilgili bu fikrin kaynağı için bkz. Keller 24.

[209] *Off.* 1.34: "in re publica maxime conservanda sunt iura belli."

[210] *Off.* 1.35: "Quare suscipienda quidem bella sunt ob earn causam, ut sine iniuria in pace vivatur."

[211] *Off.* 1.35.

> tus'larımız ve komutanlarımız bir şeyden, vilayetlerimizin ya da müttefiklerimizin adil ve güvenli savunmasından sadece kendileri için en büyük övgüyü almak istemişti. Dolayısıyla Roma yeryüzünün yöneticisinden ziyade, daha doğru bir şekilde, onun koruyucusu olarak adlandırılabiliyordu.[212]

Buradan anlaşılan Roma'nın dünya egemenliğinin temelde koruyucu, adil ve hoşgörülü bir yönetim tarzına dayandığıdır. Aynı görüş Keyes'in 3.35'e koyduğu bir fragmanda da tekrarlanır:

> Halkımız müttefiklerini koruyarak tüm dünyaya hâkim oldu.[213]

Cicero yukarıda paylaştığımız *Off.* 2.26-27'deki aktarımın devamında Roma'nın zamanla müttefikleri ve vatandaşları üzerindeki adil yönetim anlayışından vazgeçtiğini hayıflanarak dile getirir. Sulla ve Caesar gibi tiranlığa özenen liderlerin vatandaşlara ve müttefiklere yaşattığı baskı deneyimi, Cicero'ya asıl cezalandırılanın Romalılar olduğunu söylettirir.[214] O halde Cicero da Laelius gibi, adil yönetimi savaş durumunda dahi, müttefikler ve vatandaşların iyiliği için kaçınılmaz görür. Bu kaçınılmazlık anlayışı *Rep.*'te bulunan diğer fragmanlardaki doğal egemenlik ve doğal tabiiyet kabulleriyle birlikte değerlendirilmelidir. Nitekim Laelius'a göre, yukarıda da söylediğimiz gibi, Roma halkı müttefiklerini koruyarak tüm dünyaya hâkim olmuştur, bununla söylemek istediği Romalıların diğer kavimler üzerindeki, onları korumak şeklinde kendini gösteren egemenlik hakkının doğal bir kaynağının olduğudur. Bunu Keyes'in *Rep.*3.37'ye yerleştirdiği fragmanlarda apaçık şekilde görmekteyiz. Fragmanlardan ilkinde[215] doğanın, egemenlik hakkını "aşağıda olanların en fazla yararı için" (*summa utilitate infirmorum*) en iyi olana (*optimo*) verdiği söylenir. Aynı fragmanda kurulan analojiye göre, "tanrı insana, zihin de bedene nasıl hükmediyorsa" (*deus homini, animus imperat corpori*) akıl da (*ratio*) şehvete, öfkeye ve diğer zihin kusurlarına hükmeder.

---

[212] *Off.* 2.26-27: "Verum tamen, quam diu imperium populi Romani beneficiis tenebatur, non iniuriis, bella aut pro sociis aut de imperio gerebantur, exitus erant bellorum aut mites aut necessarii, regum, populorum, nationum portus erat et refugium senatus nostri autem magistratus imperatoresque ex hac una re maximam laudem capere studebant, si provincias, si socios aequitate et fide defendissent; itaque illud patrocinium orbis terrae verius quam imperium poterat nominari." Çeviri için bkz. Cicero, *Yükümlülükler Üzerine*, 81.

[213] *Rep.* 3.35; Nonius, s.498.13 = *On the Commonwealth and On the Laws*, 74, 35b; *De Re Publica – De Legibus*, 212: "Noster autem populus sociis defendendis terrarum iam omnium potitus est."

[214] *Off.* 2.28: "iure igitur plectimur."

[215] *Rep.* 3.37; Augustinus, *Iul.* 4.12.61 T.X.s.613 *Ben.* = *On the Commonwealth and On the Laws*, 73, 36; *De Re Publica – De Legibus*, 212.

Bu analoji Romalıların diğer kavimler üzerindeki egemenliğin rasyonalize edilmesi, Roma devletinin kusurları ortadan kaldıran *ratio*'ya (akla) dönüşmesi olarak okunmalıdır. Bartsch'ın da bildirdiği gibi, Romalılar iyi insanlar olduklarından (ve bu yüzden başarılı olduklarından[216]) oldukça emindir, medeniyetlerinin ve siyasî sistemlerinin, ele geçirdikleri halklarınkinden daha iyi olduğuna inanır,[217] öyleyse niçin onlara kendi medeniyetlerinden tattırarak bir iyilik yapmasınlar? Bir sonraki fragmanda[218] aynı analoji üzerinden yönetici irade yüceltilir, akılla eşleşen kral kendi vatandaşları önünde çocukları önündeki ebeveyn (*parens liberis*) gibidir.[219] Sadece krallar da değil, imparatorlar, magistratus'lar, Patres (Babalar=senator'lar), halk meclisleri de vatandaşlarını, aklın bedeni yönetmesi gibi yönetir. Aynı fragmanda efendi ile köle ahlâkından da bahsedilir ve şablon olarak aynı analojiden yararlanılır: Efendinin kölelerini baskı altına alması, zihnin en iyi kısmı olan aklın ya da fragmandaki deyişle bilgeliğin (*sapientia*) yukarıda bahsedilen kusurlarını baskı altına alması gibidir.[220] O halde denebilir ki, Laelius'a göre bilgeliği temsil eden yöneticiler ile yönetilecek olanlar doğa tarafından belirlenmiştir, Augustinus kökenli fragmanlardan birinde[221] karşımıza çıkan yeryüzünde doğmuş olanların göğe çıkamayacağı yönündeki fikir de bu minvalde değerlendirilebilir: Yere özgü olanın yerde, göğe özgü olanın da gökte kalması, aslında yönetici olarak belirlenmiş olanın yönetici, yönetilesi olarak belirlenmiş olanın da yönetilecek kesim olarak kalması şeklinde yorumlanabilir.

Bu noktada Roma halkının kendi geleneğinin (*mos*) koruyucusuymuş gibi davrandığını hatırlamamız gerekiyor, dahası devletlerinin diğer kavimleri yönetme sorumluluğunun tanrısal olduğunu düşündüklerini de. Örneğin Latin edebiyatının büyük şairi Vergilius *Aeneis*'in farklı yerlerinde[222] bu sorumluluğun tanrılardan geldiğini kanıtlamak istiyor görünür. Zetzel'in de bildirdiği gibi, Roma *imperium*'u Romalıların başlıca odak

---

[216] Plinius, *Nat.* 7.130.

[217] S. Bartsch, "The Romans, Just Wars and Exceptionalism"...

[218] *Rep.* 3.37; Augustinus, *Iul.* 4.12.61. T.X s.613 *Ben.* = *On the Commonwealth and On the Laws*, 73, 37a; Keyes, s.213-214.

[219] Lavan'ın (117) analizine göre Laelius'un konuşmasının günümüze ulaşmamış olan kısmı Augustinus'un aktarımından daha kapsamlı bir açıklama barındırıyor olmalıdır, zira görüldüğü üzere Laelius burada efendi-köle ve baba-çocuk olmak üzere iki farklı yönetim türünden bahsetmektedir. M. Lavan Laelius'un, Roma'nın farklı kavimlere karşı farklı muamelesinin olduğunu, kimine babalık, kimine de efendilik ettiğini hatırlatır.

[220] Aynı minvaldeki başka bir fragman için bkz. *Rep.* 3.37; Augustinus, *C.D.* 14.23 = *On the Commonwealth and On the Laws*, 214. Karş. Keyes 307-308.

[221] *Rep.* 3.40; Augustinus, *C.D.* 22.4 = *On the Commonwealth and On the Laws*, 71, 40b; *On the Commonwealth and On the Laws*, 214.

[222] Örneğin 1.263-264; 4.229-231; 6.851-853.

noktası olup nesnelerin doğal düzeninin bir parçasıdır, bu yüzden bu *imperium*'un ahlakî meşruiyetini tartışma gereğini duymazlar.[223] Aksine, ona bir zarar gelirse ya da bir tehdit belirirse, Roma'yı korumanın aynı zamanda tanrıların Roma'ya verdiği diğer kavimleri yönetme emrini korumak olduğunu da düşünürler, çünkü bu emir aynı zamanda Roma'nın özgürlüğünün teminatıdır. Roma'nın kuruluşundan itibaren kenti, halkı ve yönetimini tanrıların istenciyle ilişkilendirmek yaygın bir kanaat olmuştur.[224] Cicero nezdinde bir örnek vermek gerekirse bu kanaat, *Phil.*'de Marcus Antonius'un tek adam olma arzusuyla işlediği bir dizi siyasî suçu eleştirirken de apaçık şekilde ortaya çıkar. Zira Cicero'ya göre "Roma halkının uyum içinde olması, tüm Italia'nın özgürlüğünü yeniden ele geçirmek için ayağa kalkması, ölümsüz tanrıların lütfu"dur.[225] "Ölümsüz tanrıların tüm ulusları yönetmesini istediği Roma halkının kölelik etmesi dinen yasaktır… Diğer uluslar köleliğe katlanabilir ama özgürlük Roma halkına özgüdür."[226] Bu özgürlüğün yitirileceği anda, Roma halkının yıkımı yönünde her şey baş belası bir adamın yani Marcus Antonius'un eline geçtiğinde, tanrısal bir güç herkesin beklentisinin aksine bir genci C. Caesar Octavianus'u bir umut olarak çıkarmıştır.[227] Cicero "sadece insanların değil, ölümsüz tanrıların da devleti korumak için aynı yargıya [Antonius'un cezalandırılması yargısına] vardığı"[228] konusunda oldukça emindir, hattâ aynı yerde tiranın cezalandırılacağı ve halkın özgürleşeceği bilgisinin kehanet alâmetleri yoluyla aktarıldığım varsayar. Burada kuşkuya kapılmak, ona göre, *de voluntate caelestium dubitare* yani "tanrıların istencinden kuşkulanmak" anlamını taşır. Oysa tarih Octavianus'un Marcus Antonius'la anlaşıp Cicero'nun öldürülmesine izin verdiğini anla-

---

[223] Bu konuyla ilgili olarak bkz. Zetzel 297-319.

[224] Örneğin Plutarchus (*Rom.* 8) ile Livius'un (1.4.1) Romulus'la ilgili aktarımlarında Roma gibi büyük bir kentin akıl/mantıkla eşitleyebileceğimiz kaderin izni olmaksızın büyük bir devlete ev sahipliği yapamayacağı vurgusu vardır. Nitekim Livius Romulus'un kenti kurması da dâhil olmak üzere Roma devletinin tüm dünyayı yöneten büyük bir güç olma sürecinin her aşamasını tanrısal istence bağlar. (Stem 442-443. Bkz. Lactantius, *Inst. Div.* 1.18.) Dolayısıyla bu deterministik perspektiften bakıldığında, Romulus'un kardeşi Remus'u öldürmesi bile gelecekteki büyük Roma devletinin kurulması bakımından tanrısal istence uygun bir eylem olarak görünür.

[225] *Phil* 1.32: "populo Romano conspirante, Italia tota ad libertatem recuperandam excitata, deorum immortalium beneficio"

[226] *Phil.* 6.19: "populum Romanum servire fas non est, quem di immortales omnibus gentibus imperare voluerunt… Aliae nationes servitutem pati possunt, populi Romani est propria libertas."

[227] Bkz. *Phil.* 5.43; detay içinse 40-53. Cicero, Brutus'un adını da benzer şekilde yüceltir (4.7): "Brutus adı ve soyu sanki ölümsüz tanrıların devlete bir iyiliği ve armağanı gibi, Roma halkı özgürlüğünü bazen yeniden kursun, bazen de yeniden ele geçirsin diye verilmiştir."

[228] Phil. 4.10: "non solum homines sedetiam deos immortalis ad rem publicam conservandam arbitror consensisse."

tıyor, bu, yaşamını yitiren Cicero'nun siyaseten olduğu kadar, tanrısal lütuf kabulü bakımından da yanıldığını gösteren bir sonuçtur.

Tarihi geri sarıp yeniden Cicero'nun Laelius'una döndüğümüzde, onun yukarıda paylaştığımız fragmanlar sayesinde sadece bir kısmı anlaşılabilen konuşmasıyla Roma'nın diğer kavimler üzerindeki egemenliğini doğal bir kökene dayandırmaya çalıştığını ve bunun da Cicero'nun tanrısal istenç kabulüyle doğrudan örtüştüğünü söyleyebiliriz. Konuya yedirilmesi zor olan diğer belirsiz fragmanlardan sonra gelen, elyazmalarında bulunan konuşmasının son kısmıyla da bu egemenliğin nasıl olması gerektiğini gösterir. Ona göre egemen olan devlet yönettiği devletin hakkını yememeli, adil olmalıdır. Laelius "Roma yönetiminin haktan (hukuktan) şiddete taşınmasını" (*imperiumque nostrum ad vim a iure traduxerit*) ve korkuyla zaptetme yöntemini Roma'nın geleceği için bir tehlike olarak görür, bunun devletin ölümsüzlüğüne (*immortalitate rei publicae*) zarar vermesinden çekinir.[229]

Laelius'un konuşması temelde Carneades'in konuşmasına dayansa da Platon, Aristoteles ve Stoacıların düsturlarını da yansıtır. Bununla birlikte Cicero, elimize ulaşan bölümde Laelius'un görüşlerini Carneades'e atfetmekten kaçınır, zira Carneades de kendi görüşlerini aynı saygın filozoflardan derlemiş olmalıdır.[230] Bununla birlikte Boronowski'ye göre, Laelius'un konuşmasındaki Roma emperyalizmini doğanın dayattığı güç ve yasa anlayışına bağlayarak açıklama eğilimi Stoacı filozof Posidonius'un tarih eserinde de önemli ölçüde yer almış olmalıdır. Cicero Laelius'un söylediklerini Posidonius'tan işitmiş ve hattâ onunla bu konuları tartışmış olabilir. Posidonius da bu konuyu bilhassa hocası Panaetius'tan öğrenmiş olabilir, bu durumda Cicero'nun Laelius'a atfettiği konuşmanın her iki filozoftan geldiği varsayılabilir.[231] Stoacıların belirleyici ve kuşatıcı doğa anlayışını göz önünde tutarsak yazarın bu tahlilinin pek de yanlış olmadığını söyleyebiliriz.

Bu noktada *Leg.* 1.22-23'teki metafiziksel bir fonksiyonu öne çıkaran akıl anlayışını da hatırlamak gerekebilir. Cicero'nun Stoacı duyuşu yansıttığı bu bölümde önce sadece insanda değil, aynı zamanda gökte ve yerde akıldan daha kutsal hiçbir şey olmadığı vurgulanır. Başka deyişle akıl insanlarda ve tanrılarda ortaktır. Buna bağlı olarak eğer akıldan daha iyi hiçbir şey yoksa, bu insanlar ile tanrılar arasındaki bağın da akıl yoluyla gerçekleştiğini gösterir. Başka deyişle Cicero'nun buradaki düşüncesi, kullandığı *communio legis* (yasa ortaklığı) ile *communio iuris* (hak ortak-

[229] *Rep.* 3.41.
[230] Boronowski 20.
[231] Boronowski 20-21.

lığı) tamlamaları yasa ve hakkın insanlar ile tanrıların buluşma noktasını, adaleti gösterir O halde hakkın ve yasanın, genel anlamıyla adaletin korunması dinsel bir gereklilik gibi kabul edilebilir. Bununla birlikte *Leg.* 1.25'te erdemin "karakterin kusursuz olduğu ve en yüksek noktaya vardığı" (*virtus... perfecta et ad summum perducta natura*) hali olarak tanımlanışı ve insanlar ile tanrılarda ortak olduğu vurgusu insanların tanrılara benzediği çıkarımıyla birlikte yer alır. Burası yukarıda erdemi yücelttiğini belirttiğimiz Laelius ile Stoacıların aynı düzlemde olduğunu söyleyebileceğimiz bir yerdir.

Laelius'un Stoacılar kadar *R.*'de Thrasymachus, Glaucon ve Adeimantos'a, *Grg.*'de de Polus ile Callicles'e karşı adaletli olmanın erdemini öven Sokrates'le aynı düzlemde olduğunu hatırlamak gerekir. Sadece bu konuda değil, aynı zamanda, daha öncesinde,[232] Ennius'un Neoptolemus karakteri,[233] Cicero'nun başka bir eserinde betimlediği Sokrates öncesi filozoflar[234] ve Sokrates gibi[235] yurtla ve devletle ilgili meseleler hallolmadan astronominin alanına giren bir olgunun tartışmaya açılmasını eleştirir, Powell'ın deyişiyle tartışmayı gökyüzünden yeryüzüne indirir.[236] Ona göre gökyüzünde iki Güneş görünmesi gibi bir olaydan korkmamak gerekir, zira böyle bir olayın olması mümkün değildir ya da görüldüğüne göre, varsayalım ki oldu, bize zarar vermesi mümkün değildir. Bu konularla ilgili her şeyi öğrenemeyiz ya da bilinebilir olan her şeyi öğrensek bile bu bilgi sayesinde daha iyi ve daha mutlu olamayız.[237] O halde Laelius'a göre "öğrenmemiz gereken" (*discendum nobis*), "siteye yararlı olmamızı sağlayacak olan ilimlerdir" (*artes quae efficiant ut usui civitati simus*) Laelius bu noktada devletin uzun süreliliğini sağlayacak olan sistemi

[232] *Rep.* 1.18-19.
[233] Bkz. *Rep.* 1.30.
[234] Bkz. *Tusc.* 5.10. Karş. Dyck 159-160.
[235] Xenophon'a göre, Sokrates, başkalarının fazlasıyla üzerinde durduğu evrenin doğası ve evrenin nasıl işlediği, göksel olayları yöneten yasaların ne olduğu konularına eğilmemiş, dahası bu meselelerin insan zihnini doldurmasının saçmalık olduğunu düşünmüştür (*Mem.* 1.1.11). Çünkü insana dair araştırılması gereken meseleler tamamlanmadığına göre, yeni çalışma alanları yaratmak gereksizdir (1.1.12). Sokrates bu tarz büyük meselelerin çözüme kavuşturulamayacağını göremeyen araştırmacılara şaşırır, zira kendi zamanına değin bu meselelere dair ortaya atılan teoriler üzerinde bir görüş birliğine varılmamış, aksine her teori sahibi bir diğerini çılgın gibi görmüştür (1.1.12-13). Örneğin kimileri gerçeğin bir, kimileri ise sayıca sonsuz olduğunu söylemiştir; kimileri her nesnenin bir devinim içinde olduğunu, kimileri ise hiçbir şeyin hiçbir şekilde devinmediğini düşünmüştür; kimileri bütün yaşamı doğum ve ölüm olarak görürken, kimileri de hiçbir şeyin doğmadığını ve ölmediğini ileri sürmüştür (1.1.14). O halde bu kadar uzlaşmazlık varken, ısrarla doğa yasalarının üzerinde durmanın bir anlamı yoktur. Bkz. Xenophon, *Mem.* 1.1.11-16; 4.7.2-8; Platon, *Ap.* 7.529a; *R.* 7.522d-2; 525b; 525c; 525d; 526b; 526d; 527c; 527d.
[236] Powell (2) 20.
[237] *Rep.* 1.32.

öven ve her devletin bu sistemle yönetilmesi gerektiğini düşünen, kendisini tanrı gibi gördüğü,[238] Scipio ile de aynı düzlemde yer alır.

Laelius erdem övgüsü ve yasayı doğaya dayandırmak konularında Aristoteles'in düzlemindedir, onun gibi düşünür. Nitekim Aristoteles[239] insanları bir araya getiren doğal bir güdü olduğunu varsayıp, bu güdüyü ortadan kaldıracak davranışlar sergileyen erdemsiz insanı varlıkların en vahşisi ve en adil olmayanı olarak kodlar. Laelius'a göre olduğu gibi, ona göre de adalet devletin temel taşıyıcısıdır, zira neyin adil olduğunu belirleyen adlî mekanizma toplumun siyasî birlikteliğinin teminatıdır.

Laelius'un Aristoteles'e yaklaştığı diğer bir konu da yöneten ile yönetilenin doğa tarafından belirlenmiş olmasıdır. Aristoteles'e göre doğa kimin efendi, kimin de köle olacağına karar vermiştir.[240] Otorite ile tabiiyet olgusal olarak sadece kaçınılmaz değil, aynı zamanda yararlıdır.[241] Bu noktada Aristoteles de Laelius'un zihin ile beden analojisini kurar.[242] Ona göre de zihin yöneten, beden ise yönetilendir. Zihin bedeni yönettiğinde olumlu, beden zihni yönettiğinde olumsuz sonuçlar doğduğuna göre, ikincisi doğaya aykırıdır. O halde doğa ilk durumun hem yöneten olarak zihin, hem de yönetilen olarak beden için iyi olduğunu tartışmasız bir şekilde belirlemiştir.[243] Aristoteles'teki zihnin doğal üstünlüğü varsayımı, Thrasymachus ve onun gibi düşünenlerin güçlünün haklılığı varsayımına oldukça yaklaşır. Ancak Aristoteles doğası gereği efendilik edecek birinin erdemsizliğinden kaynaklanan adil yönetememe durumunun kendisine olduğu kadar yönetilene de zarar vereceğinin farkındadır,[244] dolayısıyla mevcut duruma rağmen yönetendeki doğal üstünlüğü savunuyor görünmez. Buna karşın Laelius, Atkins'ın da bildirdiği gibi, kendisini içinden çıkamadığı bir felsefî deli gömleğine yerleştirerek, konuşmasının en azından günümüze ulaşabilmiş kısmının sonunda atalarının geleneğini gözlemlemiş bir şekilde, Roma'nın ebedîlik karakterine sahip olabildiğini kabul ediyor görünür.[245]

---

[238] *Rep.* 1.18.
[239] *Pol.* 1253a.
[240] Laelius'un emperyalizmi haklı çıkaran muhakemesi en nihayetinde Aristoteles'in kölelik ve emperyalizm teorisine kadar gider. Emperyalizmin kölelikle ilgisi Stoa kökenli bir bağa dayanır, zira Diogenes Laertius'un da bildirdiği gibi (7.121-122), Stoacılar sahipliğin olmadığı tabiiyeti bir tür kölelik olarak görmüştü. Bu bakış açısıyla ilgili olarak bkz. Baronowski 21.
[241] *Pol.* 1254a.
[242] *Pol.* 1254b.
[243] Bu konuyla ilgili olarak bkz. Lavan 118.
[244] *Pol.* 1255b.
[245] Atkins 41.

KAYNAKÇA

Cicero, *De Re Publica – De Legibus*. Çev. C. W. Keyes. Harvard University Press. (Loeb Classical Library). 2000.

—*On the Commonwealth and On the Laws*. Ed. James E. G. Zetzel, Cambridge University Press. 1999.

—*Kader Üzerine*. Çev. C. Cengiz Çevik. Aylak Adam Yayınları. 2014.

—*Yükümlülükler Üzerine*. Çev. C. Cengiz Çevik. Türkiye İş Bankası. Kültür Yayınları, 1. Baskı. 2013.

Arieti, J. A., *Philosophy in the Ancient World: An Introduction*. Rowman & Littlefield Press. 2005.

Abramson, J., *Minerva'nın Baykuşu. Batı Siyasi Düşünce Tarihi*. Çev. İ. Yıldız. Dipnot Yayınları. 2012.

Atkins, Jed W., *Cicero on Politics and the Limits of Reason: The Republic and Laws*. Cambridge University Press. 2013.

Balot, Ryan K., *Greek Political Thought*. Blackwell Publishing. 2006.

Bartsch, S., "The Romans, Just Wars and Exceptionalism", *HuffPost, Politics, The Blog*, 2.14.2014. (> http://goo.gl/oZcXSX)

Boronowski, D. W., *Polybius and Roman Imperialism*. A&C Black. 2013.

Chang, K. E., *The Community, the Individual and the Common Good: 'To Idion' and 'To Sympheron' in the Greco-Roman World and Paul*. A&C Black. 2013.

Colish, M. I., *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages, 1: Stoicism in Classical Latin Literature*. Brill, 1985.

Corcilius, K., Aristotle's Definition of Non-rational Pleasure and Pain and Desire", *Aristotle's Nicomachean Ethics: A Critical Guide*. Ed. J. Miller. Cambridge University Press. 2011: 117-143.

Craig, E., *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Routledge.1998.

Çevik, C. Cengiz, "Cicero'nun 'De Re Publica'sındaki Devlet Tanımı ve Türleri". *Kutadgubilig*, 25, Mart 2014: 319-354.

Dahl, Norman O., "Plato's Defense of Justice". *Philosophy and Phenomenological Research*, 51.4. 1991: 809-834.

Devine, E. F., "Stoicism on the Best Regime". *Journal of the History of Ideas*, 31.3. 1970: 323-336.

Dower, N., *World Ethics: The New Agenda*. Edinburgh University Press. 2006.

Duralı, T., *Canlılar Sorununa Giriş. Biyoloji Felsefesiyle İlgili Araştırma*. Remzi Kitabevi. 1987.

Dürüşken, Ç., "Stoa Mantığı". *Felsefe Arkivi*, 28, 1991: 287-308.

Dyck, A. R., "Cicero the Dramaturge". *Qui Miscuit Utile Dulci: Festschrift Essays for Paul Lachlan MacKendrick*. Ed. G. Schmeling - Jon D. Mikalson, Bolchazy-Carducci Publishers, Inc. 1998: 151-164.

Edelstein, L., *The Meaning of Stoicism*. Martin Classical Lectures, 21. 1966.

Ferrary, Jean-Louis, "Le discours de Philus (Cicéron, De Re Publica III, 8-31) et la philosophie de Carnéade". *REL*, 55, 1977: 128-156.

Frank, J., *A Democracy of Distinction: Aristotle and the Work of Politics*. The University of Chicago Press. 2005.

Garbarino, G., *Roma e la filosofia greca dalle origini alla fine del II secolo A.C*. 2. Turin, 1973.

Garnsey, P., *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*. Cambridge University Press. 1996.

Glucker, J., "Carneades in Rome. Some Unsolved Problems". *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 45, 2001: 57-82.

Gotthelf, A., "Understanding Aristotle's Teleology". *Final Causality in Nature and Human Affairs*. Ed. R. F. Hassing, Studies in Philosophy and the History of Philosophy, 30. The Catholic University of America Press. 1997: 71-82.

Greer, R. A., "Cicero's Sketch and Lactantius's Plan". *The Early Church in Its Context: Essays in Honor of Everett Ferguson*. Ed. A. J. Malherbe, F. W. Norris, J. W. Thompson. Brill. 1998: 155-174.

Groarke, L., *Greek Scepticism: Anti-Realist Trends in Ancient Thought*. McGill-Queen's University Press. 1990.

Hahm, D. E., "Plato, Carneades, and Cicero's Philus (Cicero, Rep. 3.8-31)". *Classical Quarterly*, 49.1, 1999: 167-183.

Hall, R., *Political Thinkers: Plato*, 9. Ed. G. Parry. Taylor and Francis. 2005.

Hammond, M., *City-State and World State. In Greek and Roman Political Theory Until Augustus*. Biblo and Tannen. 1951.

Hooper, F., *Roman Realities*. Wayne State University Press. 1979.

Kainz, Howard P., *Natural Law: An Introduction and Re-examination*. Carus Publishing Company. 2004.

Kanat, Celal A., *Platon ve Aristoteles'te Devlet ve Toplum Felsefesi*. Doruk Yayımcılık. 2013.

Keller, A., "Cicero: Just War in Classical Antiquity". *From Just War to Modern Peace Ethics*. Ed. H.-G. justenhoven, W. A. Barbieri, Jr. De Gruyter. 2012: 9-30.

Koenig, B., *Natural law, Science and the Social Construction of Reality*. University Press of America. 2004.

Lavan, M., *Slaves to Rome: Paradigms of Empire in Roman Culture*. Cambridge University Press. 2013.

Leunissen, M., *Explanation and Teleology in Aristotle's Science of Nature*. Cambridge University Press. 2010.

Long, A. A., *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*. Oxford University Press. 2006.

Lycos, K., *Plato on Justice and Power*. Suny Press. 1987.

Martha, C., "Le philosophe Carnéade à Rome". *Revue des deux mondes*, 39, 1878: 71-104.

McCabe, M. M., *Plato's Individuals*. Princeton University Press. 1994.

Morford, M., *The Roman Philosophers. From the Time of Cato the Censor to the Death of Marcus Aurelius*. Routledge. 2002.

Nussbaum, M., "Patriotism and Cosmopolitanism". *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*. Ed. J. Cohen, Beacon Press. 1966: 3-20.

Obdrzalek, S., "Living in Doubt: Carneades' Pithanon Reconsidered". *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XXXI: Winter 2006, Ed. D. Sedley. Oxford University Press. 2006: 243-280.

Paterson, J., "Transalpinae Gentes: Cicero, De Re Publica 3.16". *The Classical Quarterly, New Series*, 28, 1978: 452-458.

Powell, J. G. F., "The Embassy of the Three Philosophers to Rome in 155 BC". *Hellenistic Oratory: Continuity and Change*, Ed. C. Kremmydas - K. Tempest. Oxford University Press. 2013: 219-248.

—"Cicero's De Re Publica and the Virtues of the Statesman". *Cicero's Practical Philosophy*. Ed. W. Nicgorski. University of Notre Dame Press. 2012: 14-42.

Rawson, E., "Scipio, Laelius, Furius and the Ancestral Religion". *The Journal of Roman Studies*, 63, 1973: 161-174.

Russell, B., *History of Western Philosophy*. Routledge. 2004.

Sachs, J., *Aristotle's Physics: A Guided Study*. Rutgers University Press. 1995.

Schofield, M., *The Stoic Idea of the City*. The University of Chicago Press. 1991.

Sharples, R. W., "22 The Problem of Sources". *A Companion to Ancient Philosophy*. Ed. M. L. Gill – P. Pellegrin. Blackwell Publishing. 2006: 430-447.

Sherman, N., *Stoic Warriors: The Ancient Philosophy behind the Military Mind*. Oxford University Press. 2005.

Sigmund, P. E., *Natural Law in Political Thought*. Cambridge University Press. 1971.

Siniossoglou, N., *Plato and Theodoret: The Christian Appropriation of Platonic Philosophy and the Hellenic Intellectual Resistance*. Cambridge University Press. 2008.

Stallay, R. F., *An Introduction to Plato's Laws*. Hackett Publishing. 1983.

Stem, R., "The Exemplary Lessons of Livy's Romulus". *Transactions of the American Philological Association* (1974-) 137.2 (2007): 435-471.

Strauss, L., *Natural Right and History*. University of Chicago Press. 1953.

Striker, G., *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*. Cambridge University Press. 1996.

Thilly, F., *Yunan ve Ortaçağ Felsefesi*. Çev. İ. Şener. İzdüşüm Yayınevi, 3. Basım. 2002.

Traninger, A., "Taking Sides and the Prehistory of Impartiality". *The Emergence of Impartiality*. Ed. K. Murphy – A. Traninger. Brill, 2014: 31-63.

Vernon, A.:, *Roman Stoicism*. Cambridge University Press. 1911.

Wild, J., *Plato's Modern Enemies and the Theory of Natural Law*. University of Chicago Press. 1953.

Wood, E. M.:, *Yurttaşlardan Lordlara: Eskiçağdan Ortaçağa Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi*. Çev. Oya Köymen. Yordam Kitap. İkinci basım, 2013.

Zetzel, J. E. G., "Natural Law and Poetic Justice: A Carneadean Debate in Cicero and Virgil". *Classical Philology*, 91.4, 1996: 297-319.

— *The Commentaries of Proclus on the Timaeus of Plato, in Five Books: Containing a Treasury of Pythagoric and Platonic Physiology*, 2. Çev. T. Taylor. London. 1820.



Francisco Goya (1746-1828) tarafından yapılmış olan bu resim, iktidarını kaybedeceğinden korkan kıskanç baba Kronos'u çocuklarından birini yutarken görüntülemektedir (Madrid, Prado Müzesi).

İKTİDAR VE HUKUKİLİK

Cemal Bâli Akal

İktidar tanımları içinde "*Yasa'yla uyum içinde ve onun adına kullanılan güç*" ya da "*gücün yasal kullanımı*"[1] tanımını benimserim. Bunun nedeni tanımın aynı zamanda her toplum için "hukukilik"in de tanımıyla ilişkili olmasıdır: Hukukiliği güç kullanımı ile Yasa arasındaki ilişki çerçevesinde açıklar. İdealist Hukuk tanımlarının tersine, statik bir Hukuk tanımına da dönüşmeden, hukuki olanın sosyallik içinde öncelikle siyasi olduğunu anlatır.

İdealist hukukçular (tabii hukukçular ve iradeci pozitivistler) sosyal, siyasi olanı ve hattâ idealizmlerine rağmen bazen dinî olanı da, özerkleştirdikleri bir Hukuk kavrayışından soyutlarlar. Böylece sosyallik içinde belirlenmiş bir hukukiliğe gözlerini kapatırlar. Hukuk'un özerkliğini savundukları için sözcüğü büyük harfle başlatıyorum. Bu özerklik anlayışına karşı olduğum ölçüde, ona dayanan statik Hukuk tanımlarının da karşısındayım. Maddeci, birci-içkinlikçi, adcı, erekselcilik ve özgür irade karşıtı, antropolojik bir yaklaşım, sosyal olan her şeye bağımlı, güç ilişkilerinden asla soyutlanamayacak ve onlarla da değişecek, gerçekçi, zengin ve hareketli bir hukukilik tanımına yönelir. "İktidar nedir?" sorusu, bu nedenle kısmen "Hukuk nedir?" sorusudur.[2] İktidar kavramını –onu olumlamadan–, salt güç kullanımından ayıran biçimde, hukukilikle zorunlu bağlantısı içinde, ama hukukiliği de kaçınılmaz olarak güç kullanımıyla birlikte düşündürtür. Machiavelli güç ilişkilerini tüm çıplaklığıyla açık-

---

[1] Alessandro Passerin-d'Entrèves, *La Notion de l'Etat*, Sirey, Paris 1969, s. 85, 103.

[2] *İktidarın Üç Yüzü*'nde izlenen yol buydu ve kitap aslında bu yol üzerinde "Hukuk nedir?" sorusunu da soruyordu (Cemal Bâli Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, Dost, Ankara 2013).

larken, hukukun sıfır noktasını göstermişti: Güç ilişkileri somuttur, hayata ilişkindir; salt güç ilişkisi olarak da iyinin ve kötünün ötesindedirler. Olumlanmaları da mümkün değildir, olumsuzlanmaları da. Ama bu halleriyle istikrarsız bir durum sunarlar. Daha çok da gücü kullanma hakkına (ya da gücüne) sahip olanlar açısından. Güç ilişkilerinin istikrarına onların ihtiyacı daha fazladır. Hobbes meseleyi kavramıştı: Yönetilenin belirlenmiş rızası alınarak istikrar kazanmamış güç, en güçlüyü bile gerçek anlamda güçlü kılamazdı. Somut olana soyut olanı ya da meşruiyeti eklemek gerekiyordu. Sözleşme kurgusuyla. İktidardan ve hukukilikten bir modern olarak söz edebilmek için.

İdealistlere göre, Hukuk tanımı tanım olmaktan çıkmak istemiyorsa, güç kullanımı ile Yasa arasındaki –olanı olması gerekene bağlayan– bir meşruiyet ilişkisini içermek zorundadır. İlişki, en azından iki taraf arasında kurulan bir bağ ve bir taraftan ötekine yapılan bir gönderme gerektirir. Meşruiyet, ne tür bir meşruiyet sözkonusu olursa olsun, her durumda A'nın varlık nedenini B'de aramasıdır. Konumuz açısından, güç kullanımının meşruiyetini Yasa'da bulmasıdır. Bir başka deyişle, hiçbir güç kendini kendinde doğrulayamaz. Ama her gönderme işlemi de, bir şeyi başka şeyle açıklama olduğu ölçüde, aynı zamanda bir aşkınlaştırma işlemidir. Gerçek güç ilişkilerinin de Yasa'yla meşrulaştırılması ya da doğrulanmasıdır. O ölçüde de onların yerine gerçek olmayan başka bir şeyin ikame edilmesidir. Bu, gücü süsleyecek bir değerler manzumesini ortaya çıkarır. Tabii hukukçu, her dönemin zihniyetine göre farklılaşabilecek bu değerleri peşinen ve vazgeçilemez, değişmez değerler olarak kabul eder: Ahlâk, Adalet, Hukuk devleti, Hukukun üstünlüğü... Şeylerin gerçek *maddi* nedenini arayan hukukçu ise bunların aşkınlığım sorgular (Maddi sözcüğünü ısrarla kullanmayı sürdürüyorum, çünkü gerçek neden diye, yukarıda rastgele sıraladığım türden maddi olmayan nedenler de ileri sürülür):

—İdealist olmayan hukukçu, "Adalet nedir?" sorusunu "sorunsallaştırarak" işe başlar ve adaleti, örneğin ona yakışacak en somut yaklaşımla "eşitlik" –ki o da bir addır ve ifade etmesi istenen gerçek sonsuzca çeşitlenir– diye tanımlayanlara, bir başka ikircikli soruyu sormaktan kaçınamaz. Hukukilik güç ilişkilerinden soyutlanamıyorsa, güç ilişkileri de mutlaka bir eşitsizliğin üstüne oturuyorsa, eşitlik diye adlandırılan şeyle şu ya da bu biçimde özdeşleşmiş bir Adalet kavramına hukukilikten daha uzak ne olabilir? Adalet ve eşitlik sözcüklerini bir soyutlamalar çeşitliliği içinde sunan daha karmaşık yorumlara değinmiyorum bile. Ahlâk denen sözcüğün sonsuz belirsizliğinden de uzak duruyorum. İdealist olmayanla-

rın bu tür kavramlardan uzak durmalarının nedeni onların maddi gerçeklikleri asla birebir karşılayamayacak olmalarıdır.

—"Hukukun üstünlüğü nedir?" diye soranlara, hemen onu izleyecek ikinci ve üçüncü soruları hatırlatmak zorunda kalır: "Hangi hukuk?" ve "Kimin hukuku"? Gerçek maddi nedenler ardında, soruların devamı da onu "Hangi toplum?"a ve "Hangi zaman?"a götürecektir. Hukukun üstünlüğü kavramını un ufak ederek. Hukukun üstünlüğünün, hukukiliğin üstünde, ne hukuki ne de gerçek olan bir üstünlükten başka şey olamayacağını göstererek.

—"Hukuk devleti nedir?" sorusunun ona göre bir başka versiyonu ise, şu baştan çıkarıcı "Hangi devletin hukuku?" olacaktır. Tekelci tuzaklara düşmemek için, her sosyal yapılanmanın kendi hukukuyla özdeşleştiğini kabul etmek gerekebilir. Kelsen bunu söylemişti. Bir totoloji olarak gördüğü Hukuk devleti kavramını eleştirirken, hukukiliği bana kalırsa –hukuki pozitivizmi katı bir devlet pozitivizmi olarak görülse bile– geleneksel devlet tanımının dışına çıkararak: "Her devlet, her devletin bir hukuki düzen olması anlamında, zorunlu olarak bir hukuk devleti olmalıdır. Oysa bu, hiçbir biçimde, bir siyasi değer yargısı oluşturmaz. Hukuk devleti kavramının, yalnızca, demokrasi ve hukuk güvenliği taleplerini karşılayan devletlere –daha önce anılan– indirgenmesi, yalnızca bu niteliğe sahip zorlayıcı düzenlerin "gerçek" hukuki düzenler olarak görülebileceği varsayımına yol açar. Ama böyle bir varsayım bir tabii hukuk önyargısıdır. Otokratik bir niteliğe sahip olan ve sınırsız bir keyfîlikle, asgari düzeyde bir hukuk güvenliği bile sunmayan, görece merkezîleşmiş bir zorlayıcı düzen de, hukuki bir düzendir". [3]

Hukukilik, güç kullanımının çeşitli biçimlerde yasalarla doğrulanması çercevesinde tanımlanırsa, farklı toplum tipleri, ortak bir siyasi-hukuki model üstünde kavranabilir. Doğrulananlar güç ilişkileri olduğu ölçüde siyasi, bu doğrulama yasalarla yapıldığı ölçüde de de hukuki bir tanım. Öyleyse tabii hukukçuların iradeci pozitivistlere mâl ettikleri "yasaya körü körüne bağlılık" ya da "yalnızca devlet hukuku" anlamına asla gelmeyecek yansız bir hukukilik tanımına yürümek için şu önermede bulunulabilir: En basitinden en karmaşığına, eşitsiz sosyal düzenlenmesi, güç kul-

[3] Hans Kelsen, "Saf Hukuk Kuramı: Devlet ve Hukuk Özdeşliği", çev. Cemal Bâli Akal, *Devlet Kuramı*, s. 456. "Hukuk, özellikle 'hukuk devleti' kavramının başına yerleştirildiğinde görüldüğü gibi, üstüne olumlu bir yapıyı hemen inşa edebileceğimiz bir kara kutu olarak belirir. Kelsen –üstelik çok uzun bir süredir– bu konuda hukukçuları ne kadar uyarırsa uyarsın, 'Hangi hukuk(lar)?' sorusunun sorulması hoş karşılanmaz. Belki de bu sorunun, o kara kutuyu, üstüne kurulan iskambil kâğıtlarından şatonun altından çekip alacağı bilindiği için" (Cemal Bâli Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, Dost, Ankara 2013, s. 164).

lanımı ile Yasa arasında kurulan özel bir meşruiyet ilişkisi çerçevesinde gerçekleştiğinden, her toplum siyasi ve hukukidir.

İdealist olmayan hukukçu da, meşruiyet ilişkisini hukuki bir ilişki olarak görür. Ama bir idealistten farklı olarak, meşruiyete ve hukukiliğe aşkın, sosyallik ötesi bir anlam vermez. Yasa yaratıcı aşkın bir odaktan, vazgeçilemez bir ahlâk ya da adalet dayanağının varlığından ve meşruiyetin mutlaka bu değişmez kaynağa yapılacak göndermeyle oluşması gereğinden dem vurmaz. Farklı meşruiyet kurgularının, az ya da çok, her durumda gerçek güç ilişkilerini gizlediğini bilir. Bir tarafta gerçek, öteki tarafta onu olduğu gibi düşünmeyi engelleyen perde vardır ve uygun bir göndermeyle her türlü güç ilişkisi meşrulaştırılabilir. Elbette, aşkın göndermeler yapmadan salt dünyevi gücü kutsamaya yönelecek hukukçular da her zaman çıkacak ve hemen tabii hukukçuların ayırım gözetmeden saldırdıkları tüm düşmanların tek temsilcisi sayılacaklardır. Ama onların yanlı tavırları, aşkın bir başka gücü ya da güçleri kutsamayı seçen bu idealist hukukçulardan farklı olmayacaktır. İdeolojik olacaktır. Buna karşılık, elden geldiğince nesnelliğini koruyan ve şeylerin gerçek maddi nedenlerini yansızca arayan hukukçu, hukukiliğin, gönderen(ler)le gönderilen(ler) arasında kurulan meşruiyet ilişkisi(leri) çerçevesinde belirdiğini görür.[4] Değer yargılarından mümkün olduğunca uzaklaşarak; belki de "hukuk budur" demenin ötesinde bir hedef gözetmeden, "ne yapmalı?" diye sorup kuramdan eyleme pervasızca atlamadan. Bu yansız tavır "her sosyal yapılanmada farklı bir meşruiyet ilişkisi vardır" savma denk düşer. Ortak model bir meşruiyet ilişkisinin zorunlu varlığıdır. Ama bu ilişki farklı kurulduğu ölçüde, farklı toplumlar ve farklı hukuklar sözkonusu olur. Hukuklar –dilimizde hukukun haklar anlamına geldiğini unutmadan– böyle farklılaşırken, her toplumda varolan meşruiyet mantığı ortak bir hukukilikten söz etme imkânı sağlar. Onu hayatın içinden çekip çıkarmadan, donmuş, statik bir Hukuk tanımına dönüştürmeden.

Örneğin 500 yıllık modern hukuk sisteminin özgül meşruiyet ilişkisinin adı egemenliktir: Sözleşme kurgusu sayesinde, güç kullanımının ulusun yaptığı varsayılan yasaya gönderilerek doğrulanması. Yasa yaratıcı iradenin kaynağı olarak ulusun gösterilmesi. "Egemenlik ulusundur" parolası bu anlamda modern hukuk sisteminin ve devletli toplumun özünü

[4] Hukukçunun, içine hapsolduğu dünyada, bu dünya hakkında uygun bilgi üretmesi mümkün olamayabilir. Hukuk(lar) konusunda berrak yaklaşımlara başka disiplinlerden gelenlerde rastlanması şaşırtıcı değildir. Hukukçu "Hukuk nedir?" sorusuna kafa karışıklığına düşmeden cevap(lar) verebilmek istiyorsa kendi disiplininin dışına da çıkabilmelidir. Bu, disiplinlerarası bir ilişkiye –böyle bir ilişkiye ihtiyaç varsa da– ihtiyaçtan öte bir şeydir; kuramsal altyapı zayıflığından kaynaklanan ilksel bir sorundur.

oluşturur. Onu, farklı meşruiyet ilişkileriyle belirlenmiş farklı yapılanmalardan ayırır: Örneğin feodal parçalanmadan, şehir cumhuriyetinden, imparatorluktan, antik siteden, kabileden, göçebe toplumdan ve başlangıç toplumundan... ve de her birinin hukuklarından. Bu zengin sosyal çeşitlilik içinde, meşruiyet ilişkisi çerçevesinde şekillendiği için, hukukilik hep aynı kalırken. Demek ki her durumda, ortak hukukilik, farklı siyasi-hukuki yapılanmalarda, doğrulama ya da aşkınlaştırma, yüceltme, *mistifikasyon* olarak, farklı etikleri, ama benzer mantığı ortaya çıkarır: Köleci bir toplumda güç kullanımının yasaya gönderilmesi, efendilerle köleler arasındaki eşitsiz güç ilişkisinin meşrulaştırılması olacaktır. Köleci toplumun hukuku, o toplumun bir parçası olan kölelerin konumunu onaylar, ama kölelerin hukuku değildir. –Ortaçağ batı toplumunun hukukunun feodal ve *Kutsal Kitap*'a dayalı olması, ama toprağa bağlı ve haysiyet (sınıfsal paye olarak *dignitas*) yoksunu yoksul köylülerin hukuku olamaması gibi. Bir örnek için, eski bir tartışmayı hatırlatayım. Kölelerin hukuk kişisi olmadıklarını iddia eden Raymond Saleilles'le kölelerin de hukuk kişisi olduklarını söyleyen Duguit arasındaki hukuki tartışmadan söz ediyorum. İki şeyi karıştırmamak gerekir: Köleci toplumun hukukunun kölenin hukuku olmamasıyla kölenin o hukukun kişisi olması farklıdır ve kölenin hukuk kişisi olduğunu iddia eden Duguit haklıdır. Köle yönetilen olarak o toplumun, dolayısıyla da yönetenin ve –elbette bir hukukun içereceği tüm altküme hukukları unutulmadan– hukukunun hâkimiyetindedir. O hukuk içinde, bazı şeyleri yapması engellenmiş, bazılarına izin verilmiş ya da köle olmayanların kölelere yansıyan eylemlerinden bazıları yasaklanmıştır.[5] Tam da bu nedenle kölenin hukuku sayılamayacak, ama onu bir hukukun kişisi yapan güç kullanımı ile Yasa arasındaki ilişkinin çerçevesi, hukukiliğin güçle tanımlanmasının ne anlama geldiğini göstermektedir: Meşruiyet, güç ilişkilerinin bir perdeyle gizlenmesidir. Çünkü güç ilişkileri –bu sonsuz ve değişken ilişkiler ağını basitleştirmeden– son kertede yönetenlerle/yönetilenler arasındaki altlık-üstlük ilişkileridir. Ve yönetenler için meşruiyet yönetme konumlarının, yönetilenler için de olsa olsa yönetilme konumlarının az ya da çok doğrulanmasıdır. Az ya da çok: Şeffaf toplumlar diye adlandırılan ve demokratik denen toplumlar, hukuku herkesin ondan beklediği şeye benzeten gri alanların genişlediği toplumlardır. Eşitlik kusursuzca sağlanmış olmasa da, sosyal paylaşımın kabul edilebilir bir düzeye ulaştığı toplumlardan söz ediyorum. Gri alanlar buralarda güç ilişkilerini belirsizleştirir. Köleci toplum-

[5] Léon Duguit, *Traité de droit constitutionnel. Tome I*, Ancienne Librairie Fontemoing, Paris 1927, s. 460-466.

lardan diktatörlüklere uzanan toplumlarda ise güç ilişkileri neredeyse tüm çıplaklıkları içinde belirdiklerinden, bazılarının Hukuk sanılan şeyden uzaklaşan hukukiliğini tanımlamak kolaylaşır; içerdiği şiddetle.

İki hukukçuyu ve kuramlarını özdeşleştirmeye kalkışmıyorum. Gene de Schmitt ve Kelsen, hukukun sıfır noktası diye adlandırılabilecek bir *moment*ten söz ederlerken bunu (da) söylemişlerdi. Aralarındaki önemli fark Kelsen'in siyasi seçiminin Schmitt'e göre daha demokratik sayılması ve tam da bu nedenle, modern devletin ötesine, ulusötesi bir yapılanmaya yönelmesiydi. Ama gerçekçilikleri hukukilik konusunda hayal görmelerine engel oluyordu. Kural ve şiddetin mükemmel biçimde nerede bir araya geldikleri açıktır. Eşitliğe en fazla yaklaşan anlamındaki bir Adalet kavramının antipodu olarak, hukuklardan birini ya da kuralların tavizsiz hâkimiyetini düşünebildiğimiz yerlerde. Köleci yapılanmalarda, diktatörlüklerde... ve tüm baskıcı sistemlerin en mükemmel uygulama örneği olarak toplama kamplarında (Halkaları, şiddeti kısmen azaltırken bu kez sözde hukuku arttıran biçimde, hapishanelere, kışlalara, okullara, hastanelere... ve hattâ aileye kadar yayabilirim). Toplama kamplarının, uç örnek olarak verdikleri basit ders şudur: Bu ölüm makinaları işlemeye başlamadan önce, gri alanlarıyla tanımladığımız olağan sosyallikte, nisbi tekillikleriyle öne çıkan insanlar birlikteliği aldatıcı bir olağan ilişkiler yumağı sunar. Hukukun üstünlüğü, İnsan hakları ya da Adalet gibi kavramlarla da süslenen ortamda, iyi-kötü, haklı-haksız, doğru-yanlış ölçütlerinin belli bir geçerlik kazandığı görülür. Tekil varlıklar bu ölçütlerle birbirinden ayrılır, suçlu olan-olmayan ayırımları yapılır. Hattâ Kelsen'in bir totoloji olarak ifşa ettiği Hukuk devletinden bile söz edebiliriz artık ya da demokrasiden. Hukukun önkoşulu olan güç kullanımının üstü meşruiyet perdesiyle örtülmüştür. Kesinlikle de hukukiliğin siyasi olarak tercih edilmesi gerekenidir. Kelsen de bu fikirdedir. Ama nesnel hukukilik tanımı başka şey, siyasi tercih başka şeydir. Birinde anlaşabilen iki hukukçu, diğerinde anlaşamayabilir. Ve hukukiliğin süt liman tasviri başka bir hukukiliği saklayamaz. Bergel, insanların kurulu konumlarını güvence altına alan kuralların korunmasını istediklerini ve bu anlamda her hukukçunun muhafazakâr olduğunu, çünkü kurulu düzeni eleştirdiği zaman bile insanlar arasındaki ilişkilerin güvenliğini ve istikrarım gözettiğini söyler.[6] Bu muhafazakâr hukukçu, kurulu konumların kurallarla güvence altına alınmasını istediğine göre kurulu güç ilişkilerinin de istikrarını korumaya soyunmuştur. Ama içinde birileri için daha fazla diğerleri için daha az huzur aranan bu hukukiliğin karşısına, aykırı bir ayna olarak farklı bir

[6] Jean-Louis Bergel, *Théorie générale du droit*, Dalloz, Paris, s. 125.

hukukilik çıkabilir ve ortak mantığı gösterebilir. Bazıları için, hattâ muhafazakâr hukukçular için bile istikrar oyununun yerini kanlı gerçek alabilir: Tekillikleriyle farklılaşmış insanların bir kısmı, farksızlaştırılarak, olağan hayat sürecinden kadın-erkek, çocuk-yaşlı çıkartılırlar. Saçları kazınır, numaralandırılır, bir örnek giydirilir ve yeni sistemin kurallarını koyanların karşısında sonsuzca eşitlenir ya da sıfırlanırlar. Sıradan hayatları içinde onları birbirinden ayırabilmek için kullandığımız ölçütlerin, daha doğrusu her daim kurmaca kimliklerinin hiçbir anlamı kalmamıştır. Yeni ortamlarında bir seri katili olağan durumda onu yargılayacak yargıçtan ayıran hiçbir şey yoktur. Seri katilin hayatta kalma şansının daha fazla olması dışında. Tüm savaşlarda, tehcirlerde, toplama kamplarında bunu öğrendik, öğrenmeye de devam ediyoruz. Robert Desnos'un son fotoğrafı bize hep bunu kanıtlar. Artık söz konusu olan güçlünün kurallarının sonsuz hâkimiyetidir. Ve ne yazık ki onların bir hukuk dizgesi oluşturmadıklarını söylemenin hiçbir anlamı yoktur. Gri alanların istikrarlı belirsizliği ortadan kalkmış, bir uç noktada kuralların kime karşı neye ve kime hizmet ettikleri apaçık görünür olmuştur. Hayatta kalanla kalamayan arasındaki güç farkı dışında, her şeyi anlamsızlaştıran biçimde. Dresden, Tokyo, Hiroshima, Nagazaki türü örneklerde, bu kimliksizleştirmenin daha radikali yaşandı. Toptan, insanlarla birlikte, içinde yaşadıkları hukuki ilişkiler bütünü, kurallarının varlık nedeni yok edildi. Bir hukukun ve de daha önemlisi hukukiliğin de anlamsızlaştırılmasıyla. Ama atom bombasının ya da yangın bombalarının, buna rağmen, bir başka kurallar dizgesi içinde yerlerini aldıklarını ve güç kullanımı ile Yasa ilişkisi çerçevesinde bir başka hukuk ve hukukiliğin varolduğunu kim inkâr edebilir? O, Katyn vakasıyla Nuremberg'de olduğu gibi, ölüm koksa bile. Bir insanlık suçu Hukuk adına yargılanırken, bir başkasının üstü örtülürken. Siyaset-hukuk ikilisinde siyasi olanın önceliği kendini açıkça ortaya koyar. Güç ilişkileri, onları düşünme ve yasal bir düzenlemeye başvurma evresinden ve onlardan yola çıkarak bir kuramsallaştırmaya varılabilmesinden önce, hattâ çok önce vardırlar. Onları denetlemeye yönelik her düzenlemeyi kat kat önceler ve aşarlar.[7] Örneklerde görüldüğü gibi, aslında pek de istisnai olmayan bazı hallerde sıfırlarlar da.

[7] Bu, hukukun ve siyasi olanı gözden kaçıranların muhafazakârlığı diye adlandırdığımız şeyin de temel nedenidir: "Bir yasa ne kadar iyi olsa da kaçınılmaz olarak hantaldır. Bu yüzden de uygulaması tartışılmalı ve sorgulanmalıdır. Bunu yapmak yasanın hantallığını giderir, dolayısıyla hukuka hizmet eder" (John Berger, *A'dan X'e. John Berger Tarafından Kurtarılmış Mektuplar*, Metis, İstanbul 2008, s. 34).

Hukuku devletle değil, devleti ve elbette diğer siyasi iktidar tiplerini, bir siyasi-hukuki ilişki çerçevesinde[8] tanımlamalıyız. Yansız bir hukukilik ardında, farklı toplum tiplerini birbirlerinden, devletli toplumu da diğer toplum tiplerinden ayırmak gerekir. Herbirinin kurduğu farklı meşruiyet ilişkisiyle. "Evrensel tarihin başka topluluk biçimlerine, başka sistemlerine ya da başka hâkimiyet tarzlarına Devlet demek kabul edilemezdir ve yalnızca kafa karışıklığına neden olur".[9] Kafa karışıklığı tehlikesi bir kez savıldıktan sonra, sıra onların ortak yönünü bulmaya gelecektir: Hukukiliği devletin kavramsal Hukuk tahakkümünden kurtardıktan sonra, tüm toplum tiplerini kavrayacak ve mutlaka siyasi niteliği de olacak bir tanımı, siyaset ve hukuk dışı olduğu iddia edilen başlangıç toplumlarına dönerek yapabiliriz. Antropolojiyi ve hukuk antropolojisini yardıma çağırarak. İdealizm karşıtı bir yaklaşımla, "Hukuk nedir?" sorusunu, güç ilişkilerinin öncelliği ve hukukiliğin onlarla ilişkisi bağlamında cevaplandırıyorum: Hukukilik tanımı uygulama/kural ilişkisini düşündürttüğü ölçüde, "güç kullanımı" ve "eşitsiz ilişki" unsurları bu tanıma içkin olacaktır. Başlangıç toplumları için, yalnızca güç kullanımının bir ilk önermemin unsuru olacağını, ikinci önermemde buna eşitsiz ilişkinin ekleneceğini hemen söyleyeyim.[10]

Tabii hukukçu tanıma dönersem, onun Hukuk'unun –ya da Yasa'sının– yaratıcısından menkul özerkliği, yasanın güç kullanımından uzaklaştırılarak düşünülebilmesini sağlar. Dünyadan, sosyallikten, hayattan uzaklaştırılarak. Öyle ki, yasa yaratıcı irade ürünü bir kurallar dizgesi, her türlü dünyevi uygulamadan azade kılınarak düşünülebilir. Uygulanmaması kuralın kural olma niteliğini ortadan kaldırmaz. Oysa tabii hukukçu olmayan hukukilik tanımı açısından bu büyük bir tezat sayılacaktır: Ona göre, güç kullanımı hukukiliğin "vazgeçilemeyecek" unsurudur. Bu yaklaşım hukukiliği sosyal olana ve elbette farklı sosyalliklere bağımlı kılarak açıklama yolunu seçer. Hukukiliği güç kullanımına ve eşitsiz ilişkilere bağlayarak.

Ama devam etmeden önce, okuru, hukuku hukuk yaptığı iddia edilen[11] ve Weber'in de tanımının belirleyici unsuru olan güç kullanımı konusunda ihtiyata davet ediyorum. Tam da bu güç kullanımı anlayışı, insanlık

[8] Israrla "çerçeve" sözcüğünü kullanıyorum; hukukiliği bağımlılığı içinde mümkün olduğunca genişletebilmek ve sosyalliğe denk düşürebilmek için.

[9] Carl Schmitt, *Hamlet ou Hécube*, L'Arche, Paris 1992, s. 104.

[10] *İktidarın Üç Yüzü*'nü sonlandıran iki önerme.

[11] Les Frères Mazeaud'ya göre "*Hukuk kuralı baskıyla yaptırıma bağlanmıştır– bu, hukuk kuralının özgül bir karakteridir. Zorunlu olmayan bir kural, hukuk kuralı olamaz*" (Geneviève Chrétien-Vernicos, "Introduction historique au droit", www.dhdi.free.fr/cours/histdroit/index.htm [e.t. 5/11/2010]).

tarihi açısından sınırlandırılmış bir hukuk anlayışına yol açmıştır. 19. yüzyıl maddeciliğinin yaygın tanımı, sınıfsız başlangıç toplumlarını hukuk sınıflaması dışında tutmuş, yalnızca sınıflı toplumları hukukla özdeşleştirmişti: Başlangıç toplumlarında yöneten/yönetilen ilişkisi bulunmadığı için, bu sosyal düzenlenmede güç kullanımına başvurulmadığı iddia ediliyordu. Bu nedenle onlar sosyal dayanışmalı toplumlar, dolayısıyla da siyasi ve hukuki olmayan toplumlar olarak sunuluyordu. Burada yanlış anlamalara engel olabilmek için, güç kullanımı unsuruna bu biçimde ağırlık verenlerin hukuka farklı gözlüklerden bakabileceklerini de belirtmeliyim:

— Örneğin, günümüzde hâlâ taraftarlarına rastlanan yukarıdaki hukuk tanımında, kendi kendine çatışmasız düzenlendiği iddia edilen başlangıç toplumlarının hukuksuzluğu iddiası, hukukun olumsuz bir tanımına denk düşüyordu. Bu tanıma göre hukuk, sınıflı toplumda, bir kesimin başka bir kesim üzerindeki güç kullanımına dayalı sınıfsal hâkimiyetinin üstüne oturuyordu. Öyleyse, geleceğin mutlak sosyal eşitlenmesi, olumlu anlamda, hukuksuzluğa denk düşecekti. Tıpkı insanlığın başlangıcında, varsayılan bir sosyal dayanışmanın hüküm sürdüğü dönemde olduğu gibi. Baskı yokluğu, her şeyden önce, kurallarla doğrulanacak bir uygulamayı anlamsızlaştırırdı. Güç kullanımının olmadığı yerde meşruiyete de gerek kalmazdı. Yöneten/yönetilen ilişkisinin bulunmadığı ideal topluluk, dünya cenneti, gerçek eşitlik ve de kaçınılmaz olarak hukukdışılık ve siyasetdışılık kurgusundan söz ediyorum. Gelecekte olabilir mi bilmiyorum, ama geçmişte olmadığı kanısındayım.

— Bu hukuk olumsuzlamasına karşı, başlangıç toplumlarının hukuksuzluğu iddiasından yola çıkarak kendi Hukuk'unu olumlayan sömürgeci bir ikiyüzlülükten sözedebilirim. Sömürge sürecinde başlangıç toplumlarıyla –bazen imparatorluklarla da– karşılaşan fatihler, sömürgeci sınırsız şiddeti meşrulaştırmak için bu toprakların insanlarının hukukdışı, siyasetdışı ve dindışı ("kralsız, yasasız, inançsız") olduklarını iddia ettiler ve eylemlerini kendi Yasa'larına gönderdiler. Yalnızca modern hukuku Hukuk sayan ve farklı hukuklara burun kıvıran modern mantığın buradan yola çıktığını düşünüyorum. Farklılık karşıtı dışlayıcı tavrın sadece moderniteye özgü olmadığını, ona karşı da geliştiğini unutmayalım bu arada.

— Güç kullanımı unsuruna bir başka açıdan yaklaşarak, her türlü olumlama ya da olumsuzlama ötesinde, hukukiliğin tanımının, şeylerin gerçek maddi nedenlerine uygun olarak, bu unsura da bağlı olduğu kabul edilebilir (Ve asla "şeylerin –kurmaca– tabiatı"na bağlı olamayacakları da).

Güç kullanımını hukukun temel unsurlarından biri olarak sunan tanıma, 20. yüzyılın antropolojik gözlemleri açısından dönüyorum. Başlangıç toplumlarında, sosyal dayanışma iddiasının aksine, güç kullanımı varsa, onların hukukiliğinden de söz etme imkânı doğacaktır.[12] Antropolojik gözlemler, çoğunlukla, güç unsuruna ağırlık veren genel hukuk tanımlarına katılarak, başlangıç toplumlarının da, güç kullanımı ile Yasa arasında ilişki kuran toplumlar olduğunu gösterdiler. Demek ki, onlar da siyasi ve hukukiydiler.[13] Böylece hukukun temel unsurunun güç kullanımı olduğuna ilişkin genel kabul görmüş hukuk tanımına uygun bir yol izlenirken, sosyal dayanışma kurgusundan kurtulmak mümkün oluyordu.

Artık, başlangıç toplumu hukukiliğini tanımlamak için bir ilk önermede bulunabilirim: Yukarıda değindiğim bir varsayıma göre, güç ilişkilerini ortaya, bir Hukuk'tan söz edilebilecek biçimde, sosyal sınıfların insanlık tarihindeki geç dönem varlığı çıkarmıştı. Bu varsayıma karşı, sınıfların oluşmadığı erken dönem topluluklarında da güç kullanımı ile Yasa arasında bir ilişki kurulduğu gözlemlendi: Yansız bir araştırmacı, bu toplumlarda, ilk iki yasa –cinsel ve dinsel– ile bunlardan dallanıp budaklanan ve sosyal tarihte sürekli karmaşıklaşan bir yasalar dizgesinin varlığını görmezden gelemezdi. Başlangıç toplumunun bunlarla güç kullanımı arasında ilişki kurduğu saptandıktan sonra da, bu toplumun hukuksuz olduğunu kabullenmek gibi bir saçmalığın içine düşülemezdi. Öyleyse Yasa'nın hâkimiyeti diye adlandırılabilecek bu ilişki çerçevesinde, onların hukukiliklerinden söz edilebilirdi. Bu mantıkla, Yasa'nın hâkimiyeti kavramı yöneten/yönetilen ilişkisini karşılıyordu. Çünkü başlangıç toplumla-

---

[12] Hukuku bir yaptırımın varlığına bağlamaktansa, başlangıç birlikteliğini yükümlülüklerdeki karşılıklı ilişkinin sağladığını ileri süren antropologlara değineyim. Bu antropolojik hukuk tanımlarında, güç kullanımı unsurunun belirgin olmadığı görülebilir. Malinowski'nin işlevselci yaklaşımı bunlardan biridir ve hukukun salt merkezi bir organın yaptırımıyla açıklanmasına karşı çıkar. Leopold Pospisil'in cezayı, bu kez onun sınırlarını aşırı esneterek, hukukun vazgeçilmez ölçütü olarak sunan evrensel tanımına da değinilebilir. Pospisil'e göre, her toplumda, hukuku belirleyen ölçütler şunlardır: a) *Hukuki bir kararın uygulanmasını sağlayacak, bir kişi ya da bir kümeden oluşan, bir otoritenin varlığı.* b) *Bu karara ilişkin evrensel bir uygulama niyeti, yani onun gelecekte benzer her durumda da uygulanma zorunluluğu taşıması.* c) *Bu kararın ihtilafın taraflarından birinin hakkı ötekinin de ödevi arasında bir borç bağı kurması.* d) *Bu kararın, uygulanacak fiziksel gücün çok ötesinde ve bazı başlangıç toplumlarında başvurulan şarkı yarışmalarına kadar uzanan bir çerçevede, sosyal denetimi hukuki kılacak esnek bir cezai nitelik taşıması* (Norbert Rouland, *Anthropologie juridique*, PUF, Paris 1988, s. 72, 137, 145, 146).

[13] Radcliffe-Brown ve Roscoe Pound'a göre "*hukuk, siyasi açıdan örgütlenmiş bir toplumun sahip olduğu gücün sistematik kullanımıyla gerçekleşen bir sosyal denetim tipidir*"[13]; E. Adamson Hoebel'e göre "*onu ihmal etme ya da engelleme olgusu, düzenli olarak, olgular içinde böyle davranma yetkisi sosyal olarak kabul edilmiş olma ayrıcalığından yararlanan bir bireyin veya bir grubun fizik güç uygulamasıyla ya da salt tehditle durduruluyorsa, sosyal bir norm hukukidir*" (Norbert Rouland, *Anthropologie juridique*, PUF, Paris 1988, s. 70).

rını, hukuki oldukları halde başka hukuki toplumlardan ayıran özellik onların sınıfsız toplumlar olmasıydı. Gözlemcilerin bazıları, eski bir alışkanlığı sürdürerek, sınıfların yokluğunu yöneten/yönetilen ayırımının yokluğu olarak yorumluyorlardı. Bu durumda, toplumun hukukiliğinden söz edilecekse bile, bu onun varsayımsal eşitlik ve bütünlüğüyle özdeşleştirilmeliydi. Çünkü bu toplumların sınıfsız oldukları iddiası açısından, burada güç kullanımı diye adlandırılan şey, ayrıcalıklı bir kategorinin kullandığı güç olamazdı. Başlangıç toplumunun hukukiliği ancak bir eşitler toplumunun toplu olarak kullandığı güce dayandırılabilirdi. Zaten antropolojik gözlemler de, toplumun ihlalleri bir bütün olarak ya da birilerine yetki vererek cezalandırdığı izlenimi veriyordu. Buna dayanılarak, içinde gücü kullanan bir sınıf olmasa bile, toplumun Yasa'sına gönderme yapıp bir bütün olarak kullandığı gücün, onun hukukiliğinin kanıtı olduğu söylenebilirdi. Bu nedenle, Yasa'nın hâkimiyetinin, başlangıç toplumlarında yönetenlerin hâkimiyetinin yerini aldığını söylemekten başka makul yol kalmamış gibiydi. Kısaca, ilk önermenin yukarıdaki gerekçelere dayanan ilkesel savı şuydu: Yasalar, yöneten/yönetilen ayırımının bulunmadığı varsayımsal bir eşitlenmiş güç ilişkileri yumağını kusursuz bir ayna gibi karşılasa bile, o ilişkilerin bir göndermeyle aşkınlaştırılması, yasaların tekil varlıkların haklarını/güçlerini birebir karşılamasını engellerdi. Ya da bir eşitler toplumu ile Yasa arasındaki ilişkiyi, hep toplum-tekil varlık çelişkisi karşılardı (Bir eşitler toplumunda hukuka ihtiyaç duyulup duyulmayacağına ilişkin soruya buradan yürünerek cevap aranabilir belki). Hukukilik unsurunu gücü kullananın değil, kullanılan gücün oluşturduğuna da dayanan, ilkesel olarak sağlam bir çözüm sunsa da, gerçeklik açısından bu savın tutarlı olmadığını bir kez daha belirteyim. Başlangıç toplumu bölünmemiş bir bütün olsaydı tutarlı olurdu. Ne var ki, tam da bu sınıfsız toplum, gene de bir ilk ve tarihî yöneten/yönetilen ayırımına uğramıştı ve bu nedenle hukukiliğini "güç kullanımı"na eklenen bir başka önermeyle desteklemek gerekiyordu.

Tabii hukukçu görüşe karşı, –aslında ne olduğunu kimsenin bilemeyeceği– aşkın bir evrenselliğe ya da evrensel Hukuk kurallarına gönderme yapmadan, hukukiliğin, siyasi olana bağımlılığı içinde, insanlık tarihi boyunca varolduğunu söyleme imkânı vardır. İleride görüleceği gibi, ortak bir model üstünden, tarihî olarak beliren sosyalllikleri ve hukukilikleri düşünme imkânından söz ediyorum. Antropoloji ve onun gözlem konuları olan başlangıç toplumları sayesinde. Tabii hukuk karşıtlığı, tabii hukukçuların iddia ettikleri gibi, karşıtlarını sonsuz bir göreceliğe mahkûm etmez. Evrensellik iddiasını tarihîlikle karşılar.

Lapierre, *Devletsiz Yaşamak?* adlı kitabında, Clastres'ın *Devlete Karşı Toplum*'u[14] karşısında, devletin nesnel tarihî koşullarda zorunlu ve yararlı olarak ortaya çıktığını kanıtlamaya çalışır. Bu kitapta bir hukukçu olmadan ve hukuki bir ortak temel de aramaya kalkışmadan yaptığı toplumlar sıralaması, bu toplumların ayırdedici özelliklerinin farklı hukukları olduğunu, ama onların bir hukuki ortak model[15] üzerinden de yakalanabileceklerini gösterir (İddiasını kanıtlayabildiği kanısında değilim bu arada!) Lapierre'den çok önce Durkheim da şöyle demişti: "Sosyolog, ne zaman, herhangi bir sosyal olgular türünü araştırmaya girişse, onları, bireysel tezahürlerinden tecrit olmuş olarak ortaya çıktıkları bir yönden incelemeye çalışmalıdır. Sosyal dayanışmayı, onun çeşitli biçimlerini ve bu biçimlerin evrimini, onları dile getiren hukuk kuralları sistemi içinde incelerken, bu ilkeye uyduk".[16] Bu sav, Durkheim'ın yöntemini artık aynen benimsemek mümkün olmasa da, hukukun tarihîliğini kanıtlayan bir savdır. Bir hukukçu olmayan Durkheim'ın sosyolojik yöntemi onu sosyalliği incelemek için hukuk kuralları sistemine bakmak zorunda bırakmıştır. Sosyalliğe bakan, hukukilikten kendini kurtaramaz; siyasilikten de kurtaramadığı gibi.

Toplumlar, ortak bir modelden, siyasi ve hukuki olandan yola çıkılarak tanınabilir. Temel farklılıklara rağmen, her toplum için geçerli bir sosyallik tipi düşünülebilirse, "Güç kullanımı ile Yasa arasındaki meşruiyet ilişkisi nedir?" ya da "sosyallik, hukukilik, siyasilik nedir?" sorusu sorulabilecektir. O zaman, farklı toplum tiplerinin, bir ortak model çerçevesinde, sosyalliği farklı çözümlerle karşıladıkları görülebilir. Onları buradan yakalamak mümkün değilse, farklılıkların sınırsız kabulü her türlü sosyal açıklamanın da imkânsızlığı demek olacaktır. Bir hukuklar ya da hukukilik tanımının da imkânsızlığı. Bu tür bir kaygı, hukukçu olmayan, ama hukukun ne olduğunu anlatmak için hukukçu olmak gerekmediğini kanıtlayan bazı düşünürlerin bir ortak modelden söz etmelerine yol açmıştır: Önce farklılığı kabul etmek, sonra da farklı olanla arada bir köprü kurarak benzer olanı saptayabilmek ve toplumun kuramsal bir modelini inşa edebilmek[17] ya da "değişen özellikler üstünde temelli ve sürekli çizgiler" bulabilmek için.[18]

---

[14] Pierre Clastres, *La société contre l'Etat*, Minuit, Paris 1974.
[15] Jean-William Lapierre, *Vivre sans Etat?* Seuil, Paris 1977, s. 101-119; Cemal Bâli Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, Dost, Ankara 2013, s. 150-155.
[16] Emile Durkheim, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, çev. Cemal Bâli Akal, Dost, Ankara 2012, s. 60.
[17] Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Plon, Paris 1977, s. 453.
[18] F. Sabri Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası*, Der, İstanbul 1991, s. 323.

Güç kullanımına eklediğim "eşitsiz ilişki" önermesine geliyorum: Güç ilişkilerinin bir eşitler topluluğunda topluluk/üye arasında kurulduğuna ilişkin birinci önermenin ortak model mantığından saptığını düşünüyorum. Ve –idealize edilmiş bir sosyal bütünlük tasarımı nedeniyle– şeylerin gerçek maddi nedenleri arayışına pek uygun düşmediğini: Bir eşitler bütününün yasayı ihlal eden üyeye karşı toplu güç kullanımı varsayımından yola çıkmaktansa, bir eşitler birlikteliği olmayan başlangıç toplumu yöneteninin yönetilen üstündeki hâkimiyetini düşünmek doğru olacaktır. Bu, güç ilişkilerine daha gerçekçi bir yaklaşımdır. İlk önermeyi, "Yasa varsa zor kullanımı da vardır" önermesini makul bulmayan sosyal dayanışma yanlılarım belki ikna da edebilirim böylece. "Güç kullanımı var" çünkü "başlangıç toplumunun yöneteni/yönetileni var" diyerek ve bunu antropolojik gözlemlere dayanıp kanıtlayarak. Eşitsiz ilişkinin güç kullanımına eklenmesiyle, hukukiliği insanlığın başlangıcından itibaren ataerkil kılan bir zorunluluktan söz ediyorum. Erkekleri tüm toplumların hükmedenlerine, kadınlarım da hükmedilenlerine dönüştüren bir belirlenme. Belirlenme diyorum; çünkü biraz ileride görüleceği gibi, bu ataerkil sistemde kimsenin özgür iradesinden söz edilmesi mümkün olamayacaktır.

Bu tanım, kendi yapılanmasının hukukunu Hukuk sayıp, diğer hukuk sistemlerini gözardı eden anlayışa göre, sosyalliğin başlangıçtan itibaren hukuki de olduğunu ileri sürerek, hukukiliğin tarihî-ataerkil niteliğini vurgulayan bir anlayışı temsil eder. Bir kez daha, gerçekçidir. Hukukun bir ayağının her daim gerçek güç ilişkilerinde olduğunu anlatır. Ama bundan ataerkil sistemi doğrulayacak hiçbir ideolojik sonuç da çıkarmaz. Hattâ, şu ya da bu değerden yola çıkmayan ve onlara varmaya da çalışmayan makul her tarafsız tanımın mutlaka içereceği bir eleştirelliği korur: Tüm diğer aşkınlaştırmalar karşısında yaptığı gibi, ataerkil meşruiyete de hiçbir değer atfetmez.

Başlangıç toplumu bize dayanışmacı ideal bir kurgu sunmaz. Rousseacu "iyi vahşi" yüceltmesinin anlamı yok: Kullanılan güç açısından, başlangıç toplumunun başka toplumlardan farkı yoktu. Kurallar ödün vermeden ve şiddete başvurularak uygulanırdı. Kişisel –söz konusu olan erkek de olsa– özerklik yoktu. Tüm sosyal eşitsizliklerin, yöneten/yönetilen ilişkilerinin anası olan ataerkil eşitsizliği orada da yasalar doğrulardı. Siyasi ve hukukiydi. Ve de dinî: Din, tabii hukukta genelde pozitif yasayla tanrısal yasa arasında kurulan bağı ifade eder. Başlangıç toplumunda ise pozitif yasa ile tabii ve tanrısal yasa ayırımı bulunmaz; orada alıştığımız anlamda pozitif yasa olmadığı için. Uygulama ile kurucu ataların

yasası ya da mitoslar arasında ayırım vardır yalnızca. Bu dolaysız bağ nedeniyle de, din, hukuk ve siyaset tanımları özdeşleşir.[19]

Başlangıç toplumlarının ilksel demokrasi diye adlandırılabilecek bir yapıya denk düşürüldüğü bilinir. Ama bu demokrasi sözcüğünün de –o yalnızca bir ad olduğundan ve asla onunla ifade edilmek istenen gerçeklik olmadığından– içinin doldurulması gerekir. Başlangıç toplumunun, kavramla birlikte, demokrasi diye adlandırılan diğer yapılanmalardan nasıl uzaklaştığının saptanması için. Yoksa adcılığın temel önermesi atlanıp, birbirinden bütünüyle farklı bütünler aynı şey sanılabilir. Başlangıç toplumu demokrasisi, bir kavram olarak, içinde yönetici sınıf bulunmayan, dolayısıyla kendi kendini yönettiği iddia edilen bir yapılanmaya denk düşürülüyordu. Demokrasi adını bu nedenle hak ettiği düşünülüyor zaten: *Demos* ve *Kratos* ya da toplumun toplum tarafından bir bütün olarak yönetilmesi. Ama başlangıç toplumu demokrasisinin, tam da ataerkil hukukiliği nedeniyle, bu ideal tanıma uymadığı açık. Acaba başka tip demokrasiler adını taşıdıkları kavramın *demos* ve *kratos* mantığına uyuyorlar mı? Temel unsuru eşitsiz güç ilişkileri olan ataerkil bir hukukiliğin tarihîliğini iddia ettiğime göre, böyle bir demokrasinin hiç varolmadığını söyleyebilirim. Eşitler toplumu oldukları ileri sürülen başlangıç toplumları da temel bir sosyal eşitsizlikle damgalanmışlardı. Daha sonraki "demokrasiler"in içini, kavramla anlatılmak istenene göre değişen biçimde, buna eklenen başka eşitsizlikler doldurdu.

Başlangıç toplumlarının, ilksel demokrasi diye adlandırılan yapılanmada, kadınları merkezî her konumdan dışladıkları ortada. Bir sınıfın hâkimiyetini düşünmeye başlamadan, ondan önce kurulmuş, daha tarihî ve çok köklü bir cins hâkimiyetini düşündürtüyorlar: Kadınlarla erkekler arasındaki radikal bir yöneten/yönetilen ilişkisiyle. Gerçek ataerkil güç kullanımıyla ve onun meşrulaştırılmasıyla. Yasaları, bu toplumlarda kadınlar karşısında erkeklerin hâkim olduğunu neredeyse bağırarak ilân ediyor ve ataerkil hâkimiyeti doğruluyorlar. Aynı zamanda da, kurulan tüm meşruiyet ilişkilerinde olduğu gibi, bu hakikati saptırıp gizliyorlar. Oysa yasaların "altında", yerleşim alanlarının düzenlenmesinde bile, kadınlarla erkekler arasındaki kesin ayırım ya da eşitsiz ilişki çıplak gözle görülebiliyor. Buna rağmen, söz konusu toplumların güç kullanımından azade toplumlar olduklarına ilişkin *ataerkil-bilimsel consensus* hâkimiyetini sürdürüyor. Antropolojik verilerin doyurucu olmadığı bir dönemde, bu toplumların siyaset ve hukuk dışı toplumlar olduklarına ilişkin iddia ma-

[19] Ayrıca modernite öncesi diğer toplumlarda da, bu üç olguyu birbirinden ve de hepsini kapsayan bir sosyallikten bütünüyle ayırmak mümkün değildir.

zur görülebilse de, özellikle 20. yüzyılda bu iddiayı çürüten antropolojik gözlemleri bilim *adamları*nın görmezden gelmesinin (ataerkil-ideolojik) nedeni açıklama bekliyor. Öyleyse, genel olarak ataerkilliğin ve hukukun ataerkilliğinin hâlâ görmezden gelinmesine neden şaşırmalı? Elbette yasaların anlattığı bu güç ilişkisi, bir meşrulaştırma dizgesi olarak yasaları yaratan güç ilişkisidir ya da iradi her yaratım iddiasını ya da yasa yaratıcı bir özgür irade iddiasını ortadan kaldıran biçimde, sosyalliğin belki de milyonlarca yıl süren oluşumunun kendisidir. Sosyallik deyip kolay bir neden-sonuç bağlantısına sığınmıyorum; çünkü sosyalliğe son halini verecek olan şey de güç ilişkisini meşrulaştıran yasaların istikrarlı bir hal almasıdır. Yalnızca, bu toplumlara ilişkin siyasi-hukuki araştırmaların, gerçek güç ilişkileri ile Yasa arasındaki meşruiyet bağını en yalın biçimde gösterdikleri için vazgeçilemez olduklarını düşünüyorum. Başlangıç toplumu denen, kurallarla düzenlenmiş ilk sosyal aşama gene bir ilk meşruiyet ilişkisine denk düşüyor. Bu toplumlar, sosyal düzenlenme içinde, güç kullanımı ile Yasa arasında oluşan tarihî meşruiyet bağını kuruyorlar ya da gerçek güç ilişkilerini doğruluyorlar. Ve ortak model olarak hukukilik açısından aynı ilişkiyi kuran diğer tüm toplumlarla tarihî bir bağ kuruyorlar –her türlü idealizmi besleyebilecek evrimci bir tarihî zincir oluşturmadan elbette.

Ama hukukiliğin tanımı açısından çok önemli bulduğum bir özellikleri daha var: Bu topluluk üyeleri kuralların varlık nedenlerini bilmiyorlar. Sosyallik kadın-erkek tek tek her üyenin bilincini aşıyor. Özgür irade yokluğunun hayati biçimde devreye girdiği hukukilik *momenti* budur. *Sosyal başlangıçtan itibaren Yasa ya da Hukuk yaratıcı bir Özne yoktu* dedirtir: Başlangıç toplumlarının önce hâkim erkekleri, sonra da hâkim olunmuş kadınları "mitoslarına neden inandıklarını" söyleyemiyorlar. Sosyal hayatı mümkün kılan yasaların tek tek neye yaradığını açıklayabilecek durumda değiller. Güç kullanımı ile Yasa arasında kurdukları siyasi-hukuki bağın her sosyal düzenlenmeye özgü mantığından haberleri yok. Kuralların, kendilerini aşan, hikmetini bilmedikleri bir zorunluluğun eseri olduğunu düşünüyorlar (Haksız da sayılmazlar; bilinçsizce). O zorunluluğa yalnızca itaat ediyorlar. Tam da bu yüzden verdikleri sosyallik dersi müthiş: Hukukun özgür iradeyle yaratılan bir şey olmadığını kanıtlıyorlar. Sonra da hukukiliğin, bir yaratıcısı olmadığı ölçüde, ona aşkın ve olumlu hiçbir anlam yakıştırmadan, neredeyse mucizevi olduğunu. Sosyallik ve siyasilikle; ataerkillikle de.

Özgür iradeciler (tabii hukukçular ve iradeci pozitivistler), insanları belirleyen sayısız gerçek nedeni göremediklerinden ya da ideolojik olarak görmek istemediklerinden, serbest seçimler yapılabileceğini iddia ederler.

Tanrı ya da insan, yaratıcısının Yasa'yı (Hukuk'u) özgürce hep bir sıfır noktasından başlayarak yaratabileceğini düşünürler. Tabii hukukçular, diğer toplumları gönderdikleri gibi, başlangıç toplumunu da yasa yaratıcı bir aşkın ve özgür iradeye gönderebilirler. O toplumun insanı da yasalarının varlık nedenini kurucu atalarda bulurken bunu yapıyordu zaten. Bir anlamda tabii hukukçu bir ruha sahipti, tabii hukuk savının bir kurmaca olduğunun canlı kanıtı olarak; kendine rağmen. Ama tabii hukukçular bu insanın güç kullanarak uyguladığı farklı yasaları ve onlarla doğrulanan uygulamaları, ideal hukuklarına, vazgeçilmez bir Adalet idesine ve değişmez ahlâklarına nasıl yakıştırabilirler ki? Ortak model üzerinden, örneğin suçun zamansallığı sorununu da devreye sokan hukukları ve hukukiliği kabullenmek istemeyeceklerine göre. Tabii hukukçuluklarının sonu olurdu bu. Ve başlangıç toplumu insanı kendisini yasaların yaratıcısı olarak göremiyorsa, bir başka –bu kez dünyevi– yasa yaratıcı irade savının burada ne anlamı olabilir? Sanırım, başlangıç toplumlarının hukuksuzluklarının, tabii hukukçulardan iradeci pozitivistlere uzanan yaygın bir cephede kabul görmesinin asıl nedeni budur. Yasa yaratıcı bir Özne'nin, onun özgür iradesinin kuşkulu hale gelmesi, hukuk konusunda alışageldiğimiz her şeyin gözden geçirilmesini gerektirebilir.

Başlangıç toplumuyla –hattâ bir hâkim zihniyet çerçevesinde moderniteye kadar karşılaşılmış diğer toplumlarla– modern toplum karşılaştırılırsa, modernler yasalarının ne işe yaradığını bildiklerini düşünüyorlar. Çünkü yasalarının yaratıcıları olduklarından kuşkuları yok. Modernlikleriyle sosyalliğe verdikleri cevap arasında mantıklı buldukları bir bağ kuruyorlar. Bu, yasalarının yaratıcısı olduklarını düşünmeyen toplumlarla aralarındaki radikal bir kesintinin işaretidir. Gene de modern anlayışta elden kaçan bir şeyler yok mu? Modernler, yasalarının yaratıcısı olduklarını düşünmeyen, ama yasalarını çok iyi bilen başlangıç toplumu insanlarından daha mı iyi biliyorlar kendi yasalarını? Kurallara boyun eğerken onların gerçek maddi nedenlerinden haberleri var mı? Yoksa nedenlerin yerine sonuçlar mı geçmiş? Gerçeğin yerini hep hurafenin aldığı gibi, bu kez de modernleştirilmiş hurafe mi almış? Ve düzenlenme ihtiyacında, kuralların modern ussallığını ya da aslında modern zaman mitoslarını hayatın zorunlulukları aşmıyor mu? Uygulamanın karşısına oturtulan meşruiyet aynasının gerçek güç ilişkilerini bire bir yansıtması mümkün olmadığına göre. Modern hukuki *ratio*'muza çok güveniyoruz ama, hukukiliğin ardında yatan ataerkillik, hâlâ, her yerde buzdağının görünmeyen kısmı değil mi? İleride, "Modernler mitoslarına inanıyorlar mıydı" diye soracak kişi bu soruyu nasıl cevaplandıracak acaba? Belki de sözü ister istemez idealizm karşıtlarına getirecek.

İdealizm karşıtı görüş, "güç kullanımı ve eşitsiz ilişki" unsurlarına dayanarak, "Hukuk nedir?" sorusuna şu tanımla karşılık verir: Toplum tipleri arasındaki farklılıklara rağmen, güç kullanımı ile Yasa arasındaki ilişki çerçevesinde her toplumu kapsayan tarihî bir hukukilik, kaynağını ataerkil ilk sosyallikte bulur.[20] Belki bu görüş, tüm idealizm karşıtlıklarını uzlaştıran biçimde, pozitif hukuku zaman ve mekân içinde yerini almış fenomenler bütünü olarak görecek ve olgularla bunların karşılıklı ilişkilerinin gözlemini aşma iddiasındaki her türlü zihinsel çabayı yararsız sayacaktır. Düşünceden olgulara gitmeye çalışmadığımıza göre, hukuku böyle tanımlama çabasındaki her felsefeyi redderek. Hukuku –hukukiliği– bir zorunluluk felsefesinden yola çıkarak kavramaya çalışan ve şeylerin gerçek maddi nedenlerini arayan Spinoza, Marx... gibi zorunluluk filozoflarını bu felsefenin dışında tutuyorum.

Tabii hukuk görüşü sosyallik ötesi aşkın bir Hukuk kaynağının varlığını savunduğundan, bir tabii hukukçu, kaynağı sosyallikte bulan yukarıdaki yaklaşımın pozitivizm olduğunu iddia edecektir. Çünkü her tabii hukukçunun itiraz edeceği bu yaklaşımla, hukuk, onu yaratan sosyal koşullanmalarla belirlenmekte ve böylece koşullarla da farklılaşan bir hukuktan ya da hukuklardan söz edilebilmektedir: Hukuk'un tabii hukukçu ya da idealist özerkliğine karşı, hukukiliğin sosyalliğe bağımlılığı vurgulanmaktadır. Hukukun kaynağını, çelişkin biçimde tabii hukukçu ve idealist görüşle kol kola girerek yasa yaratıcı iradeye bağlayan iradeci –bana göre iradeci olduğu ölçüde idealist– bir pozitivist ise, aynı özgür irade karşıtı yaklaşımı, tabii hukukçu görüş içine yerleştirebilecektir. Çünkü ona göre, *sosyallik hukukiliğe denk düşer* diyen araştırmacı, sosyalliğin, ortak bir modele bağlı kaldığı oranda tarihîleşmiş bir hukuk yarattığını savunmuş olacaktır. Tabii hukukçu ve iradeci pozitivist bu iki iddiayı, olağanüstü benzerliklerine rağmen birbirini çürütmeye yönelik açıklamaları nedeniyle de ciddi bulmuyorum. İradeci pozitivizm gibi basit ve gerçekdışı bir önermeden de, diğer pozitivist yaklaşımlardan da çok daha zengin ve karmaşık olan genel bir maddeciliği, tabii hukukçuluğun ve idealizmin ya da metafizik her eğilimin karşısına çıkarmak için, tekrar ve tekrar, hukukun gerçek maddi kaynağına dönmek zorundayız (Bu arada, bir maddecilik iddiasının da idealizm olarak görülebileceğini unutmayalım). Hukuk'un kaynağını aşkın bir odak olarak Tanrı'da ya da tabiatta bulan tabii hukuk düşüncesi karşısında, onu, her siyasi iktidar tipine ortak biçimde, sosyallik içinde arayan görüş yer alır.

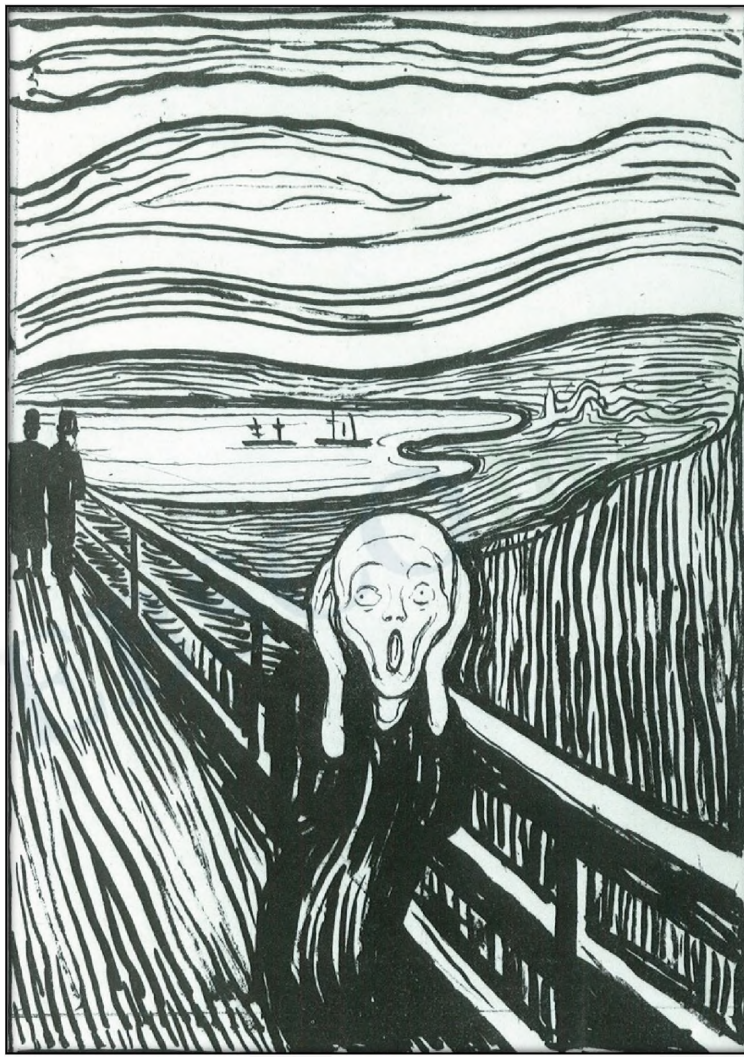
[20] Durkheim'a göre de, hukuk pozitif bir bilimin konusudur ve bu çerçevede sosyal ortam belirleyici bir rol oynar.

Hukukun kaynağını sosyallikte arayan görüşü de iki düzlemde düşünmek gerekebilir; iradeci pozitivizmle aradaki kesin farkı göstermek için:

— Bu görüş, modern bir düşünme tarzı olarak, ulus devlet kavramının merkezi olduğu bir yapısal ve kavramsal alana denk düşebilir. Dar anlamıyla devletçi pozitivizm diye adlandırabileceğimiz yaklaşım, yasa yaratıcı iradeyi (Hukuk'un kaynağını) önce Tanrı'nın yerine ikame ettiği mutlak monarkta, sonra da yalnızca ikisinin yerine ikame ettiği ulusta (ulusal irade soyutlamasında) bulacaktır. O zaman adı üstünde (kaçınılmaz olarak sözleşmeci de olan) iradeci pozitivizm, egemenlik ve ulusal irade kuramlarıyla (hukuk soyutlamalarıyla) çakışacaktır.

— Bu dar anlamın ötesinde, ama Hukuk'un kaynağını aşkın bir odak olarak Tanrı'da ya da tabiatta bulan tabii hukuk düşüncesinin de karşısında olan bir arayıştan söz edilebilir. "Hukuk nedir?" sorusunun cevabını, başlangıç toplumu da dâhil her siyasi iktidar tipine ortak bir model üzerinden, bu dünyada arayan "maddeci, birci-içkinlikçi, adcı, erekselcilik ve özgür irade karşıtı, antropolojik" arayış, hukuk tanımında her türlü metafizik eğilimi, şeylerin gerçek maddi nedeni olamayacak her soyutlamayı, aşkın değerlere yapılan her göndermeyi ısrarla reddetmesi gereken araştırmacıya şunları öğretebilir: Her toplum, sosyalliğinin bir gereği olarak, dünyevi uygulamayı bir kurallar dizgesine gönderip meşrulaştırır. Bu yüzden de her sosyal kümelenme iradi olarak değil, sosyalliğin yaratısı olarak ortaya çıkmış bir yasalar dizgesine denk düşer. Hukukilik denen şey güç kullanımı ile bu yasalar dizgesi arasındaki ilişki çerçevesinde sosyal olan her şeye bağımlıdır. Hukuk ya da Yasa ne sosyallik dışında yaratılmış olabilir, ne de iradi olarak.

Kitle ve İktidar



Edvard Mumch, *Çığlık*, 1895.

TOPLUMSAL ALANIN İKTİDAR DEVRİYELERİ

Ünal Şentürk*

"Gardiyansız bir hapishane bu;
canını bırakmadan firar edemezsiniz buradan.
Katiyetle, özgür olduğunuzda toplum sizi bağışlamaz."
Cioran...

GİRİŞ

Toplum, insan ilişkileri ve etkileşimleri üzerine kurulu bir sistem ve bütündür. Toplumsal etkileşim içinde birey sadece yaşamını sürdürmekle kalmaz, aynı zamanda seçimlerini kendinden öncekilerin belirledikleriyle sınırlayan birey, kendini bir verili durumda bulur. Verili bir durum içinde cinsiyeti, yaşı, medeni durumu, eğitimi, toplumsal sınıf ve statüsüne "uygun" rollerini oynamak zorunda olan birey, aslında bu değişkenlerdeki belirlenmiş otoritelerin varlığını kabul ederek toplumda geçerli bir "*izlenim yaratma*"ya özen gösterir. Toplum üyesi birey yeme, içme, giyinme, öğrenim görme, çalışma, evlenme, oy kullanma ve tasarruf yapma tercihlerini yaparken bir taraftan "*refleksif*" gündelik rutinlerini gerçekleştirirken diğer taraftan da toplumsal bir kimlik edinir. Güdülerden uzak bağlama göre düşünme ve davranmasıyla toplumsal güçleri benimserken onların yeniden üretimine de katkı yapar.

İnsanlar evlenerek, işe gidip gelerek, televizyon izleyerek, oy kullanarak, mesleğini icra ederek, bir futbol takımı taraftarı olarak veya hedefini

* Doç. Dr. Ünal Şentürk, İnönü Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.

gerçekleştirerek gündelik yaşamını kurarken eylemde bulunan bir fail konumundadırlar. Ancak, bu eylemleri gerçekleştirirken insan, özgür ve yalnız değildir. Gündelik hayat sürdürülürken kişinin dışında ancak onu yönlendiren veya etkileyen bir düzenin varlığı söz konusudur. Bu bazen eş, arkadaş veya hiç tanınmayan kişiyken, bazen uymak zorunda kalman trafik kuralları ya da inanç gereği yerine getirmek zorunda hissedilen dinsel ritüellerdir. Yaşamımızı sürdüren eyleyenler olarak bizler bunu belirli bir düzen ve form içerisinde gerçekleştiririz. Bizim dışımızda olan ancak bizi düşünme ve davranma noktasında yönlendiren her olgu, süreç, varlık, mekanizma aslında bizim üzerimizdeki toplumsal iktidarlarımızdır. İktidar, bu anlamda, toplumsal hayatın hemen her yerinde ve anında mevzilenmiştir. Alışverişte, kuaförde, spor salonunda, metroda, romantik ilişkide, akademide, ibadethanede, okulda; iktidar iki kişinin birlikte olduğu veya olma ihtimalinin bulunduğu hemen her yerde düşünme ve davranma biçimini etkileyen bir uyaran olarak iş başındadır. Toplumsal hayata katılarak ilişkilerini sürdüren bireyin bu gerçeğin dışında kalma ihtimali düşükken; buna rağmen toplumsal yaşamda var olması zordur. Bu gerçeklere dayalı olarak süreç içerisinde her yetişkin kişiyi etkileme gücüne sahip iktidar; ilişkiseldir, asimetriktir ve verili olduğu kadar öğrenilip üretilendir.

Daha çok siyasi içeriğiyle bilinen iktidar olgusu, toplumsal alanın nerdeyse tümünü etkisi altına almıştır. Devlet yönetimindeki etkileme gücü ve otoritesiyle hemen her insanın bildiği siyasi iktidar, onu besleyen diğer toplumsal iktidarlardan bağımsız değildir. En güçlü siyasi iktidar bile, kendisine tâbi olan topluluğun değerleri, kabulleri, eğilimleri ve önceliklerini dışarda bırakamaz. Toplumsal davranışların oluşturucuları olan bu ögeler, aslında her biri etki alanına göre birer iktidardır ve diğer tekleriyle ilişki halindedir. Siyasal iktidar, toplumdaki iktidarlardan sadece biridir. Aslında birey, siyasi iktidardan daha çok iktidarlarla örülü bir hayatı sürekli deneyimlemektedir. Etki oranı ve gücü değişen, kaynağı ve aracı farklılaşan irili ufaklı bir yığın iktidar türü, yaşam içinde bireyi etkilemekte ve ondan itaat beklemektedir. Bu açıdan gelenek, görenek, âdet, değer, kültürel ve hukuki normlar ya da toplumsal yapı unsurları olan kurumlar, bireyin tutum, düşünce ve davranış biçimlerini belirlerken kendi iktidarlarını dayatmaktadırlar. Bu gerçeğe değinen Foucault'ya (2005b: 145) göre toplum, sadece tek bir iktidarın uygulandığı üniter bir gövde değildir; bir toplum, gerçekte, farklı ama gene de spesifiklerini koruyan iktidarların yan yana gelmesi, ilişkisi, koordinasyonu ve hiyerarşisidir. Bu bağlamda toplumda tahakküm, bağımlılık biçimleri, kendi işleyiş kipleri, yöntem ve teknikleri değişen iktidar bölgelerinden oluşmaktadır. Buna bağlı olarak aslında toplum iktidarlardan oluşan bir takımadadır. İnsan

denen sosyal varlık, sınırları birbiri içine girmiş ve birbirleriyle sıkı ilişki halinde olan iktidar ağlarıyla örülü bu alan ya da yapı içinde yaşamını sürdürmektedir.

Bourdieu, bahsi geçen gerçeğe gönderme yaparak, sosyal dünyayı anlamak ve anlamlandırmak için hayatın içinde eylemlere yön veren iktidar ve toplumsal güç ilişkilerinin, tahakküm biçimlerinin ortaya çıkarılması gerektiğini iddia eder (Ünal, 2010:163). Bu çerçevede gelişen çalışmanın tartışmaya açtığı veya merkeze aldığı konu da bunu amaçlamaktadır: bireyin düşünme ve davranma biçimlerini belirleyen toplumdaki irili-ufaklı, örtük-açık, verili-üretilen iktidarların ne olduğu ve bunların nasıl işlediği sorunu.

Düzen Sağlayıcı İrade: İktidar

İktidar, birbirleriyle toplumsal ilişki içinde olan insanlara dair kullanıldığında, sonuçları meydana getirenlerin bazen insanlar ve topluluklar, bazen de insanların ve toplulukların içinde hareket ettikleri sistemler ve yapılar olduğu düşünülür (Lukes, 1990:645). Bir yapı ve sistem olan toplumu, sosyal ilişki ve etkileşimler meydana getirmektedir. Sosyolojinin kurucularından olan Simmel toplumu, bireylerin etkileşimlerinin bir toplamı olarak görür (Lichtblau, 2011:203). Foucault, iktidarı *ilişkiler* anlamında kullanır: "..."İktidar"dan bahsedildiği zaman insanların aklına hemen siyasi bir yapı, bir hükümet, hâkim bir toplumsal sınıf, kölenin karşında efendi vb. geldiğini ifade eder: "İktidar ilişkileri" kavramıyla demek istediğim: ne olursa olsun bütün insan ilişkilerinde –ister şu anda birlikte yapılan sözlü bir iletişim sağlama, ister aşk ilişkisi ya da kurumsal veya ekonomik bir ilişki söz konusu olsun– iktidar ya da kurumsal veya ekonomik bir ilişki söz konusu olsun bir başkasının davranışlarını yönlendirme olarak iktidar hep vardır" (2005b:235). Bunlar farklı biçimler, isimler, içerikler ve işleyişlerle farklı düzeylerdeki hareketli ilişkilerdir. Değişikliğe uğraması, kesin ve değişmez biçimde verili olmamaları gibi her yerde kendini göstermektedir. Örneğin, birinin yaşlı olması, karşılıklı iki kişiden birinin daha lider ruhlu olurken bir diğerinin çekingen olması durumu kendi içinde bir yönlendirme ve etkili olmaya bağlı olarak kendiliğinden bir iktidar oluşturmaktadır. Dolayısıyla, tek, sabit ve sürekli bir iktidardan ziyade; değişen, dönüşen, etkisine bağlı olarak çeşitlenen iktidarlar vardır.

Toplumsal güç anlamında kullanıldığında iktidar, bir başkasını ya da başkalarını önemli ölçüde etkilemek suretiyle sonuçlar elde etmek ya da bunların yaratılmasına katkıda bulunma olarak tanımlanmaktadır. Tanım, toplumsal ilişkiler aracılığıyla gerçekleşme kapasitesini vurgulamaktadır.

Güç anlamında kullanılan toplumsal iktidarın kaynağı sosyal bilimlerde ilgi duyulan bir konudur. Toplumdaki bu güce kimin ve ne şekilde sahip olması gerektiğine ilişkin oldukça farklı değerlendirmeler yapılmaktadır. Sözgelimi, Parsons güç olarak toplumsal sistemleri görmekte ve bu gücün arkasındaki mantığı topluluğu bağlayan hedeflere ulaşmaya işaret etmekte; Luhman bu gücün karmaşıklığı azaltma gibi bir misyon yüklendiğini ifade etmekte; Foucault ise, gücün bireylerin söylemini, arzularını hattâ tüm "özelliklerini" biçimlendiren toplumsal mekanizmalar ile ilişkilendirerek "disipline" etme yönünü ön planda tutmaktadır (Lukes, 2008:352). Dolayısıyla, toplumsal hayatta ortak hedefleri belirleyip bu hedefi gerçekleştirmek, kuvvetli ihtimalle doğabilecek karmaşıkları engelleyerek toplumsal uyumu sağlayan ve bu arada bireyin yaşamı içinde düşünme ve davranma içeriklerini belirleyen bir güç gerçeği bulunmaktadır.

İktidar anlayışları kabaca iki kategoride çözümlenebilir. Bir tarafta (mevcut ve olası) çatışma ve karşı koymayı içerme eğilimi gösteren asimetrik iktidar anlayışları vardır. Bu anlayışlarda, toplumsal ve siyasal ilişkilerin rekabetçi niteliğine dayalı olarak çatışmalı oldukları söylenilebilir. Hobbes'un bakış açısına dayanan bu anlayışta insanın bencil, çıkarcı ve kötü yönlerine vurgu vardır. Hobbes, bunu "insanın kudreti diğerinin kudretinin etkilerine karşı koyar ve bu etkileri engeller ki kudret birinin kudretinin diğerinin kudretinden ne kadar fazla olduğundan başka bir şey değildir" sözüyle özetlemektedir. Öte tarafta ise, bir kısım insanın ötekilerinin pahasına kazanç sağlamasından ziyade, herkesin birden kazanacağı anlayışı bulunur. Bu anlamda iktidar, kolektif bir kapasite veya başarıdır. Bu tür anlayışların, toplumsal ve siyasal ilişkilerin en azından ihtimal olarak uyumlu ve ortaklaşa olduğu yolunda bir görüşe dayandığı söylenilebilir. Montesquieu'nün 17. yüzyılda yaşamış İtalyan hukukçu Gravina'dan yaptığı alıntıda belirttiği gibi "bireylerin elindeki kudretin hepsinin birleştirilmesi siyasal devlet denen şeyi oluşturur"; Montesquieu'ye göre, "insanların kudreti iradelerinin tamamı biraya getirilmeden birleştirilemez" (Lukes, 1990:646-647). İrade ve kudret ise toplumda bir araya gelmekte, karşılaşmakta ve somutlaşmaktadır. Nitekim tarihsel olarak bireyler, doğal şartlardaki mutlak egemenliklerini ve haklarını, en azından bir kısmını, "inşa" ettikleri topluma devretmişlerdir. Egemenlik ihtiyacı, egemenliğin gerekçesi ve kullanılması ilk düşünürlerin ilgisini çekmiş; Hobbes ve Rousseau bu anlamda farklı açılardan çok derin, kapsayıcı ve ilerde sürekli kendilerine dönülecek tespitler yapmışlardır. Hobbes, "insan insanın kurdu" yani doğası gereği bencil ve çıkarcı olduğundan bu bencilliğinin ve çıkarcılığının üstünü örtecek ya da bu özelliğini düzenleyecek bir egemenliğe gereksinim duyulduğuna inanmıştır. Rousseau,

Hobbes'tan çok farklı olarak insanın soylu vahşi ve doğası gereği iyi olduğundan, toplu yaşama geçişin bu iyiliği bozacağından herkesin üzerinde uzlaşacağı bir üst egemenliğe ihtiyaç olduğunu savunmuştur (Ünsaldı ve Geçgin, 2010:33-34). Dolayısıyla, Hobbes ve Rousseau, farklı noktalardan hareketle toplu halde yaşama zorunda kalan insanlığın bir sözleşmeyle bir egemenliği ve otorite kullanan iktidarı tanıma; bireysel ve toplumsal davranışları organize edebilecek güce, bireyin hak ve görevlerini tanzim edecek bir "*üst irade*" gereksiniminin doğasına/doğallığına değinmişlerdir.

Düzenleyici bir ilke olarak iktidar ve otoritenin gerekli olup olmadığı; insanlar neden iktidarı kabul eder veya otoriteye uyar sorunsalına Marksizm, liberalizm ve muhafazakâr ideoloji farklı değerlendirmelerde bulunur. Radikal siyasal düşünürler, özellikle anarşistler ve Marksistler, otoritenin karşısında olup onun gereksizliğini savunmuşlardır. Marksistler, otoritenin asimetrik olduğunu, kapitalist devletin sınıf doğasını maskelediğini ve meşrulaştırdığı tezi üzerinde ısrar etmişlerdir. Muhafazakârlar ve liberaller, kapsamlı bir entelektüel işbölümünün bugünün karmaşık sosyal düzeninde gerekliliğini ifade ederek Marksistlerle ters düşmüşlerdir. Aynı zamanda belirli bir yasa çeşidinin bireysel özgürlüğü sınırlamaktan çok yapılandırdığına ve bu itibarla özerkliğin bir engeli olmaktan ziyade; koşulu olarak işe yaradığına da vurgu yapmışlardır. Modern liberaller ise, tipik bir şekilde, toplumsal işbirliğinin kolaylaştırılması için otoritenin kabul edilmesinden yanadır. John Rawls ve James M. Buchanan'a göre bu durum "*toplum sözleşmesi*"nden türemiştir ve insanların otoriteye uyması onların çıkarınadır. Uygun enformasyon eşliğinde ya da uygun bağlama yerleştirildiğinde bu toplumsal yaşam için elzemdir. Friedrich Hayek'e göre otorite, bireylerin kanunlarda, geleneklerde, anlaşmalarda ve örflerde ifadesini bulan uzun ve tarihsel uyum sürecinden doğmuştur ve gene ona göre, işgallerle elde edilenler hariç insanlar otoriteye, insanların canını istediğini yapmaya muktedir olmak için değil, fakat onların doğru olanın ne olduğuna ilişkin düşüncelere uyum içinde davranacağına inandıkları için boyun eğmekte ve onu kabul etmektedir (Gıssurarson, 2008:544-545). Bunun mantığını Weber, otoritenin yani emrin yerine getirilmesi ve uygulamaya geçilebilmesi için yönetilenin veya tabii olanın bunun uygunluğuna inanması, vazife duygusu, korku, düpedüz alışkanlık, ya da kendisi için bir yarar elde etme duygusu olabilir diye ifade eder (Lukes, 1990: 650). Dolayısıyla otoriteyi kabul edenler, otoritenin "mutlaka bir nedeni olduğuna" ilişkin bir inanç beslerler ki, bu, otoriteye olan yatkınlığımızdır. Otoriteye yatkınlığımız, onun içine doğmamız ve onla büyüyüp yaşamamızdan ileri gelir. Dünyaya gelip büyü-

meye başlayan sosyolojik anlamdaki *prematüre* çocuk, ilk başta anne babası ve yaşça kendinden büyüklere saygı duyma adı altında onların otoritelerini kabullenmeye başlar. Daha sonra sosyalleşme sürecinde gelenek, görenek, âdet, kültür, sosyal norm ve değerlere ilişkin kurallara uyum sağlama ve onlara mutlak itaati öğrenmek durumunda kalmaktadır. Yetişkin birey, bunlara uymakla toplum tarafından kabul görme ve başarılı olacağını, hayatın kolaylaşacağını düşünür.

Herhangi bir ülkede büyümekte olan bir gencin uymak zorunda olduğu kurallar kendinden yaşça büyük kişiler tarafından konulmuştur. Gençler, karşılaştığı en sıradanından en karmaşık ve ciddi olanına kadar her türlü sorunu, kendinden yaşça büyük ve düzenli bir hayata sahip olanların koyduğu kurallar ve çözüm yollarından hareket ederek çözmeye zorlanırlar. Kuralların ve uygulamaların yetişkinler tarafından ve daha önceden hazırlanmış olması meşru kabul edilir; çünkü gençler, kendileri için uygun kurallar koyacak, geliştirecek ve ilerletecek kadar sağduyulu ve sorumluluk sahibi olarak görülmezler (Becker, 2013:40). Onlara, çevrelerindekilerle etkileşmek, olayların farkında olmak, kendisinin uymak zorunda olduğu etkileri farklı toplumsal güç ve otorite kaynaklarını tanımak ve onlara göre davranmak düşmektedir. Bilinci, bu anlamda onun en önemli yardımcısıdır. İnsanın çevresini gözlemleme ve bu gözleme bağlı olarak yaşayabilme gibi bir özelliği vardır. Bu gerçeği işaret eden Simmel'e göre birey, toplum içinde başkalarıyla birlikte bir bütün oluşturma bilincine sahiptir. Bu ise her üyenin sayısız özgül ilişki içinde ve başkalarını belirliyor ve onlar tarafından belirleniyor olma hissi ve bilgisi içinde soğurulduğu anlamına gelmektedir (2009:34). Hannah Arendt "otoritenin en önemli belirtisi, baskı ve iknaya gerek olmaksızın, itaat etmesi istenilenlerin verilen kararı sorgusuz sualsiz kabul etmesidir" (2003:58) demektedir. Otorite açısından herhangi güncel bir durumda baskı ve iknaya gereksinim duymamasının nedeni, oturmuş, gizil ve geçmiş zamana ilişkin bir baskı ve/veya iknanın varlığıdır. Açıktır ki, bireylerin toplumsal bilincini oluşturan temel öge tarihsel birikimdir. Otoriteler tarafından verilmiş bir kararın sorgulanmadan kabul edilmesi, birey ve toplum açısından umulan faydalar göz ardı edilerek değerlendirilemez. İnsan, her şeyi yeniden keşfederek ve keşfine bağlı olarak yaşamak durumunda değildir (Orman, 2001: 71). İnsanın, yaşamını sürdürürken ve aldığı kararları uygulamaya koyarken verili bazı birikimlerden faydalanmasının kendisi açısından bir ekonomik değeri bulunur. Geçmişin yaşantı ve deneyimlerinden elde edilen birikimlere teslimiyet, belirsizliği ortadan kaldırarak birey yaşantısını kolaylaştırmaktadır. Bundan dolayı da otoritelere yatkınlığımız oluşmaktadır.

İKTİDARIN MEŞRUİYET ZEMİNİ VE OTORİTEYE YATKINLIK

Toplumsal hayatın hemen her alanına sinen güç kavramı ve olgusunu Samovar, "olayları kontrol, olmasını istediğiniz şeylerin olmasına neden olma ve olmamasının istediklerinizi de engelleme yeteneği" olarak tanımlamaktadır. Gücün ikna sürecindeki önemi, uzun zamandan beri bilinmektedir. En genel kullanımıyla güç, birçok alanda benzer davranışların yaratılmasında kullanılan belirleyici en önemli araçtır. Toplumsal varlık olan birey, kaynağı değişen gücü kabullenerek; ona tâbi olarak yaşamını kurar. Zira, insanın otoriteye karşı itaat etme, otorite ve iktidarı kabul etme yatkınlığı bulunur (Kaypakoğlu, 2008:163).

İnsanlar yaşantılarım sürdürürken hemen her şeyi sorgulama gereği duymazlar. Aksine çoğu şeyi sorgulamadan benimserler. Fakat bu tutum, insanların gündelik yaşantılarını devamına engel olmaz. Elbette insanlar, doğal tutum içinde de şüphe duyarlar, fakat şüphe duymak onların öncelikli olarak yaptıkları, pratik (somut) koşullarda sürdürebilecekleri bir şey değildir. Onlar sadece ihtiyaç halinde, pratik ilişkilerinde bir şeyler yanlış gitmeye başladığında şüphe duyar ve üzerinde düşünmeye başlarlar. Aksi takdirde normal şartlarda şüphenin baskın olması karşılaşan problemlerin çözümünü uzattığı gibi toplumsal yaşamı da çıkmaza sokar. Bu çıkarımsal duruma atfen birey, eylemlerinin organizasyonunda olayların akışı içinde çevresinde yaşanan doğru kabullerini tekrarlar. Bunlar ise onun şüphe ve tedirginliğe yer vermeyen "*sağduyusal bilgi*"sini oluşturur. "*Sağduyu bilgi*"sine dayalı olarak doğal tutum altında ve sınırlı anlam alanları içinde hareket eden insanlar, içinde bulundukları ortamın çoğu özelliklerini "gerçek" olarak alır, algılar ve onları "gerçek olmayan" diğer aday özelliklerden ayırır. Etnometodoloji ise gündelik yaşam içinde insanların işlerinde, boş zamanlarında aile içi veya diğer etkinliklerinde ortaya çıkan şeyleri "gerçekten doğru", "gerçekten böyle", "kesinlikle gerçek", "elbette doğru" biçiminde nasıl konumlandırdıklarını araştırma odağına alır. Bu bakış açısına göre günlük hayattaki ilişkileri sürdürebilmek her zaman, *eylemleri organize etme*nin bir başka ifadeyle bir sonraki adımda ne yapılması gerektiğine karar vermenin bir temeli olarak, oldukça farklı ve rutin biçimlerde, bu türden soruların cevaplarım bulmayı ve konumlanmayı gerektirir (Cuff; vd.,2013: 166-168,177). Bu toplumsal gerçekliğe Bourdieu, "yapı-alan" çözümlemesinde değinir. Ona göre öznel düşünce ve algılarından bağımsız eylemde bulunan birey, içinde yaşadığı yapıyı dönüştürme ve koruma hedeflerine bağlı olarak onun uygulayıcısı olur. Değiştirilmek, dönüştürülmek veya mevcudu sürdürülmek is-

tenilenlerin hepsi, yapının içindedir (2013b:194). Dolayısıyla, hazır yöntem, araç, malzeme ve düşünce açısından belirleyici gene yapının kendisidir. Yapının kendisini bireye, bireysel yaşantıya aktarışı için Bourdieu, "doxa" kavramını kullanır. "Doxa", ortak yatkınlıklar ve onların kurduğu, simgesel etkileşimle kazanılan bir toplumsallaşma ürünüdür. "Doxa", toplumsal dünya içinde, üzerinde uzlaşılmış ve bu uzlaşıma bağlı olarak yaygınlaşmış her toplumsal üyenin saydam bir şekilde görebileceği kanıksanmış bir üst eyleyen, yönlendirici güç ve iradedir. Toplumsal yaşamının içindeki yerleşik bir simgesel şiddet egemenliğinin denetiminde oluşan "habitus" ile onun yapısal işleyiş mantığını anlatan kavram, yapı içinde ve yapı ile uyum içinde biçimlenen bir egemenlik ilişkisini ifade etmektedir. Bourdieu'ye göre yapı içindeki egemenlik şu şekilde çalışmaktadır: egemenlik altında olan, egemen olanı egemenlik ilişkisinin ürettiği ve bundan dolayı da egemen olanın çıkarına uygun olan kategoriler aracılığıyla algılar (2006:128,198). Bilinçli düşüncelerimizi biçimlendiren, gerçekliği tartışılmaz, bir bilinç öncesi anlayış olarak "doxa" hissedilen gerçeklik, itiraz kabul edilmeyen aksine olası itirazlardan önce gelen şeydir. Ancak, "doxa" bize basitçe şeylerin olma biçimi olarak görünse bile, gerçekte toplumsal olarak üretilen bir anlayıştır ve "doxa"nın ne olduğu kültüre ve alana göre değişir. Yaşayabilmemiz ve bir şeyi kabul edebilmemiz için, "doxa"nın sunduğu bir eylem ve farkındalık yönelimine sahip olmamız gerekir (Calhoun, 2010:101). Kişinin kendini kaptırması olarak da düşünülebilen durumu anlatan "doxa", belirleyemediğimiz, üretmediğimiz, gerçekliğini tam olarak açıklayamadığımız, ancak kendimizi içinde bularak sürdürdüğümüz yatkınlıklarımız ve yanılsamalarımızdır.

Burada kişiyi başkalarının olumlu beklentilerine uymaya götüren "norm etkisi"nden bahsetmek gerekir. İnsanlar, sosyal onay ve kabul ihtiyacı içerisinde yaşamlarını sürdürdüklerinden onaylanma, kabul edilme, kınanma veya dışlanmama durumu yaşamak istememe gibi pratik nedenlerle içindeki ortamla arasını iyi tutmaktadır. Bu gerçekliği ortaya çıkarmak adına Asch'ın yaptığı deneyi hatırlamak faydalı olacaktır. Asch, kendi ismiyle anılacak olan bir deneyinde, masanın etrafında toplanan 7 ile 9 kişilik erkek deneklerine kendilerine gösterilen üç çizgiden hangisinin standart çizgiyle eşit uzunlukta olduğu sorusuna cevap vermeleri istenir. Bu şekilde 18 farklı yapılan deneyde bir tane gerçek/naif katılımcı kullanılır ve bu kişinin söz sırası hep sondan ikinci kişi seçilir. Diğerleri deneydeki işbirlikçilerdir. Deney sonucunda, işbirlikçilerin verdiği cevaba bağlı olarak değerlendirmeler yapılır. Deney sonucunda Ash, katılımcılara neden çevrelerindekilerine benzer davranışlarda bulunduklarını sorduğunda katılımcılar cevap olarak, başlangıçta kendileri ile grup arasındaki

anlaşmazlığın bir sonucu olarak bir belirsizlik duygusu yaşadıklarını, kendilerinden kuşkuya düştüklerini, bunun yavaş yavaş onaylanmama düşüncesine, kaygıya ve hattâ yalnız kalma korkusuna evrilerek bilinçaltlarını derinden etkilediğini bildirmişlerdir (Hogg ve Vaughan, 2007:282, 288). Benzer bir deney sonuca bağlı olarak Sherif ve Asch, uymanın görece ussal olan bir süreci yansıttığına inanmış ve bu süreçte insanların kendilerine doğru ve uygun davranışlar belirlemek için başkalarından bir norm elde ettiklerini ifade ederek, gündelik hayatta içinde olduğumuz beğenme, onaylama, hoşlanma, doğru bulma ya da reddetme, karşı çıkma, kınama gibi "psikolojik süreçler"imizin altında yatan "referans çerçevesi"ni anlatmaya çalışmışlardır. İhtiyaçlarımızı karşılarken, bir durum karşısında tavır geliştirirken, olaylar karşısında tepki verirken içinde bulunduğumuz bu psikolojik süreçlerde bizler anlık ve rastgele düşünceler geliştirmez, davranışlarda bulunmayız. Toplumsal hayat içerisinde bizden daha öncekilerin bize bıraktığı gelenek görenek, kültür ve değerleri referans alarak düşünme ve davranma biçimlerimizi oluşturur ve sürdürürüz. Bunlar ise belirli bir süre içinde ona tâbi olmakla bizi sorumlu kılan toplumsal güç ve iktidarlara karşı yatkınlıklarımız olarak belirir.

Toplumda kendine verilen rolleri yerine getirmekle sorumlu olan *oyuncu*lar, şu anki duruşlarının ve becerilerinin zaten her zaman sahip oldukları bir şey olduğu ve hiçbir zaman bir öğrenme ve acemilik dönemi yaşamadıkları izlenimini vermeye bile çalışabilirler (Goffman, 2012:56). *Oyuncu* pozisyonundaki birey bunu, bir durum karşısında otomatik bir refleks ve kendine biçilen rollerin basit bir şekilde yerine getirilmesi veya etrafındaki gerçekleştirilenlerin aynen tekrarı bağlamında değil; daha ziyade yaşanılanları gözlemleme, değerlendirme ve kavrama biçiminde pratiğe döker. Gadamer'in ifade ettiği gibi "bizi kökenlerimiz biçimlendirir, düşüncelerimiz her zaman içinde bulunduğumuz konumdan etkilenir; bazı şeyleri doğrular olarak kabul etmeden düşünemeyiz. Doğrularım sorgulamadığımız şeyler, kültürel kökenlerimiz ve daha özel olarak akademik eğitimlerimizdir" (Calhoun, 2008:102). Bunu kültür aktarımıyla ilişkilendiren Parsons, ilişkileri sorgulamadan uygulamaya koyduğumuzu, sosyalleşme süreciyle uygun davranışlarımızla ilgili ahlâki güç atfettiğimiz kültürel unsurları, sadece bazı tutum ve davranışları yerine getirilmesini değil; bunun yanında yerine getirmediğimizde nelerle karşılaşacağımızı da kavradığımıza inanır. Ayrıca bireyin toplumsal işleyişle uyum halinde olmasının merkezine de değerleri yerleştirir: uyumluluğun kaynağında kişilerin inandıkları ve toplumun kurumsallaştığı değerler yatar. Her toplum *şey*lerin nasıl oldukları, olması gerektiği ve insanların nasıl davranmaları icap ettiği konusunda bir kültürel unsurlar seti geliştirir

(Cuff, vd., 2013:105-106). Toplumsal alana katılan ve kalabalıkla yaşamayı deneyen her birey, sosyalleşme süreciyle toplumu tanımaya, bir arada yaşamanın gereklerini öğrenmeye, bir diğerine göre yaşam kurmanın içeriğini kavramaya yönelir. Böylece, yöneltme, denetleme, sorgulama, cezalandırma gibi nitelikleri olan bedeni, bilinci ve eylemi üzerindeki toplumsal iktidarları içselleştirir. İçselleştirmeye dayalı olarak biçimlenen itaat etme veya iktidarların gücünü kavrama, birey açısından rasyonel sonuçlar doğurmaktadır. Toplumda daha önceden oluşturularak uygulamaya konmuş kurallara uygun davranarak "normal" olduğunu çevresine onaylatan kişi, ona yöneltilecek sapkın damgalamasından, dışlanma riskinden, "ne yapacağım" kaygısı ve belirsizliğinden, farklı alanlarda belirecek engelleme ve çatışmalardan kurtulacak; böylece daha rahat, kolay, istikrarlı ve belki de konforlu bir yaşam olası olacaktır.

TOPLUMSAL ALANIN MUKTEDİRLİĞİ: İKTİDAR TOPLUMSALDIR

Anlık, gelişigüzel ve bilinçsiz yaşamayan birey, çevresini ve içinde yaşadığı koşulları dikkate alarak davranan bir canlıdır. İçinde yaşanılan süreç, kültür ve değerler sistemi bireyin davranışlarında referans aldığı önemli kaynaklardır. "Davranış hazırlayıcıları" olarak da görülen bu kaynaklar için sosyolojinin kurucularından Durkheim, "kolektif bilinç" kavramını kullanmaktadır. "Kolektif bilinç", bizim dışımızda ve bize baskı yaparak bizi yönlendirmektedir (1994:36-39). Durumu daha da açan Durkheim, insanı "homo duplex" olarak tanımlar. Ona göre insan, "duyumlar" ile "kavramsal düşünce ve ahlâki faaliyetler"deki ayırımlar olan iki varlıktan oluşmuş veya bu iki alanın etkisindeki canlıdır. Bencil olan biyolojik organizmasını onun toplum öncesi yönünü, içinde yaşadığı koşullara göre kendini ayarlaması ise onun toplumsal anını belirlemektedir. Biyolojik yönü şahsiyken, toplumsal yönü gayrişahsidir (Giddens, 2008:137). Durkheim'ın "homo duplex"i için Mead "ben" ve "beni" kavramlarını kullanır. Mead, benliğin "ben" ve "beni" olarak isimlendirdiği iki yönü ya da aşaması olduğunu ifade eder. Bireyin, diğerlerine dolaysız tepkisi olan "ben", benliğin hesap edilemez ve yaratıcı yönüdür. Biz, "ben"in tümüyle hiçbir zaman farkında olmayız ve onun sayesinde kendimizi eylemlerimizle şaşırtırız. "Ben", birinin kendisinin varsaydığı ötekilerin bir dizi örgütlü tutumları olan "beni"ye karşı tepki gösterir. Başka bir ifadeyle "beni", "genelleşmiş diğeri"nin benimsenmesidir. "Ben"in tersine, insanlar "beni"nin bilincindedir ve "beni" bilinçli sorumluluğu içerir. Toplum bireye, "beni" aracılığıyla hâkim olur ve onu kontrol eder. Toplumsalı

simgeleyen "beni" uyum sağlamaya, "ben"in ise değişim gerçekleştirmeye odaklanması söz konusudur. "Genelleşmiş diğeri"nin rolünü almak, sadece benlik için gerekli değildir o, aynı zamanda örgütlü grup etkinliklerinin gelişimi açısından önemlidir. Toplu yaşam, bireylerin kendi etkinliklerini, "genelleşmiş diğeri"nin tutumlarıyla uyumlu olarak yönlendirmeyi gerektirir. "Genelleşmiş diğeri", Mead'in toplumsala verdiği meşhur önceliği de temsil eder, çünkü grup, bireylerin davranışını "genelleşmiş diğeri" aracılığıyla etkiler. Bireysel düzeyde benlik, bireyin, geniş toplumun daha etkili üyesi olmasını sağlar. Benlik nedeniyle insanların verili bir durumda onlardan bekleneni yapması kuvvetli ihtimaldir (Ritzer, 2012:223-225). Mead'ın "genelleşmiş diğer" ile Schutz'un "bilgi stoku" aynı anlama gelmektedir. "Bilgi stoku", kurumların ve grupların inşana yaşantısında kazandırdığı kabuller, değerler, davranış ve bilme biçimlerini anlatır (Wallace ve Wolf, 2012:352). Durkheim'm "kolektif bilinç"i, Mead'in "genelleşmiş diğeri", Schutz'un "bilgi stoku" olarak nitelendirdiği bizim dışımızda olan ancak bizi belirli bir şekilde yönlendiren; beden, bilinç ve eylemlerimiz üzerindeki güç ve iktidarı açıklamaktadır. Sosyal bir varlık olan insan, yaşamını sürdürürken kendisi dışındaki benzerlerini, içinde yaşadığı çevresel koşulları, bağlamları dikkate almak durumundadır. Bu minvalde düşünen Simmel'e göre toplum, genel hayatın temel bir biçimini geliştirmenin olası en bilinçli ve kesinlikle en genel yolunu sergiler. "Bu da, bireyin asla aynı zamanda dışında durmadığı bir birim içinde kalamaması, hiçbir düzene aynı zamanda onun karşısında da durmaksızın dâhil olamamasıdır. En münferit ve rastlantısal bağlamlarda olduğu gibi en aşkın ve genel bağlamlarda da bu biçim görülür" (2009: 40). Bu biçim, insanın rastlantısal ve güdülerinin denetiminde anlık yaşamasından ziyade, bulunduğu ortamın gerekliliklerini yerine getirme durumuyla yüzleştiği bir süreci açıklamaktadır.

Durkheim'm da ifade ettiği gibi üst düzey etkinliklerimizin "duyularımız ve genel anlamda fiziksel bilincimiz gibi fiziksel halimizin izinden gitmesine" izin vermeyiz. Herhangi bir anda tamamen homojen bir performans sergileyebilmemize güvenilebilmesi için ruhumuzun bu anlamda *bürokratikleşmesi* gerekir. Bu *bürokratikleşmeyi* sağlayan sosyalleşme sürecini Santana, "kişinin tutum ve davranışlarını sadece başkalaştırmaz aynı zamanda *seçilmiş bir karakter* rolleri oynaması bağlamında sabitler" ifadesiyle açıklar. İçinde olduğumuz çevre bizi nasıl düşünür, tepki verir, neşelenip eğlenir, dertlenip ağıt yakar, etkinliklere katılır, rutinlerde nasıl yerine getirir, nasıl ibadet etmemizi ve inanmamızı isterse öyle yapmaya sabitleniriz (Goffman, 2012:63-64). Etkileşimin gideceği yer ve alacağı yön hiçbir zaman kestirilmese de tarafların eylemleri her zaman bir bağ-

lam içerisinde, uyulması gereken bir mecburiyetler dizisi, bir anlamsallıklar bütünü içerisinde gerçekleştiği (Ünsaldı, 2014:16) bilinir. Her ne kadar toplum denen bütün, bir ilişkiler ağı ve etkileşimler sisteminden oluşsa da, bunların içeriği ve biçimini belirleyen toplumun yapısal özellikleridir. Toplum, kendini bu anlamda bireye ve onun kurduğu ilişkilere dayatmaktadır.

Toplumun bireylerin en üst noktaya çıkarmaya çabaladıkları çıkarlarının ve kazanımlarının birbirleriyle olan mükemmel uyumunun doğal ve mekanik bir sonucu olduğunu (Ünsaldı ve Geçgin, 2013:39) kavrayan yetişkin kişi, gözlem ve deneyimlerini uyma davranışlarıyla pratiğe döker ki; onu itaat ve çevrelerindekilerine benzer davranışlar geliştirmelerine yönelten gücün yasal, ödüllendirici, zorlayıcı, bilgi, referans ve uzman gücü gibi altı türü bulunur. Bunlardan yasal, ödüllendirici ve zorlayıcı güç türleri ikna edicinin hedefin davranışlarını kontrol etme ve belirleme yeteneğinden çıkarken diğer üçü olan bilgi, referans ve uzmanlık güçlerinde hedef kendi isteğiyle işbirliğine gitme ve karşı tarafın etkisinde kalmaya istekli olması söz konusudur. Yasal güç, haklar ve görevleri içerir. Bir polis memurunun vatandaş üzerinde etkisi/gücü vardır. Arabanızı park etmemenizi söyleyen kişinin üniformalı ve resmî görevli olmasıyla sıradan bir kişi olması farklı sonuçlar doğurur. Sıradan kişinin uyarısı dikkate alınmaz ya da ters bir etki yaratırken trafik polisinin uyarısı, onu yerine getirme ile sonuçlanır. Ödüllendirici güç, en iyi ebeveyn çocuk ilişkisinde kendini gösterir. Ödüllendirme yöntemini kontrol edenler önemli bir güç kazanırlar. Çocuklar, anne babalarının değerli kaynakları kontrol ettiklerini çok çabuk farkına varırlar ve bunlardan faydalanmak için söylenenleri kısa sürede yerine getirirler. Zorlayıcı güç ise resmî veya gayriresmî kaynağa bağlı olarak elde edilen gücü, iknadan ziyade zorlamaya dayalı olarak kullanma ve hedefi gerçekleştirmeyi ifade eder. Diğer güçlerden bilgi, ona sahip olan kişiye ayrıcalık kazandırmasıyla ilgilidir. Elde edilen bilginin sır olması, stratejik bir önem içermesi veya bilimsel olması sonucu değiştirir. Referans gücü, model alma, etkisinde kalma ve öykünmeyle ilgilidir. Özelliklerine bağlı olarak etkisinde kalınan kişi, kurum ve uygulama referans olma gücüne ve alman noktaları etkileme kapasitesine sahiptir. Uzman gücü ise profesyonel ve mesleği bilgi birikimi ve yasal ehliyetine ilişkin olarak etkileme gücünü anlatır. Hastanın doktor, öğrencinin öğretmen, yargılama sürecindeki kişinin hâkim karşısındaki durumu uzman gücünü açıklar (Kaypakoğlu, 2008:165-170). Yaşamın her anında beliren bu mekanizma için Foucault, *panoptikon* kavramını kullanır. Ona göre müdür, atölye şefi, doktor, psikiyatr, hapishane müdürü vb. tarafından bireyin gerektiği gibi davranıp davranmadığı-

nı, gelişme gösterip göstermediğini belirlemek gibi bilgiye sahip olan ve buna göre denetleme yapan bir *panoptikon* toplum/düzen içinde yaşanılmaktadır (2005a:224-225). Toplumun kendisi bu anlamda bir tür "kör nokta"dır. Bireyin görüş alanı dışında var olan toplum, kendine uyum sağlanmadığı, beklentileri gerçekleşmediği anlarda kendi gerçekliğini kontrol mekanizmalarıyla devreye sokar. Bunu günlük yaşantısında deneyerek kavrayan birey, kendi istek ve eğilimlerini ya bastırmak ya ertelemek ya da yaşadığı çevreye göre uyarlamak zorunda kalır.

Toplumsal hayatta diğerleriyle ilişkiye giren her katılımcıdan beklenen, içten duygularını bastırarak ya da ondan sıyrılarak çevresindekilerinin de en azından geçici olarak kabul edebilir bulacağı bir durum görüntüsü taşımasıdır. Bu yüzeysel anlaşma görüntüsünün, bu mutabakat maskesinin sürdürülmesi her katılımcının kendi arzularını, mevcut herkesin kendini en azından sözde bir bağlılık ilân etmek zorunda hissettiği değerleri öne çıkaran ifadeler aracılığıyla gizlemesiyle sağlanır. Nitekim toplum, belli toplumsal özelliklere sahip herhangi bireyin diğer insanların kendisine belli bir şekilde değer vermelerini ve davranmalarını beklemesinin o kişinin ahlâki hakkı olduğu ilkesi üzerine kuruludur (Goffman, 2012:22,25). Bu gerçeğe dayalı olarak yaşamını düzenlerken tarihsel birikimi referans almak birey açısından anlamlı ve faydalı bir seçimdir. İnsanlığın deneyimiyle elde edilmiş devasa boyuttaki tarihsel birikimi dışarda bırakarak bireyin kendi aklı ve bilincine dayalı yaşaması rasyonel görünmemektedir. Tarihsel birikimlerin kendilerinde billurlaştığı askerî, siyasal, bilimsel, dinsel, sanatsal vb. otorite alanları ve mercileri vardır. Neyin doğru, iyi, güzel, faydalı olduğuna ilişkin tarihsel birikim, tamamıyla doğru bir şekilde güncel otoriteler tarafından özümsenmediği, algılanmadığı ve uygulanmadığı gibi tarihsel birikimin bütünüyle doğru, iyi, güzel ve faydalı olması söylenemez (Orman, 2001:71). Kişinin tarihsel birikimden faydalanması Bourdieu dilinde *oyun*a dâhil olmaktan başka şey değildir. Kişi, *oyun*a dâhil olarak, *oyun*a içkin olan ve kendisiyle birlikte *oyun* ruhuna sahip herkese sunulan dayatma ve olanakları "yapılacak şey"ler, yaratılacak biçimler, icat edilecek yordamlar, kısacası az ya da çok önemli bir "var olma iddiası"yla yüklü fırsatlar olarak kabullenir (2006:66). İknaya gerek bırakılmadan yaşantıdan elde edilen bu *oyun şey*leri sosyal eylemin hem mantığı, hem de ona meşruluk kazandıran nitelikleridir.

Weber, sosyal eylemlerimize meşruluk kazandırdığımız meşruiyet temelleri içinde gelenek, inanç ve kanunları saymaktadır. Bireyi psikolojik olarak rahatlatan, mantıksal çıkarımlar sunarak yaşamı tanzim eden, tutum ve davranışlar için bir çerçeve sunan gelenek, değer ve yasaların öne

çıkan özelliği rızaya dayalı olmalarıdır. Toplum içinde yaşayan birey, kendi rızası ve bilinciyle gerçekleştireceği davranışları için bu alanları önemser, kabul eder ve bunlardan faydalanır (2012:145-146). Genler aracılığıyla aktarılmayan ve insanın yaşantısıyla edindiği değerler, âdetler, inançlar ve pratikler bileşimi olan kültür, farklı ortamlara uygun olarak hareket edileceğini öğütleyen örtük dünya bilgisidir. Aristoteles'in *Phronesis*'i (pratik bilgelik) gibi, bir şeyin nedeninden çok nasılını bilmek; gerçekliğin kuramsal haritasını çıkarmanın aksine biri dizi örtük anlayış ya da pratik tavsiyesidir (Eagleton, 2011:46-47). Geleneksel pratiklerin egemen olduğu yerlerde geçmiş geleceğe geniş bir "doğruluğu ispatlanmış pratikler" olarak bireyin önüne uzanır. Bir başka anlamda gelenek, tipik olarak bilişsel ve ahlâki unsurlar karışımı içeren bir "şeylerin kesinliği" duygusu yaratarak (Giddens, 2010:69) birey üzerinde bir hâkimiyet alanı yaratır. Toplumsal etkileşim içinde işleyen bir yeniden üretim süreci içinde bir "ego"nun diğer bir "ego" ile karşılaştığı bir durumlar çokluğundan ziyade her bireyin önceden belirlenmiş bir öngörülebilir eylemi gerçekleşmektedir. Doğruluğundan şüphelenilmeyen ve rutinleştirilmiş davranma ve düşünmeler, yeniden üretme süreciyle bireye yerine getirilmesi gereken bir roller bütünü hazırlamaktadır. Böylece "şeylerin kesinliği" kendi hâkimiyet alanını oluşturmaktadır.

Toplumsal yaşamı mümkün kılan ilişkiler ağı, yine Bourdieu'nün "oyun" metaforu üzerinden tanımladığı sosyal bağlamlarda gerçekleşmektedir. *Oyun*lar tarihin, toplumsal mücadelelerin ve daha önceki doğaçlamaların ve aşk, aile kurma, çocuk yetiştirmenin doğru yolunu söyleme kapasitesine sahip güçlü aktörlerin dayatmalarının ürünleridir. Geçmiş deneyimlerin bir bileşkesi olan bu ürünler, eylemler üzerinde güç, engelleme, bağlayıcı ve yönlendirici etkiler yaratarak kendilerini sürekli üretirken bireye hareket etme formu ve düşünme kategorileri belirler (Calhoun, 2010:81, 98). Geçmişin bağlayıcılığı ve belirleyiciliğine bağlı olarak tüm toplumlar, içlerinde barındırdıkları toplumsal ilişkilerin toplumun kültürü tarafından mitolojik yapılandırılması yoluyla nasıl örgütlendiği açısından ve sonuç olarak toplumun bu temelde nasıl işlediği açısından çözümlenebilir. Nitekim, toplum içinde birey, aktif bir aktör olarak bilinçli bir şekilde topluma katılan bir özne değil; özneliği ve bilinci toplumdan gelen ve kendini bireye empoze eden bir yapı olarak toplumun kültürü tarafından, ortak bir belirleyen tarafından doğal kabul edilişe bağlı bir öznedir (Walsh, 2012:393). Bu noktada birey ile kurumlarm ilişkisi de önemlidir. Kurumlar ekonomik, sosyal, siyasal, dinsel, hukuksal ve eğitsel olmak üzere sadece farklı yaşam durumları karşısındaki genel davranış çizgilerini temsil ederler. İnsanlar, belirli bir kurumun genel tutu-

munu benimserler ve kurumlar karşılıklı ilişki içinde oldukları için, aynı zamanda diğer kurumların tepkilerini dikkate alma eğilimindedirler. Bu yolla insanlar, uygun tepkileri sergileyerek ve uygun olmayanları engelleyerek daha genel bir topluluk içinde bir durumdan diğerine kolayca geçebilerek yaşamlarını sürdürebilirler (Turner, vd; 2010:503). Bu bağlamda, toplumsal ihtiyaçlardan doğan kurum, bir taraftan kendi üzerine düşen fonksiyonunu yerine getirirken diğer taraftan ihtiyacını karşıladığı bireyin tutum ve davranışlarını belirleyerek onun üzerinde bir güç oluşturur.

Toplumsal yapı ve sistemin bir ürünü olarak şekillenen eylemi Goffman, *dramaturji* kavramı, "sahne önü" "sahne arkası" metaforlarıyla çözümler. Ona göre birey toplumsal yaşamını, çevresinde kendisine doğru olarak aktarılan verili rolleri oynaması üzerine kurar. Dolayısıyla toplumsal yaşam aslında bir sahneden farksızdır. Bireyin başarısı bu ön sahnedeki performansına bağlıdır. Bunun dışında bastırılan gerçekliklerin kendini gösterdiği kişinin kendi gerçekleriyle yüzleştiği ve kendi olduğu bir alan vardır ki bunu Goffman, "*arka bölge*" veya "*sahne arkası*" olarak kavramlaştırır. Arka bölge" veya "sahne arkası" belli bir performans tarafından çizilen izlenimle çelişen bir görüntünün yer aldığı bölgedir. Yanılsamaların, izlenimlerin inşa edildiği; rol repertuarlarının ve karakter özelliklerinin depolandığı, rol ezberlerinin yapıldığı kısacası "sahneye" hazırlıkların yapıldığı alandır. Performansın sorunsuz gerçekleşmesi buradaki alıştırmalara bağlıdır. Burada daha önceki kusurlar gözden geçirilir, kostümlerin onarımı ve ses ayarları yapılır (2012:112). Her ne kadar bireyin kendiyle baş başa kaldığı, duygularıyla yaşadığı bir bölge olsa da aslında gene de bu alan diğer tarafın etkisinde, ona hazırlıklarla onun denetimindedir. Dolayısıyla kendi kendine kalma geçici ve yüzeyseldir.

Goffman'a göre takımın performansının sürdürülmesi açısından takımın her üyesinin "*dramaturjik disiplin*"e sahip olması ve kendi rolünü oynarken bu disiplini kontrol etmesi gerekir. Burada, oyuncu bir yanda sahnelemekte olduğu faaliyetlere gömülmüş, kendini kaptırmış ve eylemlerini kendiliğinden, plansız gerçekleştiriyormuş gibi bir izlenim yaratmalıdır. Doğru bir şekilde düzenlenmiş ve canlandırılmış bir sahne, seyirciyi canlandıran karaktere bir benlik atfetmeye yönlendirir, ama bu atıf –bu benlik– ortaya konulan sahnenin nedeni değil ürünüdür. Buna göre, canlandırılan bir karakter olarak benlik, belli bir yeri olan, esas kaderi doğmak, büyümek ve ölmek olan organik bir şey değildir; sergilenen bir sahneden dağınık olarak doğan bir dramatik etkidir ve tipik sorun ya da asıl kaygı, performansın inandırıcı olup olmayacağıdır. Öğrenme yeteneğine sahip birey, bu yeteneğini rollerini hazırlamakta kullanır. Fantezilere ve hayallere kapılma eğilimi vardır; bunlardan kimileri başarılı performans-

lara ilişkindir, kimileriyse sahnede herkesin gözü önünde rezil olma korkusu ve endişesiyle doludur. Genellikle, sosyal içgüdüyle takım arkadaşı ve seyirci edinme isteği duyar ve onların kaygılarına incelikli anlayış gösterir. Derin utanma duygusuna sahiptir, bu da onu kendini açığa vurma riskini asgaride tutmaya götürür (2012:203,235). Performansta tekleme yapmak, kekelemek, heyecanlanmak, unutmak, başkasından rol çalmak ve rolden uzaklaşmak *dramaturjik disiplin*i yitirmek anlamına gelir ki, bunun toplum tarafından hoş karşılanmama riski her zaman vardır. Oyuncu anlamında her yetişkin birey, toplum önünde ses, jest, mimik, yüz, beden, duruş, görüntü ve eylem anlamında bir sınav vermektedir. Sahnede gerçekleşen bu sınav ise, her gün tekrarlanan rutinler üzerinden verilmektedir.

İKTİDARIN GÜNDELİK YENİDEN İNŞASI: RUTİNLER

Gündelik hayat, gerçeklikler arasında kendini en üstün gerçeklik olarak bireye hissettirmektedir. "Ben"i düşünmeye, bilmeye, davranmaya zorlayan bir gündelik hayat içinde bir bilinç ve algılama gerilimi yaşanır. Ben, gündelik hayatı, tamamen uyanık bir halde deneyler, orda var olmaya ve onu kavramaya yönelik kapsamlı uyanık kalmayı normal bir eyleme dönüştürür (Berger ve Luhmann, 2008:34). Ancak, burada da bir belirlenmişlik, edilgenlik ve toplumsal dizgenin bağlayıcılığı söz konusudur. Nitekim, atalarımızın izlerindeki fizyolojik silsile, kendilerini ortama uyarlamak için geçirdikleri değişimler ve kendilerine has özellikleri, çalışma, bilgi ve inanç gelenekleri kısaca nesnel biçimler içinde sadeleşmiş haliyle geçmişin bütün ruhu, toplum üyesi bireyin hayatının şeklini ve içeriğini belirlemektedir (Simmel, 2009:41). Bu gerçekten hareketle gündelik hayat gerçekliği, daha önceden nesnelleşmiş, yani "ben" sahneye çıkmadan önce nesneler olarak adlandırılmış bir nesneler düzeni tarafından oluşturulmuş gibi görünür. Bedenimin *buradalığı* ve mevcudiyetimin *şimdiliği* etrafında biçimlenen gündelik hayatın gerçekliği sadece bu dolaysız buradalıklardan ibaret değildir, o aynı zamanda, burada ve şimdi olmayan fenomenleri de kapsar (Berger ve Luhmann, 2008:35). Sosyal ilişki biçimleri tarafından oluşmuş bu gerçeklik, bireye dışardan etki eder. İlişki ve etkileşim içindeki her genç, kadın, işsiz, öğrenci, suçlu, akademisyen, güvenlik görevlisi, apartman kapıcısı, metro yolcusu vs. hepsi tekil veya çoğul olarak bir diğerine karşı kendi varlığı, anlamı, çağrıştırdığı, yarattığı izlenim açısından bir uyaran etki kaynağıdır. Birey bu etki kaynağına göre yaşamın ritmini düzenler.

Goffman bu durumu verili toplumsal bağlamlarda gerçekleştirilen rutinlere atıfla değerlendirmektedir. Ona göre toplum, kişileri kategorize etme araçlarını ve her bir kategorinin üyeleri için sıradan ve doğal olduğu düşünülen nitelikler bütünü üzerine kuruludur. Başka bir ifadeyle toplumsal çerçeveler, işaret ettikleri toplumsal bağlamlarda karşılaşması olası kişi kategorilerini sabitler. Verili toplumsal bağlamlardaki sosyal ilişki rutinleri, özel bir dikkate veya düşünmeye gerek kalmaksızın beklenebilir bir durum olarak karşımıza çıkan ötekilerle ilgilenmememizi önerir/koşullar (2014:30). Bu bağlamda, toplumsal etkileşimin bir yansıması ve rollerin benimsemesi olarak belirginleşen toplumsal eylem, kuşkusuz kurumların ve kurumsal düzenlemelerin yapısal sınırlandırmalarından oluşan bir zemin üzerinde gerçekleşir. Kurumun amaçları, kuralları ve faaliyetlerin neler oldukları, bu koşullar altında kendi kendilerini empoze eden ve fiilî olarak katılım gerçekleştiren kısıtlamaların ne içerdiği; davranışların ve ilişkilerin kapsamının neler olduğu ve kurumsal bağlam içindeki davranışların açık ve gizli sonuçları değerlendirilir. Tüm bunlar, toplumsal dünya içinde günübirlik varoluşun durumsallıklarına ve zorunluluklarına bağlıdır. Bu toplumsal dünyanın içinde hayatın aldığı formlar her ne kadar düzenli, sürekli ve normal formlar olsa da, gündelik olarak karşı karşıya gelinen, bu şekilde tanınan ve kısmen *rutinleştirilerek* ele alınan formlardır. Bu, toplum üyelerinin düşünme, algılama ve davranma eylemlerini sürekli olarak sorgulamaksızın yaptıkları "*rutinleştirme*" süreçleridir (Walsh, 2012:387). İhtiyaçlarını karşılamak durumunda olan her toplum üyesi, geçmiş yaşantıların bir çıktısı olarak beliren koşulların denetiminde kendini bir tekrarlama ve yeniden üretim süreci içinde bulur. Kurumları kullanarak onlarla etkileşime giren birey, toplumun kendisine hazırladığı örneklerden hareket ederek kendi dünyasını kurmaktadır. Daha önce kendisine hazırlanmış olarak verilen doğru, iyi ve faydalılar listesi, onun referans alacağı ve tekrarlayacağı *rutinleridir*. Nitekim kişi, günlük yaşantısında bir takım eylemlerini rutin olarak gerçekleştirir. Wittgeinstein'ın belirttiği gibi, rutin kendiliğinden otomatik olarak gerçekleşmez. Aktörlerin toplumsal hayat "içinde yer alabilmek" için bedenin ve sözlerin kontrolü konusunda sürekli dikkatli olması gerekir. İçine doğduğu toplum içinde yaşayan birey, bağlamı dikkate alarak tekrarlamak durumunda olduğu alışkanlıklar ve rutinler onun toplumsal kaygılara karşı bir savunma veya mevzi alanı ve işlevi görmektedir. Toplum tarafından kendine biçilen rollerin tekrarlanarak oynanması bireye bir "duygusal aşı" anlamında güven sağlamaktadır. Güvenin elde edilmesiyle gelecekte doğabilecek her türlü zayıflatıcı koşullar karşısında koruyucu bir zırh ya da koza biçimlenmektedir (Giddens, 2010:58-59). Rutinlerini tekrarlayarak

alışkanlıklar edinmesi, bireyin yaşantısını kolaylaştırmaktadır. Rutinin tekrarı alışkanlığa dönüşerek bir taraftan aktörü kaygıdan uzaklaştırıp güvenli ve rahat yaşam sağlarken diğer taraftan da onun üzerinde bir disiplin oluşturmaktadır. İçinde yaşanılan yapının belirleyiciliğinde işleyen bir mekanizmayla birey, her an bir ihtiyacını karşılarken farkında olmadan kendi rutinini oluşturmakta ve alışkanlıklarını yerleşik hale getirmektedir. Elde edinilen her alışkanlık ve tekrara binen her rutin, birey üzerinde bir zorunluluğa, onu yerine getirmediğinde ise yaşamı zorlaştıran bir niteliğe bürünmektedir. Böylece de kendi iktidarını oluşturmaktadır. Bağlama göre yeme, içme, giyinme, tavır alma gibi işleyen ve tekrarlara dayalı olan bu süreç sonucunda alışkanlık ve rutinler kişiyi ele geçirmektedir. Konuyu güncel ve oldukça popüler "sosyal medya" kullanım örneği üzerinden açıklamak mümkündür. Sanayi sonrası dönüşümlerin bir çıktısı olan internet teknolojisi, iletişim alanında bir çığır açmış ve iletişime farklı bir boyut kazandırmıştır. Alt yapısının gelişmesi ve maliyetinin düşmesine bağlı olarak kullanım sıklığı artan internet, hemen her sınıftan insanın kendisinden bir şey bularak katıldığı "sosyal medya"yı yaratmıştır. Artık yerel, bölgesel ve küresel her türlü gelişme "sosyal medya"dan izlenmekte; insanların büyük bir kısmı iletişim ve etkileşime bu sanal alandan geçmektedir. Bununla birlikte akıllı telefonla internete bağlanma olanağı, bu medyanın kullanımının geniş kitlelere yayılmasını sağlamaktadır. Bugün dünyada milyonlarca insan, Facebook ve Twitter gibi popüler olanları başta olmak üzere, pek çok sosyal paylaşım ağma dâhil olmuş durumdadır. Ekonomik, sosyal, kültürel ve siyasal hayat, sosyal medyanın içine akmakta veya içinden geçmektedir. Bu açıdan sosyal medya kullanımı, modern insanın bir rutini ve alışkanlığı haline gelmiştir. İnsanlar, adresinde ekli arkadaşlarının doğum günlerini buradan kutlamakta, düğün tarihlerini buradan duyurmakta, kendilerine ait bildirimlerini ve önemli ve anlamlı fotoğraflarını burada paylaştığından gündelik hayat nerdeyse sosyal medyada yaşanmaktadır. Bu gelişmelere bağlı olarak bir rutin ve alışkanlığa dönüşen sosyal paylaşım ağlarının kullanımı, insanlarda bir tür bağımlılık yaratarak onları kullanılmaya zorlamakta ve ele geçirmektedir. Kullanıcısı, kendisini her an çevrim içi olma ve bildirimleri sürekli kontrol etme mecburiyetinde hissetmektedir. Dolayısıyla, sıradan bir eylem gibi görünen sosyal medya kullanma rutini, kişiyi oraya dâhil olma, onla ilgilenme konusunda kışkırtarak onun üzerinde bir güç ve iktidar yaratmaktadır. Aynı şey kadınla saç bakımı arasındaki ilişkide de geçerlidir. Saç bakımı, modern kentli bir kadın için bir ihtiyaç karşılama şekli olmanın ötesinde dikkat etmesi, özen göstermesi gereken bir rutin türüdür. Aynanın karşına geçen kadın, onu düşünmek ve ona özen göstermek is-

temektedir. Şekli, rengi, duruşu ve vereceği imaj düşünüldüğünde saç, bedeni tamamlayan bir unsur olmanın dışında kişiye kendini dayatan bir iktidar türü olmaktadır. Kadın ona zaman, emek ve belli bir ücret harcamak/ayırmak; onu yaşamının önemli bir noktasına koymak zorunda hissetmektedir. Yıkanıp temizlenmesi yanında, çeşitli formüllerle bakıma alınması, fönlenip şekil verilmesi, modaya göre renklendirilmesi veya kesim ayarlama zorunluluğu düşünüldüğünde bu rutin, belli bir noktadan sonra kadını yönlendiren onu ele geçirip zorunlu kılan bir iktidar alanı oluşturmaktadır.

Günlük hayatta herhangi bir olay ve durum karşısında tepki olarak beliren yüz ifadesi ve bedensel hareketler de bu gerçeğin dışında değildir. Yüz ifadeleri ve diğer bedensel hareketler gündelik iletişimin koşulu olan bağlamsallık veya bağlama gönderimin temel içeriğini sağlar. Yetişkin/ehliyetli birey olmayı öğrenmek, bir başka ifadeyle toplumsal ilişkilerin üretimi ve yeniden üretiminde eşit bir temelde diğer bireylerle bir arada olabilmek aslında yüz ve bedeni sürekli olarak ve başarılı bir biçimde kontrol edebilmektir. Wittgeinstein'ın felsefi açıklamalarına dayalı Goffman ve Garfinkel'in emprik çalışmaları bu gerçeğe vurgu yapma üzerinedir. Bu çalışmalar bireyin gereken kontrolün ne kadar doğrudan, tam ve sonsuz çeşitlikte olduğunu gösterir. Ayrıca, yetişkin bir birey olmak sadece bu sürekli kontrolü sürdürmek değil, aynı zamanda bunu diğerlerine gösterebilmektir. Rutinlerine bağlı olarak diğerlerinin yetişkin olarak gördüğü birey, bedensel kontrolle ilgili hatalardan kaçınmak veya bu tür olaylar ortaya çıktığında diğerlerine "yanlış" giden bir şey olmadığını hareketleriyle göstermelidir (Giddens, 2010:79). Etkileşime giren yetişkin, bu şekilde düşünselliği pratiğe dökme durumuyla toplumun otoritesini kabul ettiğini ve toplumsal bir üye olmanın sorumluluğunu taşıdığını diğerlerine göstermektedir. Düşünme ve davranma pratikleriyle öz denetim kuran yetişkin birey, "damgalanma" ve "dışlanma" tehlikesinden kendisini korumaktadır. Aksi durumda ise toplum, devriye halinde gezen gelenek, görenek, norm ve değer ya da sürecin yapılandırdığı moda alışkanlıkları gibi iktidar yetkileriyle bireyi denetleyip üzerine kendi işaretini koyar.

TOPLUMSAL İKTİDARIN DENETİM ARACI OLARAK DAMGALAMA

Toplum eğitim, gelir, inanç, siyasi görüş, yaşama alışkanlığı, düşünme ve davranma biçimleri farklı olan gruplardan meydana gelir. Bu farklılıkların çatışmaya dönüşmeyip toplumsal hayatın sürdürülebilir olması için herkesin üzerinde uzlaşıp kabul edebileceği ortak kural ve normlar oluş-

turulmaktadır. Toplum, kendi geleceği için oluşturduğu ortak kural ve normlarla üyelerine belirli düşünce ve davranma biçimleri dayatmaktadır. "Kalıp değişkenler" ya da "davranış kalıpları" olarak literatüre geçen bu dayatma, sosyal yaşantıdaki bir takım süreçler aracılığıyla gerçekleşmektedir.

Toplumsal yaşantıya dâhil olan yetişkin birey, geleneksel kurumlar ve davranış biçimlerinin parçası haline geldiği bir "*bağlılık geliştirme*" sürecinden geçer. Toplumda geçerli olan değer, kabul ve hedefler doğrultusunda yaşamayı deneyimleyen veya içinde olduğu toplumun beklentilerini karşılayan birey, bu sürecin içinde kendi konumunu güçlendirir. Karşılaşılan sorunlara yönelik çözümlerden sosyal hareketliliğe kadar birçok konu/alan bu süreç içinde şekil alır. Bireysel veya yapısal nedenlerden dolayı bu süreci yaşayamayan, bu süreci kesintiye uğrayan kişi veya kişiler, genel eğilimlere ters düştüklerinde toplum tarafından "anormal", "sapkın", "öteki", "dışardakiler" gibi kavramlarla nitelendirilirler. Bu bağlamda toplumlar, ihlal edildiğinde sapkınlık olarak tanımlanacak düşünme ve davranış kuralları belirlemişlerdir (Becker, 2013:31,51). Düşünme ve davranış özellikleriyle toplumun genelinden ayrılan kişi ya da kişiler, karşılarında *ayıplanma, kınanma, suçlanma* ve *etiketlenme* gibi toplumsal denetim mekanizmalarını bulur. Zira, toplumsal yaşamın zaruri koşullarından birinin, tek bir normatif beklentiler kümesinin tüm taraflarca paylaşılması olduğu varsayılır. Toplumsal mutabakata dayalı olarak kısmen cisimleştikleri için desteklenmeli ve korunmalı eğer bir ihlal durumu belirirse onarıcı önlemler alınmalı ve yeniden tesis edilmelidir (Goffman, 2014: 180). Belirli alanlarda uzlaşılan ve aşındığında revize edilen pratikler, toplumda olası çatışma, karışıklık, sapkınlık ve kakofonileri azaltmak; mümkünse yok etmek üzerine kuruludur. Disipline etme şeklinde işleyen bu mekanizma, sosyoekonomik sistemin devamlılığı açından da oldukça işlevseldir.

Foucault, disiplin edici cezanın işlevinin sapmaları azaltmak olduğunu belirtir. Bu disiplin edici mekanizma, kapatmalarla, sistemin ayakta durması ve süreğenliğini aksatacak eylemlerin cezalandırılması şeklinde gerçekleşmektedir. Üretimi engelleyecek veya çalışmayı engelleyecek boş zaman yaratma, zamanı boşa tüketme, emeğini sunmama ve aylaklık etme disiplin edici cezalandırmaların en genel konularını oluşturmaktadır. Bu eylem ve eğilime yönelmenin sistemin selameti açısından sistem tarafından kapatılma ve disipline edilme ya da hizaya getirilme zorunludur (2006:228,232, 268). Dolayısıyla yapı, kendine itaatkâr bedenler belirlemekte eğer buna meydan okumalar olursa hapishane ve hastane gibi kurumlarda disiplin altına alınmaktadır. Çünkü bunlar, toplumsal sözleşme-

yi bozmuş, toplumsal gövdeden ayrılmış ve toplumsal sistemin belirlediği yasallık alanının dışına çıkmışlardır (2005a:220). Bu açıdan *dışlanma, ötekileştirilme, damgalanma* ve *kapatılma*yı peşinen kabul etmişlerdir. Belli bir sosyal ortamda değersiz görülen bir sosyal kimliği imleyen vasıf ya da özellikleri (Hogg ve Vaugan, 2007:403) ifade eden *damgalanma*, yerine getirilmesi toplum tarafından uygun görülmemiş tutum, düşünce ve davranışların *uygunsuzluğunu* anlatmaktadır.

Damgalanan ya da bu ihtimali taşıyan sapkınlar, çingeneler, caz müzisyenleri, suçlular, fahişeler, dilenciler, ayyaşlar ve madde bağımlıları, pişmanlık duymayan fakirlerden oluşan bir kitledir. Toplumsal düzene müşterek bir reddiye yöneltme noktasında angaje olmuş gibi görünen bireylerdir bunlar; toplumun kendilerine sunduğu patikalarda ilerleme fırsatına tenezzül etmiyor izlenimini verenlerdir. Üstlerine saygıda açıkça kusur eden olanlardır; dinsiz olanlardır; sunduğu motivasyonlar açısından toplumun ıskaladıklarıdırlar (Goffman, 2014:201). Aslında bunlar *dramaturjik disiplini* kaybetmişlerdir. Duyguları ve güdülerinin etkisinde kalarak "sahne önü" ile "arkası" arasındaki çizgiyi hiçe sayan ya da bu çizgi ayırımını yapamayanlardır.

Çalışıp üretmediği ve toplumsal sistemin taleplerini yerine getirmediğinden "özne" olarak kabul edilmeyen deliler, işsizler, sakatlar, yaşlılar ve çalışamayacak durumda olmasından dolayı kapatılmayı hak eden bu kitle (Focault, 2005a:79), toplumun muhtemel beklentilerini karşılayamamaktadırlar ve bu yüzden Schutz'un tanımlamasıyla toplumun "yabancı"larıdır (Cuff; vd., 2013:171). Simmel'in de "yabancı" olarak tanımladığı bu aymazlar, oyun bozan sapkınlar, bugün gelip bir süre gidecek olan değil; belirlenmiş bir mekân sınırları içinde ya da sınırları mekânsal sınırlara benzeyen bir grup içinde sabitlenmiş ama, onun içindeki konumu temelde, en başta ona ait olmamasının ve ona baştan beri onun bir parçası olmayan, olamayacak nitelikler taşımasının etkisi altındadır. Bu tıpkı "yoksul" ve muhalif "iç düşmanlar" gibi hem belirlenmiş bir alanın içinde gruba üyeliği hem onun dışında hem de onunla karşı karşıya gelmeyi içeren bir unsurdur (2009:149). Düşünce, davranış ve yaşama tarzlarına dayalı olarak gerçekleştirilen "damgalama" ve "etiketleme"; toplumun arzu, değer ve önceliklerini kabul etmiş asil üyelerini de zımnen tanımlamaktadır. Elde ettikleri ve uygulamaya koyduklarıyla sistemle sorunu olmayan "*bürokratikleşmiş karaktere*" sahip bu kitle, yaşanılan yer ve zamana göre nitelikleri değişmektedir.

Bugün Amerika'da kazanımlarıyla hiçbir kompleksi olmadan ve "yüzü kızarmadan" yaşayan tek bir adam vardır: Bu kişi evli genç bir aile reisi, beyaz, kentli, kuzey ırkından gelen, heteroseksüel, protestan, üni-

versite diplomalı, tam zamanlı bir işe sahip, sağlıklı, kilosu ve boyu yerinde ve spor yapan biridir (Goffman, 2014:181). Bunun Türkiye'deki karşılığını bir söyleşisinde Baskın Oran "Lahasümüt" diye kısaltmıştır. Laik, Hanefi, Sünni Müslüman Türk, toplumun tüm yaygın beklentilerini gerçekleştiren, yaşama tarzıyla toplum öncelikleri ve kabullerini benimsemiş bir sınıftır. Topluma karşı sorumluluğunu yerine getiren ve davranışlarını akılcı bir şekilde denetleyebilen bu sınıf kendini "mış, miş gibi" davranmak zorunda hissetmeyen, yanlış anlaşılma kaygısı yaşamayan, bir şeye benzemek ihtiyacı hissetmeyen bir kitledir.

Son verirken...

İstediğini yaptırabilme gücüne bağlı olarak karşısındakini etkileme ve kontrol altına alma özellikleri olan iktidar, daha çok siyasal yönleriyle ve devlet yönetimindeki uygulamasıyla bilinmektedir. Ancak, siyasal görünümünün dışında hemen her insanın günlük yaşantıda etkisinde kaldığı birçok iktidar alanları vardır. Toplum denen bütün birden fazla insan, grup ve kurumların iletişimi ve etkileşimi içine yerleşmiş birçok iktidar alanından oluşmaktadır. Yürüyüşte karşılaşan herhangi iki kişinin gerçekleştirdiği bir etkileşimden, kendisini yönetecek tüm yetkilerin verildiği devlet yönetimine kadar sosyal yaşantı, iktidar ve onun yörüngesinde şekil almaktadır. İnsan, güç ve otoriteyi araçsallaştıran iktidarın içine doğmakta ve onla yaşamaktadır. Bu, iktidarın ilişkisel yönünü ortaya çıkarır. Ancak, bireyin kendisi de sahip olduğu nitelikler ve kurduğu ilişkilerdeki fail konumuyla iktidara sahiptir. Birey cinsiyeti, yaşı, medeni durumu, geliri, sınıfı ve statüsüyle bir iktidar gücü kazandırırken; doğrudan ya da dolaylı kurduğu ilişki türleriyle de iktidarı yeniden üretmekte, yapılandırmakta ve dönüştürmektedir. Amirinin neredeyse tüm isteğini yerine getirmek zorunda olan bir erkek personel, evdeki tüm kararları alarak sınıf ve cinsiyete ilişkin toplumdaki yerleşik "tahakküm matrisleri"ni tazelemektedir.

Yaşamın merkezinde olan iktidarın, asimetrik olma özelliği de söz konusudur. Kişiyi belli bir biçimde düşünme ve davranmaya zorlayan iktidar tek olmadığı gibi her iktidar alanının etki ve gücü bir diğerine eşit değildir. Bu nedenle elle tutulup gözle görünmeyen iktidar, irili ufaklıdır; gizli ve açıktır. İnsanlığın doğuşu ve gelişimi dikkate alınınca; iktidarın tarihselliği ve dönüşümselliği de ortaya çıkmaktadır. Nitekim doğal toplumsal aşamadan günümüz postmodern toplum aşamasına kadar, belli düşünme ve davranma biçimleri geliştiren etkileme gücü ve aracı değişmiş birbirinden çok farklı iktidar kaynakları vardır (Esgin, 2013). Bu bağlam-

da, Ortaçağ Avrupası'nda yaşayan bir köylünün iktidar karşısındaki konumuyla, bugün kalkınmış bir ülkede yaşayan modern kentli bireyin konumu bir değildir. Geçmişte askerî ve din merkezli etkileme ve denetleme gücü, bugün ekonomi kurumuna geçmiştir. İlk siyasi ve toplumsal birlik olarak nitelendirilen klanlarda kişi, aynı toteme inananlara karşı sorumluyken; günümüz milenyum insanı, kendini küresel olarak yaşanan oluşumunun etkilerinden uzak tutamamaktadır. Bu bağlamda, geçmişten günümüze insan, iktidarın etkileme gücü olan otoriteye bağlı kalarak onun hem uygulayıcısı hem de yeniden üreticisi olduğu bir süreç içinde yaşamını sürdürmektedir.

Toplum, düzen sağlayıcı bir üst irade vasfıyla geliştirdiği ortak kural, norm ve değerler üzerinden iktidar sistemini yapılandırmaktadır. Toplumsallaşma süreciyle düşünce, tutum ve davranışların "*fabrika ayarlaması*" nı yapan toplum, önceliklerine dayalı "*seçilmiş bir karakter*" yaratmaktadır. Bireyin karakter edinmesi sürecinde mecburiyetlere dönüşen rutinleri büyük önem taşımaktadır. Toplumla tanışma pratikleri içerisinde birey, iletişimde kullanacağı dilini öğrenmeli, kültürel olarak benimsediği dinsel ritüellerini gerçekleştirmeli, evlenmeli, çocuk dünyaya getirmeli, formel eğitimden geçip geçerli bir meslek edinmeli, vergi vermeli, faturalarını düzenli olarak ödemeli, karşılaştığı tanıdık bir kimseye gülümseyip selâm vermeli, cenaze ve bayramlaşma törenlerine katılmalı, kolesterol ve kan şekeri değerlerini izleyip kontrol altına almalı, kilo vermeli, oy kullanmalı, tasarruf etmeli ya da gösterişçi tüketim eğilimine girmelidir. Kişi bunları içinden geldiği için değil, toplum öyle istediği, yapı bu şekilde belirlediği ve süreç böyle dayattığı için uygulamaya koymalıdır. Aksi durumda toplumdaki iktidar devriyeleri tarafından deyim yerindeyse "wanted" listesine eklenecek ve ele geçirildiği anda damgalanacaktır.

Kaynakça

Arendt, Hannah (2003): *Şiddet Üzerine*, Çeviren: B. Paker, İletişim Yay., İstanbul.

Becker, Howard S. (2013): *Hariciler (Outsiders) Bir Sapkınlık Sosyolojisi Çalışması*, Çeviren ler: Şerife Geniş, Levent Ünsaldı, Heretik Yay., Ankara.

Berger, Peter L.; Luckmann, Thomas (2008): *Gerçekliğin Sosyal İnşâsı Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, Çeviren: Vefa Saygın Öğütle, Paradigma Yay., İstanbul.

Bourdieu, Pierre (2006) : *Pratik Nedenler*, 2. Baskı, Çeviren: Hülya Uğur Tanrıöver, Hil Yay., İstanbul.

Bourdieu, Pierre (2013a): *Bilimin Toplumsal Kullanımları/Bilimsel Alanın Klinik Bir Sosyolojisi İçin*, Çeviren: Levent Ünsaldı, Heretik Yay., Ankara.

Bourdieu, Pierre (2013b): *Seçilmiş Metinler*, Çeviren: Levent Ünsaldı, Heretik Yay., Ankara.

Calhoun, Craig (2008): "Kimin Klasikleri? Hangi Okumalar? Sosyolojik Teorinin Şekillenmesinde Yorum ve Kültürel Farklılık", Çeviren: Yunus Uğur, *Sosyal Teori ve Sosyoloji* (İç.), Editör: Stephen P. Turner, Küre Yay., İstanbul.

Calhoun, Craig (2010): "Bourdieu Sosyolojisinin Ana Hatları", Çeviren: Güney Çeğin, *Ocak ve Zanaat Pierre Bourdieu Derlemesi* (iç.), 2. Baskı, İletişim Yay., İstanbul.

Cuff, E.C., Sharrock, W.W., Francıs, D.W. (2013): *Sosyolojide Perspektifler*, Çeviren: Ümit Tatlıcan, Say Yay., İstanbul.

Dawe, Alan (1990) : "Toplumsal Eylem Kuramı", Çevirenler: Füsun Akatlı, Arda Uykur, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* (İç.), Derleyenler: Tom Bottomore, Robert Nisbet, Verso Yay., Ankara.

Durkheim, Emile (1994): *Sosyolojik Metodun Kuralları*, Çeviren: Enver Aytekin, Sosyal Yay., İstanbul.

Eagleton, Terry (2011): *Kültür Yorumları*, 2. Baskı, Çeviren: Özge Çelik, Ayrıntı Yay., İstanbul.

Esgin, Ali (2013): "Otoritenin Sosyolojisi: Otoriteye İtaatin ya da Otorite Bağımlılığının Sosyolojik Anlamı", *Sosyologca*, Sayı: 5, Doğu Kitabevi, İstanbul.

Foucault, Michel (2005a): *Büyük Kapatılma*, 2. Baskı, Çevireler: Işık Ergüden, Ferda Keskin, Ayrıntı Yay., İstanbul.

Foucault, Michel (2005b): *Özne ve İktidar*, 2. Baskı, Çevirenler: Işık Ergüden, Osman Akınay, Yayma Hazırlayan: Ferda Keskin, Ayrıntı Yay., İstanbul.

Foucault, Michel (2006): *Hapishanenin Doğuşu*, 3. Baskı, Çeviren: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yay., Ankara.

Giddens, Anthony (2005): *Sosyoloji: Kısa Fakat Eleştirel Bir Giriş,* 2. Baskı, Çeviren: Ülgen Yıldız Battal, Phoenix Yay., Ankara.

Giddens, Anthony (2008): *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori*, 3. Baskı, (Çev.: Tuncay Birkan), Metis Yay., İstanbul.

Giddens, Anthony (2010): *Modernite ve Bireysel-Kimlik*, Çeviren: Ümit Tatlıcan, Say Yay., İstanbul.

Gissurarson, Hannes (2008): "Otorite", *Modern Toplumsal Düşünce Sözlüğü* (İç.), Çeviren: Melih Pekdemir, Editör: William Outhwaite, İletişim Yay., İstanbul.

Goffman, Erving (2012): *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, 2. Baskı, Çeviren: Barış Cezar, Metis Yay., İstanbul.

Goffman, Erving (2014): *Damga Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*, Çevirenler: Ş. Geniş, L. Ünsaldı, S.N. Ağırnaslı, Heretik Yay., Ankara.

Hogg, Michael A., Vaughan, Graham M. (2007) : *Sosyal Psikoloji*, Çevirenler: İbrahim Yıldız, Aydın Gelmez, Ütopya Yay., Ankara.

Kaypakoğlu, Serdar (2008): *Kişilerarası İletişim Cinsiyet Farklılıkları Güç ve Çatışma*, Derin Yay., İstanbul.

Lichtblau, Klaus (2011) . "Nedensellik mi Etkileşim mi? Simmel, Weber ve Yorumlayıcı

Sosyoloji" Çeviren: Jale Özata Dirlikyapan, *Georg Simmel Sosyolog, Sanatçı, Düşünür* (İç.), Doğu Batı Yay., Ankara.

Lukes, Steven (1990): "İktidar ve Otorite", Çeviren: Sabri Tekay, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* (İç.), Derleyen: Tom Bottomore, Robert Nisbet, Varlık Yay., Ankara.

Lukes, Steven (2008): "İktidar", *Modern Toplumsal Düşünce Sözlüğü* (İç.), Çeviren: Melih Pekdemir), Editör: William Outhwaite, İletişim Yay., İstanbul.

Orman, Enver (2001): "Otoritenin Gerekliliği ve Felsefe", *Felsefelogos*, Yıl: 4, Sayı: 16, İstanbul.

Ritzer, George (2012) : *Modern Sosyoloji Kuramları*, Çeviren: Himmet Hülür, Deki Yay., Ankara.

Simmel, Georg (2009): *Bireysellik ve Kültür*, Çeviren: Tuncay Birkan, Metis Yay., İstanbul.

Turner, Jonathan H., Beeghley, Leonard, Powers, Charles H. (2010): *Sosyolojik Teorinin Oluşumu*, Çeviren: Ümit Tatlıcan, Sentez Yay., Bursa.

Ünal, Ahmet Zeki (2010): "Rahatsız Eden Bir Adamın Bilimi: Sosyoloji", *Ocak ve Zanaat Pierre Bourdieu Derlemesi* (iç.), 2. Baskı, İletişim Yay., İstanbul.

Ünsaldı, Levent; Geçgin, Ercan (2013) : *Sosyoloji Tarihi Dünya'da ve Türkiye'de*, 2. Baskı, Heretik Yay., Ankara.

Ünsaldı, Levent (2014): "Takdim ve Heretik'in Onuncu Kitabı Vesilesiyle", *Damga Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar* (İç.), Çevirenler: Ş. Geniş, L. Ünsaldı, S.N. Ağırnaslı, Heretik Yay., Ankara.

Wallace, Ruth A.; Wolf, Alison (2012): *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, 4. Baskı Çevirenler: Leyla Elburuz, M. Rami Ayas, Doğu Batı Yay., Ankara.

Walsh, David (2012): "Özne/Nesne", Çevirenler: İhsan Çapçıoğlu, Arif Korkmaz, *Temel Sosyolojik Dikotomiler* (İç.), Editör: Chris Jenks, Birleşk Yay., Ankara.



Victor Brauner, *Kabiline en mouvement*, 1934.

Aşkın Kolektif ve Kitle: Bir Muhafazakârlık Okuması

Doğancan Özsel

Bekir Berat Özipek muhafazakâr düşünceyi şu şekilde tanımlıyor: "Muhafazakârlık, insanın akıl, bilgi ve birikim bakımından sınırlılığına inanan, bir toplumun tarihsel olarak sahip olduğu aile, gelenek ve din gibi değer ve kurumlarını temel alan, radikal değişimleri ifade eden sağ ve sol siyasi projeleri reddederek ılımlı ve tedrici değişimi savunan ve siyaseti, bu değer ve kurumları sarsmayacak bir çerçeve içinde sınırlı bir etkinlik alanı olarak gören bir düşünce stili, bir fikir geleneği ve bir siyasi ideolojidir."[1] Muhafazakârların muhafazakârlığa ilişkin imgesini tastamam özetleyen bu tanımda sınırlılık, ılımlılık ve toplumsal-tarihsel biçimler üzerine kurulu olma gibi nitelikleri öne çıkarmış Özipek. Aslına bakılırsa bu vurguların hiç birisi özel olarak çok şaşırtıcı değil. Bunlar, İngiliz muhafazakârlığının kimi temsilcilerinde en saf hali ile var olduğuna inanılan bir ideal-muhafazakârlık düşüncesinin sacayaklarını oluşturuyor. Muhafazakâr yazında, bilhassa bu düşünceye belirgin bir sempati ile yaklaşan yazarlar tarafından söz konusu ideal-tip sıklıkla karşımıza çıkartılıyor. Böylece bir yandan muhafazakârlık ile diğer siyasal ideolojiler arasına 'toplum mühendisliği' kavramı ekseninde bir kategorik ayırım çizgisi çekilir-

[1] Bekir Berat Özipek, "Muhafazakârlık Nedir?", *Köprü*, 97, Kış 2007.

ken, öte yandan muhafazakâr iktidarlar mâkuliyetleri ve izledikleri siyasaların tarihselliği ile övülüyorlar.

Ne var ki bilgelik ve hikmet kaynaklı ağırbaşlı bir siyaset tarzı olarak imlenen bu ideal muhafazakârlık,[2] muhafazakâr iktidarlarda otoriter ve hattâ totaliter eğilimlerin gözlenmeye başladığı her an tekrar tekrar boşa düşüyor; muhafazakâr yazındaki güzellemelerin, muhafazakâr politikayı kavramsallaştırma konusunda ne kadar yüzeysel kaldığı ortaya çıkıyor. Elbette muhafazakârlık adına uygulanan politikalar bahsi geçen muhafazakârlık imgesine ters düştüğünde, bu ideal-tip adına sesini yükselten ve söz konusu politikaların uygulayıcılarının gerçek anlamda muhafazakâr olmadıklarını ileri süren fikirlere rastlamak olası. Son dönem Türkiye'sinde böyle istisnai isimler olduğu gibi, örneğin ABD'de yeni-muhafazakâr iktidara karşı bir dönem yükselen paleo-muhafazakâr düşünceyi de bu kapsamda değerlendirebiliriz. Fakat son derece seçmeci, sınırları belirgin ve karikatüristik bir muhafazakârlık tanımına dayanarak yapılan bu itirazı, muhafazakârlık analizleri çerçevesinde ciddiye almak mümkün değil. Zira böylesi itirazlar, her şeyden önce, mantık alanında '*No True Scotsman...*' (Hiçbir Gerçek İskoç...) örneği ile bilinen bir mantıksal yanlışa düştüklerinden, muhafazakârlık fenomenine ilişkin bilgi ve kavrayışımıza katkıda bulunacak hermenötik bir fayda sağlamaktan uzak. Siyasi tarihin bize çizdiği muhafazakâr iktidar tablosu yukarıda yapılan klasik tanımdan o kadar farklı ki, bu gibi tanımlardan hareketle muhafazakârlığı anlama çabaları ister istemez muhafazakâr iktidar pratiklerinden uzaklaşıyor ve kendi kendisini onaylayan kapalı devre bir düşünce dizgesine, bir çeşit totolojiye dönüşüyor.

Muhafazakâr iktidar pratiklerine baktığımızda, kimi zaman devleti kimi zaman ise 'ara kurumlar' adı verilen iktidar öbeklerini merkeze alan otoriteryen eğilimler sıklıkla karşımıza çıkar. Dahası, "radikal değişimlere karşı ılımlı ve tedrici dönüşümleri savunan muhafazakârlık" imgesinin aksine, muhafazakâr siyasal ajanda çoğu kez kimi keskin dönüşümleri de içerir ve bu dönüşümler 'zaten varolanın pekiştirilmesi' veya 'olmuş olan ve olması gerekenin diriltilmesi' olarak muhafazakâr dile tercüme edilir.[3] Dolayısıyla muhafazakârların muhafazakârlığa atfettikleri sınırlılık ve ılımlılık nosyonları muhafazakâr siyasalar açısından kural değil istisnadır.

---

[2] Türkçe literatürde böylesi bir muhafazakârlık tanımını temel alan yetkin bir eser için bkz. Bedri Gencer, *Hikmet Kavşağında Edmund Burke ile Ahmet Cevdet*, Kapı Yayınları: İstanbul, 2011.

[3] Muhafazakâr düşüncede siyasal ve toplumsal dönüşüm olgusuna ilişkin olarak bkz. Doğancan Özsel, "The Theme of Change in the Conservative Ideology", *Yakın Doğu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, VII:2.

Muhafazakârlık hemen her zaman kamusal hayatın (ve kimi zaman da özel hayatın) ahlâkileştirilmesi projesidir. Pek çok muhafazakâr iktidar, insanların ya aile, din ve cemaat gibi ara kurumlar dolayımı ile veya doğrudan tekil bir merkezî iktidar öbeğine tâbi olarak, toplumsal kolektif adına konuşanlar tarafından çizilen sınırlar dâhilinde sıkı bir belirlenime tâbi tutulmalarını öngörür. Dahası, muhafazakâr siyaset bu baskı ve belirlenim edimlerinin birer örüntü şeklinde rutinleştirilerek yeniden üretimlerinin güvenceye alınmasını amaçlar. En radikal toplumsal dönüşüm projelerinin muhafazakâr ajandaya tercümesinde başvurulan restorasyon söylemi, bu belirlenim mekanizmalarının daima var olduklarına ve vazgeçilmezliklerine dayanarak onların siyaseten ıslahını (ve kimileyin icadını) gerekçelendirir.

Muhafazakârlığın insan üzerinde böylesi bir iktidar yapısı kurmasını ve tahkim etmesini sürpriz saymamalıyız, zira muhafazakârlık, siyaseti otoriter tarzda kavrayıp kurmanın yollarından bir tanesidir. O, "bir toplumun tarihsel olarak sahip olduğu (...) değer ve kurumlarını temel alan" bir düşünce olduğu ölçüde, bilgelik ve hikmete dayandığı söylenen politikalarının epistemolojik referansı da aslında toplumsalı düşünmenin özel bir biçimini, bir *kolektif kurgusu*nu içerir. Genellikle toplum, millet, cemaat olarak adlandırılan, son dönemlerde ise medeniyetler çatışması/uzlaşması fikirleri ekseninde 'medeniyet' terimi ile de ifade edilebilen bu kolektif kurgusunun üzerine inşa edilmesi, muhafazakârlığın toplumsallaştırmaktan ziyade kitleselleştirici doğasının da nedenidir.

Bu bağlamda muhafazakârlığın kitleselleştirici niteliğinin altını çizmek ve kendilerini muhafazakâr olarak isimlendiren siyasal hareketleri kitlesellik kavramı üzerinden yapılacak bir analiz ile bir araya getirmek, muhafazakârlık kavramı çevresinde gelişen siyasal düşünce ve hareketleri anlamlandıracak derinlikli bir kuramsal çerçevenin ortaya çıkmasını da sağlayacaktır. Dahası, bu kitleselleştirme mantığının altının çizilmesi, muhafazakâr iktidarların otoriterlik eğilimleri karşısında şaşkınlığa düşen ve bu eğilimleri tikel koşulların oraya çıkardığı anomaliler olarak geçiştirmeye çalışan muhafazakâr ve liberal düşüncelere de bir cevaptır. Zira muhafazakârlığın kitleselleştirme mantığı, muhafazakâr ideoloji ile faşizm arasındaki ortaklıkların sanılandan çok daha fazla olabileceğine de işaret eder.

Muhafazakâr Egemen: Kutsal Kolektif

Muhafazakâr düşüncenin kitleselleştirme mantığı, egemeni kurmanın Batı düşüncesindeki hâkim tarzı bağlamında işler. Bu tarz içerisinde Batı metafiziği, egemeni, İbrahimî dinlerin mimar-tanrı imgesinde en karakteris-

tik temsilcisini bulan özel bir biçimde düşünür. Burada egemenin en temel niteliği dışardanlığıdır (extérieur).[4] Bir yanıyla o, egemenliği altında olan her şeyin varoluşsal bakımdan kendisine bağlı olması ve açık ya da zımnî olarak ona atıfta bulunmak zorunda olması bakımından, egemenliği altındaki kozmosun merkezindedir. Öte yandan, gerçek anlamda bir egemen olarak anılmayı hak etmesi, her şeyden önce kendi yarattığı koşullardan ve kendisine tâbi olanın tavırlarından bağımsız olmasına bağlıdır. Bu anlamda egemen, kendi koyduğu kurallara bağlı değildir ve belirlenen ancak belirlenmeyen bir özne olarak tahayyül edilir. Dolayısıyla hem kozmosun merkezindedir hem de dışarıdadır ve merkezî konumunu dışardanlığına, dışardanlığını ise merkezî konumuna, her şeyin ona yönelmesine ve onun hiçbir şeye yönelmemesine borçludur.[5]

Egemene ilişkin bu tasavvurun dünyası, Homeros'un şiirlerinde anlatılan, dikotomik kırılmaların kendisine yabancı olduğu uyumlu ve yekpare kozmos değildir artık. İçkinlik ve aşkınlık kategorilerinin net olarak seçilemediği Homerik dünyada dışardanlığa haiz bir egemene yer yoktur. Orada tanrılar aşkın bir düzlemde yer almazlar. İnsana benzer zayıflıkları olan, aldatan ve aldanan Homerik dünyanın tanrıları insanlar arasında dolaşır ve koşulları belirledikleri kadar, koşullar tarafından da belirlenirler. Gene de bu Homerik dünya, sonradan gelişecek egemenlik kavramının nüvesi olan 'hiyerarşik yapıların tartışmasız normalliğini' içerisinde taşır. Nitekim dışardanlıkla birlikte düşünülen egemen, Homerik dünyanın bu ahenkli hiyerarşisini yeniden inşa etme çabaları dâhilinde ortaya çıkacaktır ki, burada da başrolü Platon oynar.

Platon, sofistik şüpheciliğin nomos-phusis dikotomisi üzerinden yönelttiği eleştirilerle parçaladığı Homerik dünyanın uyumlu ve hiyerarşik bütünselliğini yeniden kurmaya ve eskinin aristokratik erdemini savunmaya girişir.[6] Ancak bir kez yıkılmış olan gelenekselin artık eskisi gibi savunulamayacağının da farkındadır. Homeros'un dünyasının parçalanmasına ve *polis*e ilişkin olanın evrensel bilginin konusu olmaktan çıkma-

---

[4] Saime Tuğrul, *Canım Sana Feda – Yeni Zamanların Kutsallık Biçimleri*, 2014. İletişim: İstanbul, s. 14.

[5] Bu dışarıda-merkezi, yok-merkez olarak düşünmek kanımca çok isabetli olmaz. Bir yokluktan öte, kendi kendisine referansla var olabilmesinden ötürü, egemeni bu metafizik içerisindeki yegâne varlık olarak düşünmek daha doğru olacaktır. Bu dışarıda-merkez nosyonu ile ilgili olarak bkz. Jacques Derrida, "Structure, Sign and Play in the Discourse of Human Sciences" [Beşeri Bilimler Söyleminde Yapı, Gösterge ve Oyun], *Writing and Difference*, çev. Alan Bass, London: Routledge, 1978, ss. 278-281.

[6] Platon düşüncesinin Antik Yunan'daki sınıfsal ilişkiler üzerinden, Aristokratik değerlerin bir savunusu olarak okunması ile ilgili olarak bkz. Ellen Meiksins Wood. *Yurttaşlardan Lordlara – Eskiçağdan Ortaçağa Batı Siyasal Düşüncesinin Toplumsal Tarihi*, Yordam: İstanbul, 2009, ss. 59-94.

sına verdiği yanıt, nomos-phusis fay hattı doğrultusunda ikiye ayrılmış olan dünyayı dışsal bir egemen akla ve söze (*logos*) bağlayarak yeniden bir araya getirmektir. Eskinin bütüncül ve uyumlu kozmos fikrine, bu yeni egemenin ışığı altında tüm niteliksel farkların belirsizleşmesi dolayımıyla ulaşmaya çalışır. Dolayısıyla Platon'un düşünsel ile duyumsal arasında önerdiği ayırımı birleştirici bir kuramsal hamle olarak okumak mümkündür. Zira bu ayırım, duyumsal dünyaya yeniden çeki düzen verecek bir dışardanlık imkânının yaratılmasını sağlar. Bir yandan düşünsel ile duyumsal arasında bir hiyerarşi kurulurken, öte yandan düşünsel dünyanın en tepesine *logos* diğer tüm ideaları aydınlatan iyi ideası olarak yerleştirilmektedir. Böyle olunca akıl ve söz duyumsalın dışında, varlığı duyumsalda görünen ancak ondan öte ve bağımsız olan, dışardanlığa haiz bir egemen olarak ortaya çıkar. Platon'un yazıları bir anlamıyla da sofistik eleştiriler karşısında Homerik dünyanın hiyerarşisini ve aristokratik erdemleri bu logosa dayandırarak savunma ve logos temelinde eskiyi yeniden bir araya getirme girişimidir. Onun ideal *polis*inde Homeros'un şiirleri yasaklanması fakat yönetici sınıfa felsefenin öğretiliyor olması da böylece anlaşılır olur. Kralların filozof, filozofların kral olması, ancak akılla kavranabilecek bir düzlemde bulunan bilginin, filozoflar aracılığı ile deneyimler dünyasının hâkimi olmasının gerekliliğini ifade eder. Filozof-kral, egemeni düşünmenin klasik tipinin ilk örneğidir.

Filozof-kraldan mimar-tanrı imgesine, leviathana ve Kartezyen akla değin, egemen tasavvurunun bu klasik tipi Batı düşüncesinde pek çok kez karşımıza çıkar. Bu örneklerin her birinde Platon'un düşünsel-duyumsal ayırımına benzer bir kategorik ayırım yolu ile dışsallık yaratılır. Böylelikle ikiye ayrılan dünya, dışsal egemenin hükmü altında birleştirilebilir bir hal alır. Ancak bir araya getirildiği hali ile artık o dünya, kendi içerisindeki kategorik ayırımlara yabancı değildir. Tam tersine, dışsallığını da kapsayan bir kozmosa dönüşmüştür. Diyalektik düşünce geleneğini bir kenara bırakırsak, Batı'da hâkim metafizik egemeni işte bu şekilde kurar ve kavrar. O kadar ki Marshall Sahlins, Batı düşüncesinin ayırt edici niteliğini böylesi bir kategorik ayırım üzerinden, doğa-kültür ayırımı yoluyla bireyin parçalanmasında bulur.[7] Ona göre Batı düşüncesi insanı hayvani doğası ile kültürel nitelikleri arasında ikiye böler. Özünde bir hayvan olarak düşünülen *homo sapiens*, kendisine dışsal kültürel nitelikleri de içererek, parçalı bir kozmos olarak insan halini alır. Dolayısıyla Sahlins için Batılı düşüncenin karakteristiği, insan bedeninde bir kozmoloji kurması

[7] Marshall Sahlins, *The Western Illusion of Human Nature – With Reflections on the Long Historyof Hierarchy, Equality, and the Sublimation of Anarchy in the West, and Comparative Notes on Other Conceptions of the Human Condition*, Prickly Paradigm Press: Chicago, 2008.

ve bu sınırlar dâhilinde bir egemenlik metafiziğini işletmesidir. Temelde bir hayvan olan insan, kendisine dışsal olan kültüre boyun eğdikçe insan halini alacaktır.[8] Kültür, insanın merkezindeki egemendir. Bu metafizik uyarınca insani varoluşu mümkün kılan da söz konusu egemene olan tebaiyettir. Egemen normu oluşturup normali belirler ve bu norma boyun eğiş insani gelişimin, normalleşmenin ve erginleşmenin asgari şartıdır.

Modern zamanlarda ise insanın kendisine yönelip tâbi olarak olgunlaştığı bu egemen, tanrı olmaktan çıkıp akıl ve 'insanlık' olmaya başlar. Schmitt'in *Siyasi İlahiyat*'ta siyasete ilişkin tüm kavramların sekülerleşmiş ilahiyat kavramları olduğunu söylerken bahsettiği süreç işte budur.[9] Muhafazakâr düşünce de bu evrenselci ve akılcı yeni egemene karşı gelişen bir muhalefetin adıdır. Ancak bu bölümün başında işaret ettiğim üzere muhafazakârlık da aynı egemen kurma tarzı bağlamında işler ve onun kitleselleştirici mantığını anlamanın anahtarı, bu tarzın muhafazakâr düşünce içerisinde nasıl kendisini gösterdiğini anlamaktır.

Modernitenin yeni egemenine karşı muhafazakâr itirazın tarihi genellikle Edmund Burke'ün *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*[10] kitabı ile başlatılır. Burada Burke, Fransız devrimcilerinden hareketle, siyasalı kurmanın yeni, evrensel akıl merkezli biçimini eleştirir. Ona göre Fransa'daki devrimci düşünce, pratik deneyimleri bir kenara atmakta, yüzyılların birikimi olan toplumsal formları yok etmekte, var olan toplumsal düzeni bir hamlede yıkmaktadır. Ancak sorun, devrimci düşüncenin yıktığı bu düzenin yerine yenisini koyacak durumda olmamasıdır. Burke'e göre toplumsal düzen mekanik bir şekilde *kurulabilir* bir şey değildir. Fransız toplumunun sahip olduğu tarzda gelişkin bir toplumsal düzen ancak yüzyıllar alan bir zaman dilimi içerisinde, pratik deneyimlerden sürekli beslenerek, organik bir yolla *gelişebilir*. Halbuki modernin yeni düşünce tarzı hem fizik dünyayı hem de toplumsal yaşamı mekanistik bir pencereden kavramakta, fiziksel bir söz dağarcığı içerisinde anlamaya ve dönüştürmeye çalışmaktadır.

Bu yeni tarzın toplumsalı düşünmede kendisini ilk kez apaçık ortaya koyduğu eserlerden birisi de *Leviathan*'dır.[11] Burada özellikle ilgi çekici olan bölümlerden bir tanesi, kitabın hemen başında yer alan giriş niteli-

---

[8] Sahlins pek çok toplumun insanı temelde bir hayvan olarak görmek yerine hayvanları temelde birer insan olarak gördüğünü hatırlatarak bu özgül metafiziğin Batı-merkezliliğine dikkat çeker (Ibid. s. 96).

[9] Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat – Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm,* Dost: Ankara, 2002.

[10] Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France,* [1790]. Oxford Paperbacks: London, 2009.

[11] Thomas Hobbes. Leviathan – Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti. 1993 [1651]. Yapı Kredi: İstanbul.

ğindeki birkaç sayfadır. Burada Hobbes, insan yapımı makineleri birer organizma olarak anlamayı öneren alışıldık analojiyi tersine çevirir ve insanın da özünde bir makine olduğunu söyleyerek kalbi zembereğe, insanı yaratan Tanrı'yı ise saatçiye benzetir. Kültürel-doğal ayırımı çerçevesinde kültürel olanın doğala ait bir dağarcık ile kavranmasına alışkın zihinler için Hobbes'un önerisi çarpıcı bir ters yüz etmedir. İnsandan öte, toplumu bir makine gibi algılamak, aynı zamanda onun dışarıdan müdahale yolu ile tamir edilebilir ve geliştirilebilir olduğunu, düzgün çalışmayan bir parçası olduğunda bu parçanın dışsal bir müdahale ile yenilenebileceğini ima eder. İnsana, toplum ve fizik dünya karşısında bu özgüveni veren unsur evrensel akıldır. Modern çağın yeni egemeni olan akla boyun eğdikçe, insan hem dış dünyayı hem de kendisini daha iyi anlayacak, zamanın ve mekânın belirlenimlerinden kurtularak özgürleşecek, evrensel bir topluluğa tâbi olacaktır. Bu yeni egemen beraberinde yeni bir meşruiyet tanımı getirir ve 17. yüzyıldan itibaren Tanrı fikrinin yerini İnsanlık fikri alır.

Muhafazakâr düşünce ise tam da buna karşı çıkar. Muhafazakârlık, bu yeni egemenin kendi çevresinde sürekli ve istikrarlı bir düzen oluşturamayacağı, kendi kozmolojisini kuramayacağı, onu merkeze alan modern dünya görüşünün aslında yok-merkezli bir dünya görüşü olarak bilinemezciliğe düşmek zorunda olduğu iddiasındadır. Modernin evrenselci aklının, insanları kendisine bağlayamayacağını, onlara aidiyet hissi sağlayıp bir kimlik veremeyeceğini ve hayatlarının temel referans noktası olamayacağını öne sürer. Burke'ün çağdaşı ve Fransız muhafazakârlığının fikir babalarından olan de Maistre'in bilindik itirazı bu bağlamda özellikle anlamlıdır:

> Tıpkı kendinden öncekiler gibi, 1795 anayasası da İnsan için hazırlanmıştır. Ne var ki, dünyada İnsan diye bir şey yoktur. Yaşamım boyunca Fransızları, İtalyanları, Rusları vs. gördüm. Hattâ Montesquieu sayesinde kişinin Fars olabileceğinin dahi farkındayım. Ama İnsan'a gelince, söylemeliyim ki yaşamım boyunca onunla hiç karşılaşmadım. Böyle birisi eğer varsa, benim onun hakkında kesinlikle hiçbir fikrim yok. (...) Bu anayasa Çin'den Cenova'ya değin tüm insan topluluklarına uygulanmaya müsait. Fakat tüm uluslar için yapılmış bir anayasa hiçbirisi için yapılmamış bir anayasadır: amacı hipotetik bir ideal uyarınca zihin egzersizi yapmak olan ve yaşadığı hayalî meskenindeki İnsan'a hitap eden saf bir soyutlama, bir okul ödevidir.[12]

[12] Joseph de Maistre, *Considerations on France*, Richard A. Lebrun (der.). Cambridge University: London, 2003, s. 53.

De Maistre'in cümlelerinde kendisini gösteren bu muhafazakâr itirazı Stirner'in yönelttiği itiraz ile karıştırmamak gerekir. Stirner'de İnsanlık fikri ve evrenselci akıl, disiplin potansiyeli, sınırlayıcılığı ve baskıcı bir düzenin temel kavramlarından bir tanesi olması nedeniyle eleştirilir.[13] Oysa Stirner'den yarım asır öncesinde Burke ve de Maistre, soyut aklı tam da istikrarlı bir düzen oluşturabilecek, egemenin ihtiyaç duyduğu dışsallığı yaratacak potansiyeli olmadığı için eleştirirler.

Burke'ün yazdığı üzere, "toplum yalnızca bireylerin tutkularının tâbi kılınmasını değil, hem toplu halde hem de bireysel olarak, insanların eğilimlerine sık sık engel olunmasını, isteklerinin kontrol edilmesini ve tutkularının tebaiyet altına alınmasını gerektirir. Bu ise ancak onların dışında yer alan ve işlevini yerine getirirken, onları gemlemek ve zapt etmekle sorumlu olduğu söz konusu istek ve tutkulara tâbi olmayacak bir güç tarafından yerine getirilebilir".[14] Muhafazakâr düşünce evrenselci akıl ve ona bağlı insanlık düşüncesinde bunu yapabilecek, dışsallığı haiz bir egemen oluşturabilecek bir potansiyel görmez. İnsanlık fikri ve evrenselcilik, soyutluğu ve plastisitesi nedeniyle bireye içkin görülür; bireyin dışında ve karşısında, sağlam, sürekli ve sağlıklı bir toplumsallık alanını kurma konusunda kifayetsizdir.

Muhafazakârlığın modernin yeni egemenine itirazı işte budur. O, evrensel olan akıl yerine tikel olan kolektifin egemenliği projesidir. Aklın toplumunu kurmak yerine toplumun aklına uymayı salık verir. Evrenselciliğin ve İnsanlık fikrinin içkin olduğunu varsaydığı mantığının karşısına, kolektifin aşkınlığım koyar. Burke'den az önce alıntılanan satırlara tekrar dönersek, toplumsalın gerekliliğini sağlayarak bireyleri dizginleyecek olan, aşkın kolektifin egemenliği altında kurulacak ve korunacak muhafazakâr toplumdur. Hepimizi insan olmak bakımından eşitleyen evrenselci fikirler reddedilir. Onların yerine, insanın gündelik pratiklerinde ve belirli bir zaman-mekân içerisinde görünür olan, fakat tarihselliği ile bu tekillikleri aşan kolektifi dışsal bir egemen, insani varoluşun temel unsuru sayılır ve toplulukların tikelliğinin ve özgüllüğünün altı çizilir.

Dolayısıyla dışardanlık mantığı muhafazakâr düşüncede de belirgindir ve kolektif, dışardanlığa haiz egemen unsur olarak belirir.[15] Sekülerleşen

---

[13] Bkz. Max Stirner, *Biricik ve Mülkiyeti.* çev. Selma Türkis Noyan, Kaos: İstanbul, 2013.

[14] Edmund Burke, "The Nature of Society and Government." *The Conservative Tradition in European Thought: An Anthology Selected and Edited by Robert Lindsay Schuettinger*, Robert Lindsay Schuettinger (der.). New York: G. P. Putnam's Sons. 1970, s. 41.

[15] Muhafazakâr düşüncedeki bu unsura kolektif adını verirken, eşitlikçiliğe veya yabancılaşmanın olmadığı bir ortak yaratıma gönderme yapıyor değilim. Bu kavramsal tercihin nedeni, yazıda da değinildiği üzere, bu kavramın kökenindeki fiilin anlamlarından bir tanesinin de 'çıkarsama' olmasıdır. Kavramın bugün sahip olduğu çeşitli çağrışımların aksine, eşitsizlik ve yabancı-

bir dünyada muhafazakârlık, bu kolektife bir kutsallık atfeder. "Görünmeyenin görünenin içerisinde kendisini temsil etmesi ve onu kapsayarak aşması" anlamında muhafazakârlığın kolektifi kutsaldır.[16] Belirsizlik ve kesinsizlikle malûl olduğu düşünülen seküler dünyada teolojik bir proje olarak muhafazakârlık, kendisini kolektifin kutsallığından üretir. Hesaplamak ve bir araya getirmek yanında, çıkarsamak gibi bir anlamı da olan *collecti* kökü, kolektifin, tarihin belirli bir anında bir araya gelen insanlardan ve onların ortak eylem örüntülerinden daha fazlası olduğuna işaret eder. Kolektif, var olandan çıkarsanır, onda görünür, ancak belirli bir anda var olandan ibaret değildir. Onu aşar ve *dışarıdan* bir kutsal olarak muhafazakâr söylemin merkezinde durur. O, bugün burada yaşayan herhangi bir gruptan, dünyada bugün var olan kuşaklardan daha fazlasıdır. Beraberinde yüzyılların tarihsel birikimlerini taşır ve tarihselliği ile bireye aşkın bir özne, merkezî bir referans noktası işlevi görür.[17] Modern zamanlarda anlamlı ve tatminkâr bir kişisel yaşam ile istikrarlı bir toplumsallık, ancak bu kolektifi kurmakla, korumakla, onun değerini bilip ona sahip çıkmakla ve nesilleri bu amaçla yetiştirmekle mümkündür.

Kitlesel Birey ve Antİ-Sosyal Sosyallİk

Muhafazakârlığın kitleselleştiriciliğinin espirisi de buradadır. Kolektif, aşkın bir özne olarak ortaya çıkıp kutsallaştırıldıkça, kendi karşısında bir kitle üretmeye başlar. Veya aynı ilişkiyi tersinden okursak, kolektifi kutsallaştırarak egemen kılan insan, onun karşısında kitleselleşir. Çağırma (interpellation) kavramı Althusser'den ödünç alınarak ifade edilecek olursa, söylemin merkezindeki aşkın kolektifin kendinde bir özne olarak görülmesi, kimliklerin de bu öznenin çağırması olmaksızın kurulamaması anlamına gelir. Bu durumda her bir insan, ancak kolektife tâbi olduğu oranda ve onun üzerinden gerçek bir özne olabilir.[18] Bu da tâbi olanlar açısından aynı zamanda bir kolektif öznellik demektir. Anonim nesnellik ve evrensellik tahayyülleri karşısında bu kolektif öznellik, diğer dünyalara

---

laşma, kendinde bir özne olarak tahayyül edilen muhafazakâr kolektifin kurucu nitelikleri arasındadır. Peter Dorey, Britanya özelinde muhafazakârlığın bir eşitsizlik savunusu olarak okunabileceğini göstermiştir. Bkz. Peter Dorey, *British Conservatism: The Politics and Philosophy of Inequality*, I.B. Tauris: London, 2010.

[16] Tuğrul, *a.g.e.*, s. 16.

[17] Bu imgeyi muhafazakâr olmayan egemen imgelerinden, örneğin Tanrı, akıl, ırk gibi imgelerden ayıran önemli bir nokta, kolektifin dışardanlığının zamansal bir aşkınlığı ima etmemesi, onun bir gelişim tarihinin olduğu, hattâ onu kutsal kılan esas unsurun da bu tarihselliği olduğunun düşünülmesidir.

[18] Türk muhafazakâr yazınında bu hususta verilen bilindik bir örnek, Tevfik Fikret'in oğlu Halûk Fikret'in 'hazin sonudur'.

kapalı ve fakat sınırları ve kimliği müphemlikten uzak bir anlam dünyası vadeder. Söz konusu kolektif öznellik tasavvurunun sınırları genellikle dinsel ve milli anlatıların harmanlanması yoluyla kurulur ve kimi zaman da, 'doğu medeniyeti' tahayyülünde olduğu gibi, ulus-devlet sınırlarını keser.

Özellikle dikkat çekici olan, bu aşkın kolektif ve onun yarattığı öznellik karşısında kitleselleşen insanın durumudur. Saime Tuğrul'un birey ile ulus ilişkisini tanımlarken kullandığı ifadeyi burada kendi bağlamımızda tekrar edersek, insanın kolektif ile ilişkisi "toplumsal katılım yollarından öte (kamusal alanda var olma, siyasete temsilen katılma, sivil örgütlenme, vb.), aşkınlık düzeyinde bir ilişki[dir]".[19] Bunun anlamı, kitleselleşen insanın, toplumsal ile olan diyalektik yaratım ilişkisini sembolik düzeyde koparmış olmasıdır. Toplumsal aşkınlaştırıldıkça, insani olan ile arasına kategorik bir çizgi çekilip aşkın kolektife dönüştükçe, toplumsal katılım yolları da onunla gerçek anlamda bir ilişki kurma konusunda devre dışı kalmaktadır. Zira kitleselleşmek bir anlamda toplum olmaktan çıkmaya tekabül eder.

İnsanların biraradalıkları muhafazakârlığın kutsal kolektifi tarafından çalınmıştır. Bu kolektif karşısında ancak tek tek, birer çıplak hayat olarak var olurlar. Tekilliklerinden çıkamayan insanlar karşısında genel olan ancak aşkın kolektifin tekelindedir ve salt ondan ibarettir. Şöyle bir soru akla gelebilir: Burada çizmekte olduğum tablo, muhafazakâr söylemde aile, mahalle, cemiyet ve cemaat gibi 'toplumsal kurumlara' verilen önem ve aile bağları ile komşuluk gibi kişilerarası ilişkilere sıklıkla yapılan vurgu karşısında boşa düşmez mi? Muhafazakâr söylemin bu geleneksel vurguları, bu yazıda iddia edilenin aksine, muhafazakârlığın her şeyden çok toplumsallaşmanın ideolojisi olduğunu göstermiyor mu? Bu iki sorunun da yanıtı olumsuzdur. Muhafazakârlıkta var olan bu tip söylemler ile burada çizilen muhafazakârlık tablosu arasında bir çelişki yoktur. Hattâ muhafazakârlık, bilindik egemen tasavvuruna dayanarak oluşturulan kolektif imgesi ile biraradalığı çalarken, bunu kendi söylemindeki toplumsal kurumlar ve kişilerarası ilişkiler vurgularına rağmen değil, tam da bu vurgular sayesinde yapmaktadır. Muhafazakâr fikriyat içerisinde insan, toplumsal kurumlarla belirli bir tarz dâhilinde ilişki kurmaya ve belirli rolleri en iyi şekilde oynamaya teşvik edilir. Bir erkek için konuşursak, çocuklarına karşı disiplini elden bırakmayan sevecen bir baba olması ve toplumsal değerlere uygun bir biçimde çocuklarını yetiştirmesi, eşine karşı müsamahalı ve anlayışlı olması, ebeveynlerine karşı ise saygılı ve hayırlı bir evlat olması beklenir. Dikkat edilirse burada tekil insana biçilen rol aktif bir

[19] Tuğrul, *a.g.e.*, s. 36.

katılımcı olarak toplumsal koşulların yeniden üretim sürecine bilinçli bir biçimde katılması değil, kendisi için belirlenmiş kalıplara en iyi şekilde girmesi, önüne sunulan kişilerarası ilişki örüntülerini adeta tüketmesi ve önceki nesillerden devraldığı tahayyül edilen toplumsal 'mirası' zarara uğratmadan sonraki nesillere aktarmasıdır. Burada gerçek anlamda bir toplumsallığa, kişiler açısından bir praxis imkânına ve insan - toplum ilişkisinin karşılıklılığına yer açılması arzu edilmez. Tekil insan, aşkın kolektifin belirlediği davranış kalıplarına uymalı, kendisine atfedilen fıtrat uyarınca kişiliğini şekillendirmelidir. Muhafazakâr kitle bu nedenle gerçek bir sosyalleşme vadetmez. Tam tersine, aşkın kolektivite karşısında insanın tâbiyeti şeklinde kendisini gösteren muhafazakâr kitleselleşme mantığı asosyal değil anti-sosyaldir. Muhafazakârlık gerçek anlamda bir toplumsallığın dışında değil, karşısındadır.

Böyle bir kitleselleşme mantığı salt muhafazakârlığa özgü sayılmaz. Hatta çoğu kez kitleselleşme dendiğine insanların aklına ilkin faşizm gelir ve muhafazakârlık ile kitlesellik arasındaki ilişki, faşist deneyimlerden çok daha silik gibi görünür.[20] Herhalde bunun sebebi, özellikle İtalyan ve Alman faşizmlerinde görülen siyasal mobilizasyon tarzına ve kamusal alanda organize edilen kitlesel ritüellere muhafazakâr hareketlerde pek fazla rastlanmamasıdır. Ancak unutmamak gerekir ki kitleselleşme kavramı ile kastedilen fenomen, böyle bir mobilizasyonu şart koşmaz. Siyasal mobilizasyonun belirli bir biçimine bağlı olmaksızın, çok daha temel bir düzeyde, kişinin aşkın bir özne ile toplumsalın tüm boyutlarında dolayımsız bir biçimde karşılaştığı ve ona tâbi olduğu durumda ortaya çıkan anti-sosyal sosyallik halinin adıdır kitleselleşme.[21] Bu bağlamda muhafazakârlık da en az faşizm kadar kitleselleştirici, anti-sosyal bir siyasal ideolojidir.

Kaldı ki kitleselleşme dendiğinde akıllara gelen ilk imgelerden birisi olan Nürnberg'deki faşist parti gösterileri tarzı mobilizasyon faşizm kategorisi altında kavranabilecek düşünce ve hareketlerin de vazgeçilmez bir özelliği değildir. Bu tarz kitlesel gösteriler pekâlâ iki dünya savaşı arası dönemin özgül koşullarının bir sonucu olarak da değerlendirilebilir.[22] Do-

[20] Örneğin Wilhelm Reich, "[s]iyasi hareket olarak faşizm, bütün diğer gerici partilerden, insan kitleleri tarafından taşınmak ve temsil edilmekte ayrılır" derken, muhafazakârlığın da kitleselleştirici bir yanı olduğunu gözardı etmektedir. Bkz. Wilhelm Reich, *Faşizmin Kitle Psikolojisi*, 2014. çev. Yüksel Pazarkaya, Cem: İstanbul. s. 16.

[21] Anti-sosyal sosyallik kavramı genellikle son dönemde alışıldık toplumsal iletişim yollarının yerini web tabanlı sosyal paylaşım hizmetlerinin alması sonucu karşı karşıya kalman durumu ifade etmek için kullanılır. Örneğin *Umran* dergisinin Kasım 2010 tarihli 195 no'lu sayısında editör tarafından, "'dikizleme kültürü' ve 'abartılı paylaşım'" nedeniyle postmodern toplumların yaşadığı süreci nitelemek üzere kullanılmıştır.

[22] Böyle bir değerlendirme için bkz. Roger Griffin, *A Fascist Century*, Essays by Roger Griffin. M. Feldman (der.). Palgrave Macmillan: Basingstoke, 2008. ss. 206-215.

layısıyla faşizmin kitleselleştiriciliği de bu gösterilerden bağımsız şekilde işleyebilir. Önemli olan hem faşizmde hem de muhafazakârlıkta bir kitleselleştirme mantığının işletilmesi ve her iki ideoloji için de bu mantık çerçevesinde bir kitle ekonomisinden bahsetmenin mümkün oluşudur.

KİTLENİN EKONOMİSİ: *OECONOMİA*

Kitle üretimi daima 'ekonomiktir' ve bu ekonomik yön, muhafazakârlığın ve faşizmin kitleselleştirme biçimlerinin çakıştıkları noktadır. Burada söz konusu olan bir kitle ekonomisidir ve bu kavram ile kastedilen, kitle üretiminin, birbirlerinden tümüyle bağımsız olmayan iki ayrı anlamda ekonomik olmasıdır. İlk olarak bu kitle ekonomisi, kitle ile tekil insan arasında öngörülen ilişkinin hem muhafazakâr düşüncede hem de faşizmde ortak bir *oeconomia* fikri üzerine kurulu olduğuna işaret eder. Her iki ideoloji de insanı bir hane içerisine hapsetmekte, bütün toplumsallık bir *oeconomia* olarak kavranmaktadır. Bunun anlamı, toplumsal ve siyasal düzenin *polise* ait kamusal bir kelime dağarcığı yerine haneye ait, özel hayata ilişkin bir terminoloji ile kavranmasıdır. Burada, *polis*in aktif yurttaşlığı öngören, mekânsal yansımasını Agora'da bulan, karşılıklılık temelli kamusallık diline yer yoktur. İnsan yaşamının tüm boyutları tikelleştirilmekte, bütün toplum tek bir haneye dönüşmekte, bu hanede yaşayan insanlar, gerçek bir toplumsallıktan yoksun kalıp kitleselleşmektedir. Toplumsallığın bir *oeconomia* olarak kavranması ile özel ve kamusal arasındaki ayırım silikleşir, siyasal alan kendi özgünlüğünü yitirir ve kişi, kuralları 'baba' tarafından deklare edilen, imkânlara yönelmek yerine zorunluluklara boyun eğilen ve gereklilikler uyarınca idare edilen kapalı bir kozmosta yaşamak zorunda bırakılır.

Burada kolektifin kişi üzerindeki belirlenim ilişkisinin özellikle muhafazakâr düşüncede baba-çocuk analojisi ile kurulu olduğunun altını bir kez daha çizmek gerekiyor. Bu ilişki mülkiyete değil zürriyete dayalıdır. Kişiler gerçekten de anonim birer insan olarak var olamıyor ve yalnızca bir İngiliz, Fransız veya Türk olarak var olabiliyorlarsa, bu durumda onları var eden kutsal kolektiftir. Bir diğer ifade ile kişilerin kolektife tâbi olmalarının nedeni *ona ait* olmaları değil, var oluşlarını *ona borçlu* olmalarıdır. İnsanın varlığı kolektife ait değilse bile, olması gereken, hayırlı bir evlat olarak varlığını ona armağan etmesidir. Dolayısıyla kolektifin erki de *dominica potestas* değil, *patria potestas*'tır.[23] Baba figürü olarak kolektif, tüm hakların mutlak kaynağı olan aşkın öznedir. Kolektifin erkinin

[23] Bkz. George Long, "Patria Potestas". William Smith (der.), A Dictionary of Greek and Roman Antiquities, John Murray: London, 1875, ss. 873-75.

bu ekonomik ifadesi, politik düzenin modern ilkesi olan gizil şiddete de imkân verir ve siyasal sistemin üzerine kurulu olduğu şiddet, oiko-despotes'in (aile reisi, baba)[24] dışsallığı sayesinde gizemlileşir, gizilleşir ve en nihayetinde gizlenir. Muhafazakâr bir toplumun zorlamaları, bireylerarası alanın içerisinden kaynaklı, siyaseten sorunsallaştırılabilir zorlamalar olmaktan çıkar. Belirli zorlama, güç ve şiddet eğilimleri var ise bile, bunlar dışsallıktan kaynaklı olmaları bakımından gizemli ve gizildir. İnsanın insana yaptığı haksızlıklar siyasetin konusu olabilir, ama aşkın bir düzlemden gelen zorlamalar, diyelim fıtratımızdan kaynaklı kimi belirlenimlerin siyasal tartışma konusu yapılmasından daha absürd ne olabilir? Muhafazakâr dilin mistiği işte böyle kurulur.

Aşkın özne olarak baba da bir anlamda hanede olduğundan, hanenin merkezinde durduğundan, muhafazakâr tahayyülde hane, kendi aşkınını da içerisinden çıkaran bir kozmostur. Bir yandan bireyin kendi varlığı bu kozmoloji tarafından tamamen ve hiçbir boşluk bırakmamacasına işgal - edilir ve hanesi kozmosa dâhil edilir, öte yandan bütün kozmos bir hane olarak yeniden düzenlenir. Hane-kozmos içerisinde bireyin yaratıcı eylemi ve dışsallıkla diyalektik bir ilişki içerisinde kendi gerçekliğini kurması elbette söz konusu olmaz. Ondan beklenen, gerekliliğin baskısı altında ehlileşmesi, ayak uydurmasıdır. Bu muhafazakâr ve faşist hanede, o aşina olduğumuz dil ile söylersek, herkes 'gereğini yapar'.

Hem muhafazakârlık hem de faşizm bu hane-kozmos düşüncesini içerisinde barındırır ve insan-toplum ilişkisini bir *oeconomia* olarak kavrar. Bu hanede insan, *patria potestas* olan kolektife tâbi olarak kitlenin bir parçası olur. Bir kez babanın kuralları tabii kabul edildikten sonra, bu hane-kozmos içerisinde belirsizliğe yer kalmaz. Bütün bir uzay gözlenebilir ve mükemmel bir şekilde ölçülebilir olur. Hem muhafazakârlığın hem de faşizmin hanesi, *Aeconomicus* diyaloğundaki Ischomachus'un evine benzer. Bu ev, tıpkı muhafazakâr ve faşist fikriyatta toplumsalın içerisine sıkıştırıldığı hane gibi, sınırları belirli bir alandaki rahatlığın ve kişi ile çevresi arasında oranlı ve kusursuz bir ilişkinin mekânıdır.[25] Her iki hanede de mucizelere rastlanmaz, kamusalın yaratıcı belirsizliğinden ve ucu açık imkânları ile türlü felaketlerinden uzak bu mekânda babanın iradesi dışında bir istisna yoktur. Herhangi bir yanlış anlamaya mahal vermemek için hatırlatmak gerekir ki muhafazakâr veya faşist *oeconomia*nın mucizeyi dışarıya atması, o hanede kutsallığa yer olmadığı anlamına gelmez. Tam tersine, kolektifin kutsallaştırılması ve mutlak aşkınlığı içerisinde her şeyi

[24] Tuğrul, *a.g.e.*, s. 44.
[25] Alex C. Purves, *Space and Time in Ancient Greek Narrative*, Cambridge University: London, 2010, s. 197.

kendisine tâbi kılması sayesinde doğaüstü olanın kozmosun dışına atılması gerçekleşir. Muhafazakâr veya faşist *oeconomia*'nın kolektif ile insanı karşı karşıya getirerek kurduğu kozmoloji olarak bu hane insani değildir. Mutlak rahatlık ve kesinlik vadedilen, gereklilikler ve zorunluluklar çerçevesinde işleyen ve imkâna yer olmayan bu hane gerçekte insana yabancı bir mekândır. Her iki ideolojinin de yukarıda değinilen anti-sosyal kitleselleşme mantığı bunu doğrular. Söz konusu ideolojilerin kitle ekonomilerinin ilk boyutu budur.

KİTLENİN EKONOMİSİ: KÜÇÜK BURJUVAZİ

Muhafazakârlık ile faşizm arasındaki ortak kitle ekonomisi sadece toplumsal olanın *oeconomia* olarak kavranması ile sınırlı değildir. Kelimenin yaygın anlamı ile ekonomik temel bakımından da bu iki ideoloji pekâlâ ortak bir sınıfın talepleri üzerinden okunabilir. Burada yapılmak istenen muhafazakârlığı veya faşizmi sınıfsal çıkarlar üzerinden *açıklamak* ve söylemsel niteliklerini ikincilleştirerek önemsizleştirmek değil, bu söylemler ile sınıflar arasındaki bağı teslim ederek söylemlerin tarihsel ve toplumsal bağlamını vurgulamaktır. Bu vurguyu yapmak üzere muhafazakârlığı ve faşizmi küçük burjuvanın talepleri üzerinden okumak uygun olacaktır.

Küçük burjuva bir yandan proleterleşme korkusuyla kimi proleterya taleplerine karşı hassasiyet geliştiren, öte yandan da burjuva olmaya heveslenen kişi ise, muhafazakârlık bir küçük burjuva ideolojisi olarak okunmaya müsaittir. Kapitalist toplumda arada kalmışlığın deneyimi olarak küçük burjuva hali, siyasette de yansımasını modern-öncesi nostaljiyi modern söylem tarzı içerisinde aktaran ve tarihsel bir egemen kuran muhafazakârlıkta bulur.[26] Kapitalist toplumlarda arada kalmışlığı yaşayan ve sürekli bir güvensizlik halini deneyimleyen küçük üreticilerin, kendi işyerinde kendi emekleri ile meta üretenlerin ve yarınından şüphe duyan orta sınıfın muhafazakârlığa meyilli olması bu nedenledir. Kapitalist toplumun müphemliğinden duydukları rahatsızlıklar karşısında onların özlemi olan sıcak ve istikrarlı bir haneyi vadeder muhafazakârlık. Küçük burjuvanın sıkışmışlığına, sekülerleşmeden, kesinsizleşmeden ve kutsalsızlaşmadan duyduğu rahatsızlığa, laik çerçevenin içerisinde kalarak verilen bir yanıttır.[27] Bu yanıtta kolektif kutsallaştırılır ve kendisini kitlenin çeşitli davra-

[26] Küçük burjuvanın tanımı ve farklı alt kategorileri ile ilgili olarak bkz. N. Poulantzas, *Faşizm ve Diktatörlük*, çev. Ahmet İnsel, İletişim: İstanbul. 2012 [1970], ss. 278-80.

[27] Bauberot'tan aktaran Tuğrul, laiklik ile sekülerliğin ayırımını yaparken, sekülerliği kutsalın ve mutlağın alanı olan dinsel evrenin öneminin azalması olarak, laikliği ise dinin sosyal rolü-

nış ve norm örüntülerinde gösteren kolektif, aynı zamanda o kitleyi aşar. Kolektifin kitleyi aştığı nokta, muhafazakârlığı statükoculuktan farklılaştıran, Huntingon'ın bilindik tezinin aksine, onu ideal-durum tahayyülüne sahip bir ideoloji olarak faşizme yakınlaştıran bir noktadır.[28] Faşizm de pek çok yazar tarafından benzer bir biçimde, taşıyıcılığını küçük burjuvanın yaptığı bir ideoloji olarak okunur. Örneğin Wilhelm Reich faşizmi şöyle betimler:

> Faşist zihniyet (mentalite), küçük, ezilmiş, otorite tiryakisi ve aynı zamanda isyankâr "küçük adamın" zihniyetidir. Bütün faşist diktatörlerin küçük gerici adamın yaşam alanından çıkıyor olması, şaşırtıcı değildir. Büyük sanayici ve feodal militarist, bu sosyal gerçeği, genel yaşam ezikliğinden geliştikten sonra, kendi amaçları için kullanır. (…) Bu küçük adam, davranışını büyük adama bakarak pekiyi öğrenmiş olup, çarpık ve daha büyük biçimde tekrarlar. Faşist, bizim derinden hasta, büyük sanayi uygarlığımızın dev ordusunda başçavuştur.[29]

Bu 'küçük adam' kapitalist toplumda herkesten çok küçük burjuvaya denk düşen bir tanımlamadır. Faşizmin bayraktarlığını küçük burjuvazinin yaptığı konusunda belki de en net ve derinlikli açıklamalardan birisini Poulantzas yapar. Ona göre "faşistleşme süreci, küçük burjuvazinin tümünü saran bir iktisadi bunalıma denk düşer."[30] Fakat Poulantzas'a göre faşizmin küçük burjuvazi ile ilişkisi basitçe bir sınıfın çıkarlarının düşünsel alanda kendi yansımasını bulmasından daha karmaşık bir ilişkidir. Ona göre faşist ideolojinin özgül niteliği, "'küçük burjuva ideolojisi'nin doğrudan egemenliği yoluyla, 'emperyalist ideoloji'nin dolaylı egemenliği-[ni]" temin etmesidir.[31] Bir diğer ifade ile faşizm, son tahlilde burjuvaziden ziyade doğrudan kapitalist sınıfların yararına işler. Bu nedenle Poulantzas çizgisi takip edilecek olursa, kapsamlı bir değerlendirme yapmak isteyen faşizm analizleri, bir şekilde Daniel Guérin'i takip etmek ve faşizmi büyük sermaye ile olan ilişkisi üzerinden okumak durumundadır.[32]

Burada konumuz açısından önemli olan, faşizm ile küçük burjuvazi arasındaki ilişkinin çetrefil doğasından öte, aynı 'küçük adamın' hem mu-

---

nün kurumsal alanda yer ve güç kaybetmesi olarak tanımlar. *A.g.e.*, s. 35.

[28] Muhafazakâr ideolojinin bir "ideal durum" tasavvuruna sahip olmadığı argümanı için, bkz. S. Huntington. "Conservatism as an Ideology", *The American Political Science Review*, LI., 1957. ss. 454-73.

[29] W. Reich, *a.g.e.*, s.17.

[30] Poulantzas, *a.g.e.*, 289.

[31] Poulantzas, age. 294.

[32] Bkz. Daniel Guérin, *Faşizm ve Büyük Sermaye*, çev. Bülent Tanör, Habitus: İstanbul, 2014 [1936].

hafazakâr hem de faşist ideolojinin kaynağı ve bayraktarı olması, küçük burjuvazinin farklı konjonktürlerde değişen özlemlerine cevap vererek onları siyasal bir dil içerisinde ifade etmeleridir. Hukuk karşıtlığından ahlâki ideolojinin yeniden ortaya çıkmasına, devlet ve iktidar sevgisinden anti-entelektüalizme ve pratik düşünce karşısında soyut aklı aşağılamaya değin bir dizi nitelik, küçük burjuvazinin hem muhafazakârlık hem de faşizm ile kurduğu ilişki sayesinde, bu iki ideolojinin ortak noktalarını meydana getirir. Öyleyse denebilir ki, muhafazakârlık ve faşizmin kitleselleştirme mantığı, bu bakımdan da ortak bir ekonomiye sahiptir.

Muhafazakârlık ve Faşizm

Buraya kadar yapmaya çalıştığım, yazının başında alıntılanan tarzda iyimser ve naif muhafazakârlık tanımlarını bir yana bırakarak, muhafazakâr düşüncenin hem söyleminde hem de uygulamalarında nasıl bir iktidar ilişkileri örüntüsünü öngördüğünü ve bunu ne şekilde kurguladığını ortaya koymaktı. Buraya gelinceye değin muhafazakâr düşünceye ilişkin birkaç noktanın açıklığa kavuşmuş olduğunu umuyorum. Öncelikle muhafazakârlık, ne ılımlı ne de sınırlı bir siyaset yapma tarzıdır. Ilımlılıktan kastedilen eğer siyasal ideale ulaşma yolunda aşırı riskleri göze almayarak, en ideale makul bir düzeyde yaklaşma koşuluyla alternatif görüşlerle uzlaşma yolunda bir isteklilik ve tedricî dönüşümler ile toplumsal ideallerin sağlanması ise, böyle bir siyasal mizaç muhafazakârlığa ve muhafazakârlara özgü olamaz.[33] Herhangi bir politika ılımlı ve itidalli bir yolla yürütülebilir. Yok eğer ılımlılıktan kastedilen, muhafazakâr düşüncenin radikal dönüşümlere karşı kategorik bir reddiye olduğu ise, bu iddiayı ne muhafazakâr siyasal hareketlerin tarihi ile ne de Burke'den bu yana muhafazakâr düşünürlerin geride bıraktıkları literatür ile temellendirmek mümkündür. Aksine, muhafazakârlığın tarihi, onun da egemeni düşünme konusunda Batı düşüncesindeki hâkim metafiziğe dâhil olduğu ve ayırt edici niteliğinin, tarihsel ve dışardanlığa haiz bir kolektif tahayyülünü söyleminin merkezi olarak kabul etmesi olduğu şeklinde bir okuma için son derece müsaittir.[34] Bu kolektif, muhafazakâr söylem çerçevesinde kendi karşısındaki kişilerden itaat beklemekte ve belirli bir kitle ekonomisi içerisinde

[33] Muhafazakârlığın en-idealde ısrar etmeyen bir mizaç olarak analitik bir tanımlaması için bkz. G. Brennan & A. Hamlin, "Conservatism, Idealism & Cardinality", *Analysis*, 66:4, 2006, ss. 286-95.

[34] Muhafazakârlığın bu tanımlayıcı çekirdeğinin daha ayrıntılı tartışıldığı bir çalışmam için bkz. Doğancan Özsel, "The Conservative Minimum: Historical and Transcendent Subject". *Global Discourse: An Interdisciplinary Journal of Current Affairs and Applied Contemporary Thought*, IV:2.

insanları kitleselleştirmektedir. Dolayısıyla muhafazakârlık, yaygın kanaatin aksine anti-sosyal bir ideolojidir. Yazıda da dikkat çekildiği üzere muhafazakârlık, gerek söz konusu kitle ekonomisini, gerek aşkın kolektif tasavvurunu gerek ise anti-sosyallik niteliğini faşizm ile de paylaşır. Öyleyse bu noktada sorulabilecek sorulardan biri de muhafazakârlığın nerede bittiği, faşizmin nerede başladığıdır. Faşizm ile muhafazakârlık arasındaki fark kategorik bir fark mıdır yoksa otoriter siyaset tarzları arasındaki bir derece farkından mı ibarettir? Bir siyasal parti hangi noktada muhafazakâr politikayı tamamen bir kenara bırakmış ve faşist bir yönetim uygulamaya başlamış sayılır?

Bu yazı bitirilirken faşizm ile muhafazakârlığın aynı şey olduğu ileri sürülmeyecektir. Zira ikisi arasındaki temel benzerlikler yanında, kimisi önemli kimisi ise daha ikincil pek çok farkları tespit etmek de mümkündür. Örneğin iki ideolojinin kolektif tasavvurlarına bakıldığında, muhafazakâr kolektifin tarihselliği çok belirgin iken, faşist kolektif çok daha ahistorik bir biçimde tasavvur edilir. Tam da bu nedenle muhafazakârlar, ister reformu ister keskin dönüşümleri savunsunlar, bunu daima bir devamlılık diline tercüme ederler ve tarihsel sürekliliği vurgularlar. Oysa ki faşist iktidar, eskinin toplumu ile birlikte zamanını ve mekânını da kırmayı, yeni bir mekân ve yeni bir zamanı getirmeyi vadeden modernist bir politika izler.[35] Gene de her iki ideoloji, bilhassa kitleselleşme mantığı anlamında birbirine benzer ve bu da muhafazakârlık ile faşizm arasındaki geçişkenliğe işaret eder. Mehmet Okyayuz'un ifadesi ile faşizm gerçekten de "siyasi açıdan radikal muhafazakâr, ekonomik işleyiş açısından ise liberal bir burjuva iktidar biçimi" ise,[36] bu durumda muhafazakâr iktidarların faşistleşmesi daima olası bir tehlikedir. Buna karşı direniş yolları üzerinde durmak ve gereken her an bu yolları yürümek bir zorunluluktur.

[35] Bkz. R. Griffin, *Modernism and Fascism: The Sense of a Beginning Under Mussolini and Hitler*, Palgrave: London, 2007.

[36] Mehmet Okyayuz ile söyleşi. "Klasik Faşizmin Işığında 'Yeni Faşizmi' Çözümlemek". *Sol Bakış*, http://solgazetebakis.net/gecmis-sayilar/fasizm/mehmet-okyayuz-ile-soylesi/.



Elias Canetti (1905-1994).

HANNAH ARENDT VE MICHEL FOUCAULT'NUN YAKLAŞIMLARI IŞIĞINDA CANETTİ'DE İKTİDAR KAVRAMI*

Urs Marti

İktidar sorunu ile ilgili yürütülen çağdaş tartışmalarda Elias Canetti özel bir yere sahiptir. Kendisi insanın ölümlü olduğunun kabul edilişine karşı sürdürdüğü yılmaz muhalefetten kaynaklanan yalnızlığından söz eder ve sosyal bilimlerde kullanılan geleneksel yöntemlerden bilinçli olarak uzaklaşır. Düşünürlerin pek azı onunla iletişim kurar, onların arasında ne 1975 yılında ölen Hannah Arendt ne de 1984 yılında ölen Michel Foucault yer alır. Bu düşünürler iktidarın değişik görünüş biçimleriyle ilgili birçok çalışmalar yapmış olmalarına rağmen Canetti ile tartışmaya girmemişlerdir ve yapıtı *Kitle ve İktidar*'ı dikkate aldıklarına ilişkin herhangi bir kanıt

---

Çeviri: Doç. Dr. Ender Ateşman.

* Kaynak: Pattillo-Hess, J. Hg. (1991). Verwandlungsverbote und Befreiungsversuche in Canettis *Masse und Macht*. Löcker Verlag. S. 86-94.

mevcut değildir. Ayrıca, Arendt ile Foucault'nun iktidar analizlerinin bugüne dek karşılaştırılmamış olduğunu da bu vesileyle belirtelim.

Bu makalemin amacı, Canetti, Arendt ve Foucault'nun farklı iktidar anlayışlarının karşılaştırılmasını sağlayacak unsurları belirlemektir. Ayrıca, tartışacağımız üç tasarımı düşünce tarihi içinde geniş bir çerçeveye yerleştirmeye çalışacağım. Bu tür bir çalışmanın içerdiği tehlikelerin tabii ki farkındayım; çünkü karmaşık sorunlar basite indirgenebilir, orijinal halleri yeterince ciddiye alınmayabilir ya da bozulabilir. Ancak, değişik yaklaşımların birbirleriyle karşılaştırılması mümkünse bu tür bir denemenin yararlı olacağına inanıyorum. Ortak özelliklerin aranması, bu makale çerçevesinde ancak çalışmamı birkaç hususla sınırlı tuttuğum sürece başarıya ulaşabilir. "İktidarın Unsurları" bölümünde yer alan birkaç başlığın bu iş için özellikle uygun olduğuna inanıyorum. Soru ve cevap oyunu, sınav ve ifade alma Foucault'nun iktidarı analiz ettiği başyapıtı *Gözetim Altında Tutma ve Cezalandırma*'da ele aldığı konulardandır, iktidar ile affetme arasındaki ilişki ise Hannah Arendt'in *Vita activa* adlı yapıtında açıklanmaktadır.

İlk olarak Canetti'nin "Soru ve Cevap" bölümünde ileri sürdüğü tezleri anımsatalım. Canetti bir iktidar aracı olarak kullanılan soruyu hekimin neşterine benzetir. Soruya muhatap olanın bedenine girdiğinde acı verir. Soru soran iktidara sahiptir, muhatap olan ise soruya cevap verdiği ve normalde kendisine ait ve gizli olan şeyi ifşa ettiği sürece soru sorana teslim olur. Karşı sorularla kendisini savunabilecek ölçüde güçlü değilse ancak kapanmak suretiyle direnebilir. Kendi "iç zırhı"na çekilerek sırlarını koruyabilir. Suskunluğu soruların saldırısını boşa çıkartabilir. Ancak, inatçı bir suskunluk karşıtını acı verici bir sorgulama yöntemine, yani işkenceye başvurmaya teşvik edebilir. Genel olarak şöyle söylenebilir: İnsanın özgürlüğü verdiği her yanıtla bir miktar daha kısıtlanır. Soru soran dört bir yönden saldırıda bulunma olanağına sahipken soruya muhatap olan belirli bir yere bağlı kaldığı için kolay bir hedeftir. İlk ve belki de en acımasız soru kimlikle ilgili sorudur, çünkü muhatap olanın itirafını sağlar. Sokrates, Batı felsefe tarihinde her türlü geleneksel iktidar araçlarını bir kenara iterek iktidarını sadece soru sormaya dayandıran ilk düşünürdür. Her kültürde sorulabilecek şeylerin alanını belirleyen belirli mutabakatlar mevcuttur. Öte yandan soru sorma hakkı –daha sert bir ifadeyle, sorgulama hakkı– bir kurumun ayrıcalığı haline gelmiştir. Canetti polis sorgusundan söz eder; polisin amacı yanıtlar toplamak ve insanların kimliklerini eksiksiz bir şekilde tespit etmektir. Yargıcın iktidarı ise davalının kimliği ve bulunduğu yerler hakkında her şeyi bilmesinden kaynaklanır.

Yargıç ayrıca iyi ile kötü arasında ayırım yapabilme ve düşman hakkında karar verebilme ve yargılama hakkına sahiptir.[1]

Canetti'nin *Kitle ve İktidar*'da söyledikleri şimdilik bu kadar. Bu kısa metin ile Foucault'nun iktidarı analiz ettiği çalışmaları arasında benzerlikler bulmak fazla zor olmasa gerek. Kendisinin belki de en etkili yapıtı olan *Gözetim Altında Tutma ve Cezalandırma*'ya bir göz atalım. Foucault bu yapıtında 19. yüzyılın başında en yaygın cezalandırma biçiminin hapsetme olduğunu ve hapsin bu derece önemli bir araç olmasının nedeninin bu sayede insanların gözetim altında tutulabilmesi, değiştirilebilmesi ve bu yolla insanlar hakkında bilgiler biriktirilebilmesi olduğunu söyler. Foucault'ya göre hapishane insanlar üzerinde deneyler yapılabilmesi için ideal bir laboratuvardır. Bu tür deneylerin amacı ise insan davranışlarını disipline etmektir ki buna ekonomik nedenlerle ihtiyaç duyulur ve savunucularının ileri sürdüklerine göre bütün toplumsal alanlarda geçerli olmalıdır. Deneyler sadece cezaevlerinde değil, hastane, okul, hattâ fabrika gibi şu ya da bu ölçüde kapalı diğer kurumlarda da yapılır. Gözetim altına alma ve disipline etmekten başka mevcut yöntemlerin arasında sınav yapmak da yer alır; sınav yardımıyla insanlar iktidar eyleminin basit nesneleri olmaktan çıkarak davranışları sayesinde aldıkları terbiyeyi kanıtlayan özneler haline dönüşürler; yani insanlar sadece bilgi ve becerilerini kanıtlamaya davet edilmezler, tepkileri ve yanıtları ile sınavı yapanların koydukları standartları kabul ettiklerini de beyan ederler. Sınav yardımıyla insanlar hakkında birçok bilgi biriktirilebilir; Foucault'ya göre sınav insan bilimlerinin ortaya çıkış tarihinde birincil derecede önemli bir role sahiptir. Foucault'nun jenealoji olarak adlandırdığı analizlerinde Canetti tarafından soru ve yanıt oyununun temel modeli kolayca görülebilir. Yargıcın tanımlanması ve sınıflandırılması ile onun belirleyici ve norm koyucu gücü iktidar araçları arasında sayılır. Foucault daha sonraki çalışmalarında itirafa önemli bir yer ayırır. Hıristiyan ruhsal destek kurumu tarafından bulunmuş ve cinsel bilimler tarafından mükemmelliğe ulaştırılmış olan itiraf etme baskısı –daima Foucault'nun görüşlerine göre– tamamen yönetilebilen ve davranışları önceden tahmin edilebilen tebaa oluşturmaya katkıda bulunur. Bu bağlamda yanıtın tek bir anlamı vardır: boyun eğmek. Son olarak Foucault'nun günümüzde özellikle bilimlerde rastlanan hakikat tutkusunda kendisini gösteren Sokrates-Platon diyalog stratejisini anımsatan hakikat istemi hakkındaki düşüncelerinden söz edilebilir. Sokrates ve Platon Sofistlerle Eristiklerin ikna sanatlarını yanıltma iktidarı olarak küçümserlerken gerçek hitap sanatını konuşmacının statüsünden

[1] Canetti, E. (1998). *Kitle ve İktidar*. Ayrıntı Yay. S. 287 f.

bağımsız, yeni ve özgül bir güce kavuştururlar (*Söylemin Düzeni*). Foucault'nun iktidar kuramının bilinen yönleri üzerinde daha fazla durmak istemiyorum, bunun yerine daha özel bir hususa dikkat çekmek isterim.

Canetti'nin neşter benzetmesi Foucault'nun ilk yapıtlarından olan *Kliniğin Doğuşu*'nu akla getirir. Foucault bu yapıtında 18. yüzyıldan 19. yüzyıla geçilirken sınıflandırıcı tıptan anatomik klinik tıpa geçişi ele alır. Yeni bakış açısına göre bir hastalığın bilinebilmesi için insan bedeninde yeri belirlenebilmelidir. Beden kendisini doktora ancak ölüm halinde tamamen açar; hastalık hayatta olanın kaçınılmaz bozulmasıdır. Foucault bu gözleminden yola çıkarak insan bilimlerinin çok tartışılan mümkünat şartlarını oluşturur. Antropolojik düşünce yapısının, Foucault'ya göre, insan hakkında pozitif bilgi edinilebilmesi için onun sonlu ve ölümlü bir varlık olarak tanımlanmasını zorunlu kılar. Foucault çağdaş bilimde insanın ölümünden söz ediyorsa –çok tartışılan yapıtı *Şeylerin Düzeni*'nde ileri sürdüğü meşhur tezlerini anımsıyorum– bilginin nesnesi haline gelen ölümlü bir varlığın aynı zamanda her bilginin her şeye kadir –yani Kant'taki aşkın özne anlamında– öznesi olamayacağını anlatmaya çalışır. Burada ele aldığımız konu açısından Foucault'nun bilgi felsefesinin tartışmalı alanından uzaklaşarak dikkatini insan bilimlerinin iktidar üzerindeki etkisine, bilgi ile iktidar arasındaki karmaşık ilişkilere yöneltmesi ilginçtir; insan artık ölümlü bir varlık olarak değil, keşfedilmesi gereken bir varlık olarak ele alınır.

Foucault uzunca bir süre Fransa'daki devrim öncesi tutuklama uygulamalarıyla ilgilendi. Bu çalışmaları sonucunda 1977 yılında *Dışlanmış İnsanların Hayatı* adıyla yayımlanan pek tanınmayan güzel bir metin ortaya çıkar. "Dışlanmış insanlar" –aileleri tarafından terkedilmiş, din ya da ahlâk kurallarını çiğnemiş, akli dengesini yitirmiş veya en azından psikolojik açıdan hasta olarak tanımlanmış talihsiz varlıklar– kısaca: uyum sağlayamamış insanlar. Kraliyet yönetimi tarafından toplum düşmanı şeklinde tanımlanan bu insanlar gözetim altına alınır; bunlar bir tarihçinin bakış açısıyla değerli olmayan insanlardır; ama Foucault'nun asıl ilgisini çeken insanlar ise bunlardır. Eğer bunların sefil hayat öykülerinden ve vasi tayinlerinden söz eden resmî kayıtlar olmasa tarih bunları çoktan unuturdu. Bu kayıtlar insanların kaderlerini tabii anlatmaz, onların sadece adlarını bildirir ve normal olmayan davranışları hakkında kısa bilgiler verir. Foucault işte bu gerçekliğe dikkat çeker: "Bir kez bile anılmadan unutulacak ve her türlü söylemin altında kalacak olan bütün bu hayatlar, yalnızca iktidara âni dokunuşlarıyla –kısa, derin ve genellikle gizemli– izler bırakabilir. (...) İktidar ile önemsiz varlıklar arasında gidip gelen

kısa ve etkin sözler bunlara layık görülen tek anıttır."[2] Bu metni Foucault'nun egemenlik ve direniş hakkındaki görüşlerini somutlaştırdığı bir başka metinle karşılaştırmak istiyorum. Ölümünden kısa bir süre önce yayımlanan iktidar ile öznellik sorunu hakkındaki bir denemeden söz ediyorum. Bu denemenin çıkış noktası feminizmden anti-psikiyatriye, oradan da devletin ve idarenin otoritesini sorgulamaya kadar giden toplumsal protesto eylemlerinin yeni biçimleridir. Foucault'ya göre bütün bu hareketlerin ortak yönü, insanın kimliğini belirleyen ve böylece bireyselliği yadsıyan ve kendiliğinden gelişme şansını engelleyen, bilimsel idari "engizisyon"a karşı direniştir. Direnişin hedefi Foucault'ya göre insan idaresinin meraklı bakışlarından kaçmak, zorlama içeren, erken kişilik belirlemelerini kabul etmemek ve aynı zamanda yeni yaşam biçimlerini denemek için yeraltına inerek anonimitede kaybolmaktır.

Bu iki metni ele almamın bir nedeni de bu metinlerde Canetti tarafından tanımlanan iktidar ve hayatta kalma arasındaki ilişkiden söz edilmesidir. Foucault yalnız muzaffer ya da hayatta kalan figürüyle hesaplaşmaz. Sayısız arşivlerde birçok insanın hayatlarına dair –yüzeysel ve tek yanlı da olsa– anılar içeren belgeler derlendiyse –Foucault'ya göre– bunu iktidarı temsil eden kurumların ihtiyaçlarına borçluyuz. İktidar insanların hayatlarıyla çok yakından ilgilidir ve bunları kendisi için önemli gördüğü bütün ayrıntılarıyla birlikte saklamak ister. Zaten tarihçiler bu sayede iktidarın gizli stratejilerini yeniden oluşturabilir. Foucault tabii ki Canetti tarafından 1943 yılında not edilen şu isteğe katılmazdı: "İnsan tarihi öylesine parçalamak istiyor ki, bir kovan dolusu tarihçi bir araya gelse onun parçalarını bile bulamasın."[3] Bunlardan her iki düşünür arasında bir çelişki çıkmadığı çok açık: Foucault olayları kutsamayı görevi olarak görmeyen katı bir tarihçidir. Canetti ile Foucault arasındaki fark bence ilk olarak açıklama iddiasında yatar: Canetti iktidarı geniş bir antropolojik bakış açısıyla kavramaya çalışırken Foucault özellikle toplumsal kurumlar, politik idari stratejiler ve bilimsel ya da bilimin kabul ettiği söylemlerin yeniçağdaki bağlantılarıyla ilgilenir. Her iki iktidar çözümleyiciye ortak olan şey ise üzerinde fazla durulmasa bile iktidara karşı tek direnen olduğu görülen insan bedenine yaptıkları sürekli göndermelerdir.

Burada şunu eklemeliyim ki Foucault'nun daha sonra yaptığı, bir yandan iktidarı daha doğru tanımlamaya ve egemenlikten farkını ortaya

[2] Foucault, M. (1982). *Das Leben der infamen Menschen, Tumult 4*, s. 45.

[3] Canetti, E. (1996). *Die Provinz des Menschen. Aufzeichnungen* 1942-1972, Frankfurt am Main. S. 32. ("Aslında yapılması gereken, tarihi paramparça etmektir, hem de öyle ki, tarihçilerden oluşma bütün bir arı kovanı bile o parçaları bulamasın." *İnsanın Sınırı*, İyi Şeyler Yayıncılık. s. 29.)

koymaya çalışırken öte yandan iktidarın etik yönlerini de değerlendirme çabalarını burada bilinçli olarak dikkate almadım.

Canetti ile Hannah Arendt arasındaki karşılaştırmaya iktidarla ilişkisi içinde bağışlamanın değeri üzerinde düşünmekle başlamak istiyorum. Canetti'nin *Kitle ve İktidar*'da dile getirdiği gerekçe şöyledir: Bütün insanlar bağışlama iktidarına sahiptir. Paranoyik yapıdaki insanlar ile iktidar sahipleri sadece görünüşte bağışlar; bunlar gerçekten kendilerine yapılan ya da yapıldığını sandıkları en küçük bir şeyi bile ne unutma ne de bağışlama yeteneğine sahiptirler. Bunlar ancak tamamen biat edenleri bağışlayabilir. Bu tür iktidar sahipleri için en tipik örnek Canetti'ye göre İncil'deki tanrıdır: "İncil'deki Tanrı'nın işaret ettiği her bir ruha gösterilen ilgi, her birini hatırlayıp ilgilenişindeki sebat, iktidar kullanan herkes için model olabilir. Affetme konusunda Tanrı da karmaşık bir değiş tokuş içindedir: Ona boyun eğen günahkâr, merhamet görür." İktidar sahibi yasalara uymayanları cezalandırabildiği gibi onları affedebilir de: "*Merhamet* edimi, iktidarın çok yüksek ve yoğunlaşmış bir ifadesidir. Önce mahkûmiyet olmadıkça merhamet olamaz."[4]

Hannah Arendt'in *Vita activa* kitabının bölümlerinden birisi "Tersine Çevrilemezlik ve Bağışlamanın Gücü" başlığını taşır. Burada da konumuz açısından önemli olan gerekçeleri kısaca özetlemek istiyorum. Edim sahibi, yani politik bir varlık olarak insanın yaptığı şeyler geri alınamaz ve bunların sonuçları önceden görülemez. Ancak davranış olanaklarının kendisi karşıtını da yaratır. Bağışlamak başkalarının davranışlarını hiç olmamış şekle dönüştürmemizi sağlar ve söz verme sayesinde gelecek hakkındaki belirsizler bir nebze olsun azaltılmaya çalışılır. Her iki edimin de sadece çoğullukla geçerli olduğu yani ortak davranışlara sahip bir grup içinde mümkün olduğu ve ancak bu sayede yeni başlangıçların söz konusu olacağı önemlidir. "Bağışlama ve söz verme yetenekleri köklerini edim olanağında bulur, çünkü edimde bulunan, kendisini bağlayan geçmişten bu sayede kurtulur ve öngörülemeyen geleceğin tehdidi karşısında biraz olsun güvence sağlayabilir. Bu özelliklere sahip yetenekler, politikada Platon'dan beri felsefenin politikaya yüklemek istediği "ahlâki" ölçütlerden tamamen farklı belirli ilkelerin oluşturulmasını sağlar."[5]

Bu kısa sunumdan bile Arendt'in iktidar anlayışının Canetti'nin anlayışından ne kadar farklı olduğu görülebilir. Arendt'in yaklaşımı şiddet ve egemenlik, teslim alma, tâbi olma, yıkım ile hiç ilgilenmez. 1970 yılında yayımlanan *İktidar ve Şiddet* adlı denemesinde sosyoloji ve politik bilim-

[4] Canetti, E. (1998). *Kitle ve İktidar.* Ayrıntı Yay. S. 301.
[5] Arendt, H. (1985). *Vita activa oder Vom tätigen Leben* (İnsanlık Durumu). München/Zürich. S. 239.

lerde sıkça rastlandığı şekilde iktidar, şiddet, egemenlik ve otorite arasında ayırım yapılmamasına şiddetle karşı çıkar. Bizim için Arendt'in özellikle iktidar tanımı önemlidir. "*İktidar*, insanın sadece davranış gösterme ve bir şeyler yapma yeteneğine değil, başka insanlarla bir araya gelme ve ortak davranışlarda bulunma yeteneğine tekabül eder."[6] Arendt doğal ki iktidar ile şiddet arasındaki tek farkın zamanla ilgili olduğunu söyleyen[7] Canetti'nin tezlerini kabul edemez. Gerçi gerek Canetti gerekse Arendt "iktidar" kavramının "yapmak" sözcüğünden değil muktedir olmaktan türetildiğini kabul eder;[8] ancak köken konusundaki bu ortak tespitten çıkartılan sonuçlar birbirlerinden oldukça farklıdır. Canetti'nin tanımladığı muktedir olma durumu toplumsal mekânda eşit olmayan hiyerarşik bir şekilde olarak dağıtılmıştır –bu noktada politik kuramcıların çoğuyla aynı görüştedir. Arendt'e göre iktidardan söz edilebilmesi için siyasi edimde bulunabilme gücünün özgür insanlar arasında eşit olarak dağıtılmış olması gerekir. İktidar tek bir kişinin mülkiyetinde değildir, ortak davranışlarda bulunmak için bir araya gelen insanlar arasında ortaya çıkar ve kamu alanının oluşmasının asıl failidir. Buna karşılık insanların şiddet yoluyla belirli davranışlara zorlandığı özel alanda iktidar mevcut değildir. Şiddet iktidarın yerini alamaz, onu ancak yıkabilir. Bir adım daha atılarak totaliter egemenliğin –sınırsız şiddet tekeline sahip oluşu bir kenara bırakıldığında– iktidarsızlığın egemenliği olduğu ileri sürülebilir. Burada Arendt' in *Totaliter Egemenliğin Unsurları ve Kaynakları* adlı tarihsel çalışmasından bir alıntı yapmak istiyorum: "Gerçekten iktidar ile ilgilenen birisi, insanlar arasında kaçınılmaz olan bedeli ödemelidir, uzaktan egemen olmaktan vazgeçerek iktidarın oluştuğu mekâna, yani birlikte ortak bir şeyler yapan insanlar arasında ortaya çıkan ara bölgeye girmelidir. Herkes birlikte davranmaya başladığında kendiliğinden bu bölgede herkese ait olan iktidar gelişir."[9] Sanırım günümüzde bu ayrıntılı kavramların açıklanmasını kolaylaştıracak gelişmeler meydana gelmekte. Gorbaçov tarafından başlatılan dönüşümler sayesinde, Gorbaçov rejimi Stalinist rejimlere göre daha büyük tehlikeler altında bulunsa ve seleflerine göre şiddetten kaçınmaya çalışsa bile Sovyet devleti daha da güçlenmiştir. Bu iktidar yeni kamunun, politik tartışmalara geniş katılımın ürünüdür.

Arendt'in politika kuramına ait bir diğer unsurdan burada söz edilmesi gerekir. Politik davranışlara bu kadar önem verilmesinin nedeni, bunun içinde yeni bir başlangıç yapılabilmesini sağlayan insan yeteneğinin yer

[6] Arendt, H. (1987). *Macht und Gewalt* (İktidar ve Şiddet). München/Zürich. s. 45.
[7] Bakınız: Canetti, *Kitle ve İktidar*. s. 281.
[8] Bakınız: *Kitle ve İktidar*, s. 281 ve *Viva activa*, s. 194
[9] Arendt, H. (1986). Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. München/Zürich. s. 726.

almasıdır. Politika, Arendt tarafından açıkça tanımlandığı şekilde, mucizelerin gerçekten yaşandığı bir alandır, çünkü gerçek politik davranış, şeylerin değiştirilemez ve öngörülebilir olarak kabul edilen seyrine yapılan bir müdahaledir.[10] Felsefi dinsel geleneğin aksine Arendt ağırlığı insanın ölümlülüğüne değil doğumluluğuna yerleştirir. İnsan dünyada yeni bir başlangıç olarak ortaya çıktığından kendisi de dünyayı değiştirme gücüne sahiptir. Zaten insanın işte bu en değerli yeteneği devrimlerin habercisidir; *Devrim Üzerine* adlı yapıtının ana teması budur.

Ancak politika insanın sadece doğumluluğuyla ilişkili değildir, Arendt' in açıklamalarına[11] göre köken olarak "yeryüzünde dünyevi ölümsüzlük umuduyla" yüklüdür. İnsanlar bu sayede biyolojik yasaları aşarak zamana direnen şeyler yapabilir. Antik site devletlerinde bu umut çok canlıdır, Hıristiyanlık ise bunu bu dünyaya ait olanı değersizleştirmek suretiyle yıkar. Arendt değişik vesilelerle çağımızdaki konsey demokrasisi deneyimleriyle bunun yeniden güncellik kazanmış olduğuna olan inancını dile getirir. Çok genel ve Canetti için merkezî öneme sahip diğer kavramlarla ilgili olarak Hannah Arendt ile birlikte şunlar söylenebilir: İnsan iktidarının yarattığı şeyler hayatta kalabilir. Bu açıdan Arendt iktidar nimetini ölüm gerçekliğine bağlayan Canetti'nin yargılarına asla katılmaz.[12]

Ayrıca, Arendt'in değer olumlu iktidar kavramı kamu ve özel alanın kesin çizgilerle birbirlerinden ayrılmalarına, yani Canetti için herhangi bir önemi bulunmayan bir ayırıma dayanır. Canetti daha çok –Platon ile başlayan felsefi geleneğe bağlı kalarak– kamunun insanın dürüstlüğünü yok ettiği görüşündedir.[13]

Son olarak bu üç görüş arasında düşünce tarihi açısından bir bağlantı oluşturmaya çalışacağım. Son derece basite indirgenmiş olarak geçen yüzyılda ortaya çıkan iktidar eleştirisinde iki eğilimden söz edilebilir. Bu iki eğilim tarihsel sürecin aşağıdaki analizinde ortak düşüncededir: Feodal toplumun dağılması, kast sisteminin yıkılması bir yandan toplumsal atomlaşmaya öte yandan merkezî bir devlet iktidarının oluşmasına yol açmıştır; insanlar bir yandan hayatlarını nasıl yaşayacakları ve ne iş yapacakları konusunda özgürleşirken diğer yandan devletin müdahalesine çok daha fazla maruz kalmaktadırlar; geleneksel işbirliği ilişkilerinden

[10] Bakınız: Hannah Arendt: *Vita activa*, s. 166 f. ve "La politique a-t-elle finalement encore un sens?" İçinde: *Ontologie et politique. Actes du Coloque Hannah Arendt.* Edité par Miguel Abensour e.a. Paris 1982.

[11] Bakınız: Hannah Arendt: *Vita activa,* s. 307.

[12] Bakınız: Canetti, E. (1975). *Das Gewissen der Worte*. (Sözcüklerin Bilinci) Frankfurt am Main. s. 32.

[13] Bakınız: Canetti, E. (1987). *Das Geheimherz der Uhr. Aufzeichnungen* 1973-1985. Frankfurt am Main. s. 9.

kopartılarak yalıtılmak suretiyle güçsüz atomlar düzeyine indirgenmişlerdir. Bütün bu süreçler eleştirmenlerinin gözünde hayatın bütün alanlarını ekonomiye mahkûm eden, bütün değerlerin içini boşaltarak yerlerine kâr hırsını, tüketimi ve ölçüsüz büyümeyi koyan kapitalizmin yükselişine koşut olarak meydana gelir. Bu tahlilde her iki eğilim de görüş birliğindedir, bunları birbirlerinden ayıran şey politik olan hakkında yaptıkları değerlendirmede yatar.

Birinci eğilime göre –buna muhafazakâr eğilim denilebilir– Fransız Devrimi insanın günlük hayatını temelden politikleştirmiştir; bu kötü bir şeydir, çünkü insanda her şeyin değişebilir olduğu izlenimi yaratır. İkinci, ilerici eğilime göre ise ekonominin tehdidine geniş katılıma dayalı kamu kontrol ve organizasyon sistemi aracılığıyla karşı koyabilme şansı işte bu politikleşmeye bağlıdır. Birinci görüş daha ılımlı bir şekilde Tocqueville, daha sıkı bir şekilde ondan etkilenen Jacob Burckhardt tarafından savunulur. İkinci eğilime Tocqueville'de de rastlanır, ancak genellikle muhafazakâr Tocqueville yorumları arasında fazla dikkat çekmemiştir. Tocqueville'den önce –bu konuya bugünkü siyasi konjonktürde özel bir önem atfedilmelidir– Marx da benzer düşünceler geliştirmiştir; ben bu konuda onun siyasi hayvanlar dünyası ile yaptığı güzel benzetmeyi[14] anımsatmakla yetiniyorum.

Bu sınıflandırmayı doğru kabul edecek olursak Canetti ile yoğun bir şekilde Nietzsche'den etkilenmiş olan Foucault'yu muhafazakâr, Hannah Arendt'i ise ilerici tarafa yerleştirmek gerekir. Bu sınıflandırma hiç şüphesiz sadece iktidarın nasıl algılandığıyla ilgilidir, siyasi dünya görüşleriyle ilgili değildir.

Canetti henüz 14 yaşında bir öğrenciyken Zürich'te kaldıkları Villa Yalta pansiyonunun kitaplığında Basel'li tarihçi Jacob Burckhardt'ı keşfeder. Otobiyografisinde de belirttiği üzere Burckhardt'ın *Kultur der Renaissance* (*Rönesans Kültürü*) hakkındaki kitabı onun iktidara duyduğu güvensizliği pekiştirir.[15] 1973 yılında aşağıdaki itirafı kaleme alır: "Burckhardt'a çok şey borçlusun:/ tarihteki her türlü sistemi reddedişi;/ hiçbir şeyin *daha iyi* olmadığına, tam aksine daha kötü olduğuna ilişkin duyguları;/ kavramsal olana oranla *yaratılmış olana* verdiği değer;/ gerçek canlı olan hayata duyduğu sıcaklık, imtina ettiklerinin inceliğiyle beslenen;/ Yunanlılar hakkındaki güzellenmemiş bilgisi;/ Nietzsche karşısındaki direnişi; benim için erken uyarı. (…) Geçen yüzyılda yaşamış ve koşulsuz hayranlığımı kazanan başka bir tarihçi yok."[16] Burada muha-

[14] Bakınız: Marx-Engels-Werke, Berlin Ost 1956 ff., Band I, S. 339
[15] Canetti, E. (1979). *Die gerettete Zunge*. (Kurtarılmış Dil) Frankfurt am Main. s. 220.
[16] Canetti, E. (1987). Das Geheimherz der Uhr. S. 8 f.

fazakâr kültür eleştirisine ait önemli unsurlar yer almaktadır: ilerlemeye olan inancın reddi, öncül deneyimler adına soyut rasyonel düşüncenin protesto edilmesi. Bu arada şunu da belirtmeden geçemeyeceğim: Canetti her ne kadar haklı olarak Burckhardt ile Nietzsche arasındaki karşıtlıktan söz etse de Nietzsche de gençliğinde Burckhardt'ın güçlü etkisi altında bulunuyordu ve onun iktidarın kötü bir şey olduğu hakkındaki görüşünü üstlenmişti. Tarih ona da kanlı ve anlamsız görünüyordu. Canetti 1943 yılında yazdığı notlarında şöyle der: "Tarihçilerin herhangi bir şey önünde onun sadece olgu olmasından dolayı duydukları saygıdan, gerçek olmayan, sonradan koydukları ölçütlerinden, her türlü iktidar karşısında kat kat eğilen güçsüzlüklerinden nefret ediyorum."[17] Nietzsche de 1875 yılında Alman tarihçilerini "boyunları eğik ve olgulara teslim olmakla" suçlar.

Canetti ile Arendt arasındaki farklılıkla ilgili olarak burada kısaca onların Hobbes'la olan ilişkilerinden söz edilebilir. Arendt gibi Canetti de Hobbes'ta kendi karşıtını görür, ancak her ikisinin de gerekçeleri çok farklıdır. Canetti İngiliz filozofla ilgili olarak 1949 yılında şu tespiti yapar: "Sanırım onda en çok mücadele etmek istediğim düşünsel kökleri buldum. O tanıdığım düşünürlerin içinde iktidarı, onun önemini ve bütün insan ilişkileri içindeki merkezî yerini gizlemeyen tek düşünürdü; ama iktidarı yüceltmez de, nasılsa öyle kabul eder."[18] Canetti özellikle düşüncesinin temelini oluşturan deneyim olarak korkuyu ötelemediği için Hobbes'u takdir eder; ama birkaçı hariç onun düşüncelerini onaylamaz. "Düşmanı" ile olan bu saygın ilişkiyi Hannah Arendt'in *Über den Imperialismus* (Emperyalizm Üzerine) başlıklı erken denemelerinden birisinde yer alan *Leviathan*'ın yazarı hakkındaki sert yargıyla karşılaştıralım: "Çıplak kanlılığına burjuva elitlerinin ancak bugün dayanmaya cesaret edebildikleri felsefesi ilk başta zaten çok açık bir şekilde meydana gelen şeyleri önkoşul olarak kabul eder. (...) Ancak ... Komüncülerin (1871) başlarının ezilmesinden sonra burjuvazi Hobbes'un felsefesini kabul etme ve Hobbes tarafından tasarlanan devleti inşa etmeyi düşünme cesaretini kendisinde buldu."[19] Arendt'e göre Hobbes kendi çapındaki düşünürler içinde "iktidarın son gizemini" çözen tek düşünürdür. Burjuva elitleri "egemenliğin ve mülkiyetin en radikal biçiminin yok etme olduğunu ancak emperyalizm çağında keşfetti ve dile getirebildi." Canetti, Hobbes'u düzeltmek ya da mahkûm etmek isterken Arendt onda Avrupa tarihinde zafer kazanmış olan, ancak insanların vatandaşlar, politik olarak davranış

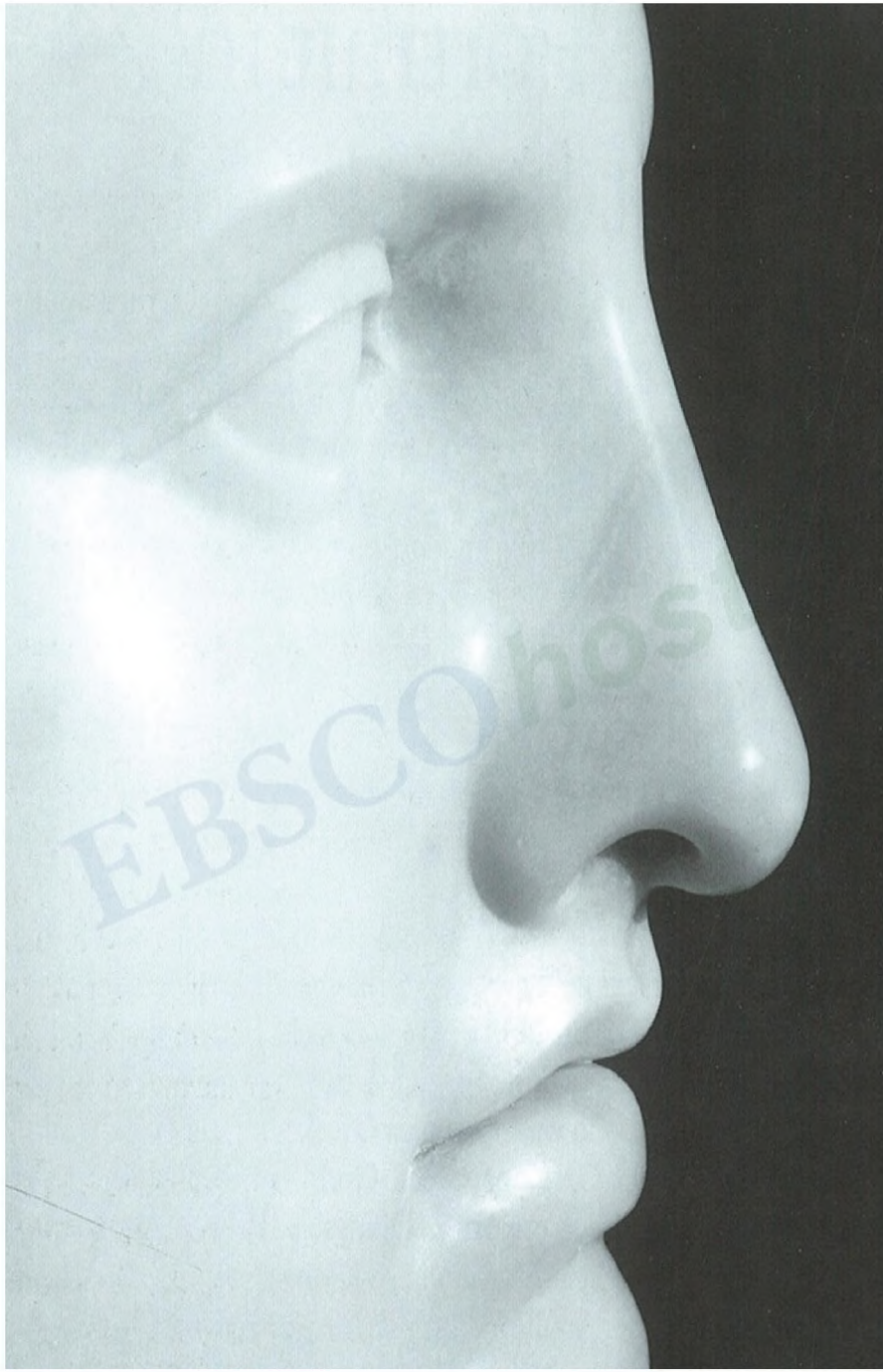
[17] Canetti, E. (1996). Die Provinz des Menschen. Aufzeichnungen 1942-1972. S. 32.
[18] Aynı yerde, S. 129.
[19] Arendt, H. (1976). Über den Imperialismus (Emperyalizm Üzerine). İçinde: Die verborgene Tradition (Gizli Gelenek). München/Zürich. S. 25.

gösteren varlıklar olarak görevlerinin başına döndüklerinde uygulamada kolayca çürütülebilecek bir ideolojinin tutarlı peygamberini görür.

Canetti'nin iktidarın özü hakkında söylediklerinin altında acı çekmeyle ilgili bir bakış açısı görülürken Arendt'te umut –bu umudun rahatlıkla ütopik olduğu söylenebilir– görülür. Tabii ki bu umudun mevcut olanın savunulmasıyla hiç ilgisi yoktur. Arendt'in cumhuriyetçi ütopyası mevcut reel demokrasi, politikanın ekonominin egemenliğine sokulmasıyla tamamen çelişir. Özgürlük söz konusu olduğunda –*Über die Revolution* (Devrim Üzerine) adlı yapıtında da belirttiği gibi– "daima soysuzlaşan ekonomik sisteme" güven olmaz. Böylece özgürlük ile kapitalizmin özdeşleştirilmesine açıkça karşı çıkar.[20] Arendt'e göre politik olanın özerkliği sadece konsey demokrasisi şeklindeki bir örgütlenme biçimiyle sağlanabilir.

Canetti'nin yapıtlarında umut boyutu eksiktir, ama bunun neden eksik olduğunu da kendisinden öğreniriz. 1982 yılında şunları yazar: "*Kitle ve İktidar*'ın sahip olduğu biçim onun güçlü tarafı olacak. Devam etseydin umutlarınla bu kitabı bozardın. Bu haliyle okuru *kendi* umutlarını aramaya zorluyorsun."[21]

[20] Arendt, H. (1985). *Über die Revolution* (Devrim Üzerine). München/Zürich. s. 280.
[21] Canetti, E. *Das Geheimherz der Uhr*. s. 161.


EBSCOhost

HERBERT MARCUSE'NİN HEDONİZM SORUŞTURMASI ÜZERİNDEN KİTLE VE İKTİDAR İLİŞKİSİNİ YENİDEN DÜŞÜNMEK

Kurtul Gülenç* & **Mehmet Büyüktuncay****

Mevcut sistemin ve maddi koşulların ürettiği kültürel-teknik formlarla sistematik bir uğraşı ve bu formların sonucunda ortaya çıkan yeni sosyal öznellik türlerinin analizi olarak somutlaştırılabilecek insan potansiyelinin çağdaş kapitalizmde nasıl hapsedildiği sorusu, özünde, kurulu sistemin ya da iktidarın hangi düzeylerde ve ne türden araçlar kullanarak bireyi kıskaca aldığını belirleme çabasını içermektedir. Günümüzde eleştirel olma iddiası taşıyan her sosyal teorinin toplumsal gerçekliğe ve bireye ilişkin analizinin merkezî konularından birini oluşturan bu meseleyle ilgili en kapsamlı soruşturmalarından birini Frankfurt Okulu olarak da anılan Eleştirel Teori geleneğinin gerçekleştirdiği ileri sürülebilir. Kültür endüstrisi eleştirisi olarak bilinen bu soruşturmanın düşünsel kaynağında Marx'ın ekonomi-politik analizi bağlamında şekillenen yabancılaşma, meta fetişizmi ve şeyleşme kavramları bulunmaktadır. Eleştirel teorisyenler –özellikle Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno– ağırlıklı olarak

* Doç. Dr. Kurtul Gülenç, Dokuz Eylül Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.
** Dr. Mehmet Büyüktuncay, Celal Bayar Üniversitesi Yabancı Diller Yüksekokulu.

bu kavramların gündelik hayatın pratiklerinde iktidar tarafından nasıl yaşatıldıklarına dikkat çekmeye çalışmıştır.[1] Başka bir ifadeyle, düşünürlere göre, "sanat eserleri ve diğer kültür ürünleri, Marx'ın betimlemiş olduğu tarzda üretilmiş olan meta haline gelmiştir."[2] Kültür endüstrisi, en genel tanımıyla toplumdaki kültürel fenomenlerin birer meta haline getirilerek içeriksizleştirilmesi ve böylece toplumsal gerçekliğin her yanma yayılması hedeflenen tahakkümü sürdürülebilir kılmak için ilgili sürecin temel araçları haline getirilmelerini eleştirmek adına kullanılan bir terimdir. Eşdeyişle kültür endüstrisi, kültürün hakiki işlevini ve gücünü ortadan kaldırmış, hakiki kültürün yerine sahte ama bir o kadar gerçek, planlanmış ve kâr getiren bir metalaşma mekanizmasını yerleştirmiştir. Bu çerçevede kültür endüstrisi, endüstriyel olanın etkisini hissettirdiği kültürel bir alanı değil, kültürel olanın malzeme olarak kullanıldığı bir endüstriyi imlemek için kullanılır. Bu anlamda, kültürel olanı metalaştırarak işe başlayan kültür endüstrisi, ileri aşamalarında, endüstrinin yalnızca pazarlamak ve satmak için ürettiği kültürel metaların alanı haline gelmiştir. Kültür endüstrisinin gelişimindeki bu değişim aynı zamanda ilgili kurumun temel karakteristiğini ortaya koyar: Adorno ve Horkehimer'ın ifadesiyle kültür endüstrisinin en belirgin özelliği kitleleri aldatabilme kapasitesine sahip olmasıdır; üstelik bunu kitlelerin aldatıldığı bilincine sahipken yapabilme becerisine sahiptir. Kitlelerde yanılsamalı bir algı yaratan bu aldatıcı görüntüyü deşifre etmek köklü bir kapitalizm eleştirisi yapmayı gerektirir. İşte bu yüzden düşünürler, kapitalizmin ipliğini pazara çıkarmak için modern toplumu anlama ve açıklamada çok önemli olduğunu düşündükleri kültür endüstrisi eleştirisini toplum eleştirilerinin merkezine yerleştirirler.

Eleştiriyi doğru şekilde temellendirebilmek için kitle endüstrisini ve onun işlevini doğru şekilde okuyabilmek şarttır. Adorno'ya göre; "kültür endüstrisi bildik şeyleri yeni bir nitelikte birleştirir. Tüm dallarda, kitleler tarafından tüketilmeye uygun olan ve bu tüketimi büyük ölçüde belirleyen ürünler, az çok planlı bir biçimde üretilir. Tek tek dallar, yapıları açısından birbirlerine benzer ya da en azından iç içe geçer. Adeta boşluk bırakmayacak bir sistem oluştururlar. Bugünkü teknik olanaklar kadar,

[1] Horkheimer ve Adorno ilk defa *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde dile getirdikleri "kültür endüstrisi" kavramını, bir kültür teorisinden ziyade bir endüstri teorisi olarak geliştirmişlerdir. Düşünürler, kültür endüstrisi kavramını özellikle Amerika'da yaşadıkları süreçte hakkında izlenim edindikleri eğlence endüstrisinin kültürel izdüşümlerinin metalaşmasını vurgulamak amacıyla kullanmışlardır. Bu bağlamda endüstri sözcüğü doğrudan doğruya üretim sürecini değil, kültürel bir ürünün standardizasyonunu ve dağıtım tekniklerinin rasyonelleştirilmesini anlatmak amacıyla kullanılmaktadır. Standartlaşma ve uzmanlaşma kültür endüstrisi açısından önemlidir; çünkü bu iki kavram belirli türde bir endüstrinin oluşabilmesi için temeldir.

[2] Taylan Altuğ, *Son Bakışta Sanat*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012, s. 196.

ekonomi ve yönetimin yoğunlaşması da bunu yapmalarına olanak verir. Kültür endüstrisi, müşterilerinin kasten ve tepeden bütünleştirilmesidir."[3] Düşünür, liberal demokratik sistemlerdeki bu bütünleştirme eğilimini faşist ideolojiyle ilişkilendirir. Bu bağlamda Adorno özellikle faşist hareketlerin yükselişi esnasında ve İkinci Dünya Savaşı sonrasında beliren Marksist geleneklerin önemli bir bölümünün temel sorunsal olarak belirlediği "nüfusun geniş kesimleri, neden kendi çıkarlarına ters düşen siyasal eğilimleri benimser ya da o eğilimlerle uyum içinde yaşar?" sorusunu kültür endüstrisi eleştirisi eşliğinde yanıtlamaya çaba gösterir.[4] Alman halkını kendine mutlak bir biçimde bağlamak isteyen Hitler'in formülünün bireylerden yığın yaratmak, öznelerin karakterlerini silikleştirerek onlardan bir kitle toplumu oluşturmak olduğunu söyleyen düşünür, kitle kültürü ya da kültür endüstrisinin bu silikleştirme faaliyetini onları bir araya getirmeden, fiilî bir kitlesel topluluk halinde sahneleme gereksinimi duymadan modern iletişim teknolojisinin ileri donanımlarım kullanarak gerçekleştirebilmenin olanağını ortaya koyduğunu belirtir.[5] Başka bir ifadeyle, totaliter rejimin uygulanımı kültür endüstrisi ile daha örtük ama çok daha derin bir şekilde gerçekleşmektedir.[6] İnsanlar kendi tikel varoluşlarının eşliğinde, işyerlerinde, evlerinde ya da tüketim merkezlerinde örtük bir faşizm yaşamakta; birbirlerinden uzaklaşmakta ve gitgide benliklerini yitirmektedirler.

Görüldüğü üzere kültür endüstrisiyle birlikte kültür, tümel tarafından özerkliği işgal edilmiş bir şekilde yeniden tanımlanır. Başka bir ifadeyle, "kültür endüstrisi, tikellik ve bireysellik olarak görünen şeylerin gerçekte öyle olmadığı, sistemin her şeyi kuşatan birliğine karşı bir direniş noktası olarak beliren şeyin anında sistemle bütünleşip bastırıldığı fikri üzerine kuruludur."[7] Kültür endüstrisi görünüşte toplumsal anlamda eşitlikçi bir

---

[3] Theodor W. Adorno, "Culture Industry Reconsidered", *The Culture Industry*, çev. J. M. Bernstein, London/New York: Routledge, 2005, s. 98.

[4] Göksel Aymaz, "Adorno'nun Devrimci Romantizmi", *Defter*, 1999, sayı 37, s. 189.

[5] *A.g.e.*, s. 193.

[6] Burada liberal demokratik sistemlerin neo-faşist karakteri gözler önüne serilir. Bu tespit Herbert Marcuse'nin İkinci Dünya Savaşı'nın hemen sonrasında kaleme aldığı tezlerin ilkinde açıkça mevcuttur: "(Kapitalist yeniden-yapılanmanın zamanından önce ortaya çıkmış ve yalıtılmış bir biçimi olan) Hitler-faşizminin uğradığı askerî bozgun sonrasında dünya neo-faşist ve Sovyet olmak üzere iki kampa ayrılmaktadır. Demokratik-liberal gelenekten arta kalanlar bu iki kamp tarafından ya ezilecek ya da massedilecektir. Eski egemen sınıfın savaştan sonra ekonomik ve siyasal olarak ayakta kaldığı devletler yakın gelecekte faşistleşirken diğerleri Sovyet kampına dâhil olacaklardır." Bkz. Herbert Marcuse, "33 Theses", *Technology, War and Fascism*, ed. Douglas Kellner, çev. John Abromeit, London & New York: Routledge, 1998, s. 217.

[7] J. M. Bernstein, "Sunuş", *Kültür Endüstrisi-Kültür Yönetimi*, çev. Nihat Ünler, Mustafa Tüzel, Elçin Gen, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007, s. 19. Aslında bu yaklaşım Adorno'nun kaleme aldığı *Kültür Eleştirisi ve Toplum* başlıklı yazısında da mevcuttur. Düşünür bu çalışma-

yapı oluşturuyor gibi görünmekte ve bireyselleşmeye destek veriyor iddiası taşımaktadır. Oysa esasen bunun tam karşıtı bir pozisyonda konumlanarak bireyi şeyleştirmekte ve bu yolla onu işlemekte olan endüstriyel makinenin bir dişlisi kılmaktadır. Bu çerçevede Adorno, kültürün günümüzde sirayet ettiği her şeyi 'benzer' kıldığını söyler. Eşdeyişle, pozitivist bir bilimsel teorinin elde etmek için uğraştığı tek bir matematiksel formüle benzer bir formül sunar bize kültür. Her şeyi aynılaştırır, toplumda tek bir tip, tek bir kültürel değer skalası ve beğeni durumu yaratır. Modernitenin tektipleştirici niteliği kültür eliyle işletilmektedir artık. "Film, radyo ve dergiler bir sistem meydana getirirler. Her bir dal kendi içinde ve hep birlikte söz birliği içindedir."[8] Kültür, bir endüstri haline gelmiştir, üstelik tüm fütursuzluğunu kullanarak. O da "herhangi bir meta üretimi sektöründeki üretim kurallarına uyan" bir endüstri oluvermiştir.[9] Hattâ öyle bir üretim şekline bürünmüştür ki kapitalizm artık onsuz yapamaz. Kültür endüstrisi artık kapitalist ekonominin en önemli bileşenlerindendir. Adorno'ya göre ekonomik düzendeki bu rolüne ek olarak (kültür mallarının ekonominin işleyişindeki önem-bağlamının yanısıra), kültür endüstrisinin üç önemli özelliği daha vardır: a) kapitalist ideolojinin bayraktarlığını yaparak bir anlamda kitleleri manipüle etme gücüne sahip olması, b) kültür endüstrisinin etki alanına girmiş bireylerden katıksız bir inanç beklemeden bu döngü içinde yer alabilmelerini sağlaması; başka bir ifadeyle, "tüketicinin ne olduklarını gördükleri halde, kültür metalarını mecburi mimesisi"[10] (kitlelerin kültür mallarının makyajlı olduklarını bile bile onları güzel bulmaları gibi bir durumdur tarif edilen) ve bu iki maddeyle bağıntılı olarak c) mevcut duruma alternatif olabilecek bir dünya fikrinden insanları uzak tutması; başka bir ifadeyle, insanları radikal anlamda kötü olan dünyayla barışık tutabilmesidir.

Tüketim süreçlerine sürekli katılma isteği, kitle iletişim araçlarının her gün artarak çoğalan etkisi, sinemanın geniş kitleler nezdindeki itibarı, eğlencenin adeta bir endüstri haline gelmesi ve buna benzer birçok şey da-

---

sına kültür eleştirmeninin kültürden memnun olmadığı için onu eleştirdiğini ama bu rahatsızlığını kültürün kendisine borçlu olduğunu söyleyerek başlar. Adorno'nun vurgulamak istediği, kültür eleştirisinin eleştirirken bile kültürü *tanımak* zorunda olduğudur. Kültür eleştirmeni, teorisini kültüre bağlı bir şekilde geliştirdiğinden, bir bakıma gizlice kültürü tanımak; onunla örtük bir sözleşme yapmak zorunda kalmıştır. Kültür eleştirmeni eleştiri faaliyetini kültürden bağımsız yürütemez. Nereye gitse, eleştirisini kültürün hangi veçhesine taşısa, oraya beraberinde kültürü de taşımak zorundadır. Bkz. Theodor W. Adorno, "Kültür Eleştirisi ve Toplum", *Edebiyat Yazıları*, çev. Sabir Yücesoy & Orhan Koçak, İstanbul: Metis Yayınları, 2008, s. 159.

[8] Theodor W. Adorno & Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner & Elif Öztarhan Karadoğan, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010, s. 162.

[9] J. M. Bernstein, "Sunuş", s. 19.

[10] Theodor W. Adorno & Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, s. 222.

ğınık halde konumlanan bireyleri kitlesel olanın içinde eriterek radikal anlamda kötü olan dünyayla barışık tutabilmenin temel yollarıdır. Bu durumun ilginç yanı, bireylerin zor yoluyla değil kendi rızalarıyla bu sürecin işletimi altına girmeleri; hattâ bu koşulların sürekli kılınmasında, eşdeyişle mevcut koşulların yeniden üretilmesinde, gönüllü olarak bizzat rol oynamalarıdır. Asıl soru iktidarın bunu nasıl başarabilmekte olduğudur. Ya da soruyu başka türlü sorarsak, yalıtık bireyler kültür endüstrisi aracılığıyla tümleşerek gerçek ihtiyaçlarıyla çelişmesine rağmen mevcut koşulların sürdürülebilmesine nasıl razı olmaktadır? Bu soruya verilebilecek yanıtlardan biri bireylerin gerçek ihtiyaçlarıyla mevcut koşulların çeliştiği bilgisine sahip olmadığı şeklinde olabilir. Bizi 18. yüzyıl Aydınlanma dünyasına geri götüren bu yanıt elbette ki günümüz dünyası için yeterli değildir. Bu yetersizlik Eleştirel Teori'nin kültür endüstrisinin yapısına ilişkin sıraladığı özellikler dikkate alındığında daha çok belirginleşir. Çünkü Eleştirel Teori çizgisinin yukarıda sıraladığımız varsayımlarını takip edersek biraz önce dile getirdiğimiz soruyu şu şekilde formüle etmemiz olanaklı olmaktadır: insanlar aldatıldıklarını bile bile neden hâlâ aldatılmayı onaylamaktadırlar? Bu sorunun olası yanıtlarından biri içinde yaşadığımız toplumsal gerçeklikteki patolojik boyutun ulaşmış olduğu aşama ile iyi yaşam hedefi arasındaki gerilime bakılarak verilebilir. Axel Honneth, Eleştirel Teori'nin farklı formları arasında sistematik bir birlik keşfetme çabasında kalkış noktasının sosyal teorinin eleştirisinin iyi bir yaşamın koşullarının ihlal edilmesine doğru genişletilmesi yönünde yaygın bir mütabakat olduğunu iddia eder. Bu bağlamda Okul üyelerinin toplumun verili durumunu nitelendirmek için kullandığı ifadelerin tümü 'patolojik' ilişkiler ile 'patolojik olmayan/bozulmayan' ilişkiler arasındaki asli ayrımda temellenen sosyal-teorik bir kelime haznesinden doğar. Bu çerçevede, ilk olarak Horkheimer toplumun 'irrasyonel organizasyon' undan bahseder; Adorno, 'yönetilen/idare edilen dünya'dan söz ederken Marcuse 'tek boyutlu toplum' kavramını ve 'baskıcı tolerans' kavramlarını kullanır; son olarak Habermas ise 'sosyal yaşam dünyasının sömürgeleştirilmesi' formülünü tasarlar.[11] Honneth'e göre bütün bu formülasyonlar daima normatif olarak bütün üyelerine başarılı bir şekilde kendini gerçekleştirme fırsatı sağlamış sosyal ilişkilerin 'bozulmamış' bir durumunu önceden varsaymaktadır. Aslında düşünürlerin bu türden bir terminolojiyi tercih etmelerinin temel sebebi, sadece moral felsefedeki sosyal adaletsizlik dili ile kendini başarılı şekilde gerçekleştirme arzusu arasında karşıtlık

[11] Axel Honneth, "A Social Pathology of Reason: On the Intellectual Legacy of Critical Theory", *Pathologies of Reason (On the Legacy of Critical Theory)*, çev. James Hebbeler, New York: Columbia University Press, 2009, s. 22.

olduğu olgusuna işaret ederek açıklanamaz. Daha ziyade, bu ifadenin ayırt edici özelliği yalnızca sosyal patoloji ile kusurlu bir akılsallık arasındaki karanlık bağlantı açıklığa kavuşturulduğunda belirgin hale gelir. Yukarıda adı geçen bütün yazarlar, toplumun negatif durumunun nedeninin sosyal bir akılsallık eksikliğine dayanıyor olması gerektiğinden bahsetmiştir. Eleştirel teorisyenler patolojik ilişkilerle sosyal akılsallık durumu arasındaki içsel bir bağıntı olduğu fikrini sürdürmüşlerdir ki bu onların tarihsel süreç içinde aklın edimselleşmesine olan ilgilerini açıklamaktadır.[12]

Ancak yukarıda sorulan sorular yalnızca patolojik ilişkilerle kusurlu akılsallık arasındaki ilişkinin ve bu çerçevede aklın tarih sahnesinde edimselleşme sürecinin felsefi-eleştirel analiziyle yanıtlanamaz. Elbette bu girişimlerin kültür endüstrisi, kitle ve iktidar ilişkisiyle bağıntılı bir soruşturmada gerekli olduğu açıktır; ancak bu türden çabaların ne yazık ki yeterli olduğu söylenemez. Gilles Deleuze'ün Hitler faşizmi ve kitle kültürü arasındaki ilişkiye ışık tutmak için söylediği 'kitleler belli bir anda faşizmi arzuladılar!'[13] sözünü kültür endüstrisi sorunsalına aktardığımızda şu sonuçla karşılaşırız: Bireyler kültür endüstrisi aracılığıyla kitleselleşerek gerçek ihtiyaçlarıyla çelişmesine rağmen mevcut koşulların sürdürülebilmesine razı olmaktadır çünkü mevcut koşullardan haz almaktadır; tüketim toplumunda yaşamaktan haz almaktadır; endüstri sektörüne dönüşmüş eğlence hayatından haz almaktadır vb. Kısaca insanlar kültür endüstrisinin ürettiği bu yaşamı arzulamakta ve bunun devam etmesi için de rıza göstermektedirler çünkü tüketerek ya da eğlenerek mutlu olmaktadırlar (ya da mutlu oldukları hissini yaşamaktadırlar). Kuşku yok ki bu söylemler toplumsal düzlemde karşılaşılan patolojik boyutun ulaştığı aşamaya işaret etmektedir. Ancak söylenmeye çalışılan şey bu türden yanıtların yalnızca akıl analizi ve eleştirisi ile açıklanamayacağıdır. Bu bağlamda kültür endüstrisi, kitle ve iktidar arasındaki karmaşık ilişkinin eleştirisini gerçekleştirmenin yollarından biri hedonizm (hazcılık) soruşturması yapmaktır. Elbette ki böylesi bir soruşturma akıl tartışmasını bütünüyle dışlamaz. Aksine akla ilişkin tartışmayı daha da zenginleştirir.

Hedonizm incelemesi hem mevcutta hüküm süren baskıcı ve otoriter koşulların nasıl sürdürülebildiğinin anlaşılabilmesi hem de insanların içinde yaşadığı mevcut ilişkilerden sıyrılarak özgürleşebilme olanağının açığa çıkarılabilmesine yardımcı olma potansiyeli taşıması açısından gereklidir. Bu çerçevede birbiriyle bütünüyle zıt iki sonuca ilişkin farklı

[12] *A.g.e.*, s. 22-23.

[13] Bkz. Gilles Deleuze ile söyleşi, "Entelektüeller ve İktidar", *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, çev. Işık Ergüden, yay. haz. Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005, s. 39.

perspektifleri içinde barındıran hedonist geleneğin tüm yönleriyle ayrıntılı bir şekilde irdelenmesi sosyal teori açısından yararlı olabilir. Böylesi bir kapsamlı analizi gerçekleştiren düşünürlerden biri gene Eleştirel Teori geleneğinin önde gelen bir başka önemli ismi Herbert Marcuse'dir. Marcuse, "Hazcılık Üzerine" (*On Hedonism*) adlı makalesinde, hazcılık problemini mutluluk ve hakikat arasındaki ilişki aracılığıyla, bu ilişkiyi modern endüstriyel toplumlarda üretim güçleri ve işbölümü üzerinden örnekleyerek açımlamak ister. Öyle ki düşünür herhangi bir hakikat ölçütüne ve genele dair bir tasarıma dayanmayan yalın bireysel mutluluk tarzının bireyleri özgürleşmeye götürmekten ziyade onları atomize ederek verili toplumsal düzen ve şeyleşmiş insan ilişkilerine razı etmeye yaradığını savlamaktadır. Bu sav, modern toplumdaki bireylerin kültür endüstri yoluyla ve onun içinden geçerek nasıl kendi rızalarıyla mevcut düzeni olumladıkları sorusunun aydınlatılabilmesi aşamasında bize önemli ipuçları verebilir.

Aslında Marcuse'nin hedonizmi Eleştirel Teori'ye konu etmesinin nedeni hedonizmin mevcut maddi ilişkilerden kurtulma ve insanı özgürleştirme itkisi içeriyor olmasıdır. Öyle ki bedensel haz olarak mutluluk, verili toplum ve üretim ilişkilerini olumsuzlayan ve bu ilişkilerce baskılanan bireyin özgürlüğünü toplumun maddi koşulları içinde aramasını salık veren bir kavramdır. Tam da bu yüzden hazza dayalı mutluluk, akıl pahasına somut bireyi yok sayan burjuva idealizmine bir meydan okumadır. Mutluluğun akıl ve ruh dinginliğine bağlı olarak içselleştirilmesine muhalefet ettiği ölçüde hedonizm, Eleştirel Teori'nin ilgisine konu olur.[14] Görüldüğü gibi hazzın mutluluk kapsamında ele alınıp ruh dinginliği içinde elde edilecek biçimde tasarlanması, onun akla bağlı soyut düşünme yetisine tâbi kılınması anlamına gelmektedir. Hâlbuki Marcuse'nin yorumuna göre bu şekilde içselleştirilen haz ilkesi, somut bireyin tüm maddi ve bedensel arkaplanı ile soyut akla teslim edilmesi olarak algılanabilir. O halde, Marcuse hazzın rasyonelleşmesi adına bireyin ve bireysel hazların akla uygun biçimde içselleştirilip ehlileştirilmesini hedonizmdeki özgürleşmeci damara aykırı bulur.

Ancak hedonizmin tarihsel gelişimi sürecinde kazandığı özgürleşmeci tavırda görülen bireyin mevcut toplumsal koşullarda bedensel hazlar ile mutluluk arama pratiğinin meşrulaştırılması, Marcuse'ye göre de bu denli yalın olamaz. Elbette ki hedonizm soyut akla dayalı mutluluğa karşıt olarak somut bireyi esas alması bakımından özgürleşme çabasına çok önemli

[14] Herbert Marcuse, "On Hedonism", *Negations: Essays in Critical Theory*, London: Mayfly, 2009a, s. 121.

bir dayanak sağlamaktadır. Ancak tam da aynı sebepten ötürü öznel bir ilke olmanın ötesine geçememekle ve verili olana mahkûm olmakla malûldür. Eudaemonizm (mutluluk ahlâkı), bu yönüyle, aklın eleştirel özerkliği ile çelişmektedir.[15] Sorunun özünde dışsal koşullar ile içsel belirlenim arasındaki gerilimin nasıl aşılması gerektiği ve mutluluğun hangi hakikat ölçütü ile etik bir temele oturtulacağı sorusu yatmaktadır. Bu soruya Antik Yunan'dan burjuva dönemi düşünürlerine dek çeşitli çözüm önerileri ileri sürülmüştür. Marcuse bu çözüm önerilerini Platon-Hegel çizgisindeki gerilimleri hesaba katmak suretiyle irdeleyerek modern endüstriyel toplumlarda hedonist mutluluk ilkesinin nasıl kapitalizmin ve kitle kültürünün hizmetine girdiğini göstermeye çabalamaktadır. Düşünüre göre yalın bireysel mutluluk tarzının yaratmış olduğu problemin aşılabilmesi için mutluluk ve özgürlük arasında ilişki kurulmalıdır. Bu yüzden öncelikle Antik Yunan düşüncesinde mutluluğun haz ve duyusallığa bağlı olarak nasıl tasarlandığını irdelemekle işe başlar ve daha sonra bu tasarının modern kapitalist toplumlardaki izdüşümlerine odaklanarak tüketim eksenli hayatı ve bu hayatı olanaklı kılan hedonizm türünü eleştirir. Bu eleştirinin sonucunda elimizde kalan şey, mutluluk düşüncesinin (dolayısıyla hazcılığın) kesinlikle dışlanmaması, fakat özgürlükle buluşturulması gerektiğine yönelik vurgudur. Ancak bu birleşme zihinsel/entelektüel düzeyde değil, aksine maddi/fiziksel düzeyde gerçekleştirilmelidir. Şimdi Marcuse'nin bu yaklaşımını ayrıntılarıyla ele alalım.

Antik Yunan'da mutluluğu hazza dayandıran hedonizm akımı kabaca iki türe ayrılmaktadır. Kirene düşüncesine göre mutluluk bireysel hazların artırılması ve olabildiğince sık deneyimlenmesi esasına dayanır. Mutluluk, diğer bir deyişle, bireysel hazların toplamıdır. Buna göre, bedenin hazları zihinsel hazlardan daha etkili, bedensel acı ise zihinsel acıdan daha kötüdür. Böylesi bir mutluluk anlayışı bireyin mutluluğunu dışsal koşullarla, dolayısıyla şansa bağlı etmenlerin olumsallığıyla ve toplumsal koşulların egemen olduğu verili düzendeki asgari imkânlarla koşullar. Kirenelilerin hedonizmi, mutluluğun kaynağı olan bireysel hazlar arasında bir ayrıma gitmediği gibi hazları deneyimleyen bireyler arasında da bir sıralama ya da değerlendirmeye ulaşma amacında değildir. Mutluluğun, duyusal hazlar dolayımıyla toplumsal gerçeklikten anlık kaçış ve anlık keyiflere bağlanması bu tür bir hedonizmin mevcut toplum yapısındaki çelişkilerle uzlaşmasının kanıtıdır. Dünya olduğu gibi kabullenildiğinde bir haz kaynağına dönüşmektedir. Ancak tabii ki bireyin her türlü isteğini tatmin etmesi ve ilgilerini takip ederek hazza ulaşması bireyin gerçek çı-

[15] *A.g.e.*, s. 120.

karlarını ve potansiyellerini gerçekleştirebileceğinin garantisi değildir. Marcuse'ye göre, Kirene hedonizminde mutluluk yanlış isteklerin tatminine dayanmaktadır.

Epiküryen hedonizm ise Kirenelilerin üzerini örttüğü ayrımları gün ışığına çıkararak mutluluğu tanımlar. Bu tanıma göre hazlar arasında bir derecelendirme ve ayrım mevcuttur. Bütün hazlar seçilme değerine sahip olmadığı gibi hazların seçiminde de sağduyulu olunması gerekir.[16] Çünkü hazların bazıları acı tarafından, bazıları da haz yoksunluğu tarafından takip edilebilmektedir. Bu anlamda hazların yoğunluğu farklı farklıdır. Hazzın en yüksek iyi ile ilişkilendirilmesi ise ancak 'hakiki' hazzın elde edilmesi ilkesiyle değer kazanır. Hakiki haz ise kaynağını akıl ve düşünmede bulur. Buna göre zihinsel hazlar bedensel hazlardan daha üstündür. Benzer şekilde zihinsel acıların da fiziksel acılardan daha kötü olduğu söylenebilir. Öte yandan Thilly'nin dile getirdiği gibi, Epikürosçu düşünceye göre beden ancak şu anki haz ve acıya duyarlılık gösterirken, ruh ise hem geçmişin hem de geleceğin haz ve acılarına duyarlılık gösterebilmektedir. Bu anlamda bedensel haz ve fiziksel hoşnutluğun zihin olmaksızın ve akla dayanmaksızın olanaklı olmadığı da göz ardı edilmemelidir.[17] Daha açıkça söylenecek olursa, Marcuse'ye göre Epikürosçu felsefe mutluluğu hakikat prensibi üzerine oturtarak nesnelleştirmektedir. Mutluluk artık sınırsız yeme, içme ve cinsel zevk sayesinde bedenin esrikliğini değil, akl-ı selim, ölçülü olma ve doğru düşünmeyi gerektirmektedir. Hazzın sınırsız çoğaltımı değil, mevcut hazzın korunması ve acıdan kaçınmaya götüren düşünce artık mutluluğun ölçütü haline gelir. Akla dayalı böyle bir hedonizm, maksimum hazzı takip etmekten ziyade acıdan kaçınmayı ve hazzı korumayı emrettiği derecede, artık negatif bir hedonizm biçimine bürünür. Böylelikle de mutluluğun, duyusallığa ve güdülere bağımlı yavan ve sığ karakterini aşmaya yönelir. Epikürosçuluk sahip olduğu "tarihsel betimleyici formülü" itibarıyla Kirene hazcılığının yeniden biçimlendirilmiş bir görünümünü arz etmektedir denebilir.[18] İnsanların içgüdüsel olarak acıdan kaçıp hazza yönelmeleri gerçeğinden hareketle insan için en yüksek iyinin haz olduğu kolayca görülebilmektedir. Bu temel psikolojik gözlemden yola çıkarak Epiküros insanların haz peşinde koşmasını 'doğru' olarak niteleyen "ahlâkî bir hazcılık" tasarlamış olur; buna

[16] Frank Thilly, *Felsefenin Öyküsü I: Yunan ve Ortaçağ Felsefesi*, çev. İbrahim Şener, İstanbul: İzdüşüm Yayınları, 2007, s. 188.
[17] *A.g.e.*, s. 188-189.
[18] *A.g.e.*, s. 181.

göre de haz ve acı duyguları ahlâk alanında epistemolojik bir güvenilirlik ortaya koymaktadır.[19]

Epikürcü hazcılık tarihsel olarak Kireneci hazcılığa oranla daha karmaşık ve seyrelmiş bir karaktere sahiptir. Diogenes Laertius, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* adlı yapıtında bu iki hazcılık ekolü arasında özellikle iki temel farkı vurgulamaktadır. Buna göre ilkin, Kireneliler 'statik' hazzı haz olarak kabul etmeyip ancak 'dinamik' hazları hazdan saymaktadırlar. Buna karşın, Epiküros ise her iki haz türünü de kabul etmektedir. İkinci olarak, Kireneliler bedensel acıları ruhsal acılara oranla daha fazla önemsemekte iken Epiküros, yukarıda belirtildiği gibi, ruhsal ya da zihinsel acıların bedensel acılardan daha kötü olduğunu ileri sürerek asıl kaçınılması gerekenlerin bunlar olduğunu belirtir.[20]

Haz ve acıyı birer süreç ya da hareketlerin sonuçları olarak kabul eden ilk Yunan filozofu olan Platon'a göre ise dinamik olmayan bir hoşnutluk ya da keyif haz olarak tanımlanamaz.[21] Bu görüşünden dolayı Platon Epiküros'tan farklılık göstermektedir zira Epiküros acı yokluğunu en yüksek ve uzun süreli haz olarak onaylarken, Platon acı yokluğunu haz olarak ele alan görüşü reddeder. Epiküros statik ya da hareketsiz haz durumunu genel kanının aksine yetersiz bir haz olarak görmemekle birlikte, bunları en yetkin ve mükemmel haz türü olarak niteler. Şayet insanın her arzusu bir eksiklikten doğmakta ve bu ihtiyacın doyurulmasından bir haz alınmakta ise böylesi bir haz Epiküros'a göre yalnızca ihtiyacın giderilme süresi ile sınırlı kalacaktır. Hâlbuki bir ihtiyaca yönelik, örneğin tokluk benzeri, bir doygunluk durumunun vereceği haz ise çok daha uzun süreli olacaktır. Öyleyse, Platon'un haz ve acı dışında tarafsız olarak nitelediği nötr bir üçüncü durumun kendisi de Epiküros için bir haz durumuna denk düşer. Şu halde acının yokluğu Epiküros tarafından hazzın en üst sınırı ve en tam hali olarak kabul edilmekte; dinamik haz ise ancak statik hazza götüren bir araç olarak değer kazanmaktadır.[22]

Öte yandan Epiküros hazlar arasında ayrım yaparak onları hareketli ve hareketsiz ayrımına tâbi tutmak bakımından Aristoteles ile hemfikirdir. *Nikomakhos'a Etik*'te Aristoteles dingin hazları hareketli olanlara tercih eder. Hareketli hazların aksine, kendisinde aşırılık bulunmayan dingin hazlar acıdan bağımsız hazlardır.[23] Eşdeyişle, dingin hazların kişiye sağ-

[19] Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 4 – Helenistik Dönem Felsefesi: Epikurosçular, Stoacılar, Septikler*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008, s. 131.
[20] Laertius'tan aktaran Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 4*, s. 132. Özgün kaynak için bkz. Diogenes Laertius, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, X, s. 136-137.
[21] Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 4*, s. 133.
[22] *A.g.e.*, s. 134.
[23] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: Bilgesu, 2012, 1154b 25-28.

ladığı doyumu takip eden bir acı yoktur. Bu yüzden de Aristoteles gerçek hazzın devinimden çok dinginlikte bulunduğunu savunur. Bunun yanısıra, Epiküros ve Aristoteles arasındaki diğer bir benzerliği ise Arslan şu sözlerle ifade eder: "Her iki düşünüre göre de haz, haz olarak kötü ya da istenmeyen bir şey değildir; haz mutluluğu mümkün kılan şeylerden biri ve '*mutluluğun bir unsuru*'dur."[24] Ancak iki düşünürün hazza yönelik yaklaşımlarındaki benzerlik, hazzı ele alış biçimlerinin de aynı olduğu sonucunu akla getirmemelidir. Aristoteles en yüksek iyi olarak erdemli ve akla uygun bir hayatın hazlar ile zenginleşebileceğini; az zevkli ya da acılı bir hayatın çok mutlu bir hayat olamayacağını düşünür. Ancak bunun yanısıra Aristoteles yalnızca hazla dolu yaşamın da en mutlu ve en iyi yaşam olarak değer kazanmayacağını vurgulamaktadır. Bu bakışın aksine Epiküros ise hazzın yalnızca 'iyi'lerden bir 'iyi' olduğunu reddederek hazzı en yetkin 'iyi' olarak görmeye devam eder. Ona göre en yüksek iyi olarak haz mutluluk ile özdeştir. Aristoteles için mutlu bir hayat erdemli bir hayattır; mutlu bir hayat ancak erdemli olma özelliğinden ötürü hazza kaynaklık eder. Oysaki Epikürosçu düşünceye göre erdemler 'kendinde iyi' şeyler değildir; erdemlerin değeri yalnızca haz vermelerinde ya da hazza aracılık etmelerindedir.[25]

Nihayetinde Epikürosçu hazcılık Kireneci hazcılıktan farklı olarak hazzın akılsallaştırılmasını arzulamakla, onun bilgelik ve ölçülülük erdemleri ekseninde ele alınabilmesinin önünü açmıştır. Ancak bu noktada Epikürosçu düşünceye göre, akla uygun ve ılımlı bir yaşam, kişiyi hazlarda dengeyi bulmaya ya da birtakım hazlardan feragat ederek erdemleri kendinde hakikatler oldukları için hazlara tercih etmeye mecbur bırakmasından ötürü iyi bir yaşam değildir. Epiküros'un hazcılığının ılımlılık ve benzeri erdemlere değer vermesinin sebebi onların daha büyük hazlara sebebiyet verme kapasitesine sahip olmalarıdır. Sonuç olarak, Epiküros ve takipçileri Kirenelilerin dizginsizce haz peşinden koşma ilkesini ıslah ederek yumuşak ve ölçülü bir tutumla hazların elde edilmesi düsturunu benimsemek suretiyle akılsal ve erdemli bir yaşama göz kırpmaktadırlar. Ancak her halükârda Epikürosçu haz ahlâkı "öznelci, bireyci ve benmerkezci bir ahlâktır"[26] ve vaat eder göründüğü dengeli ve sağduyulu yaşama ilkesi ise aklı haz ilkesinin emrine vermektedir.

Platon ise mutluluğu nesnel bir tabana oturtmak adına onu hakikat ve evrensellik kategorileri altında değerlendirir. Onun hedonizm eleştirisindeki önemli açılımlardan biri doğru ve yanlış hazlar arasında yaptığı ay-

[24] Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 4*, s. 139.
[25] *A.g.e.*, s. 139.
[26] *A.g.e.*, s. 141.

rımdır. *Philebos* diyalogunda dile getirdiği gibi, nasıl ki düşünceler, beklentiler, korkular doğru ya da yanlış olabiliyor ise benzer şekilde hazların da bazıları doğru bazıları yanlış olabilir. Dolayısıyla, doğru düşünceler ve bilgiden türeyen hazlar ile yanlış fikirlere dayalı ve bilgisizlikten beslenen hazlar arasında büyük bir ayrım vardır.[27] Platon'un gözettiği bu ayrım ancak tekil hazlara uygulanmak amacıyla tasarlanmış bir kategorik ayrım olarak değer ifade eder. Buna göre, haz ancak bir ihtiyacın tatmini ve eksikliğin giderilmesiyle sağlandığı oranda, eşdeyişle mevcut acının doyuma dönüşmesi anlamında, acıyla ilintilidir. Haz böylelikle her zaman acıyı içereceğinden 'iyi' ya da 'doğru'ya tekabül edemez. Platon'a göre, haz 'kendisi için var olan' olarak bir 'varlık/öz' (*ousia*) değil, ancak 'başkası için var olan' olarak bir 'oluşum'dur (*genesis*).[28] Diğer bir deyişle, her zaman bir başka ereğe muhtaç olan haz, asla varlık/öz halinde bulunmamakla 'iyi' olarak kabul edilemez. Buna karşın ancak kendisi için var olan şeyler 'iyi' sınıfına dâhil olmayı hak ederler. Bunun yanısıra Platon mutluluğun ne yalnızca haz ile ne de yalnızca akıl (*nous*) ile sağlanabileceğini belirtir. O, hazzın da aklın da tek başına en yüksek iyi olmasa da ancak aklın 'iyi'nin nedeni olmaya hazza göre daha yakın olduğunu Sokrates'in ağzından dile getirir.[29]

Platon'un *Philebos*'ta değindiği üzere, hazların çoğu haz ve acının bir oranda birleşiminden oluşan 'karışık' hazlardır. Platon gerçek hazların ise aslında acıyla karışmamış 'katışıksız/saf haz'lar olduğunu belirtir.[30] Bu türden saf hazlar, renkler, sesler, kokular ya da imgeler gibi kendindegüzel olan şeylerden edinilebilecek estetik hazlardır. Bu anlamda gerçek haz, yokluğuyla kişiye acı vermeyen inorganik nesnelerin seyrinden edinilen izlenimlerin zevkiyle sınırlanmış olur. Ancak, bu izlenimlerden elde edilen haz duygusu gerçek olmakla birlikte mutluluğun kaynağı olamayacak kadar kapsamsız ve süreksizdir. Marcuse'ye göre, Platon'un gerçek hazzı acı barındırmayan bu türden soyut izlenimlere özgü kılması, bireyin mutluluğun kaynağını kendi dışında aramasına sebep olarak bir yandan hazzın ruhla ilintisini koparmış, diğer yandan da saf formları hazzın kaynağı kılmakla bireyin hazzı insanî ilişkiler dışında arama çabasını meşru kılmıştır. Şu durumda Platon'un yaklaşımında saf hazlar toplumsal yaşam süreçlerinden bir hayli dışarıda kalan şeyler olarak göze çarpmaktadır.[31]

---

[27] Plato, *Philebus*, çev. Harold N. Fowler, Cambridge: Harvard University Press, 2006 (Loeb Classical Library), 36d-38b.
[28] *A.g.e.*, 54b-55b.
[29] *A.g.e.*, 22d-e.
[30] *A.g.e.*, 51b.
[31] Herbert Marcuse, "On Hedonism", s. 130.

Marcuse, hazcılık eleştirisi nedeniyle Platon'a kulak verirken onu haklı bulduğu yan Platon'un hazları akıl ölçütüne vurma tercihinin yanısıra hazları özellikle hakikat ile ilintilendirerek onlar için evrensel bir dayanak sunma çabasıdır. *Philebos*'ta Protarkhos ile diyaloğu içerisinde Sokrates, gerçek hazlar ve hazlarda ölçülülük konusunda şu sözü dile getirir: "İçinde hakikatin olmadığı hiçbir şey asla hakikaten varlığa gelemez ya da var olamaz."[32] Platon hazzın yalancı, aklın ise gerçek karakterli olduğunu vurgulamaktadır. Bu bağlamda Platon 'iyi'ye ulaşma çabasında hem hazzı hem de aklı sırasıyla güzellik, ölçü (oran) ve hakikat standartlarıyla ele alarak üçlü bir değerlendirmeye tâbi tutar.[33] Bu sayede bu üç unsurun hazdan çok akılda bulunduğunu ileri sürerek akılsal bir yaşamın kişiyi en yüksek iyi olan mutluluğa götüreceği argümanını haklı kılmış olur.

Platon'un, hedonizm eleştirisinde, aklı haz ile ilişkilendirirken ona biçtiği konum Epiküros felsefesinde akla verilen rolden oldukça farklıdır. İnsan ruhundaki akılsal unsurlara dayanan Platoncu ahlâk felsefesi erdemi en yüksek iyi olarak niteler. Erdemli insan dış koşullara bağlı kalarak değil, kendi akıl gücüyle davranışlarını belirleyerek eyleyen insandır.[34] Duyusal hazları sağlayan dış koşullar ve olumsal etmenler kişiyi mutluluğa taşıyamaz. Dolayısıyla mutluluk ancak erdemli bir yaşamın ürünüdür. Epiküros örneğinde haz akılsal bir biçime bürünürken, Platon'da akıl ancak insana ait en yüksek imkân olması bakımından en yüksek hazzın da kaynağıdır. Marcuse de Epiküros düşüncesinde aklın daha baştan sınırlı ve ancak verili olanın içinde kalarak hesaplamalar yapmaya ve uzmanlık aracı olarak en kestirmeden hazza ulaşmaya çalışan bir akıl olduğunu savunur.[35] Bu bakımdan Epikürosçu hedonizmdeki akıl, Platon'daki akıl gibi, hakikatin peşinde koşmayı hedeflemez. Bunun çağdaş kapitalist toplumlardaki uzantısı da şudur: Mevcut sınıf çatışması ve iş bölümüne bağlı karşıt sınıfsal ilgiler çerçevesi aşılamadığı sürece, gerçek mutluluk aklın stratejik kararlarından çok duyusallık kaynaklı hazlar temelinde şekillenecektir. Tüketim pratiğinin üretim sürecinden ayrıldığı modern toplumlarda mutluluk ancak tüketim alanındaki hazlarca karşılanacak; mutluluğun öznel ve tikel görünümü tüketim alışkanlıkları ile kendini gösterecektir.[36] Akıl ise olsa olsa en fazla haz ve fayda için verili seçenekler arasında mukayese ve muhasebe yapan bir hesap aracıdır. Bu yüzden de, bu türdeki

[32] Plato, *Philebus*, 64b.
[33] *A.g.e.*, 65a-d.
[34] Frank Thilly, *Felsefenin Öyküsü I*, s. 135-136.
[35] Herbert Marcuse, "On Hedonism," s. 128.
[36] *A.g.e.*, s. 129.

aklın herhangi bir nesnel hakikat talebi olmadığından, mutluluğu nesnel bir şekilde tüm toplum üyeleri için tesis etme iddiası da yoktur.

Platon, haz tartışmasını yürüttüğü bir başka diyalogu *Gorgias*'ta Sokrates'in ağzından, Kallikles'in sınırsız hazcılığını eleştirerek aklı mutluluk ahlâkının ölçütü haline getirir. Kallikles'e göre iyi yaşam kişinin öncelikle iştah ve arzularını mümkün olduğunca yoğun bir düzeye dek körüklemek, sonra da bu iştah ve arzuları zekâ ve güce ulaşarak doyurmak ile olanaklıdır. İyi bir yaşam için tutkular asla bastırılmamalı ve onların her türlü isteği tatmin edilmelidir. Zira Kallikles kişinin kendisini hazza götürecek her isteği tatmin etmesini kendinde-iyi bir erek olarak görmektedir. Ona göre hazzın yarattığı hoşnutluk ile 'iyi' aynı şeydir; iyilik hâlihazırda zevke içkindir.[37] Polos ise kişinin istediği gibi eylemesini, bu eylem ancak kişinin genel amaçları çerçevesinde bir işlev taşıyor ve doğru bir istemeden kaynaklanıyorsa kabul edilebilir bir şey olarak görür.[38] Dolayısıyla, Kallikles'in sınırsız ve Polos'un ölçülü hazcılığının Sokrates tarafından yapılan eleştirisinde görüleceği gibi, *Gorgias*'ta mutluluk başka bir amaç için değil, yalnızca kendisi için istenen 'iyi'ye bağlıdır ki bu da kişinin yaşamını iyiye yönlendiren akla dayalı eylem ile özdeştir. Akla uygun ve erdemli bir yaşamın gerektirdiği eylemler sayesinde kişi mutluluğu elde edebilecektir. Erdemler kendi içlerinde ilgili bulundukları duruma uygun bir düzen barındırırlar; iyi olan şeylerin içinde de kendine özgü bir düzen mevcuttur. O halde, iyi bir düzene sahip erdemli bir ruh isteklerinde ölçüyü gözetir. Davranışlarında erdemli olan bir insan ılımlı bir ruha sahiptir ve isteklerinde ölçüyü kaçırmaz.[39] Bu aşamada Platon hedonizmi bütünüyle reddetmek yerine hedonizmin yalnızca belli bir şeklini eleştiriyor görünmektedir.[40] Başka bir ifadeyle, o, hazzı erdemli bir yaşamın düşmanı olarak görüp akıl yaşantısını hazdan tamamen yalıtmak gerektiğini ileri sürmemektedir. Aksine hazzı gerekli görmekte ve onu ancak erdemli bir yaşamın ödülü olarak tasarlamaktadır.

Marcuse'ye göre, Platon'un hazcılık ile hakikat talebi arasında tesis etmeye çalıştığı bağ korunarak modern hayatın ve kapitalizmin eleştirisine taşınmalıdır. Çünkü düşünüre göre modern kapitalist toplumlardaki tüketim pratiklerine bağımlı, bireysel yalıtılmışlığı ve insan ilişkilerindeki şeyleşmeyi varsayan dogmatik ve sınırsız hedonizm türü aşılmalı; ancak

---

[37] Platon, *Gorgias*, çev. Mehmet Rifat ve Sema Rifat, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2013, 495a-b.

[38] Iakovos Vasiliou, *Aiming at Virtue in Plato*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, s. 129.

[39] Platon, *Gorgias*, 506d-e.

[40] Daniel C. Russell, *Plato on Pleasure and the Good Life*, Oxford: Clarendon Press, 2005, s. 50.

hedonizmin ilerici ve özgürleşimci yönü de bir şekilde korunmalıdır. Bu ancak Platon'un da belli bir oranda felsefesinde yapmaya çalıştığı gibi mutluluğu nesnel bir biçimde tüm bir insan topluluğunun toplumsal ve maddî örgütlenmesini içerecek şekilde genişletmekle mümkün olur. Mutluluğun hakikat ölçütüne bağlı kalarak nesnelleşmesi toplumsal karşıtlıkları ve sınıf çatışmalarını aşmaya yönelmeyi beraberinde getirdiği ölçüde genel ve evrensel bir hüviyet kazanır. Marcuse'ye göre mutluluğun hakikatle bağını kurma çabası Platon'da belirli bir oranda mevcuttur. Platon *Gorgias* diyalogunda bireysel mutluluğun cemaat ya da toplum düzenini en yüksek norm olarak ölçüt alması gerektiğini ileri sürer. Doğru ve yanlış haz ve istemeler bu norma göre biçimlenmelidir; yanlış haz ve istemeler öncelikle insan ruhunu ve dolayısıyla da topluluğun düzenini çözülmeye uğratır. Platon'a göre erdemli insan diğer insanlara karşı toplumsal ödevlerini ılımlı bir tavırla yerine getirmeli, tanrılara karşı görevlerini ise dindarlıkla ifa etmelidir. Sokrates Kallikles'le konuşmasında bunu şu şekilde ifade eder:

> Ve de insan eğer mutlu olmak istiyorsa, kendisinin ve devletin bütün gücünü doğruluk ve ılımlılık üstünde toplamalı, her işini bu amaç uğrunda yapmalı, tutkuların dizginini serbest bırakıp onları tatmin etme peşinde koşmamalı [...] Bilginler, yer ile göğün ve tanrılar ile insanların, dostluk, kural, ılımlılık ve doğrulukla birbirlerine bağlı olduğunu söylerler [...] bütün bu evrene düzensizlik ve karışıklık adını değil, düzen adını verirler.[41]

Buna göre toplum ya da cemaat benzeri topluluklar istek ve hazların doğruluğunu belirleyen merci haline gelir. Ruhun esenliği topluluğun düzeni ile ilintili bir hale gelmiş olur. Diğer bir deyişle, bireylerin doğru haz biçiminden mutluluk edinmeleri *polis*in doğru yapılandırılması ile ilişkilidir.[42] Nasıl ki bedenin sağlamlığı bedendeki düzenin, ruhun dinginliği ruhtaki düzenin korunması ile ilgili ise, yurttaşlar topluluğunun esenlik ve mutluluğu da doğruluk ve adaletin korunması ile sağlanır. Bu görev, eşdeyişle genel çıkarları gözetme, devlet adamına düşmektedir. Mutluluğu genele yaymak isteyen devlet adamı devlete ve yurttaşlara sunacağı hizmetler ile onları yetkin kılmayı hedeflemelidir. Platon'a göre, mutlu olabilmek için "insanın yaşadığı ülkedeki siyasal oluşuma kendini uydurması"[43] gerekmektedir ki bu da kişinin kendi ilgilerini içinde yaşadığı toplumsal bütünün koşullarından yalıtarak düşünemeyeceği anlamına

[41] Platon, *Gorgias*, 507e-508a.
[42] Herbert Marcuse, "On Hedonism", s. 131.
[43] Platon, *Gorgias*, 513a.

gelir. Platon'un bireysel ve genel mutluluğu birbirine koşut olarak ele alma çabasında doğru bir toplumsal eleştiri damarı bulunmakla birlikte, Marcuse'ye göre, tikel ve genel ilgilerin uyumu sorunu *Gorgias*'ta daha ileri düzeye taşınmadan bırakılmıştır.[44] Marcuse, Platon'un yüzeysel olarak değindiği topluluk ahlâkı temasını daha derinden irdelemek istemekte ve sorunu Hegelci bir bakış çerçevesinde yeniden ele almayı tercih etmektedir. Bunun temel sebebi, bireysel çıkarlar ile toplumsal çıkarların 'iyi yaşam' ekseninde bir araya getirilebilmesinin olanaklarını keşfetmek ve bu çıkarlar arasında ortaklaşma sağlanabilmesinin koşullarını belirleyebilmektir. Bu çabanın kaynağında ise Eleştirel Teori'nin felsefi bakışının oluşum sürecinde geleneği derinden etkileyen Kant'ın ahlâk ve insan felsefesi vardır. Frankfurt Okulu'nun Kant okuması, bireyin önemi konusundaki duyarlılığı artırmıştır. Buna göre birey, totalitenin istemi karşısında asla vazgeçilemeyecek temel bir değerdir. Fakat bu değer, içinde yaşadığı somut ilişkiler ağından soyutlanarak Kant'ın yaptığı gibi mutlak bir özgürlük ideası veya otonomi kavramı üzerinden belirlenemez. Kuşkusuz, bireyin özerkliği sorunu ya da eylemlerinin özgür irade ile olan ilişkisinin değerlendirilmesi meselesi kayda değer felsefi ve politik problemlerdir ancak bu problemlerin irdelenebilmesinin olanağı ancak ve ancak bireyin toplumsal ilişkiler bütünü içinde ele alınması ve soruşturulması ile açığa çıkabilir. Bu çerçevede, Frankfurt Okulu geleneği için birey, toplumsal ilişkiler bağlamında, ekonomik, politik, kültürel sorunların anlaşılması ve bu sorunların aşılabilmesinin yollarının araştırılmasında önemli bir ögedir. Birey, toplumsal olanın açığa çıkarılmasının ve bütünün genel resminin açıklanabilmesinin en önemli unsurudur çünkü bireyin içeriğini oluşturan her şey toplumsal olarak kurulmuştur.[45]

Eleştirel Teori, her ne kadar modern birey soruşturmasının felsefi kökenlerini Kant'ın felsefesinde bulmuşsa da, Hegel'in *Sittlichkeit* (etik yaşam) kavramıyla Kant'ın *Moralität* kavramı arasındaki rekabette Hegel'in *Sittlichkeit* kavramından yana bir tavır alarak bu tartışmada Hegel'i desteklemiştir. Bunun nedeni Kant'ın fenomen ve noumen arasına çizdiği sınır sonucu oluşan aşılması neredeyse imkânsız bir ikiliğe benzer bir şekilde, ahlâk teorisinde kişisel ahlâk ile kamusal ahlâk ya da başka bir ifadeyle öz-çıkar ile genel-çıkar arasında derin bir ikilik oluşturmasıdır.[46] Kant'ın burjuva bireyini toplumsal ve tarihsel koşulları içinde değerlendirmemesinin bir ifadesi olarak bu antagonizmaları hiçbir koşulda çözüle-

[44] Herbert Marcuse, "On Hedonism", s. 131.
[45] Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, çev. Orhan Koçak & A. Doğukan, İstanbul: Metis Yayınları, 2002, s. 155.
[46] Martin Jay, *Diyalektik İmgelem*, çev. Ünsal Oskay, İstanbul: Belge Yayınları, 2005, s. 83-84.

mez, tarih dışı antagonizmalar olarak bırakması, bireysel olan ile toplumsal olan arasındaki farklılığı ebedileştirme düşüncesinin olumlanması ile sonuçlanmaktadır. Bu olumlama da istemeden de olsa Kant'ın bir tür mevcut *status quo*'cu yaklaşımı sürdürmesi anlamına gelmektedir çünkü Kant'ın bu ikilikleri ebedileştirmesi bir anlamda bu ikiliklerin ortaya çıkma ve belirme süreçlerini doğal süreçler olarak algılamasının bir tezahürüdür.[47] Oysa Hegel'in Kant eleştirisini yineleyen Eleştirel Teori'ye göre bu ikilikler tarihsel olarak belirlenmektedir. Bu nedenle de esasen Kant'ın içinde yaşadığı koşulların sonucu olarak tespit ettiği bu zorunlu antagonizmaların henüz çözümlenmemiş olması onların hiç çözümlenemeyecek ve aşılamayacak ikilikler olduğu anlamına gelmemektedir.

Eleştirel Teori geleneğinin bireysel olan ile toplumsal olan arasındaki çelişkiyi aşma niyetini tetikleyen düşünce, bireyin mutluluğunun bütünün mutluluğundan ayrı düşünülemeyeceği fikridir. Gerçekten de endüstriyel kapitalist sistem herkesi kendi başının çaresine bakmaya yönelterek bireyselliği çok ciddi bir şekilde zedelemiş[48] ve böylelikle 'iyi yaşam' olanağının gerçekliğe dönüştürülme projesi darbe yemiştir. Adorno, bireyselliğin zedelenişini kültür endüstrisiyle ilişkilendirir. Düşünür insanlık ve doğa üzerinde git gide etkisini artıran teknik egemenlik olarak Aydınlanma'nın ve bu sürecin yaratmış olduğu kültürel ortamın bireylerin bilinçlerini zincire vurduklarını belirtir. Böylesi bir sistem kendi başlarına bilinçli olarak karar veren ve yargılayan, özerk, bağımsız bireylerin gelişimini ciddi şekilde engellemektedir, hattâ bireyleri 'ben' sizleştirmektedir. Üstüne üstlük modern kapitalist toplumda siyaset alanı uzmanlık alanına dönüştürülmüş, sıradan insan teknikleşen ve uzmanlık alanına dönüşen siyasetten elini ayağını çekmiş ve orman kanunlarına geri dönen toplumsal yapı da bireyselliğin son kalıntılarım yok etmiştir.[49] Bu sebeple böylesi bir ortamda bireyin kurtuluşundan ya da özgürleşmesinden söz etmek demek, basit bir şekilde tek'in kurtuluşundan ve özgürleşiminden söz etmek değildir; aksine bu söz, bütünün kurtuluşuyla birlikte gitmelidir.

Marcuse, Eleştirel Teori'nin insanların özgürleşmesi hedefine ilişkin tikel ve genel ilişkisi kuran bu iddiasının, düşünce tarihindeki ilk izdüşümünün Platon'da olduğunu düşünür. *Philebos*'ta, haz yalnızca duyusallık alanı ile değil hazzı isteyen bireyin ruhsal alanı (*psyche*) ile de ilişkili olduğu için mutluluğun hakikati sorunsalı haz nesnesinde aranmaktan çıkarak aynı zamanda hazzı deneyimleyen faile de bağlı hale gelmiştir. İyi insan doğru hazzı deneyimleyen, kötü insan da yanlış hazların peşinde

[47] *A.g.e.*, s. 84.
[48] Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, İstanbul: Metis Yayınları, 1998, s. 150.
[49] *A.g.e.*, s. 150.

koşan insan olarak tanımlanır.[50] Bu anlamda Platon'un hedonizm eleştirisinde vardığı nokta hazzı ahlâki temelde işleyen bir politika sorunu olarak ele alma noktasıdır. Bu sorun ise tikel ve genel çıkarlar arasındaki gerilimde ifadesini bulacaktır. Platon'un mutluluk ahlâkında ve hedonizm eleştirisinde bireye yapılan vurgu hangi oranda olursa olsun, tikel ve genel, ya da bireysel ve toplumsal olanın ilişkisi, bireyin topluma karşı görevi suretinde mevcuttur. Ne var ki, düşüncesinin geneli itibarıyla, Platon'un bireysel mutluluk ve topluluk ahlâkı arasında kurmak istediği olumlu ilişki, kanımızca ondaki ılımlılık ve kanaatkârlık vurgusu yüzünden bir nebze güç kaybetmektedir. Şöyle ki Platon bireysel ve toplumdan yalıtılmış bir hazcılığa karşı olumsuz tavır almakta, ölçülü olma ve ılımlılık erdemlerini de 'doğru isteme' biçimlerine örnek olarak vermektedir. Platon'un teorisi bu haliyle, Eleştirel Teori'nin de ilgisine konu olduğu biçimde, modern endüstriyel toplumlarda ve kitle kültüründe yaygınca görülen bireysel hazların insanı edilginleştiren etkisinin yüceltilmesine karşı bir tavır olarak yeniden okunabilir. Ancak Platon'un bu tespitine eleştirel bir bakışla yaklaşıldığında, onun ölçülülüğün ve aşırıya kaçmamanın temel erdemler olarak konumlandırılması gerektiğine ilişkin vurgusunu, endüstri toplumunda yaşayan bireyleri ehlileştirmeye hizmet eden bir söylem olarak değerlendirmek de mümkündür. Platon, toplumun genel mutluluğunu hedefler görünmekte iken, yaptığı topluluk ahlâkı vurgusunu yaşadığımız döneme taşıdığımızda ise, düşünürün bu söylem ile modern kapitalist toplumdaki üretim ilişkilerinin ihtiyaç duyduğu bireyleri ahlâki bir terbiye düzeneğine sokma görevi görebilecek dinsel bir söylemi meşrulaştırmakta olduğu pekâlâ ileri sürülebilir. Kısaca Platon'un bu yaklaşımı, bireysel hazların aranışını topluluk ahlâkı lehine eleştirmekteyken, bunun tam tersiyle, eşdeyişle disipline sokulup kıta kanaat eden ve her durumda toplumun refahını kendi refahından daha öncelikli gören, bu haliyle sürekli bütüne boyun eğebilecek bireyler yaratan bir söylem üretmekle, kusurlu hale gelir. Hele ki kendi içine kapalı dinî cemaatlerdeki geleneksel yaşam biçimlerini ve törel değerleri yücelten yapıların aynı zamanda modern üretim ilişkilerine uygun, itaatkâr ve özgeci insan tipini üretme işlevinin bu zeminden meşruiyet alması Platon'un teorisinin kusurlu yanını daha belirgin kılmaktadır. İşte tam da bu yüzden Marcuse toplumun mutluluğunun özgürlüğün içine çekilmesi gerektiğini; özgürleşme itkisinin topluluk ahlâkını yönlendiren temel unsur olması gerektiğini ileri sürmektedir. Şu durumda, toplumsal olana ve genele yönelmiş

[50] Platon, *Philebus*, 40b-c.

olan mutluluk tercihi Eleştirel Teori açısından kaçınılmaz olsa da, bu tercih özgürleşme ülküsü ile ilişkilendirilmediği takdirde nafile kalacaktır.

Tıpkı Platon gibi Aristoteles de ahlâk felsefesinde iyi yaşam ve mutluluk ilişkisini irdeler. 'İyi' tüm diğer şeylerin arzuladığı en yüksek şey; yapıp etmelerimizde yalnızca kendisi için istediğimiz bir amaçtır. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'te, iyi yaşamı araştırırken üç temel yaşam biçimi belirler: haz yaşamı, siyaset yaşamı ve *theoria* yaşamı.[51] Düşünür mutluluğun bu üç yaşam biçiminden hangisi ile daha uyumlu olduğunu anlamak için üçünün de mutluluk ile olan ilişkisini ele alır. 'İyi' yalnızca kendisi için sevilen, başka bir amaç için araç görevi görmeyen şeylere denirken, insanî iyi ruhun erdeme uygun etkinliğidir. Bu bakımdan Aristoteles ruhla ilgili olan iyiliği bedenle ilgili 'iyi'den ayrı tutarak ruha ilişkin 'iyi' yi en tam anlamda 'iyi' olarak görür. Bu durumda da insanî iyiyi de ruhun akla uygun etkinliği olarak tanımlar.[52] Mutluluk da değerli ve kendi amacını içinde taşıyan bir şeydir; zira hayatta tüm insanlar tüm eylemlerini mutlu olmak için yaparlar. Mutlu kişi ise amacını kendinde taşıyan erdeme göre eyleyen; dış koşullara tamamıyla bağlı olmasa da dış koşulların sağladığı iyilerden de faydalanan kişiye denir. Mutlu insan erdemli ve akla uygun eylemlerini geçici bir süre için değil, tüm yaşamı boyunca yerine getirmelidir çünkü mutluluk talihin cilvelerine bağlı kalarak değil, erdem ilkesine göre hareket edildiğinde elde edilir.

Aristoteles düşünce erdemleri ve karakter erdemleri arasında bir ayrım yaparken ilkini ikincisine oranla daha üstün tutmaktadır. Ruhun; akıl sahibi olan, akıl sahibi olmayıp yalnızca ondan pay alan ve akıl sahibi olmayan kısımları mevcut bulunduğundan Aristoteles ruhun akıl sahibi kısmının övgüyü en çok hak eden yan olduğunu söyler. Düşünce erdemleri, ruhun akıl sahibi kısımları ile ilgili olup kişinin kendine egemen olabilmesinin ve kendini akla uygun bir irade ile yönetebilmesinin gereğini oluşturur. Bilgelik, doğru yargılama, aklı başındalık ve benzeri erdemler ona göre düşünce erdemlerine örnektir.[53] Ruhun akla ve tam erdeme uygun etkinliği olarak mutluluk da ancak en yüksek ve sürekli etkinlik olan *theoria* etkinliğinde mevcuttur. Mutluluk son noktada bir *theoria* etkinliğidir, çünkü derin düşünmeye ya da akla bağlı olan etkinlikten elde edilen mutluluk dış dünyaya ait 'iyi'lere en az derecede gereksinim gösterir.[54] Diğer bir deyişle, insanlar doğaları gereği mutluluklarını dış yaşantılara ilişkin fayda ve iyiden elde etmeye mecbur olsalar da *theoria* yaşantısı

[51] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1095b 15-20.
[52] *A.g.e.*, 1098a 17-18.
[53] *A.g.e.*, 1103a 3-5.
[54] *A.g.e.*, 1178b-1179a.

sayesinde bu bağımlılığı en aza indirgeme ve kendine yeter olma gücüne sahip olmaktadırlar. Kendine yeterlik olarak *theoria*ya bağlı mutluluk kişiye eylemlerinde aşırılıktan kaçınma ve yaşam olanaklarını dozunda değerlendirme ölçütü de getirecektir. Öyle ki mutluluk en zengin ya da en kudretli olma gibi uç durumlarda değil; aksine bilgelik ve ölçülülükte aranmalıdır. Bu bakımdan Aristoteles mutluluğun dinginlik içinde bulunabileceği görüşündedir.

Düşünüre göre haz ise kendinde bir amaç olarak değerlendirilemez. Aristoteles'in bu tavrı Platon'un *Philebos*'ta haz konusundaki tavrına benzemektedir. Haz diğerleri arasında bir 'iyi' olsa da başlı başına bir iyi olmayıp her zaman ona başka bir 'iyi' eklenip onu daha iyi kılabilir. Oysa kendisi için iyi olan şey kendisine başka bir iyi katılmadan kendi başına çoğalır. Benzer bir çıkarımdan hareketle Platon hazzın 'iyi' olmadığını ileri sürmüştür.[55] Çünkü saf iyi olan bir şey birleşik haldeki başka bir iyi şeye tercih edilir.

Aristoteles için de hazlar çeşit çeşittir ve her haz iyi ya da tercih edilir cinsten değildir. Hazlar türce farklıdır; örneğin güzel şeylerden kaynaklanan hazlar çirkin şeylerden kaynaklı olanlarla bir tutulamaz. Aristoteles bilgiye dayalı hazları da duyumlara dayanan hazlardan ayırır. Bedensel duygulanımlara bağlı olan hazlar bedensel duyumlara ilişkin eksikliklerin giderilmesiyle elde edilmektedir; bu anlamda da, Platon'da görüldüğü gibi, onlar mevcut acının giderilmesine bağlıdır. Acının dindirilip eksiğin giderilmesinden doğan doygunluk haz verir; bu doygunluktan yoksun kalınınca ise acı duyulur. Bilgiye dayanan hazlar ise acıdan bağımsız hazlardır.[56] Her duyuma özgü bir haz olduğu gibi her düşünme etkinliğine, ya da *theoria*ya, ilişkin de bir haz bulunur. En tam ve en yetkin etkinliğin hazzı da aynı oranda tam olacaktır. Eşdeyişle en iyi ve erdemli etkinlik olan *theoria* etkinliğine ait kendine özgü ve yetkin bir haz vardır. *Theoria* kendi dışında bir amaca yönelen bir etkinlik olmadığı için ona ilişkin olan haz da ancak bu etkinliğe eklenerek onu tamamlar.[57]

İyi insanlar yetiştirip toplumsal mutluluğun sağlanması ise bireysel bir etkinliğin ötesinde kamusal görevlerle ilgilidir. İnsanların erdemli uğraşlarla yaşamasının sağlanması mutlaka doğru bir kamusal düzene uymakla mümkün olacaktır. İyi olan bu düzen aynı zamanda insanların erdeme ve akla bağlı yaşamalarının devamlılığını sağlamak için de bir yaptırım gücüne sahip olmalıdır. Yasanın bu gücü ise buyruklarının doğruluğu sebebiyle kimseye ağır gelmez. Çünkü "aklı başındalık ile akla bağlı bir söz"

[55] *A.g.e.*, 1172b25-30.
[56] *A.g.e.*, 1173b 5-20.
[57] *A.g.e.*, 1174b 33.

olan yasa tüm diğer düşünce erdemlerini içinde barındırmakta; buna dayanarak da, en iyi şey olan "kamusal, doğru bir denetim" sağlamaktadır.[58] O halde, Aristoteles'e göre en yüksek insanî etkinlikler ile kamusal düzen arasında doğrudan bir ilişki vardır. *Theoria* ile siyaset etkinlikleri benzer erdemlerden beslenerek kamusal mutluluğu, adaleti ve düzeni ortaklaşa tesis etmekle işlevlerini yerine getireceklerdir. Şu durumda Aristoteles'in ahlâk teorisinde birey ile topluluk ahlâkı birbiriyle hâlâ sıkı sıkıya ilintilidir. Modern toplumlar bağlamında Marcuse, Platon ve Aristoteles'in ahlâk görüşlerini bu sebeple önemsemektedir çünkü kitle kültürünün ve bireysel haz olanaklarının kitlesel tüketiminin ikinci bir doğa gibi algılanıp mutluluğun ancak bu ikinci doğada aranmasına ancak topluluk ahlâkının yüceltilmesi engel olabilecektir. Ne var ki kamusal iyi kendini ancak özgürlük ereği yönünde var ettiği müddetçe, başka bir deyişle, topluluk ahlâkı özgürleşme çabasını kendine en yüksek iyi tayin ettiği sürece hakiki anlamına ulaşacaktır. Marcuse, tikelin ve genelin ortak mutluluk ilişkisinin özgürlük erdemi ekseninde kurulması doğrultusunda düşünmektedir.

Marcuse'ye göre Antik Yunan'da temelleri atılan bireysel ve toplumsal mutluluk arasındaki bu bağ, Reformasyon'dan itibaren gelişen tarihsel dönemde mutluluk ahlâkını temelden ilgilendiren bir sorun olmaktan çıkmıştır.[59] Bunun yerine, bireysel mutluluk, tamamen dışsal koşulların olumsallığına bağlı görünmesi sebebiyle, daha entelektüel bir belirlenime tâbi kılınarak, yalnızca erdem kategorisi altına yerleştirilmiştir. Özellikle Alman İdealizminde bir anlamda mutluluk özgürlüğü gerektirir hale gelmiştir. Özgürlükle birlikte düşünülmeyen her türden mutluluk iddiası olumsuzlamayla karşılanmıştır. Tıpkı Platon'un hedonizm eleştirisinde görüldüğü gibi, burjuva dönemi ahlâk düşüncesinde de hedonizm, eşdeyişle duyusallığa dayalı bir mutluluk, özgürlük ile bağı kopuk olduğu için reddedilmiştir. Örneğin Kant hazzı olumsallığından ötürü bireyin akılsal özerkliği ile çelişir gördüğü için reddederken, Fichte de benzer sebeplerle duyusallığa dayalı mutlulukta bireyin kendine yabancılaşması ve özgürlüksüzlük hali görmektedir.[60] Ancak belirtilmelidir ki burjuva dönemi düşünürlerince tanımlanan bu özgürlük, Platoncu mutluluk ahlâkına da benzer biçimde, soyut bireyin içselleştirilmiş özgürlüğüdür. Mutluluk bu soyut özgürlük düşüncesinin kollarına teslim edilmiş ve bireyin soyut özgürlüğünden bir erdem yaratılmıştır ki aslında bireyin bu soyut özgürlüğü beraberinde toplumsal özgürlüksüzlüğü getirmiştir. Bunun anlamı şudur:

[58] *A.g.e.*, 1180a 20-30.
[59] Herbert Marcuse, "On Hedonism", s. 134.
[60] *A.g.e.*, s. 135.

özgürlüğü içselleştirmeyi öğrenmiş birey toplumsal baskı altında kalsa bile kolay kolay kurulu düzene başkaldırmaya ikna olmayacaktır. Son noktada kendi entelektüel dünyası içinde özgür olan, zihin dünyasında kendisini son derece özgür hisseden burjuva bireyi, yeni kurulmakta olan toplumsal alanda, burjuva dünyasının maddi koşullarının ortasında aslında hiç de özgür değildir.[61]

Tikel hazlar ya da soyut ve içsel özgürlük pahasına toplumsal özgürlüğünü kaybetmiş bireye çağdaş kapitalist toplumlarda sıkça rastlanmaktadır çünkü bu toplumlar rasyonel bir örgütlenmenin eseri değildir. Sınıflı ve çatışmalı bir toplumda bireysel hazlar ya bir başkasının alçaltılmasına ya da kişinin kendisinin daha yüksek bir irade altında ezilmesine yol açarak gerçekleşmektedir. Cinselliğin yerine ikame edilen farklı tensel ve metalaşmış hazlar, kişinin kendini bir dizgeye özgecilik içinde kurban etmesi ahlâkı ve hamaset gibi övünç ve tatmin kaynakları hep bu bölünmüş ve çatışmalı toplumdaki yanlış haz biçimleridir. Bunun yanısıra endüstri toplumlarında duyusallık da tıpkı metaların nesnel dünyası gibi yoğunlaşmış ve farklı düzeylere ayrıştırılmıştır. Böylesi karmaşık bir dış dünya ile başa çıkıp mutluluk aramanın tek yolu da ayrımlaşmış ve incelmiş duyusal hazların peşinden koşmakla sağlanabilir gibi gözükmektedir.[62] Üretim düzeni ve disiplinini korumak amacıyla hazlar ve keyifler de ekonomik dizgenin altında düzenlenmeye tâbidir; bu düzen ve kontrol de polis ve yargı tarafından sağlanmaktadır. Oysaki insan mutluluğu ve özgürlüğünün sağlanması bireysel keyfiyetler aracılığıyla değil, toplumsal pratikler üzerinden gerçekleşebilir şeylerdir. Bireylerin kendi potansiyellerini ortaya çıkarabilmeleri ve pozitif özgürlükleri çerçevesinde kendilerini geçekleştirebilmeleri söz konusu toplumsal pratiklerine bağlıdır.

İnsanların gelişmiş ve incelmiş duyusal ve ruhsal algıları ile birlikte ürettikleri refah ancak öznel alanı aşıp müşterek düşünce ve eylem alanında yeniden yapılandırıldığı müddetçe en yüksek mutluluğu sağlayabilir hale gelecektir. Kısacası, mutluluğun toplumsal pratiklerin ve üretim ilişkilerinin dönüşümü üzerinden topluluk ahlâkına bağlanması ile mutluluk bireysel olarak yaşanması gereken bir şey olmaktan çıkacak, en yüksek iyinin bir unsuru olarak ele alınmak sureti ile evrensel ahlâk yasası biçiminde genele mâl olacaktır.[63] Eleştirel Teori bu bakımdan mutluluk

[61] Marcuse'nin bu konuya ilişkin analizi için ayrıca bkz. Herbert Marcuse, "Philosophy and Critical Theory", *Negations: Essays in Critical Theory*, London: Mayfly, 2009b, s. 101-110; "The Affirmatice Character of Culture", *Negations: Essays in Critical Theory*, London: Mayfly, 2009c, s. 75 vd.
[62] Herbert Marcuse, "On Hedonism", s.137.
[63] *A.g.e*,. s. 135, 142.

kavramını burjuva konformizminden ve bireye özgü izafi bir tatmin alanı olmaktan kurtarmakta, onu genel ve nesnel hakikatin bir parçası yapmaktadır. Zira önemli olan, özellikle de toplumun genelinin üretici güçlerden tam anlamıyla yararlanmasının engellendiği toplumlarda, ihtiyaç ve isteklerin nasıl tatmin edildiği değil aksine tam da bu isteklerin nasıl oluşup tanımlandığıdır. Mevcut sınıflı toplum koşulları insanların hem bedensel duyusallıklarını hem de manevi tatmin çeşitlerini güdülemekte; buna ilaveten de onların taleplerinin ufkunu da biçimlendirmektedir. Bu koşullar altında oluşan istekler doyurulsa bile, ancak özgür olmayan insanların yanlış isteklerinin doyurulması paralelinde, verili maddi toplumsal koşulların yaratmış olduğu ve bu koşullarda yeşerip büyüyen özgürlüksüzlüğü pekiştirmekten başka işe yaramayacaktır. Zira özgürlük ihtiyaçların tatmin biçiminden çok istek ve ihtiyaçların kendilerinde yatmaktadır. İşte insanlar toplumsal bütünün ve müesses düzenin eleştirisi sayesinde kendilerini özgürleştirecek ilgileri öğrenip gerçek ihtiyaçlarını yeniden tanımlayabildiklerinde kendi mutlulukları hakkında söz sahibi olabileceklerdir.[64] Çünkü mevcut iş koşulları ve iş bölümü içinde kendi mutlulukları ve gerçek ilgileri üzerine bilgi sahibi olmaları kısmi bir şekilde engellenmiştir. Dolayısıyla, Eleştirel Teori'ye göre, üretici güçlerin ve üretim sürecinin tüm toplumun ihtiyaçlarını karşılar biçimde yeniden düzenlenmesi insanların tatmin biçimleri kadar, hattâ bundan daha önce, onların isteklerini de özgürleşmeye tâbi tutacaktır. İşte bu, tikel ilgilerin genel ilgiler ile, bireysel özgürlüğün toplumsal özgürlükle bir genel ahlâk ilkesi aracılığıyla uyum sağlamasıdır.

Marcuse, Platon'da tam tesis edilemediğini düşündüğü bu uyumu Hegel'in kavramlarından yararlanarak kurmaktadır. Birey bu durumda toplumun genelinin esas ilgileriyle ilişkisi bakımından hakikatle irtibat sağlamış olur. Eşdeyişle toplumun genelinin istek ve kararları bireyin ilgi ve isteklerini korur ve onun hakikat ile ilişkisini sağlar.[65] Hegel'de 'bütün'ün (*whole*) doğruluğu görüşü Marcuse'nin kurmak istediği mutluluk ve hakikat ilişkisini güdülemektedir. Böylece Marcuse, içinde tikel ve tümel arasındaki bağı tesis eden Hegelci bir etik topluluk (*ethical community*) kavramına sıcak bakmaktadır. Bu ise burjuva toplumlarında akıl sahibi kişilerin bireysel ahlâkından ziyade cemaat yaşamı içinde birbirine karşı sorumluluk fikrini içermektedir. Bu da ancak bütünün akla dayalı özyönetimi aracılığı ile olur.[66] Eşdeyişle mutluluğun gerçekleşmesi, insanlığın öz-belirlenimi paralelinde, özgürlüğün gerçekleşmesine koşuttur.

[64] *A.g.e.*, s. 148.
[65] *A.g.e.*, s. 144.
[66] *A.g.e*,. s. 145.

Hegelci diyalektik uyarınca, Eleştirel Teori'de, gelişimin burjuva evresine özgü olan yalıtılmış haldeki tikel ilgiler ile varsayılan genel ilgiler arasındaki antitetik yapı yok edilmiş ve aşılmış olur.

Hegel'in deneycilik eleştirisi deneyciliğin fenomenler dünyasını aşan duyular üstü bir dünyayı reddetmekte olmasına bağlıdır. Çünkü duyuüstü bir dünyayı bütünüyle reddetmekle deneycilik, Hegel'e göre aşkın bir etik standart da tanımayacaktır. Oysa Hegel'in felsefi dizgesi, evrensellik ve gereklilik dizgesi olarak kurulduğu ölçüde, etik konusunda da deneyci felsefenin hazların olumsal tatminine yol açıyor olmasını kabul etmez; çünkü görev ahlâkı ya da temel etik standartlar deneycilik tarafından kurulamaz. Buna göre, arzu ve güdülerim, ancak duyu verilerimin bana ait olduğu kadar, benimdir. Başka bir ifadeyle, deneyci düşüncede, zihin gücüm duyu deneylerine bağlı kılındığı oranda, iradem de olumsal arzularımın olumsallığına tâbi kalmaktadır.[67] Dolayısıyla, duyumlarımızı nasıl ki kendi başlarına değil de düşünce tarafından düzenlenmiş ve biçimlenmiş duyumlar olarak ele almak zorundaysak; arzu ve isteklerimizin de ham dürtüler olarak değil, toplumsal yaşantının düşünceyle güdülenen biçimleri tarafından oluşturulduğunu göz ardı etmemek gerekir.[68] Tam da bu yüzden bireysel isteklerin tatmini ve bireysel özgürleşme, yukarıda da değinildiği gibi, toplumsal özgürleşme ile mümkün olur. Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nde de dile getirdiği gibi, kişi, yaşadığı toplumun yasa ve geleneklerine bağlı kaldığında aslında kendi iradesinin özerk sesine kulak vermektedir; çünkü toplumun kurumları eyleyen kişinin iradesini kendi içinde barındırmaktadır.[69]

Sonuç olarak, bireyin sınırsız olan istekler ve duyusal hazlar peşinde koşan bir varlık olarak resmedilmesi ancak entelektüel ve maddi üretici güçlerin ayrıştığı, üretim süreci ile tüketimin birbirinden ayrıldığı toplumlarda geçerlidir. Hâlbuki teknoloji, bilim ve sanatların azınlığın mutluluğuna ve çoğunluğun mutsuzluğuna dayalı bir üretim süreci ile örgütlenmediği durumlarda akıl ve ruh da disiplin ve içselleştirme cenderesinden kurtulacak ve mutluluğu çoğaltacaktır. Eğer özgürlük, ruhsal ve zihinsel bir alan olan kültüre baskın çıkarsa ve kültür de özgürlüğün soyut içselleştirilmesine yer vermez ise, o halde mutluluk asla duyusal haz alanı ile sınırlanamayacaktır. Bu durumda, Eleştirel Teori'de (ve aynı zamanda pratikte), hedonizm hem ortadan kaldırılmış hem de aşılarak ilerici yönüyle korunmuş olur. Özetle, hazları duyusallık alanına özgü kılan yönüyle olumsuzlanmış, ancak verili maddi koşulların cenderesindeki insa-

[67] Michael J. Inwood, *Hegel*, London: Routledge, 2003, s. 471.
[68] *A.g.e.*, s. 484.
[69] *A.g.e.*, s. 486.

na özgürleşme itkisi sağlaması korunarak daha yüksek bir biçime taşınmış olur.[70] Ancak bu şartların yaratılması durumunda tüketim toplumunun olumsuzlanma olanağından söz edilebilir ve birey radikal anlamda kötü olan bu dünyayı olumlamaktan vazgeçebilir.

KAYNAKÇA

Adorno, Theodor W., *Minima Moralia*, çev. Orhan Koçak & A. Doğukan, İstanbul: Metis Yayınları, 2002.

Adorno, Theodor W., "Culture Industry Reconsidered", *The Culture Industry*, çev. J. M. Bernstein, London and New York: Routledge, 2005.

Adorno, Theodor W., "Kültür Eleştirisi ve Toplum", *Edebiyat Yazıları*, çev. Sabir Yücesoy & Orhan Koçak, İstanbul: Metis Yayınları, 2008.

Adorno, Theodor W. & Horkheimer, Max, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner & Elif Öztarhan Karadoğan, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010.

Altuğ, Taylan, *Son Bakışta Sanat*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012.

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: Bilgesu, 2012.

Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 4 – Helenistik Dönem Felsefesi: Epikurosçular, Stoacılar, Septikler*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.

Aymaz, Göksel, "Adorno'nun Devrimci Romantizmi", *Defter*, 1999, sayı 37, ss. 188-198.

Bernstein, J. M., "Sunuş", *Kültür Endüstrisi-Kültür Yönetimi*, çev. Nihat Ünler, Mustafa Tüzel, Elçin Gen, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007 J. M. Bernstein, "Sunuş", *Kültür Endüstrisi-Kültür Yönetimi*, çev. Nihat Ünler, Mustafa Tüzel, Elçin Gen, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.

Deleuze, Gilles – Foucault, Michel, "Entelektüeller ve İktidar", *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, çev. Işık Ergüden, yay. haz. Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.

Honneth, Axel, "A Social Pathology of Reason: On the Intellectual Legacy of Critical Theory", *Pathologies of Reason (On the Legacy of Critical Theory)*, çev. James Hebbeler, New York: Columbia University Press, 2009.

Horkheimer, Max, *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, İstanbul: Metis Yayınları, 1998.

Inwood, Michael J., *Hegel*, London: Routledge, 2003.

Jay, Martin, *Diyalektik İmgelem*, çev. Ünsal Oskay, İstanbul: Belge Yayınları, 2005.

Marcuse, Herbert, "33 Theses", *Technology, War and Fascism*, ed. Doglas Kellner, çev. John Abromeit, London & New York: Routledge, 1998.

Marcuse, Herbert, "On Hedonism", *Negations: Essays in Critical Theory*, London: Mayfly, 2009a.

Marcuse, Herbert, "Philosophy and Critical Theory", *Negations: Essays in Critical Theory*, London: Mayfly, 2009b.

Marcuse, Herbert, "The Affirmative Character of Culture", *Negations: Essays in Critical Theory*, London: Mayfly, 2009c.

[70] Herbert Marcuse, "On Hedonism", s. 148.

Plato, *Philebus*, çev. Harold N. Fowler, Cambridge: Harvard University Press, 2006 (Loeb Classical Library), ss. 202-399.

Platon, *Gorgias*, Çev. Mehmet Rifat ve Sema Rifat, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2013.

Russell, Daniel C., *Plato on Pleasure and the Good Life*, Oxford: Clarendon Press, 2005.

Thilly, Frank, *Felsefenin Öyküsü I: Yunan ve Ortaçağ Felsefesi*, çev. İbrahim Şener, İstanbul: İzdüşüm Yayınları, 2007.

Vasiliou, Iakovos, *Aiming at Virtue in Plato*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

KİTLE VE İKTİDARIN İNSANI KİTLENİN DİYALEKTİĞİ

Kadir Pektezel

İnsan, topluma ait bir unsurdur. İnsanın topluma ait bir unsur olması insan-toplum diyalektiğinin, gözetleyen ve gözetlenen şeklinde tezahür etmesindendir. Zira gözetleyen-gözetlenen olgusu, etkenlik-edilgenlik fenomeninin dışavurumudur. Çünkü düşünmenin, inanmanın ve kültürün toplumsal benlikteki karşılığı onların gerçeklik payına bağlı değildir, dönüşüme sebebiyet verecek yaptırım gücüne bağlıdır. Dolayısıyla etki ve tepki diyalektiği gerek açık, gerekse gizli bir güç-iktidar ilişkisinin anatomisidir. Korku; insana ait bir olgudur. Zira hayvanlar korkmazlar sadece ürkerler. Çünkü korkmakla ürkmek arasında bir derece farkı yoktur, bir mahiyet farkı vardır. Ürkmek; biyolojik ve içgüdüsel bir tepkimedir. Oysa korkmak zihinsel, sosyal ve psikolojik unsurlarla harmanlanan insana ait üretilen bir fenomendir. Korkunun insana ait üretilen bir fenomen olması, doğada sadece insanın kendinin bilincinde olarak korelasyon kurma yetisine sahip olmasındandır. Çünkü doğada kendi varoluşunun bilincinde olarak korelasyon kurabilen tek varlık insandır. Zira denizin içinde varoluşunu gerçekleştiren balık kaplanın varlığından haberdar mıdır? Kısacası balığın kendi varoluşunun bilincinde olarak bunu kaplanın varoluşuyla ilişkilendirememesi, insanla hayvan arasında bir kalite farkının olmadığını bir mahiyet farkının olduğunun göstergesidir. İşte korku böyle bir mahiyet farkının hareket, netice ve illiyet bağı açısından ürkmekle

olan karşılaştırılmasının sonucudur. İnsan için her türlü belirsizlik bir tedirginlik nedenidir. Her tedirginlik ise insan için korkunun davetiyesidir. Dolayısıyla korku, etki ve tepki diyalektiğinin insanın hem kitle açısından hem de iktidar açısından enstrümanıdır. Zira korku, kendi gerçekliğine yabancılaşmış yetersiz karakterlerin kendi korkularına konsantre olarak ve kendi korkularını gizleyip değilleyerek kitle açısından insan sermayesinin nedeni iken, iktidar açısından iktidar üretme mekanizmalarını sürekli leştiren ve bu sürekliliği büyütme amacını ifade eden hareket noktasının adıdır. İnsanın güçsüzlüğü belirsizlikten kaynaklanır. Her belirsizlik insan için bir korku durumudur ve insan bu korku durumunu aşmak için güç istemine girer. Her güç istemi ise insanın belirsizlikten kaynaklanan korku durumunu anlama ve aşma çabasıdır. Zira insan bir şeyi anlamadan aşamaz. Elias Canetti insanın bu savunmasızlığını dokunulma korkusu diye tanımlar ve bu dokunulma korkusunun nasıl aşılacağını şöyle dile getirir:

> İnsan, bu dokunulma korkusundan yalnızca kitle içinde kurtulabilir. Korkunun karşıtına dönüştüğü tek durum budur. Bunun için insan yoğun bir kitleye gereksinme duyar; kendisine "yaslananın" kim olduğunu artık fark etmemesi için bu kitle fiziksel bakımdan da yoğun ve sıkışık olmalıdır. İnsan kendini kitleye bırakır bırakmaz, artık kitlenin dokunuşundan korkmaz olur.[1]

Korkunun başka bir türevi de insanın kabullenemediği karakteriyle yüzleşme iradesini gösterememesi ve bunun sonucunda oluşan gerilimden sıyrılmak istemesidir. Eric Hoffer insanın bu durumunu kitle açısından şöyle dile getirir:

> Bir kitle hareketinin çağrısıyla mesleki bir kuruluşun çağrısı arasında önemli bir fark vardır. Mesleki bir kuruluş, kişisel ilerlemeler için imkânlar vaat eder ve onun çağrısı temelde kişisel çıkar yönündedir. Bir kitle hareketi ise, özellikle aktif ve uyandırıcı dönemindeyken, çağrısını kişiliğini yükseltmek peşinde olanlara değil, beğenmediği benliğinden kurtulmak çabasında olanlara yöneltir. Bir kitle hareketinin taraftarlar çekmesi ve bunların taraftarlığını devam ettirmesi, kişisel yükselme arzusunu tatmin edebileceğinden dolayı değil, kişilerin kendinden kurtulma arzusunu tatmin edebileceğinden ötürüdür. [2]

---

[1] Elias Canetti, *Kitle ve İktidar*, Çev. Gülşat Aygen, Ayrıntı Yayınları, s. 16.

[2] Eric Hoffer, *Kesin İnançlılar*, Çev. Erkıl Günur, Plato Film Yayınları, s. 21.

Hem Elias Canetti, hem Eric Hoffer korkunun türevi karşısında insanın savunma mekanizmasının sığınağını kitle olarak adres gösterir. Peki, öyleyse neye kitle denir ve kitle olmak neyi gerektirir? Kitle; dünyayı kavrayış biçiminden kaynaklanarak şekillenen düşüncelerin, değerlendirme tarzlarının, duyguların, hassasiyetlerin ve tepkilerin ortak bir zeminde buluşma iradesidir. Kitle; birbirinden uzak yaşayan ve yüz yüze gelemeyen insan kalabalıklarının zaman ve mekân farkı gözetmeksizin birbirine bağlama gücü ve paranteze alma edimidir. Kitle; insana bir başkasıyla bağlantı kurma duygusu yaşatan bir kategoridir. Dolayısıyla kitle; toplumsal sınıfları, meslekleri, cinsiyetleri ve kendilerini rastgele bir araya toplayan tesadüfün oluşturduğu insan kalabalığı değildir. Kitleye ait olmak insanın sosyal hayatta kendisini gruplama biçimidir. Bu durumu Gustave Le Bon şöyle dile getirir:

> Kitleyi meydana getiren fertler kimler olursa olsun; yaşama tarzları, işgüçleri, karakterleri yahut zekâları ister benzer, ister ayrı olsun, kalabalık durumuna gelmiş olmaları onlara bir nevi kolektif ruh aşılar. Bu ruh onları, her biri tek başına, ayrı ayrı bulundukları halde duyacaklarından, düşüncelerinden ve yapacaklarından tamamıyla başka hissettirir, düşündürür ve yaptırır. Bazı fikirler, bazı hisler ancak kitle halinde bulunan fertlerde zuhur eder veya fiil sahasına çıkar. Psikolojik kitle, bir an için birbiriyle kaynaşmış, farklı (heterogene) unsurlardan toplanma geçici bir mahlûk gibidir. Tıpkı canlı bir vücudun hücrelerinin bir araya gelerek, bu hücrelerden her birinin sahip olduğu niteliklerden oldukça farklı nitelikler kazanmış bir varlık oluşturması gibi.[3]

Öyleyse her kitle bir insan kalabalığıdır ama her kalabalık bir kitle değildir. Örneğin bir trafik kazası sonucunda kaza yerinde olup bitenleri izleyen 15 veya 20 kişilik kalabalık, bir kitle değildir. Zira böyle bir kalabalığın amacı temeli merak olan seyretme edimidir. Dolayısıyla temeli merak olan böyle bir seyretme edimi sonucunda oluşan kalabalığa ancak gelip geçici bir insan kalabalığı diyebiliriz. Bir başka örnek daha vermek gerekirse buna en güzel örnek bir futbol maçı için toplanan insan kalabalığıdır. Böyle bir neden için toplanan insan kalabalığının amacı aidiyet duygusunu yansıtarak takımına destek vermek ve destek verdiği takımın başarısıyla özdeşleşim kurup bunun sonucunda deşarj olmaktır. Böyle bir insan kalabalığının amacı, trafik kazası sonucu merak için toplanan âni insan kalabalığından daha belirgin ve daha anlamlıdır. Kısacası kitle, kendiliğinden değildir ama yığın kendiliğindendir. İnsan kalabalığına yığın

[3] Gustave Le Bon, *Kitleler Psikolojisi*, çev: Hasan Can Tutku Yayınları, s. 27.

hayvan kalabalığına ise sürü denir. Zira elimize aldığımız bir tane küp şekeri yere attığımızda küp şekere üşüşen karınca kalabalığına sürü denir. Kitle; yeterli veya yetersiz bir kimlik inşasıdır. Bunu muhatabına gerek telkin, gerek ikna, gerekse ispat yoluyla sunar. Ama bunu kendi içinde tutarlı hazırlop bilgi stoğunu kullanarak yapar. İnsanı önce kitleye dâhil etmek için birey kılar sonra da bunu sürece yayarak bir bir insandan alır. Böylelikle kitle insanın özsaygısına dayanan irade gücünü değilleyerek bu gücü kalabalığın sinerjisine indirger. Peki, öyleyse bir kitle bunu neden yapar? Eğer bir kitle bir öteki üzerinden sürekli kendini tanımlıyorsa bunu dağılma korkusunu yaşamamak için yapar. Zira kitlenin birincil görevi kendini sürekli kılmaktır. Dolayısıyla kitle kendisini oluşturan fertlerden gerçeğe saygı duymalarını istemez, onlardan tutarlı bir sadakat performansı ister. Ancak böyle bir performans sayesinde kitleyi oluşturan fertler birbirlerini motive edebilirler. Kitle; insanın kendi ontolojik gerçekliğine gönderme yapmasına asla müsaade etmez. Çünkü bu durum insan açısından bir kaygıdır. Her kaygı ise kitle açısından bir şüphedir. Zira kitlenin insan tanımlaması hem masa başıdır hem de teoriktir. Her kitle kendini soyutlar ve gruplar. Her soyutlama ve gruplama edimi ise kitle için dünyayı kavrayış ve bir yaşama biçimidir. Kitlenin dünyayı kavrayış ve bir yaşama biçimi sunması dil, jargon ve terminoloji yoluyla olur. Dil, konuşabilen her varlığın kendini düşünme, hissetme, ifade etme ve algılama tarzının aracıdır. Her kitle verili gerçekliğin dönüşümü için kendine göre dili işler. Bunu jargonlar yoluyla yapar. Jargon; kitlenin dili işlerken kendi içinde kavramlara yüklediği rol ve bu kavramların yeni bir ilişki ağı ve iletişim biçimi oluşturmasının imtiyazı ve elitizmidir. Kitleyi oluşturan fertler açısından jargon çok etkileyicidir. Çünkü jargonun sağladığı imtiyaz ve elitizm, kitlenin dışında kalan insanlar için, kitleyi oluşturan fertler açısından bir tür zihinsel ve psiko-sosyal bir egemenlik formudur. Jargonun oluşturduğu imtiyaz ve elitizm kitleyi oluşturan fertlerde mensubiyet duygusunu geliştirir. Ama jargon, yansıttığı imaj açısından toplumsal gerçeklikte biz ve onlar algısı oluşturur ve kitle için bu durum bir dezavantajdır. Kısacası kitle açısından terminoloji, kolektif ikna amacını hedefleyen ve düşünceyi karakterize etmek için kitlenin kullandığı dil ve jargonlar bütünüdür. Kitle bunun sayesinde kendi fertlerine haklı olmuş olma arzusunu yaşatır. Oysa böyle bir durum haddizatında insan için aldatıcı bir adaptasyondur. Bu durumu W. V. Quine ve J. S. Ullian ortak bir çalışmasında şöyle dile getirir:

> Haklı olma arzusu ve haklı olmuş olma arzusu iki farklı arzudur ve onları ne kadar erken ayırırsak, o kadar iyi olur. Haklı olma arzusu,

> doğruya karşı duyulan susamadır. Hem pratik hem teorik, her açıdan, onun hakkında iyilikten başka söylenecek söz yoktur. Diğer yandan, haklı olmuş olma arzusu düşüşten önce gelen bir gururdur. Bu, hatalı olduğumuzu görmemizi engeller ve böylece bilgimizin gelişmesine ket vurur. Dolaylı olarak, inanılabilirlik derecemizde sorun çıkarır.[4]

Kısacası kitle içindeki insan hakikat için bedel ödemez, sadece kendi içinde tutarlı bir retorik yapar. Kitlenin kuşbakışı izdüşümü yayılmadır. Her kitle yayılarak haklılaştığım zanneder ve niceliğin gücünü kullanarak muhatabına telkinde bulunur. Bunu bazen gizli bir biçimde, bazen de açık bir biçimde yapar. Kitle-insan diyalektiği açısından bu olgunun en ilginç örneği moda fenomenidir. Moda; herhangi bir kitlenin estetik algısının kamuoyunda karşılık bularak yayılma edimidir. Böyle bir karşılık bularak yayılma edimi politik olmamakla birlikte zahiri estetik, bâtını ise ekonomi olan psiko-sosyal bir olgudur. Temeli psiko-sosyal bir olgu olan bir başka kitle-insan diyalektiği ise şöhret fenomeninin prestijidir. Şöhret; insanın kendi değerini ve üstünlüğünü başkalarına alkışlatarak ve ilân ederek kabullenme ve benimsetme istemidir. Şöhret budalası insanlar sürekli bir şekilde onaylanma ve alkışlanma isterler ve ancak böyle var olabileceklerini zannederler. Böyle bir insan için kalabalıklar alkış ve onay makamıdır. Kitle-insan diyalektiği için modanın yayılım kaynağı taklit ve öykünme iken bu durum şöhret için sürekli bir onaylama ve alkıştır. Öyleyse kitle; aklın, duygunun ve eylemin belli bir istikamete yönelerek kendi özel ve tikel çıkarları peşinde koşan bireylerin kolektif ruh ve kolektif ikna amacında birleşerek yayılma hedefinde buluşmasıdır. Dolayısıyla kitlenin varoluşu, dönüşümüne sebebiyet verdiği insanların kolektif ruh ve iknada eritip yayılması iken iktidarın varoluşu emir ve yaptırımdır.

İKTİDARIN OLGU ALANLARI VE İNSAN

İktidar; kendisinde belirleme ve manipüle etme niteliği barındıran tahakkümün emirle harmanlanarak gizli ve açık bir yaptırıma dönüşen gerçekliğin zihinsel, beşerî ve politik her türlü ilişki biçiminin enlemi ve denklemidir. İktidarın olgu alanları eylem, politika ve kültürdür. Eylem; niyetin harekete geçmiş olma halidir. Çünkü hareket somut ve gözlemlenebilir olandır. Örneğin bir toplu taşıma aracında genç bir insanın yaşlı bir

[4] W. V. Quine, J. S. Ullian, *Bilgi Ağı*, Çev: A. Hadi Adanalı, Kitabiyat Yayınları, s. 113.

insana yer vermesini iktidarın olgu alanları açısından değerlendirelim. Genç insanın kuşkusuz yaşlı bir insana saygı duyduğundan dolayı yerini verdiğini ve bunun kültürel bir olgu olduğunu ilk bakışta herkes söyleyebilir. Ancak bu yanıltıcıdır. Zira kültürde kendi içinde bir düşünce çekirdeği barındırır. Genç insanın yaşlı bir insana toplu taşıma aracında yerini vermesi saygı kavramının güç-iktidar ilişkisiyle diyalektiğinin dışavurumudur. Genç insanı eyleme geçiren sebep nedir? Yaşlı bir insanın kendisinden çok fazla seneler yaşamış olmasına duyulan saygı mıdır? Yoksa yaşlı bir insanın bedeninin toplu taşıma aracında ayakta kalamayacak kadar güçsüz olması mıdır? Genç insanın durumdan vazife çıkartarak konforundan feragat etmesi iktidarın olgu alanının saygıda karşılık bularak eylemde tezahür etmesidir. Bu doğal tezahür "Kalk ve yerini yaşlı olan insana ver!" emrini dikta eder. Bu emir zihnin ve vicdanın yaptırımıdır. Her yaptırım ise iktidarın yansımasıdır. Genç insanın yaşlı bir insana toplu taşıma aracında durumdan vazife çıkararak konforundan feragat edip yerini vermesinin nedeni; yaşlı bir insanın bedensel güçsüzlüğüne merhamet duyup bunu zihniyle ve vicdanıyla ilişkilendirip eyleme dönüştürmesidir. Bu eylemin iktidar açısından fenomeni şudur: Bir toplu taşıma aracında yaşlı bir insanın insan olmasından ziyade yaşlı bir insan olmasından kaynaklanan genç insanda "Kalkmalısın ve yerini yaşlı olan insana vermelisin", emrini -meli, -malı gereklilik kipiyle dikta etmesidir. Yani genç insana yaptırmasıdır. Bu durum yaşlı insanın yaşlı olmasından kaynaklanan genç insandaki doğal ve beşerî iktidarıdır. Ancak bu iktidar genç insan açısından temeli merhamet olan ama toplumsal kabulde saygı olarak karşılık bulan etik bir rızadır. Yani genç insan aslında etik bir eylemde bulunmuştur. Elias Canetti anne ile çocuk arasındaki ilişkiyi iktidar açısından şöyle dile getirir:

> Anne açısından, çocuk hem bitkilerin, hem de hayvanların niteliklerini kendinde birleştirir. Çocuk annenin aksi koşulda yalnızca ayrı ayrı uygulanabilecek egemenlik haklarının tadını çıkarmasını sağlar; bir bitki gibi, çocuğun kendi isteklerine göre büyümesini sağlar, bir hayvan gibi onu tutsak edip hareketlerini denetleyebilir. Çocuk, annenin ellerinde ekin gibi büyür ve evcil hayvan gibi annenin izin verdiği hareketleri yapar; çocuk, uygar her varlığın üzerine bütün ağırlığıyla çöken emirler yükünün annenin payına düşen çok eski kısmını üstlenir ve sonunda yeni ve tam bir insan olarak, bir kadın ya da erkek olarak büyür

> ve bu başarıdan dolayı annenin içinde yaşadığı grup ebediyen anneye borçlu kalır. Bundan daha kuvvetli bir iktidar biçimi yoktur.[5]

Kanaatimce annenin çocuk üzerinde egemenlik kurma istemi, annenin bu durumu hak olarak görüp bunu usa vurarak ve buna meşruiyet vererek kaynaklanan haklılaştırma telkininin edimidir. Zira bir anne bedeninde aylarca taşıdığı bir canın dünyaya gelmesine vesile olmasını bir tür zilyetlik hakkı olarak görür. Çünkü canından can çıkmıştır ve bu durum anne için doğal, masum ve açıklanabilir bir iktidar olgusudur.

İktidarın olgu alanlarından en hissedilebilir olanı ve en deneyimlenebilir olanlarından birisi de politikanın iktidarıdır. Politika; verili gerçeklik dâhilinde manevra yapmanın tekniğidir. Yani "olan" ile "olması gereken" arasındaki diyalektik ilişkinin konumu ve sürecidir. Politik bir iktidar; yöneten-yönetilen diyalektiğinin tanımlandığı özelleşmiş bir alanda hüküm süren tahakküm-itaat ilişkisinin enlemi ve denklemidir. Zira tahakküm her türlü tüzel ilişkilerin egemenlik formunun kombinasyonudur. Dolayısıyla politik iktidar; yöneten ile yönetilen, teori ile pratik, söz ile eylem arasındaki ilişkiyi ve çelişkiyi ifade eden ve muğlâklaştıran diyalektiğin kamuflasyonu ve manipülasyonudur. Çünkü kitleler hem bir değer hem de bir tehdit olarak politik iktidar için var olurlar ve politik iktidar için kitlelerin başkaldırışını denetim altına alabilmek ve bunu yöneten iktidar aygıtlarının gerçekliğine zarar vermeyecek bir alana yönlendirmek zorunludur. Böylelikle politik bir iktidarın gayesi ve işlevi kitleleri pasif ve uysal hale getirmek ve kitlelerin iktidarla olan ilişkilerinin intibakını sağlamaktır. Dolayısıyla politik olan yöneten ve yönetilen ayırımını koruyan ve bunu muhafaza eden faaliyet ve metottur. Politik iktidarın amacı kitlelerin tarih ve toplum içindeki rolüne odaklanmaktır. Zira kitleler, politik iktidar için kendi aygıtlarının ve kültürünün hâkim formlarına karşı radikal bir duruştur. Politik iktidar için kitleler talepleri ve çıkarları gözden kaçırılmaması gereken teyakkuz halinde olan sosyo-politik bir güçtür. Dolayısıyla kitleler olasılığın belirsiz güçlerine bırakılmış pasif bir yığın olmamalıdır. Öyleyse politik iktidar kitlelerin potansiyel olarak yıkıcı ve tahrip edici isteklerinin, arzularının ve tutkularının denetim altına alınması ve yönlendirilmesidir. Dolayısıyla politik iktidar rasyonel bir öngörüyle toplumdaki güçler ilişkisinin somut analizi ve kitlelerin iradesini manipüle ederek pasifize eden kamu bilgisi ve tekniğidir. Bir tür kitleyi komuta etme arzusudur. Politik iktidar hegemonik bir konsepttir ve politik etkinlik tek başına ve sistematik olarak kendi içinde tutarlı konseptlerin birey-

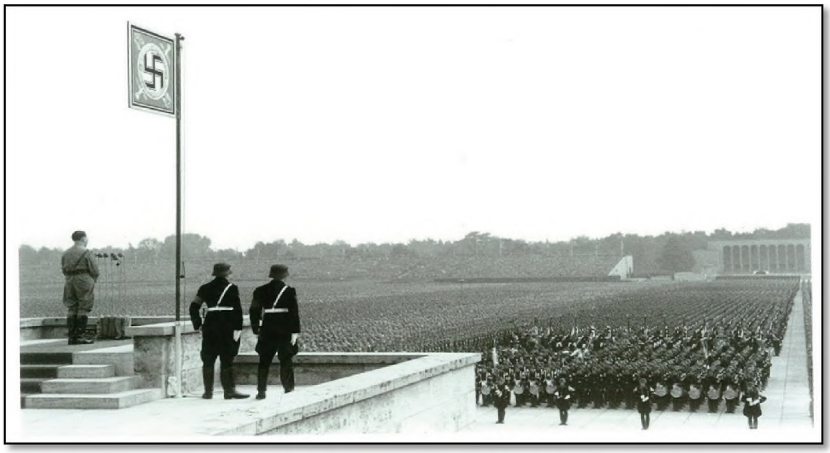
[5] Elias Canetti, *Kitle ve İktidar,* Çev: Gülşat Aygen, Ayrıntı Yayınları, s. 224.

sel ve toplumsal detaylandırılmasıdır. Bu detaylandırma etik, hukuki, eğitsel ve ideolojiktir. Zira politika kendine yeten dışavurum değildir, amaçsal bir diyalektiğin momentidir.

Politik iktidar bir yaşama tarzı ve dünyayı algılayış biçimi sunar ve bunu eğitim yoluyla yapar. Eğitim, öğretilen bilginin pratikte karşılığının beklenmesidir. Politik iktidar bir bütün olarak kamusal bir bilinç inşa etmek için bir amaç ve iyiyi koşullar. Ama bu iyi, iyi bir insan inşa etmek için değil iyi bir vatandaş inşa etmek içindir. Burada önemli olan vatandaşlığa ve politik iktidara dayanan bir yaşam tarzının gerçekliğine inanan bir dünya kavrayışı oluşturmaktır. Çünkü kalıcı ve sürdürülebilir bir konsensüs ancak eğitim yoluyla sağlanır. Haddizatında devlet; hukuki, politik ve ideolojik bir oluşum olarak saf iktidar ve yarar olarak ancak böyle yansır. Dolayısıyla devlet; pedagojik, ideolojik, hegemonik ve politik bir tümel güç ve otorite kullanımıdır. Öyleyse Devlet= İktidar-güç ilişki=Hegemonik ilişki=Eğitsel ilişki=Amaçlanan yurttaş prototipidir. Bu gerçeklik iktidarın politikaya bakan kavgasının nedenidir. Zira bu kavga aslında nasıl yöneteceğini bilmeyen yönetenlerle gerçekte nasıl yöneteceğini bilen ama yönetemeyenlerin mücadelesidir.

İktidarın olgu alanlarından birisi de kültürdür. Kültür bir bilinç formunu ve dünyayı algılayış biçimini temsil eder. Çünkü kültür; duygu, tutku, düşünce, inançlar, önyargılar, beklentiler ve gerçekliğin var olduğu ya da anlaşıldığı yapının kendisi ve tüm karmaşasının enlemi ve denklemidir. Kültür gücünü gelenekten alır ve gelenekle kültür arasında dolaysız değil aracılı bir ilişki vardır. Gelenek; aktarmanın, istikrarın ve sürekliliğin sonucunda bir otorite oluşturularak kültüre dönüşen her şeydir. Kültürel iktidarın nesnesi haline gelen insan, geleneği pratik hayatta hiçbir gerçek yansıması olmadığı halde, daima sorgulanmamış bir ideal olarak görür. Böyle bir insanın, amacı ve anlamı şimdinin dışında konumlanmış değerlerle belirlenir. Çünkü geleneğin gücüyle oluşan kültür yaşam tarzı olarak bir kez oluştuğunda artık hakikate dönüşür. Zira her türlü kültürel iktidar kendi suretinde bir dünya yaratır. Dolayısıyla kültür, geleneğin gücüyle oluşan istikrarlı ve işleyen bir organizmadır. Bunun vasıtası ise hegemonyadır. Hegemonya; kendine göre dünyayı tanımlayan ve yorumlayan fikir ve inançların kabul edilmiş standart birliğinin iktidarı, formasyonu ve detayıdır. Kültürel iktidarın gerçekliğine inanan bir insan ecdat kültüne inanır. Ama bunu şimdiyi pas geçmek ve kendi güçsüzlüğünü kamufle etmek için yapar. Atalarının düşüncesine, deneyimine ve çok bilmişliğine gönderme yapması geçmişi kutsayıp şimdinin değer katsayısını hiçe saymasıdır. İşte bu durum kelimenin tam anlamıyla yabancılaşmadır. İktidarın olgu alanlarından en trajik ve en tuhaf olanı da budur. Çünkü bu tür-

den bir iktidar biçimi egemen olmanın otoritesinin konuştuğu ve bu minvalde emirler yağdırdığı ama otoriteye maruz kalanın ne düşünebildiği, ne soru sorabildiği, ne de yanıt alabildiği ama yalnızca itaat etmek zorunda kaldığı dogmatikleşmiş ve kristalleşmiş bir egemenlik biçimidir. Öyleyse insan kendisine acı veren bütün iktidar biçimleriyle hesaplaşmalıdır. Bu hesaplaşmayı sahicilik etiğinden hareketle ontolojik, epistemolojik ve varoluşsal olarak sınamalıdır. Zira özgün, özerk ve özgür bir insan olmak epistemolojik, ontolojik ve etik bir bilgiyi koşullar. Çünkü özgün, özerk ve özgür bir insan olmak kurulu toplumsal normların, alışkanlıkların ve düşüncelerin tahakkümünden sıyrılmaktır. Güç ve otorite olmaksızın kendi ontolojik gerçekliğimizle korelasyon kurarak akıl yürütmektir. Dolayısıyla insanın kendisi için epistemolojik, ontolojik ve etik bir self determinasyon istemesidir. Ama bunu bütün sahiciliğiyle ve cesaretiyle istemesidir. Yani koyun gibi uysal yaşayıp aslan gibi kükremeye kalkmamalıdır. Zira böyle bir durumda kendi yabancılaşmasının katsayısı daha da artar. Öyleyse insanın kendisini gene kendisi için belirlediği amaçlarla yönetmesi ve bunun epistemolojik, ontolojik ve etik dayanaklarını araması gerekir. Zira tahakkümün ve gücün varoluşsal ve us dışı gerçekliğini ancak böyle reddedebilir. Öyleyse insanın akşam yatıp sabah uyanacak bir gayesinin olması lazım. Hayata sımsıkı sarılacak bir inadının olması lazım.





Üst Fotoğraf: Max Ehlert, Nuremberg, 1937.

Alt Fotoğraf: Tim Gidal, Floransa, 1934

KİTLESEL VE BİREYSEL DİSİPLİNLER NASIL YARATILIRLAR?

Özgür Taburoğlu

ÇALIŞMA YOLUYLA DENETİM

Tarihçi Jules Michelet'ye göre, "Romalılardan bu yana boş kalan dünya", Rönesans'la birlikte, siyasal ve kültürel olarak tekrar doldurulur (1998). Michel Foucault içinse, daha sonrasını işaret eden "klasik dönem", Rönesans boyunca sarsılan, yeni şekiller alan dünyanın, siyasal, toplumsal ve kültürel olarak yeniden düzenlendiği bir zaman parçasıdır. Bu dönemde "büyük değişimlerin" başladığını dile getiren Foucault, kendi tarihyazımının önemli kavramı olan "büyük kapatılma"nm tam bir tarih vererek, ilk kez 1626 yılında gerçekleştiğini yazar (2005). Klasik dönemde, Rönesans boyunca karmaşıklaşan, yerinden çıkan, siyasal, toplumsal ilişkiler ve iktidar dağılımı yeniden düzenlenir. Büyük kapatılma, bu düzenlemeler sırasında kimin ya da neyin görünür olacağı, özellikle de kimlerin verimli çalışmaya uygun olduğuyla ilgili kararların sonucu biyosiyasal bir uygulamadır. Yemlenmekte olan toplumsal düzen içerisinde, "işe yarar" olmayanların kapatılması için yaratılan bu "düzenekler", çalışmaya uygun, üretici insanları seçmeyi amaçlar. Bu büyük "ayıklama"nm sonucunda, delilerin, ağır hastalık taşıyanların, sakatların, yaşlıların, aylakla-

rın, evsizlerin, dilencilerin, sahipsiz hayvanların uzaklaştırılması hesaplanır. Toplumsal alanın, 'verimsiz varlıklar' tarafından boşaltılıp, çalışmaya uygun olanlarca doldurulması amaçlanır. Büyük kapatılma, modern zamanlara ait "devasa tesisat"ın temel işlevlerinden birisidir. Çalışmaya uygun olmayanların kapatılması, özellikle klasik dönemle birlikte ortaya çıkan ve derinlemesine işleyen, modern iktidar ilişkilerinin, söylemlerinin ya da egemenlik biçimlerinin sonucudur. Özellikle kamusal alanlarda, çalışmaya uygun olmayanların varlığı, modern "toplumsal ortopedi"nin ne kadar etkili işlediği konusunda bir ölçü sunar.

Büyük kapatılma, "toplumsal hijyen" ya da sağlık adına, 'verimsiz varlıkların', çalışamayanların gözden uzaklaştırılması ve uzun erimde ortadan kaldırılmasına yönelik büyük bir girişimin, aşağıda daha ayrıntılı olarak açıklanacak olan "biyosiyasal" işleyişin eğretilemesi gibi anlaşılabilir. Bu uygulama, toplumsal alanın başıboş kalmış, 'kendi bildiğince yaşayan' varlıklardan temizlenmesi, boşaltılması çabası olarak da tanımlanabilir. Foucault, iyi bilindiği gibi, özellikle delilerin bu kapatılmaya etkili bir şekilde maruz kaldıklarını ortaya koyar. Deliler, her tür insanî üretimden, "çalışma, cinsellik, dil ve oyun üretimi"nden dışlanırlar. Bir başka deyişle, deliler kapatıldıklarında her tür üretimden de uzak tutulmuş olurlar.[1] Modern iktidar ilişkilerinin, söylemlerinin kavşağında yer alan deliler, olası tüm kapatılma yordamlarının nesnesi olurlar. Üretimden pay almayan varlıkların kapatılmasıyla ilgili bir örnekçe sunarlar. Yani başka varlıkların kapatılma biçimleri, delilerin maruz kaldıkları büyük kapatılmanın değişkeleri, kipleri gibi açıklanabilirler. Faydasız, üretimsiz insanın temel biçimi sayılan deli, modern ve kapitalist üretim ilişkilerine ait karmaşık iktisadi süreçler için uygun işgücünün üretilmesine yönelik düzenekler içerisindeki "eksik" ya da "boşluk"ları cisimleştirirler:

> Delilerin modernlikteki konumuyla ilgili "sorgulanması gereken şey bu 'eksik' olmalıdır. Bir şey vardır ki ilk dile gelişinden bu yana zaman tarafından hep susturulmuş ve sonra da yalnızca boşluk, boşunalık, hiçlik biçiminde anlaşılmıştır (2005: 25).

Çalışmalarında, toplum inşasında yapısal olmayan, negatif etkenlerin, "dışlamalar, eksiltmeler, bölünmeler"in önemli yer tuttuğu Foucault sorar: "Hangi dışlama sistemi dolayımıyla, kimi eleyerek, hangi bölünmeyi yaratarak, hangi inkâr ve yadsıma oyunu dolayısıyla toplum işlemeye

[1] Foucault'nun sınıflandırdığı dört farklı üretim tipinden dışlananlar "kabaca deli" diye adlandırılırlar. Yani biraz da dışlamaya, kapatmaya yönelik uygulamaların bir sonucu olan delilik, Žižekçe söylenirse, modern güç ilişkilerinin "semptomu" olarak ortaya çıkar. Bu nedenle ilk kez bir hastalık olarak 18. yüzyılda adı konulur.

başlayabilir?" (2005: 151). Toplumsal, siyasal, kültürel yapıyı kuran, dışarıya çıkarılanların ya da "büyük hapsetme makineleri"nin yardımıyla kapatılanların arkalarında bıraktıkları boşluklardır. Özellikle delilerin dışlanması için kullanılan "kapatma tertibatları"nın ortaya çıkışı, modern ve kapitalist üretim yapısının yerleşebilmesi için zorunludur. Böyle bir düzenin doğru işlemesi için, delilerin en iyi örneğini sunduğu üretimsizlerin, çalışamaz durumda olanların, başıboşların, gözlerden uzak bir yerlere kapatılması gereklidir:

> Delilerin bu şekilde ortada dolaştıklarını görmeye, insanların gündelik yaşamlarına karışmalarına katlanamaz olduk (...) Yalnızca delilere değil, gezgin, serserileri, yolcuları, dilencileri de kapsayan bir tür büyük kapatılmayla kapatıldılar (2007: 151).

Kapitalizmin yarattığı yeni üretim ilişkileri içerisinde "üretimsizler"in boşalttığı toplumsal ve ekonomik üretim alanlarını, çalışan birey ve toplulukların, sınıfların doldurması beklenir. Bu nedenle, "proletarya" ya da çalışabilir insan sınıfı, modern gözetim ve denetim düzeneklerinin "doğru nesnesi" sayılmalıdır. Yani kapitalizmin işlerliği için, üretimsizlerden ayrı tutulması gereken proletaryaya uygun çalışma ortamlarının yaratılmalıdır. Bu şekilde modern iktidarın uzantısı olarak iki farklı denetim düzeneği şekillenir: Üretimsizler kapatıldıkları yerlerde, üretebilir olanlarsa işliklerde ya da fabrikalarda "çalışma yoluyla" denetlenirler. Sadece ekonomik ve toplumsal yapılar değil, adalet ve ceza sistemi de çalışmaya uygun ve uygun olmayanlar (lümpen ya da alt-proletarya) arasındaki karşıtlıklar, gerilimler üzerinde şekillenir. Hattâ bu iki insan topluluğu arasındaki farkları "keskinleştirerek", farklarını belirgin kılmak, ceza sisteminin temel bir işlevi olur. İki farklı topluluk arasına "çelişkiler sokarak", çalışmayanlara ve dolayısıyla "suça meyilli" insanlara yönelik türlü dışlama ve kapatılma yöntemleri izlenirken, sadece proletaryaya "normalleştirme prosedürleri", disiplinleri uygulanır (2007: 156). Bu şekilde, çalışmaya uygun olanlarla olmayanların birbirlerinden ayrı yaşamaları da doğal hale gelir.

Kapitalizm için verimli emeği, verimsiz, keyfî ve başıboş meşguliyetlerden ayırmak, sistemin işlerliği için gereklidir. Emeğin, üretim süreçleriyle ve araçlarıyla buluşmasını sağlamak, böyle bir işleyişin temelini oluşturur. Bu nedenle, üretimsizlerin Avrupa'da klasik döneme kadar gözetim ve denetimini sağlayan ailelerinden ve kapalı cemiyet ilişkilerinden uzaklaştırılarak, kurumsal gözetim ağı içerisine yerleştirilmeleri kaçınılmaz olur. Bu düzenlemelerin sonucunda, delilerin kapatıldıkları akıl hastanelerinin yanında, cezaevleri, bakımevleri, evsizlere ve hayvanlara yö-

nelik barınakların ortaya çıkışı yine klasik döneme rastlar. "Üretimsizler" toplumsal alanı boşalttığında, çalışan toplulukların ya da proletaryanın, "doğru üretim aygıtına, bir makineye, mesleğe, atölyeye, fabrikaya" bağlanması da kolaylaşır. Üretimsizlerinse, "hizaya getirici" ya da "sıhhi bir aygıta" bağlanarak gözetimleri sağlanır; toplumsal ve ekonomik üretim alanına karışmaları engellenmiş olur. Bir başka deyişle, çalışan sınıf üretim düzeneklerine, çalışamayanlarsa düzenleyici kurumlara kapatılarak disiplin altında tutulurlar. Bu şekilde belirli bir aygıta (okul, hastane, fabrika, cazaevi) ve söyleme dâhil olan insanlar, aynı zamanda daha büyük ve genel güç ilişkilerinin de parçası olurlar: "İktidar, insanlara, belli bir yere bağlı olmaları ölçüsünde kaydolur" (2005: 247). Toplumsal ya da siyasal düzenin işlerliği, her topluluğun ve tek tek bireylerin, başıboş kalmaması, belli aidiyetlere dâhil olmalarıyla olanaklıdır. Doğrudan kurumsal aygıtlara bağlı olmasa bile, onlarla bağdaşık söylemlere dâhil olması da yeterli olur.

Foucault'nun modernliğin kökenlerinde bulduğu ve isimsiz, kişilerden ve öznelerden bağımsız işlediğini düşündüğü bu iktidar yapısı içerisinde en önemli işlev, doğru ve etkin çalışmayı, keyfî üretim etkinliklerinden ayırabilmektir. Bunu olanaklı kılansa, belli niyetlerle hareket eden topluluklar ya da kişiler değil, daha çok "verimliliğe, çalışmaya, akla" ilişkin söylemlerin etkileridir. Bu söylemlerin sonucu olarak, toplumda etkin üretimi, verimliliği engelleyecek olanların kapatılması, dışlanması ve gözetlenmesi doğal bir uygulama halini almaya başlar.

KEYFÎ BİLGİ VE YASALAR

Foucault, bu belirlemeleriyle, bir özgürleşme dönemi gibi betimlenemeyeceğini ortaya koyduğu modern zamanlarda, özgürlüklerden çok "iktidar aşırılığı" bulur. Bunun bir nedeni de, bu dönemle birlikte iktidar ilişkilerine dâhil olan toplumsal ve siyasal aktörlerin sayısının artmasıdır. Siyasi seçkinlerin yanında birçok farklı disiplinden yönetici, bürokrat, uzman da güç ilişkilerinden pay alırlar. Bunun sonucu olarak, özellikle toplum ve birey sağlığına dönük "tedavi edici" yöntemler gelişse de, uzmanca uygulamaların "keyfî karakteri" de artar. Uzmanca bilginin bu dönemlerden başlayarak parçası olduğu siyaset, toplum mühendisliğiyle eşanlamlı olmaya başlar. Klasik dönemle birlikte uzmanca bilginin hegemonyası ortaya çıkar ve doğal ya da insani bilimlerin bilgi nesnesiyle kurduğu ilişki değişmeye başlar. Bilimsel disiplinler, doğal ya da insani varoluşu betimlemekten uzaklaşarak, çalışma nesnesini belirli söylemlere göre şekil vermeye dönük uzmanlık alanlarına dönüşürler.

Bilgi alanları ve bilginin hakikatle kurduğu "ilişki", modern zamanlarda siyasetin alanıyla belirgin şekillerde çakışmaya başlar. Bilgiyi siyasal bir değer haline getiren bu değişimle beraber, "bilgi ve bilinecek şeyler arasındaki ilişki keyfî" şekiller almaya başlar (2005: 173, 244). Bu keyfîlik, iktidarla bilgi arasındaki doğrudan ilişkinin de sonucudur. Bilgi, işe yaradığı, doğaya ve topluma belli söylemlere göre düzen vermeye yardımcı olabildiği ölçüde değer kazanır. Foucault, bu şekilde ortaya çıkan bilgide, "nesneyle bir upuygunluk, bir kendine katma ilişkisi değil, daha ziyade bir mesafe ve tahakküm ilişkisi vardır" (175) şeklinde yazarken, bilginin kökenlerinde, "mücadele ve iktidar ilişkisi" bulan Nietzsche'nin yaklaşımını yineler. Müspet olmaktan uzak olan ve yorumbilgisel değer taşıyan bilgi, söylemler aracılığıyla iktidar ilişkilerine dâhil olan araştırmacının bakış açısının ürünüdür. Bu şekilde üretilen bilgi, bir nedenden, kaynaktan çıkıp geliyormuş gibi, doğal maddeye ya da insani ilişkilere ışık tutmaktan çok, "olay, sonuç, etki" niteliği taşır (177). Bilgi, güç ilişkilerinin ve belli söylemlerin gölgesi altında çalışan araştırmacının dâhil olduğu "stratejik ilişkilerin" sonucunda ortaya çıkar. Çağdaş iktidar ilişkilerinin araştırmacıyı zorladığı bilgi edinme süreçleri, bilim insanlarım, siyasetçi gibi düşünmeye ve kararlar almaya zorlar. Uzmanlıkların, bilim alanlarının, yönetsel kurumlarm bu şekilde dâhil oldukları ve gündelik yaşam üzerine fazlasıyla eğilen modern siyaset, bir tür biyosiyasal uygulama alanına dönüşür.[2]

Modernliğe özgü siyasette, hakikat ve bilgi arasında keyfileşen bağlantılar içerisinde, "kimin hakikati söylediğine değil, kimin haklı olduğuna karar vermek", bilgi üretiminin ayrılmaz bir parçası olur. Özellikle yasal konularda haklı olanı ayırt edebilme, adaleti sağlama girişimlerinde bu keyfîlik belirgin şekilde açığa çıkar. Ancak Foucault'ya göre, modern zamanların yasal işleyişi, sözgelimi feodal zamanların keyfîliğine benzetilmemelidir. Diğer yandan modern yasa düzeni, adalet kavramının, hakikatin soruşturulması, belirlenmesi anlamını taşıdığı Antik Yunan ya da Roma hukukundan da farklıdır. Özellikle feodal hukuk düzen, "hakikati değil, konuşanın gücünü, ağırlığını, önemini kanıtlamanın bir biçimi olarak sınamalar" şeklinde ifadesini bulur. Yani feodal yasa uygulamaları, hakikatle güç ilişkilerinin iç içe geçmesiyle yapılanır. Modern yasal icraların parçası olan soruşturmalarsa, dava konusunun belli bir "söyleme uygunluğu"nun araştırılması olarak tanımlanabilir. Yani toplumsal ya da siyasal yapının esası olan söylemlerin gücü ya da geçerliliği, söz konusu

[2] Bu yönde bir belirlemeyi ilk kez Thomas Hobbes yapar. *Leviathan* adlı yapıtında sıkça atıfta bulunduğu "toplumsal beden" kavramı, "basitçe hukusal-siyasi bir metafor olmaktan çıkar, biyolojik bir gerçeklik olarak ve tıbbi müdahale alanı olarak belirir" (Foucault 2007: 193).

dava konusunda da belirleyici olur. Hakikat ve adalet, belli bir söylemin yarattığı güç alanı içerisinde yaşam bulur. Bu nedenle, hata ve günahla ilişkisi kaybolmaya başlayan suç kavramı, "topluma zarar veren davranış" olarak nitelenmeye başlanır. Suçlu, günah işleyen değil, "toplumsal sözleşmeyi bozan" kişi konumu edinir. Modern hukuksal soruşturmalarda, hukuksal icranın taşıdığı keyfîliklerin çıkış yeri olan ve "güçten hukuka geçişi" sağlayan işleyiş, türlü söylemler yardımıyla görünür olmaktan çıkar. Feodal düzende, güçlü olan ve kendisini etkin şekillerde savunan, modern zamanlardaysa güç ilişkileriyle bağdaşık bir söyleme dâhil olanlar haklılıklarım ilân ederler (198, 203, 205). Modern siyaset ve yasal düzenlerin bu iç içeliği nedeniyle, suçluyu cezalandırmaktan çok, özellikle etkin gözetleme ve denetim yoluyla, suçu ortaya çıkmadan engellemek önem kazanır. "Yasa toplumu" değil de "norm toplumu" olan modernlikte, adalet kurumları, suçun ortaya çıkmasını beklemeden, siyasal ve yönetsel işleyişe doğrudan dâhil olurlar.

Foucault'nun sözlüğünde modernliğin işareti sayılan klasik dönemle birlikte, feodal hukuka ait "sınama" ve "soruşturma" yerine, gözetim ve denetim yordamları öne çıkar; "normalleştirme" söylemleri etkinlik kazanır. Bu yeni sayılabilecek hukuk icrası kapsamında, bir gözetleme ya da "bakış piramidi" yaratılır ve herkesin gördüğünü bir başkasına aktarması önem kazanır. Bu yeni sıradüzen içerisinde, uzman ve memurlar da birer yasa görevlisi sıfatı edinirler. Bu durumda iktidarın amacı, basitçe cezalandırmak değil, bazı davranışların ortaya çıkmasını, hattâ düşünülüp, istenir olmasını engellemek olur. Foucault'nun *Pierre Rivière* adlı çalışmasında da çarpıcı bir sunumunu yaptığı gibi, suçlunun "onu suçlu kılan şey üzerine, itkileri, saikleri, derinlerdeki istenci, eğilimleri, içgüdüleri üzerine yönelmek" daha önemli olmaya başlar. "Yasa ihlâllerini cezalandırma değil de, potansiyellerini ıslah etme" konusunda çalışan ve toplumsal ve bireysel keyfîlikleri engellemeye yönelik dev görünmez kurumlar ortaya çıkar. Suçluyu, normatif bir düzene uymamaya, beklenmedik ve keyfî şekillerde davranmaya iten ve çoğunlukla "içgüdüsel" nitelikteki olguları belirlemek daha fazla önem kazanır. Bu nedenle, yasadan çok normlara dayanan "disiplin toplumu"nda, edimler ya da icralar değil, potansiyeller veya belli şekillerde davranma olasılıkları önem kazanır (1991: 148).

Modern toplumlara ve kurumlara şekil veren söylemler, basitçe inanışlar veya ideolojik yanılsamalar olarak nitelenemezler. Söylemlerin, maddi, "edimsel" ve "olgusal karakteri" daha önemlidir. Foucault, "söylemlerin fiilen olaylar, maddilikler olduklarım" ortaya koyar. (265) Güç ilişkileri de bu parçalı söylemler üzerinden geçerlilik kazanır; toplumsal

ve siyasal hegemonya alanları yaratılır.[3] Söylemlerin çoğul ve hattâ karşıt mevcudiyetleri, çok farklı kimliklere sahip topluluk ve bireyleri bir araya getirebilme olanağı yaratır. "Birbirine dayanan ve karşı çıkan çoğul iktidar" ve söylemler, toplumsal bütünleşmeye, ortaklığa, farksızlığa olduğu kadar bireysel ayrışmaya, farklılaşmaya da ait olabilirler.

TOPLUMSAL BÜTÜNLÜK VE KİŞİSEL GELİŞİM

Foucault, toplumsal ve siyasal güç ilişkilerinin kaynağı saydığı "söylem" lerin, "biyosiyasal" ve "anatomo-politik" iki ayrı uygulanımın, karşıt ama birlikte işleyen yapısını dile getirir. Biyosiyaset, ele aldığı toplulukları genelleştirip, evrensel ve bütünsel bir ortaklığa dâhil ederken, "anatomo-politika" ya da buradaki özel adıyla 'kişisel gelişim' söylemleri[4], ele aldığı topluluk parçasını bireyleştirip, diğerlerinden farklı beşeri varlıklar olarak inşa eder. Nüfusu, halkı ya da kalabalık toplulukları nesnesi yapan biyosiyaset ve tek tek bireylerle meşgul olan kişisel gelişim disiplinleri, doğrulukla ve uyum içerisinde çalıştıklarında, "toplum" ortaya çıkar ve bireyler toplumsal dayanışmanın ayrılmaz parçaları olurlar. Bağlantısız yaşayan ve belli ödevleri, sorumlulukları, hakları olmayan, işbölümüne, dayanışma biçimlerine sahip olmayan toplulukların ve bireylerin, bu iki makinesel ve soyut işleyiş içerisinde şekil verilmesiyle 'toplumsal varlık' ortaya çıkar. Biyosiyaset, toplumu bireysel farklılıklardan arınmaya çağıran, bireyleri, bütünlük ve ortaklık kavrayışı içerisinde bir araya getirmeye yönelik söylemler topluluğudur. "Anatomo-politika" ise, bireysel farkların yaratılmasına, "kişisel gelişime" yönelik söylemlerin toplamı olarak anlaşılabilir. "Toplumsal beden"in inşa edilmesi ve korunması gereken bir aidiyet biçimi, kimlik yapısı olarak değer bulduğu biyosiyaset, toplumsal bünyenin sağlıklı olması için gerekli uygulamalardan oluşur. Bireyler için bir "üst organizma" işlevi gören toplumsal varlığın bulunduğu her alanda, biyosiyasetin mevcudiyeti de kaçınılmazdır. Biyosiyasetin toplumsal yapının güvencesi halini aldığı modernlikle birlikte, "bağımsız, sabit, sürekli, şiddetli biçimde işleyen ve toplumsal gövdenin korunmasını, istikrarını ve sağlamlığını sağlayan tüm iktidar mekanizmalarının varlığı fark edilir" (2007: 62). Bu sayede, çok farklı alt topluluklar ve bireylerden oluşan toplumun, çoğul bir varlık gibi değil de, ortaklıklara dayalı,

[3] Foucault bu kavrayışıyla, söyleme, dile getirme etkinliğiyle, retorik çabayla, hakikatin yaratılması, inşa edilmesi çabası arasında dolaysız bir ilişki olduğunu savunan Antik Yunan sofistlerinin düşüncelerini de yinelemiş olur.

[4] Foucault tercümelerinde kararlı bir karşılığı olmayan "anatomo-politika" kavramı için, ilgisiz görünseler de, "kişisel gelişim" karşılığını üretmek, biraz da anlaşılırlığı artırmak adına zorunlu göründü bize.

tekil bir organizma gibi inşa etmek ve öylece yönetmek olanaklı olur. Biyosiyaset başarılı olduğunda, toplum ortak amaçları, sorumlulukları olan bireylerden teşekkül eden bir bütünlüklü yapı sunar.

Biyosiyasal uygulamalarda, toplumsal yapıyı veya bütünlüğü inşa etmek amacıyla sadece baskı araçlarından yardım alınmaz. Özellikle kişisel gelişim söylemleriyle, bireyleri de "hesaba katan" iktidar ilişkilerine dâhil olabilen biyosiyaset, kimi zaman "insancıl" görünümler de alabilir. Foucault, modern zamanların temel siyasal tavrı saydığı biyosiyasette, "insansever bir motif", "şiddet uygulamaktan çekinen, neredeyse iyi niyetli bir ilgi ve özen" de bulunabileceğini dile getirir (1991: 154). Kişisel gelişim söylemleriyle eklemlenen biyosiyaset, birey ve toplum için engeller yaratmak yerine, kendi farklı kimliğini savunabilen beşerî varlıklar için çelişkili görünse de, özgürleştirici yapılanmalara da yer açabilir. Biyosiyaset ve kişisel gelişim uygulamalarını bir araya getirmeye dayalı modern yönetsellik (*governmentality*) ya da hikmet-i hükümet yordamları, sadece boyun eğmeye çağırmayan, rıza üreten "beden teknolojileri" ya da disiplinlerinin yardımıyla bireylere beceriler, melekeler kazandırmaya dönük karmaşık bir işlevler bütünü gibi ortaya çıkar. Çelişkili doğası nedeniyle bu yapıyı, "özgürlükçü baskı düzenleri" olarak adlandıran John O'Neill, yönetsel uygulamalar zeminini şu şekilde tanımlar:

> "Bedenin anatomo-politikası" ve "nüfusun biyo-politikası"nm yaşam üzerindeki iktidarı, on yedinci yüzyıldan başlayarak, iki basit şekilde evrildi; bu şekiller birbirinin antitezi değildi; ancak gelişimin iki kutbunu oluşturdular ve bir aracı ilişkiler yığını aracılığıyla birbirlerine bağlandılar. Bu kutuplardan biri –öyle görülüyor ki, ilk önce meydana gelen– bir makine olarak beden ve onun disipline ediciliği, yeteneklerinin optimizasyonu, güçlerinin zorbalığı, itaatkârlığına paralel olarak kullanışlılığının artması, uzman kontrolü ve ekonomik kontroller sistemine dâhil edilmesi üzerine kuruldu. Bütün bunlar, disiplinleri tanımlayan iktidar süreçleriyle sağlandı. İkincisi, bir süre sonra meydana gelerek, türlerin bedenlerine ve biyolojik süreçlerin temeli olarak bedene odaklandı: Üreme ve uzun ömürlü olmayla beraber ve bunlarda herhangi bir değişikliğe neden olabilecek tüm koşullar. Bu koşulların denetimi, bir dizi müdahale ve düzenleyici kontrol aracılığıyla sonuç verdi: Nüfusun biyopolitikası (2008: 236).

Buna göre, karşıt işlevlere sahip ama beraber çalışabilen bu iki iktidar yapısının temel nesnesi insan bedenidir. Biyosiyasal uygulamalar içerisinde diğerleriyle aynı sayılan, biyolojik bir varlık olarak ele alman bir beden,

kişisel gelişim söylemleri içerisinde, farklı ve ayrıcalıklara sahip bir başka beden olarak ele alınır. Yönetsel yordamların uzlaştırdığı ve karşıt uygulama alanlarına ait bu eşzamanlı işleyişler sırasında, özellikle biyosiyasal işlevin, toplum yapısına "derinlemesine nüfuz etmesi" için, görünür ve yüzeysel olmaması, rızaya dayalı ve gönüllülük esasına yer vermesi de gereklidir. Bu uygulamaların 'insancıl' yönü, toplum ve bireyi bastırmadan, onlara "bireysellik dayatarak", "kimlik imâl ederek" açığa çıkar. Ancak Foucault, bu "bireyselleşme"nin, iktidara karşı bir duruş içermediğini dile getirir. Çünkü kişisel gelişim söylemlerinin etkisiyle yaratılan bireysel farklılaşma, biyosiyasal aynılaştırmanm ya da toplumsal bütünlük ve yapı arayışlarının diğer yüzünü temsil eder.

Biyosiyasal ve kişisel gelişim uygulamaları beraberce, uyumla işlediklerinde, toplum ve birey arasındaki çatışma da, ortadan kalkmış olur. Beşerî farklılaşmaların kaynağında yer alan ve biyosiyasal uygulamalara "doğrulukla" eklemlenmiş olan kişisel gelişim söylemleri, toplumla uyumlu, 'verimli bireyler' yaratmaya yönelik öğretilerdir. Bu söylemler, özünde şekilsiz, keyfî ve "gevşek davranış örüntüleri"ne sahip beşerî varlıkları, "eğip, büküp, ıslah ederek", toplumsal özneler halini almalarına yönelik manzumelerdir. Bu öğretilerin nüfuz ettiği bir özne, kendi farklılığı, bireyliği içerisinde bile, toplumsal vicdanı yansılayabilir. Bu şekilde, toplum ve birey arasında güçlü bağlılıklar kurulduğunda, toplumsal ya da bireysel nitelikli keyfilikler de yok edilmiş olur.

Foucault'nun yarattığı "iktidar metafiziği" içerisinde, toplumsal yapının inşa edilmesine yardımcı olan biyosiyasal uygulamalar ve beşerî farklılaşmaların düzenlendiği kişisel gelişim disiplinleri arasındaki uyum ve eşzamanlı çalışma ilkeleri, "yönetsellik" kapsamında hayata geçirilir (Bröckling 2008: 38). Kurumsal, teknik, idari, bürokratik araçların birleşiminden fazlasını içeren yönetsel yapı düzenli çalıştığında, iki farklı "iktidar teknolojisinin çarkları iç içe geçer"; "Hem topyekûn hem de bireyleştirici" iki ayrı ve karşıt makinesel düzenin de uyumu sağlanmış olur (Foucault 2007: 86). Yönetsel uygulamalar yardımıyla, bir yandan "nüfus denetimi" diğer yandan da "bireylerin davranışlarının denetimi", çoğul ve tekil, toplumsal ve beşerî olan arasındaki bağdaşıklık sağlanır. Özünde farklılaşmaya, çatışmaya, ayrışmaya açık topluluklar ve bireyler, biyosiyasal ve kişisel gelişim tekniklerinin yardımıyla, toplumsal varlık etrafında bir araya gelirler. Ancak yönetsel araçların yardımıyla biyosiyaset ve kişisel gelişim uygulamaları uzlaştırılamadığında, toplumsal, siyasal ya da kültürel nitelikte boşluklar ortaya çıkar; toplum bireyden, birey de toplumdan ayrı ve keyfî davranışlar sergilemeye başlar. Toplum ve bireyin

hedefleri çakışmaz, toplumsal ödevlerle, bireysel haklar eklemlenemez olurlar.

Hem toplumsal bütünün ve yapının hem de beşerî varlıkların denetim ve gözetiminin birlikte sağlandığı yönetsel yapı, basitçe kurumsal işlevler, işleyişler değil, kendi özerk varlığı ve güç alanı da olan hegemonik araçlardan kuruludur. Yani yönetsel araca bağlı bir memurun ya da "yönetici"nin yaptığı basitçe, "idari bir teknik yönetme kipliği" değil, "belli bir iktidar uygulama tarzı" da içerir. Yönetsellik, biyosiyasal ya da kişisel gelişim uygulamalarının yalın bir uzanımı, organı veya iktidarın teknik aracı olmanın ötesinde, kendi icraları, "edimselliği" içerisinde güç ve iktidar üretebilen bir işleyişi tarif eder. Yönetsel işleyiş, toplumsal ve bireysel inşaya dönük iki karşıt ve karmaşık uygulamalar alanını buluşturup uzlaştırırken, kendi özel çözümleri, yöntemleri ve iktidar biçimleriyle görünür olur.[5] Bu nedenle, nesnesi ve amacı farklı yönetsel kurumlar olan, "okul, kışla, fabrika, hapishane arasındaki benzeşim" çelişkili sayılmamalıdır. Bu kurumların görevleri de biçimsel olarak benzeşir; belirli bir "toplumsal ortopedi"ye uygun olarak "bireysel gelişimi" uyarlamak (Foucault 2005: 130).

Kaynakça

Bröckling, Ulrich (2008). *Disiplin: Askeri İtaat Üretiminin Sosyolojisi ve Tarihi*, çev: Veysel Atayman, İstanbul: Ayrıntı.

Foucault, Michel (2005). *Büyük Kapatılma: Seçme Yazılar 3*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.

Foucault, Michel (2007). *İktidarın Gözü: Seçme Yazılar-4*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.

Foucault, Michel (1991). *Annemi, Kız Kardeşimi ve Erkek Kardeşimi Katleden Ben, Pierre Rivière: 19. Yüzyılda bir Aile Cinayeti*, çev. Erdoğan Yıldırım, İstanbul: Ara.

Michelet, Jules (1998) *Rönesans*, çev. Kâzım Berker, MEB Klasikleri: Ankara.

O'Neill, John (2007) "Disiplin Toplumu: Weber'den Foucault'ya", çev. Metin Yıldırım, *Doğu-Batı*, sayı: 43, s. 233-242.

[5] Foucault'nun yanında, Žižek ve Agamben gibi başka düşünürler de, modern yönetsel yapının işleyişine ve yarattığı iktidar biçimlerine ait eğretilemeli bir sunumun Kafka romanlarında bulunabileceğini ortaya koyarlar.

MICHEL FOUCAULT'DA DİSİPLİNCİ DÜZENLEYİCİ İKTİDAR AYIRIMI

Veli Urhan

Michel Foucault onbeşinci yüzyıl ile onsekizinci yüzyıllar arasında görülen iktidar biçimlerinden, özlerinde *ulus bilinci*ni ve *kamuoyu gücü*nü yönlendirecek olan bilgi disiplinlerinin yerine hükümranlık hukukunu bulundurmaları nedeniyle, hukuksal iktidar olarak söz eder. Onbeşinci yüzyılın sonu ile onaltıncı yüzyılın başında yaşamış olan ünlü İtalyan siyaset filozofu Machiavelli *Hükümdar*'ın dokuzuncu bölümünün sonunda şöyle der: "aklı başında bir hükümdar, halkını her zaman ve her şartta kendisine muhtaç bırakacak şekilde davranmalıdır: bu takdirde halk ona her zaman sadık kalır".[1] İktidarın ortaya çıkışını ve kullanılışını, kendilerini koruma ve varlıklarını devam ettirme içgüdüsüyle hareket eden insanların doğa durumundan toplum durumuna toplumsal sözleşmesiyle geçtiklerini düşünen Hobbes da, tıpkı Machiavelli gibi, büyük ölçüde hükümdarın şahsında temsil edilen hukuksal iktidarı yansıtan düşüncelerini *Leviathan*'ın "Devlet Üzerine" başlığını taşıyan on yedinci bölümünde şu cümleleriyle

[1] N. Machiavelli, *Hükümdar* (Çev. Vahdi Hatay), Remzi Kitabevi, İstanbul, Tarihsiz, s. 46.

açıklar:[2] "Kılıcın zoru olmadıkça ahitler sözlerden ibarettir ve insanı güvence altına almaya yetmez. Dolayısıyla, doğa yasalarına rağmen, (bu yasalara uyulmak istendiğinde ve güvenlik içinde uyulması mümkün olduğunda) kurulu bir iktidar yoksa veya bu iktidar güvenliğimiz için yeterince büyük değilse; herkes, bütün diğer insanlara karşı korunmak için, kendi gücüne ve kurnazlığına dayanacak ve üstelik bunu meşru olarak yapabilecektir."

Foucault'ya göre, Machiavelli'nin ve Hobbes'un Hükümdar'ın şahsında temsil edilen hukuksal iktidarı öngören çözümlemelerinin temelinde, Fransız ihtilalinden önce, elinde bugünkü anlamıyla belirli bir egemenliği bulunduran bir *ulus* ve ulus bilincini ortaya koyacak bir *kamuoyu* henüz oluşamadığı için, bir ülkenin o ülkede yaşayan insan topluluklarının ortak malı olarak görülememesi düşüncesi yatar. Onsekizinci yüzyılın sonundan başlayarak, bu hukuksal iktidar anlayışının yerini giderek disiplinci ve düzenleyici iktidar anlayışlarına bırakmaya, iktidarın toplumsal bedenin üstünde değil de içinde işlemeye başladığı kanısını taşıyan Foucault, artık egemenin Hükümdar ya da Leviathan olmasının onun iktidarı uygulamasına yetmediğini, bunun için başka bir takım mikro-iktidar mekanizmalarına gereksinim duymaya başladığını öne sürer. Hukuksal iktidarın toplumsal disiplini sağlayabilmek için gereksinim duyduğu bu mikro-iktidar mekanizmalarının temelde hukuksal bir yapıya değil de özellikle insan bilimlerinin ürettikleri bilgiye dayandıkları da onun dikkatinden kaçmaz. Foucault tarafından disiplinci iktidar olarak adlandırılan bu iktidarın bir bakıma hukuksal iktidardan düzenleyici iktidara geçişi sağladığı da söylenebilir.

Onyedinci yüzyılın başında *doğru disiplin* ile *iyi terbiye etme* arasında bir özdeşlik gören Walhausen'in iktidara ilişkin düşüncelerinden de yola çıkarak, Foucault, disiplinci iktidarın kendilerinden daha fazla yararlanmak için insanları terbiye etme görevini üstlenmiş olan bir iktidar olduğunu düşünürken; bireyleri kendisi için hem birer nesne hem de uygulamasının araçları olarak gören iktidarın özel bir tekniği olan *disiplin*in aynı zamanda bu bireyleri ürettiğini öne sürer.[3] Ona göre, ne bir kurumla, ne de bir aygıtla özdeşleştirilebilir nitelikte olan disiplin koskoca bir aletler, teknikler, uygulama düzeyleri ve hedefler bütününü içeren bir iktidar tipi ya da bir iktidar uygulama biçimidir. Disiplinin bir iktidar fiziği/anatomisi ya da bir teknoloji olarak insanın terbiye edilmesi ve normalleştirilmesi için uygulandığı yerler olarak da hapishaneleri, hastaneleri, eğitim ku-

[2] T. Hobbes, *Leviathan* (çev.Semih Lim), Yapı Kredi Yayınları, 2. bsk., Ankara 1995, s. 127.
[3] M. Foucault, *Surveiller et Punir*, Gallimard, Paris 1975, s. 172.

rumlarını, askerî kışlaları, polis eğitim merkezlerini, aileleri gösterir.[4] Disiplinci iktidarın *dışlama*, *kapatma*, *gözetleme* ve *normalleştirme* olmak üzere dört temel işlevi vardır. Foucault'nun hukuksal iktidarla disiplinci iktidar arasındaki ortak yönü en iyi gösteren eseri *Klasik Çağda Deliliğin Tarihi*'dir. Bu eserde Foucault tarafından enine boyuna ele alınıp incelendiği gibi, hem hukuksal iktidarın hem de disiplinci iktidarın uygulandığı dönemlerde, deli toplumdan sürekli dışlanmıştır. Disiplinci iktidar bu dört temel işlevini yerine getirirken, deli, suçlu, sapkın, hasta, anormal, vb. kişileri önce dışlar ve sonra dışlamanın gerektirdiği stratejiye göre ya ıslah etmek için onu cezaevi, hastane, tımarhane, okul vb. kurumlara kapatır ya da sürekli gözetim altına alarak işlevsiz hale getirir.

Onsekizinci yüzyıla gelinceye kadar önce İngiltere'de görülen, sonra Fransa ve Almanya'da da geliştirilen, özellikle monarşinin temel tezi olarak dikkate alınabilecek olan, egemen ile uyruğun varlığı ve iktidarın sadece uyruk üzerinde uygulandığı gerçeğine dikkat çeken Foucault, onsekizinci yüzyıldan itibaren bireylerle sadece birey olarak ilgilenmeyen, tam tersine, bireylerden oluşan *nüfus* üzerinde artık uygulanan yeni iktidar teknolojileri keşfedildiğini öne sürer.[5] Nüfus, ona göre, kalabalık bir insan grubu anlamına gelmez, aksine, doğum ve ölüm oranı, yaş eğrisi ve piramidi, hastalık ve sağlık durumu vb. olguları ve bu olgulara bağlı sorunları içerir. Foucault, onsekizinci yüzyıldan itibaren görülmeye başlayan bu *disiplin* ile *düzenleme*nin keşfini, bir *anatomo-siyaset*in ve bir *biyo-siyaset*in mükemmelleşmesi için iktidar teknolojisinde gerçekleştirilmiş iki büyük devrim olarak niteler.[6] Hayatın ve bedenin, onsekizinci yüzyıldan itibaren, uyruğun yerini alarak iktidarın kapsadığı alana girişini insanlık tarihinin en temel ve en önemli değişimlerinden biri olarak kabul eden Foucault, aynı zamanda, cinselliğin de bireylerin gözetlenmesi ve disipline edilmesinde kullanılan önemli bir araç konumuna geldiğini; ve *anatomo-siyaset* ile *biyo-siyaset* arasındaki birleşme noktasında, disiplinlerin ve düzenlemelerin kavşağında yer aldığını öne sürer.[7] Disiplinci iktidarın temel işlevlerinden ikincisi olan kapatma suçlunun ya da potansiyel suçlunun toplumdan tecrit edilmesi amacına dayalı olarak hapishane ile gerçekleştirilir.

Ondokuzuncu yüzyılın en temel olaylarından birisi, ona göre, yaşamın iktidar tarafından göz önüne alınmasıdır; başka bir deyişle, canlı varlık

[4] M. Foucault, *Surveiller et Punir*, s.217.
[5] M. Foucault, "İktidarın Halkaları" (çev.Işık Ergüden), *Özne ve İktidar, Seçme Yazılar2*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000, s. 151-152.
[6] M. Foucault, "İktidarın Halkaları" (çev. Işık Ergüden), *SY2*, s. 152.
[7] M. Foucault, "İktidarın Halkaları" (çev. Işık Ergüden), *SY2*, s. 152-153.

olarak insan üzerinde bir iktidar kurma, biyolojik olanın devletleştirilmesi denebilecek olan şeye götüren belirli bir eğilimin ortaya çıkmasıdır denilebilir. Foucault tarafından son derece önemsenmiş olan bu temel olayın gerektiği gibi anlaşılabilmesi için, savaşa ve ırklara ilişkin bütün çözümlemelerin arka planını oluşturan hükümranlık kuramına başvurulması gerekir. Bilindiği üzere, bu kurama göre, *yaşam* ve *ölüm* hakkı hükümdarın temel ayrıcalıklarından birisidir.[8] Dış güçler tarafından ortadan kaldırılmak ya da haklarına karşı çıkılmak istendiğinde, onlara karşı hükümdar meşru olarak savaş açabilir ve uyruklarından devleti korumaları talebinde bulunabilir. Eğer kendisine karşı gelen ve yasalarına uymayan uyruklarından biriyse, o zaman onun yaşamı üzerinde doğrudan bir iktidar sahibidir ve onu öldürme hakkı vardır.[9] Bu bağlamda ele alındığında, *yaşam* ve *ölüm* hakkı artık mutlak bir ayrıcalık olmaktan çıkar, hükümdarın korunması ve yaşamının devamı ile koşullanır. Hükümdar uyruğu üzerinde böyle bir hakka sahiptir demek, aslında, onu isterse yaşatabilir isterse öldürebilir demektir. Kısacası, uyruk ne canlıyken ne de ölüyken kendisi üzerinde hiçbir hakka sahip değildir. O yaşam ve ölüm karşısında nötr durumdadır ve sadece hükümdarın keyfî kararına bağlı olarak yaşama ya da ölme hakkına sahiptir.[10] Yaşam ya da ölüm hakkının sadece dengesiz bir biçimde ve her zaman ölümden yana kullanıldığı fikrini taşıyan Foucault'ya göre, hükmeden iktidarın yaşam üzerindeki etkisi yalnızca hükümdar öldürdüğü andan itibaren kullanılır; dolayısıyla, bu yaşam ve ölüm hakkının özünü kendi içinde barındıran da öldürme hakkıdır. Yani, hükümdar öldürdüğü anda yaşam üzerindeki hakkını kullanmış olur.[11]

Foucault için, ondokuzuncu yüzyıl gerçekten büyük bir *episteme* değişikliğinin gerçekleştiği, başka bir deyişle, Batı'nın düşünce hayatında büyük bir kopuşun yaşandığı yüzyıldır. Ona göre, ondokuzuncu yüzyılda, başka alanlarda olduğu gibi, siyasal hukukun alanında da en köklü değişikliklerden birisi gerçekleşmiştir. Eski hükümranlık hukuku ya da iktidarı (yani hükümdara ait olan öldürme ya da hayatta bırakma hakkı) yerini, tam tersi bir karakter taşıyan, yeni bir hukuka ya da iktidara (yaşa"t"ma ve ölüme "bırakma" hakkı) bırakır.[12] *Episteme* değişikliklerini, blok halinde bir *episteme* çökerken onun yerini blok halinde bir başka *episteme*nin alması şeklinde düşünen Foucault, burada, yeni hukukun eski hukuku

[8] M. Foucault, *Toplumu Savunmak Gerekir* (Çev.Şehsuvar Aktaş), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2002, s.246.
[9] M.Foucault, *TSG*, s.246.
[10] M.Foucault, *TSG*, s.246.
[11] M.Foucault, *TSG*, s.246.
[12] M.Foucault, *TSG*, s.247.

bütünüyle ortadan kaldırmak yerine, içine nüfuz ederek onu içerden değiştirdiğini söyleyerek bizi biraz şaşırtır. Düşünce hayatının sonlarına yani yetmişli ve seksenli yıllara doğru, Foucault'nun egemen kavramının *arkeoloji* değil de bunu da içine alacak genişlikte kullanılan *soykütüğü* olduğu dikkate alınırsa, bu şaşkınlığın biraz yersiz olduğu da söylenebilir. Söz konusu değişimin birden bire olmadığını, bunun izinin hukuk kuramının içinde sürülebileceğini öne süren Foucault, onyedinci ve özellikle onsekizinci yüzyıllarda bireyler kendi hükümdarlarını belirlemek, ona kendilerinin üzerindeki bir mutlak iktidarı devretmek için bir araya gelip, toplumsal bir sözleşmeyi gerçekleştirdiklerinde, bunu toplum olarak bir arada yaşama ve kendilerini koruma ihtiyacının gereği olarak yaptıklarını düşünür. Böyle olmakla birlikte, diyor Foucault, hükümdar uyruklarından, onların üzerinde *yaşam* ve *ölüm* erki kurmayı, yani onları öldürme erkini talep edebilir mi gerçekten?[13]

Ondokuzuncu yüzyıldan itibaren siyasal hukuk alanında görülen bu değişimin izini, siyasal kuram düzeyinde değil de, daha çok iktidar mekanizmaları ve teknikleri düzeyinde sürmek isteyen ona göre, onyedinci ve onsekizinci yüzyıllarda, esas olarak bireyin bedeni üzerine odaklanmış iktidar tekniklerinin ortaya çıktığı görülür. Birincisini ortadan kaldırmaksızın, içine yerleşerek, onu içerden değiştiren ve kullanan bu yeni iktidar teknolojisinin uygulanma alanı, bedenle ilgilenen disiplinci iktidar teknolojisinden farklı olarak, insanların yaşamlarıdır; yani *insan bedeni* değil de *insan türü*dür.[14] Birincisine göre, insanlar gözetlenecek, eğitilecek, kullanılacak ve cezalandırılacak bireysel bedenlere dönüşebilmeli ve dönüşmelidir. İkincisine göre ise, insanlar yaşama özgü doğum, ölüm, üretim, tüketim, hastalık vb. gibi toplu süreçlerden etkilenen bir nüfus olarak dikkate alınmalıdır. Birincisi, bireyselleştirme yöntemiyle, beden üzerinde onu disipline edici bir iktidar kurarken, ikincisi bu kez insan bedeni üzerinde değil insan türü, yani insan nüfusu üzerinde, onları bireyleştirici değil yığınlaştırıcı bir iktidarı kurar.[15] Foucault'ya göre, temeli onsekizinci yüzyılın başlarında atılmış olan, insan bedeninin "anatomo-politiği"nin yerini, aynı yüzyılın sonlarında, artık insan türünün "biyo-politiği"nin aldığı görülür.[16] Foucault tarafından *biyo-iktidar* olarak adlandırılan bu yeni iktidar teknolojisinde, egemen gücün doğumların, ölümlerin ve üremenin oranı, nüfusun doğurganlığı vb. gibi yaşamın içini dolduran bir süreçler bütününü artık dikkate almaya çalıştığı çok açıktır. Temel yaklaşımı

[13] M.Foucault, *TSG*, s.247.
[14] M.Foucault, *TSG*, s.248.
[15] M.Foucault, *TSG*, s.251.
[16] M. Foucault, *TSG*, s. 248

bakımından disiplinleştirici değil de, düzenleştirici bir karakter taşıdığı söylenebilecek olan yeni iktidar teknolojisinin, yani *biyo-iktidar*ın müdahale zeminini nüfus, daha açıkçası, nüfusu yakından ilgilendiren doğumların, hastalıkların, ölümlerin, çeşitli biyolojik yetersizliklerin oranı belirleyecektir.[17]

Öyle anlaşılıyor ki, bu yeni iktidar teknolojisinin konusu, bireysel plandaki bir insan bedeni olmadığı gibi, hukukçuların tanımladıkları anlamda bir toplumsal bünye de değildir. Onun konusu, başka bir beden, yani birçok bedenin bir araya gelmesinden oluşan *biyo-organik* bir bedendir ki, buna yukarıda da işaret edildiği gibi nüfus denilir. Foucault'ya göre, biyo-politiğin ya da *biyo-iktidar*ın bütün işi bu nüfus iledir; ve hem bilimsel hem de siyasal bir sorun olarak, ya da hem biyolojik hem de bir iktidar sorunu olarak nüfus, işte tam bu noktada yeni iktidarın kendisine yöneldiği temel bir konu olur. Buradan hareketle, söz konusu yeni iktidar teknolojisinin, kendisinden önceki disiplinleştirici iktidar teknolojilerinin işlevlerinden çok farklı işlevleri olan teknolojiler geliştireceğini düşünen Foucault, *biyo-iktidar*da insan hayatının, insan türüne ilişkin biyolojik süreçlerin ele alınmasının ve bunlar üzerinde *disiplinleştirici* değil de *düzenleştirici* bir etkinin söz konusu olacağını öne sürer.[18] Sözü edilen yeni iktidar teknolojisinin dışavurumu, Foucault'ya göre, toplumbilimcilerin ve tarihçilerin sık sık ele aldıkları, ölümün derece derece diskalifiye edilişinde somut olarak görülür. Eski egemen iktidarın simgelediği ölüm gücü artık yerini bedenlerin yönetilmesine ve yaşamın hesaba dönük işletilmesine bırakır. Klâsik çağ boyunca hızla farklı disiplinler –okullar, kolejler, kışlalar, atölyeler– gelişir ve aynı zamanda siyasal uygulamalar ve iktisadi gözlemler alanında doğurganlık, uzun yaşama, kamu sağlığı, konut, göç sorunları belirir, yani bedenlerin uyruklaştırılmasını ve nüfusların denetimini sağlamak için çeşitli tekniklerin ortaya çıkmasına tanık olunur. Buna bağlı olarak da, bir *biyo-iktidar*ın önemi kendini göstermiş olur. Ayrıca, bu *biyo-iktidar*ın kapitalizmin gelişmesinin vazgeçilmez bir unsuru olduğunun da unutulmaması gerektiğine dikkat çeken Foucault, insan birikiminin sermaye birikimine göre ayarlanmasının, insan gruplarının büyümesinin üretim güçlerinin yayılması ile kârın diferansiyel bölüşümüne eklemlenmesinin, büyük çapta *biyo-iktidar*ın çeşitli biçimleri ve yöntemleriyle işlemesi sayesinde mümkün olduğunun altını çizer.

Son zamanlarda yapılan araştırma ve incelemeler, ölümün kamuya açık âyinleştirilişinin onsekizinci yüzyıldan bu yana giderek ortadan kalk-

[17] M. Foucault, *TSG*, s. 255-256.
[18] M. Foucault, *TSG*, s. 2258-259.

tığını, görkemli törenlerden biri olmaktan çıkıp saklanmaya çalışılan bir şeye dönüştüğünü bize gösterir. Bunun nedenini korkunun bir tür yer değiştirmesinde ya da bastırıcı mekanizmaların bir tür değişikliğe uğratılmasında yatmadığını, iktidar teknolojilerinin dönüşümünde yattığını düşünen Foucault, artık iktidarın daha az öldürme ve daha çok yaşatma hakkı niteliğine bürünmek suretiyle, giderek yaşama biçimine, yaşamın nasılına müdahale etme hakkına dönüştüğünü öne sürer. Disiplinleştirici iktidar teknolojisinde, ölüm hükümdarın mutlak iktidarının en açık bir biçimde ortaya çıktığı nokta iken, düzenleştirici iktidar teknolojisinde tam tersine bireyin her türlü iktidardan sıyrıldığı, kendi kendisine döndüğü, kendisinin en özel yanma çekildiği andır. İktidara, bedene kadar yaklaşma hakkını veren, ölümle tehditten çok, yaşamın sorumluluğunu yüklenmesidir. Disiplinleştirici iktidar ile düzenleştirici iktidarın ölüm üzerindeki karşıt tutumlarım, Foucault, tarihin kendisinden bütün diktatörlerin en kanlısı olarak söz ettiği Franko'nun şahsında örnekleştirir.

Onsekizinci yüzyıldan bu yana, diyor Foucault, belirli bir kronolojik farkla yerleştirilmiş ve üst üste bindirilmiş iki iktidar teknolojisinin varlığına bağlı olarak, elimizde iki dizi vardır: "beden-organizma-disiplin-kurumlar" dizisi ve "nüfus-biyolojik süreçler-düzenleştirici mekanizmalar-devlet" dizisi. Biri disiplinci diğeri düzenleştirici olan bu iki mekanizmalar bütünü, ona göre, aynı düzeyde bulunmadıkları için, birbirini dışlamama ve birbiri üzerine eklemlenebilme olanağını verir; hattâ genellikle bedene yönelik disiplinci ve nüfusa yönelik düzenleştirici iktidar mekanizmalarının birbiri üzerine eklemli oldukları bile söylenebilir. Buna örnek olarak Foucault ondokuzuncu yüzyılda stratejik önemi birinci sıraya yükselmiş olan cinselliği verir. Ona göre, cinsellik bir yandan bedensel bir davranış olarak sürekli gözetleme biçimindeki disiplinci ve bireyselleştirici bir denetime bağlı iken, öte yandan da dölleyici etkileriyle artık bireyin bedenini değil, nüfusun oluşturduğu farklı bir bedeni, yani kalabalığın birliği anlamına gelen *biyo-organik* bedeni ilgilendiren geniş biyolojik süreçlere bağlanır. Cinsellik aynı anda hem bedenin yaşamına, hem de insan türünün yaşamına giriş yolunu oluşturur. Bu bakımdan, cinsellik tam anlamıyla bedenin ve nüfusun buluşma yeri olduğu için, aynı zamanda hem disipline hem de düzenlemeye dayanır. Genel olarak, beden ile nüfusun bağlantı noktasında, cinsellik, ölüm tehdidi yerine yaşamın yönetilmesi çerçevesinde düzenlenen bir iktidarın merkezi haline gelir. Cinsellik, bir yandan bireysel hastalıkların öte yandan da yozlaşmanın merkezinde bulunması bakımından, tam anlamıyla, disiplinci ve düzenleştirici olanın, bedenin ve nüfusun eklemlenme noktasını temsil eder.

Düzenli kılınmak istenen bir nüfusa olduğu kadar, disipline sokulmaya çalışılan bir bedene de uygulanabilir olan şeye *norm* adını veren Foucault, normalleştirme toplumunu, dikey bir eklemlenmeye göre, disiplinin normuyla düzenlemenin normunun kesiştiği bir toplum olarak tanımlar. Ona göre, ondokuzuncu yüzyılda iktidar yaşamı ele geçirdi demek, bir yanda disiplin öte yanda düzenleme teknolojilerinin birlikte işleyişleri yoluyla organik olandan biyolojik olana, bedenden nüfusa varan bütün yüzeyi kaplamayı başardı demektir. Normalleştirici toplum, yaşamı merkez alan bir iktidar teknolojisinin tarihsel sonucudur. Buna göre, denebilir ki, bugün *beden* ve *nüfus* kutuplarıyla birlikte genel olarak yaşamın sorumluluğunu yüklenen bir iktidarın içinde bulunmaktayız ki, işte buna *biyo-iktidar* denmektedir. O halde, diyor Foucault, *biyo-iktidar*a odaklı bir siyasal sistemde, öldürme gücü nasıl kullanılacaktır? Ona göre, işte burada ırkçılık devreye girer. Irkçılığın insanlık tarihinde uzun süreden beri var olduğunu, ama başka bir yerde işlev gördüğünü öne süren Foucault, onun devlet mekanizmalarının içine girişinin *biyo-iktidar*ın belirmesiyle birlikte mümkün olduğunu dile getirir. Irkçılıktan geçmemiş hiçbir modern devlet işleyişinin bulunmadığı kanısında olduğunu söyleyen Foucault'nun perspektifinden bakıldığında, ırkçılığın ilk işlevinin *biyo-iktidar*ın kendisine odaklandığı o biyolojik *continuum* içerisine duraklar koymak, onu parçalara ayırmak anlamına geldiği çok açık olarak görülür. Devlet, diyor Foucault, *biyo-iktidar* modu üzerinden işlediği andan itibaren, devletin öldürme işlevi ancak ırkçılıkla yerine getirilebilir. Daha açık söylemek gerekirse, normalleştirici iktidar bir önceki disiplinleştirici iktidarın öldürme hakkını kullanmak istediğinde yolunun ırkçılıktan geçmesi gerektiği gibi, öldürme ve yaşatma hakkını elinde bulunduran disiplinleştirici iktidarın da, eğer normalleştirmenin araçları ve teknolojisiyle işlemek istiyorsa, yolunun yine ırkçılıktan geçmesi gerekir.

Öldürme hakkına dayalı olarak işleyen eski disiplinci iktidarın *biyo-iktidar*la yan yana gelmesi ya da *biyo-iktidar* yoluyla işlev görmesi, ırkçılığın işlerlik kazanmasını ve yerleşmesini gerektirir. O zaman, diyor Foucault, bu koşullar içerisinde, en kıyıcı devletlerin, aynı zamanda, zorunlu olarak neden ve nasıl en ırkçı devletler oldukları daha iyi anlaşılır. Sözü edilen en kıyıcı ve en ırkçı devlet örneği olarak, o, onsekizinci yüzyıldan beri kurulmuş olan yeni iktidar mekanizmalarının ulaştıkları en yüksek nokta olarak gösterilebilecek olan Nazi rejimini verir. Ona göre, Naziler tarafından tasarlanmış ve yaratılmış olandan daha disiplinci bir toplum tipi yoktur. Böyle olmakla birlikte, Nazi toplumu *biyo-iktidar*ı hiç kuşkusuz genelleştirirken aynı zamanda hükümdarın öldürme hakkını da genelleştirmiş bir toplumdur. Hem mutlak olan hem de öldürme hakkını elinde

bulunduran bir diktatörlük ile genelleştirilen bir *biyo-iktidar* Nazi rejiminde üst üste çakışır. Nazizmin kesinlikle ırkçı, kıyıcı ve intiharcı bir devlet tipi olduğuna inanan Foucault, onun eski disiplinci iktidarın öldürme hakkı ile yeni *biyo-iktidar* mekanizmaları arasındaki etkileşimi en yüksek noktasına ulaştırdığı kanısındadır. Onsekizinci yüzyılın sonunda ve bütün bir ondokuzuncu yüzyıl boyunca geliştirilmiş olan *biyo-iktidar*ın sosyalizm tarafından da yeniden ele alınıp gereği gibi incelenmemiş ve eleştirilmemiş olduğunu söyleyen Foucault, sosyalizmin de ondokuzuncu yüzyılda daha baştan bir ırkçılık olarak doğduğu fikrini taşır. Onsekizinci yüzyıldan beri toplumun ve devletin gelişmesiyle birlikte yerleşen bu *biyo-iktidar* mekanizmalarını yeniden değerlendirmedikleri için sosyalistlerin de ırkçı olduklarını öne süren Foucault, yolu ırkçılıktan geçmeksizin bir *biyo-iktidar*ın nasıl işletilebileceğini kendine sorar; asıl sorunun da burada yattığının ve halen de yatmakta olduğunun altını çizer.

KAYNAKÇA

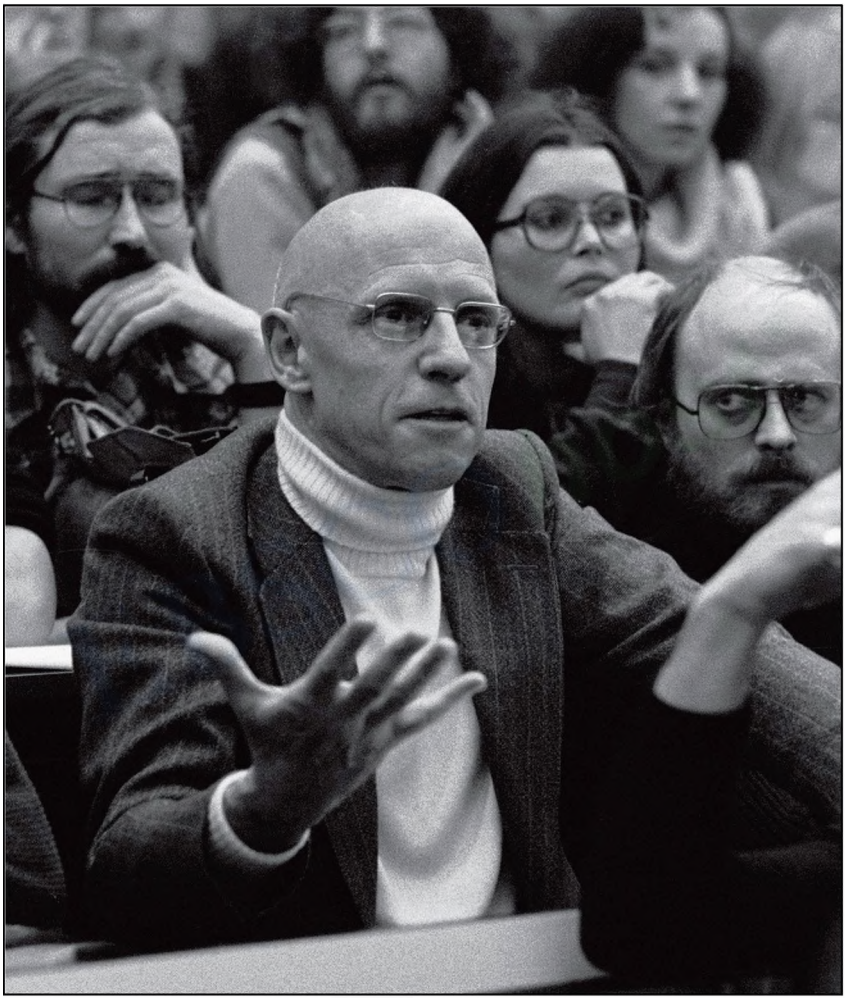
Foucault, M., *Surveiller et Punir*, Gallimard, Paris 1975.

Foucault, M., "İktidarın Halkaları" (çev.Işık Ergüden), *Özne ve İktidar, Seçme Yazılar2*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000.

Foucault, M., *Toplumu Savunmak Gerekir* (Çev.Şehsuvar Aktaş), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2002.

Hobbes, T., *Leviathan* (çev.Semih Lim), Yapı Kredi Yayınları, 2. bsk., Ankara 1995.

Machiavelli, N., *Hükümdar* (Çev.Vahdi Hatay), Remzi Kitabevi, İstanbul, Tarihsiz.



Michel Foucault (1926-1984)

MICHEL FOUCAULT'DA İKTİDAR SORUNU

Metin Becermen*

GİRİŞ

İktidar sorunu felsefi düşüncenin ortaya çıkışından bu yana politikanın ciddi tartışma konularındandır. İlkçağda egemenin kim ve yönetimin nasıl olacağı sorunu, politika söz konusu olduğunda, önemli bir yerde durmaktaydı. Adalet, egemen(lik), devlet, devlet yönetimi tartışmaların üzerinde şekillendiği temel kavramlardı. Ancak sorun, etik ve politika ilişkisinde erdemlerin de üzerinde durulması gerekip gerekmediğiydi. Bütün İlkçağ düşünürleri, etik ve politika ilişkisinde, politikanın etik üzerine inşa edilip edilemeyeceği sorunu üzerinde kafa yormuşlardır. Erdem sorunu, dinsel düşüncenin müdahalesiyle birlikte, Ortaçağda da kendine yer bulmuştur. Modern dönemde, özellikle Machiavelli ve Hobbes'la birlikte politika ile etik arasına bir mesafe koyma çabası görülmüş ve etik olan politikadan uzaklaştırılmaya çalışılmıştır. Bunun nasıl bir sorun yarattığı ise yirminci yüzyılda çok açık bir şekilde görülmüştür.

Egemenin kim olacağı, nasıl bir yönetim gerçekleştireceği yirminci yüzyılın ana tartışma konuları arasındadır. Bu tartışmaların gelip dayandığı yer iktidar sorunudur. O halde, iktidar nedir? Bu soruya çeşitli yanıtlar verilmiştir elbette. İktidar konusunda en ciddi araştırmalardan biri

* Doç. Dr. Metin Becermen, Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

Michel Foucault tarafından yapılmıştır. İktidarın ne olduğuna dair Foucault, iktidar sorununa eğilen diğer düşünürlerden farklı olarak, iktidarı çeşitli kurumsal yapılarda işleyişi içinde ele alır. Örneğin, iktidar modern bir kurumsal yapı olan hastanede, hapishanede, fabrikada, okulda ve en önemlisi ailede nasıl işlemektedir? Foucault, ilgisini buralara yöneltir ve söylem, bilgi/hakikat ve iktidar arasında bir ilişki olduğunu ortaya koyar.

SÖYLEM, BİLGİ/HAKİKAT VE İKTİDAR

Foucault, Eski Yunan'dan beri doğruluk istencinin olduğunu belirtir. Ona göre, Hesiodos ile Platon'un arasına, doğru söylemle yanlış söylemi ayıran belli bir paylaşım yerleşmiştir ve bundan böyle doğru söylem artık değerli ve arzulanan söylem olmaktan çıkmıştır. Çünkü artık iktidarın işleyişine bağlı olan söylem değildir (Foucault 1993b: 13). On altıncı yüzyılın sonlarıyla on yedinci yüzyılın başlarında, özellikle İngiltere'de, gözlemlenebilir, ölçülebilir, sınıflandırılabilir nesnelerin tasarımlarını çizen bir bilme istenci ortaya çıkmıştır. Bu, bilen özneyi belli bir duruma, belli bir bakışa ve okumak yerine görmek, yorumlamak yerine doğrulamak gibi belli bir işleve zorlayan bir bilme istencidir. Foucault'ya göre, her şey, sanki, Platoncu büyük ayırımdan itibaren, hakikat istencinin kendine özgü bir tarihi varmışçasına olup bitmektedir. Burada söz konusu olan bilinecek nesnelerin tasarımlarının tarihi, bilen öznenin işlevlerinin ve tavır alışlarının tarihi, bilginin maddi, teknik, araçsal yaratımlarının tarihidir (Foucault 1993b: 14). Foucault sorununun, her zaman hakikat, doğruyu söylemek (*wahr-sagen*) ve doğruyu söylemek ile kendilik arasındaki ilişkiler olmaya devam ettiğini söyler (Foucault 2004a: 336).

Bu bağlamda, Foucault'nun söylemi kavrayışında tek bir evrensel hakikatten söz etmek yerine hakikatlerden söz etmek daha doğru olacaktır. Foucault için hakikat, söylemle ve söylem içinde inşa edilen bir şeydir. Her söylem bir hakikat inşası olduğu için söylemlere tekabül eden hakikatlerden söz edilebilmektedir (Sözen 1999: 12). Bu nedenle, söylem dil pratiğinin açığa çıkarılmadığı anda da bir söylem olarak kabul edilir. Buluşlar, kültürel yenilikler, yeni davranış biçimleri, yeni düşünce biçimleri zamana aykırılıkla reddedilse bile, uzunca bir süre sessizce yaşamaya devam eder (Sözen 1999: 13). Bununla birlikte, söylemsel pratikler gündelik yaşamın konuşma edimlerinden ayrılır (Dreyfus-Rabinow 1986: XX).

Bu noktada, Foucault bilme-iktidar ilişkilerinin belirli bir dönüşüm biçimleri olmadığını, "dönüşüm kalıpları" olduğunu söyler. On dokuzuncu yüzyılda anne, baba, eğitmen, doktor vs. tarafından çocuğun ve cinselliğinin çevresinde oluşturulan bütün dönüşümler, sürekli yer değiştirmelere

zemin oluşturmuştur. Başlangıçta, çocuğun cinselliği doktorla anne ve babalar arasında öğüt, çocuğu gözetleme düşüncesi, geleceğe ilişkin tehdit biçimleri olarak doğrudan kurulan bir ilişki çerçevesinde sorunsallaşmışken, daha sonra yetişkinlerin kendi cinsellikleri, psikiyatrla çocuk arasındaki bir ilişki sorgulanır (Foucault 1993a: 105).

Öte yandan Foucault için bütün bilgi iddiaları kaçınılmaz biçimde iktidarla bağlantılıdır. O "nesnel" bilgiyi kabul etmez ve bütün nesnel bilgi iddialarının bir iktidar uygulama girişiminden ibaret olduğunu düşünür. Bundan çıkan sonuç da, teorinin teori olarak hiçbir statüye sahip olmadığı, aksine pratikten ibaret bir şey olduğudur (Megill 1998: 296). Foucault, iktidarın bilgi ürettiğini ve iktidar ile bilginin birbirlerini doğrudan içerdiklerini söyler. Böylece bağlantılı bir bilgi alanı oluşturmadan iktidar ilişkisi olamayacağı ve iktidar ilişkilerini varsaymayan ve oluşturmayan bir bilginin ve bilgi alanının olamayacağı kabul edilir (Foucault 1992: 33-4). Dolayısıyla, bilgi olmadan iktidarın uygulanması ve bilginin iktidara yol açmadan var olması olanaksızdır (Sarup 1995: 93). Öte yandan, bilgi, toplumsal kontrol için gerekli temellerden çıkar ve aynı zamanda bu temelleri sağlar. Toplumsal her belirli biçim bilginin belirli bir biçimine dayanır ve onu olanaklı kılar. Aynı zamanda, ceza sistemi hem bedensel hem de zihinsel hapishane sistemi yapısını sağlar. Disiplin kullanımı yoktur, en azından disiplinli bilgi olmaksızın organize olan disiplin yoktur (Walzer 1986: 64). Foucault'da bilginin iktidar olduğu açıktır. Disipliner nesneler olarak yeni bir insan anlayışı, insanlarla yeni bir şey yapmak demektir. Herhangi bir kimse için "bilmek" sağlam inanç olarak adlandırdığımızdan fazlası değildir (Hacking 1986: 33). Foucault'ya göre, disiplin, söylemin üretimindeki bir denetim ilkesidir ve kuralların sürekli olarak yeniden güncelleştirilmesi şeklindeki bir kimliğin yardımıyla söylemin sınırlarım sağlar (Foucault 1993b: 21).

Bununla birlikte, Foucault'da iktidar, ne söylemin dışındadır, ne onun kaynağı ne de kökenidir. "İktidar, söylem boyunca işleyen bir şeydir; çünkü söylemin kendisi iktidar ilişkilerinin stratejik dispositifinin bir unsurudur" (Foucault 2005a: 182). Dolayısıyla iktidar söylemin anlamı değildir. Söylemin genel iktidar mekanizması içinde işleyen bir dizi unsur olduğunu söyleyen Foucault, söylemi bir olaylar dizisi olarak, siyasi olaylar olarak kabul etmek gerektiğini belirtir; bu olaylar dolayımıyla da iktidar iletilir ve yönlendirilir. Bu bağlamda, Foucault'nun eleştirilerinin hedefi olan hapishane, insanın kendi modern kimliği olarak görülebilir. "Bu kimlik, hem insani gerçekliğe ilişkin özel bir anlayışa, hem de insani gelişimin teknolojisine işaret eden hümanizmin merkezidir: İktidar olan

bir hakikat ve kendisini hakikat olarak pazarlayan bir iktidar" (Bernauer 2005: 34).

Hakikatin sözcelerin üretimi, dağılımı, dolaşımı ve işleyişi için düzenlenmiş bir prosedürler bütünü olarak anlaşılması gerektiğini söyleyen Foucault'ya göre, hakikat, kendisini üreten ve destekleyen iktidar sistemleriyle ve kendisinin meydana getirdiği ve kendisini yayan iktidar etkileriyle döngüsel bir ilişki içindedir. O buna "hakikat rejimi" der. Bu rejim yalnızca ideolojik ya da üstyapısal değildir; kapitalizmin oluşum ve gelişmesinin bir koşuludur (Foucault 2005a: 52). Bununla birlikte, "Hakikate neden ihtiyaç duyuyoruz?" sorusuna yanıtı, hakikat olmadan nesnellik, öz, özsel, yansız vs. gibi şeyleri belirleyen ve örten kesinlikçi kavramların güçsüz kalacağı şeklindedir (Jenkins 1997: 40).

Bu bağlamda, Foucault için hakikatin üretilen bir şey olduğu görülmektedir. Bu hakikat üretimleri de iktidardan ve iktidar mekanizmalarından ayrı düşünülemez; çünkü hem hakikat üretimlerini mümkün kılan şey bu iktidar mekanizmalarıdır, hem de bu hakikat üretimlerini kendinde bizi bağlayan, birleştiren iktidar etkileri vardır. Foucault kendisini ilgilendiren şeyin, hakikat/iktidar, bilgi/iktidar ilişkileri olduğunu belirtir. Bununla birlikte, o, hakikatten anladığı şeyin, bir tür genel norm, bir dizi önerme olmadığını, "doğru kabul edilecek sözceleri her an ve herkesin dile getirmesini sağlayan prosedürler bütünü" olduğunu belirtir (Foucault 2003: 177).

İki tür kitap yazdığını ifade eden Foucault, birinin, *Kelimeler ve Şeyler* gibi yalnızca bilimsel düşünceye; diğerinin ise *Hapishanenin Doğuşu* gibi toplumsal ilke ve kurumlara dair olduğunu söyler. Ona göre bilim tarihi, toplumsal duyarlılıkla aynı şekilde gelişmez. Düşüncenin, bilimsel bir söylem olarak kabul edilmesi için, belirli ölçütlere uyması gerekir. *Hapishanenin Doğuşu*'nda, metinler, uygulamalar ve insanlar birbirlerine karşı mücadele etmektedir (Foucault 1999: 8).

Foucault'daki *dispositif* kavramı üzerinde duran Bernauer'a göre, bu kavram, söylemlerden, kurumlardan, mimari düzenlemelerden, idari prosedürlerden vb. oluşan bütünsel bir yapıdır. Buna göre, her ne kadar oldukça soyut bir ifade olsa da, *dispositif*in ortaya koymaya çalıştığı somut ilişkiler ilk olarak hapishaneyi incelerken görülür. Ceza alanı çok farklı ögelerden oluşan bu alan sadece siyasi devrimcilerin, psikologların, yargıçların, yasa koyucuların ve doktorların söylemlerini değil, aynı zamanda hapishanelerin mimari biçimleriyle birlikte hapishanelerde uygulanan gündelik düzen ve disiplin sistemlerini de içermektedir. Öte yandan, *dispositif*in kullanılmasıyla daha önce geliştirilen arkeolojik araçların rafa kaldırılması gerekmiyor; çünkü, arkeoloji için, kendi kapasitelerini geniş-

leten tamamlayıcı yeni kuralların geliştirilmesi eski kavramların yeniden eklemlenmesinden daha önemlidir. Yukarıda görüldüğü üzere, bilgi ve iktidar söylemde bir araya gelmekte ve söylem de daima tarihsel konuşlanmanın parçası olarak işlemektedir. Bununla birlikte, iktidarın işleyişine dair ortaya atılan hukuki ve baskıcı modelin hükmü de sona ermektedir (Bernauer 2005: 254-6). Bu bağlamda, Foucault, bedenin şiddet kullanmada kuşatılıp tâbi ve uysal kılınmasını sağlayacak bu yeni ve ince tekniklerin aldığı biçimlere *dispositif* adını vermektedir. Bu şekilde, *dispositif*lerin söylemler, bilimsel önermeler, felsefi, ahlâki önermelerden oluşan bilgi ekseni ile kurumlar, mimari biçimler, düzenleyici kararlar, yasalar, idari tasarruflardan oluşan iktidar ekseninin bir araya geldiği söylemsel ve söylemsel olmayan pratik yumakları olduğu söylenebilir (Keskin 1999: 21).

Foucault kurucu özneden vazgeçerek, öznenin bizzat kendisinden kurtulmanın, yani öznenin tarihsel bir örgü içerisinde kurulmasına açıklık getirebilecek bir analize ulaşmanın gerektiğini söyler. Bu analiz de soy kütüğüdür.

Kapatma Pratikleri Işığında İktidar Analizleri

1. Delilik ve Klinik Kapatılma

On yedinci yüzyıldan itibaren akıl bozukluğunun kişisi, gerçek bir toplumsal dünyadan alınan, üyesi olduğu toplum tarafından yargılanan ve mahkûm edilen somut bir kişidir. Buradaki temel nokta, deliliğin âniden toplumsal bir dünyanın içine konulmasıdır (Foucault 1995: 158-9). Rönesans düşüncesinde aklın göbeğinde fazlasıyla içsel bir benzerliğin yakın ve tehlikeli mevcudiyetini temsil eden delilik, şimdi, dışlanmış ve çifte bir güvenlikle kaygı verici olma durumundan çıkartılmıştır, "çünkü *başkalarının dışsallığı içinde Başka'nın farkını* temsil etmektedir" (Foucault 1995: 261-2). On yedinci yüzyılın benimsediği deli algılamasında, "en pozitif olanla en negatif olan birbirlerine çözülemez bir şekilde karışmışlardır. Pozitif olan, sapkın bir çehre takınsa bile, aklın kendinden başka bir şey değildir; negatif olana gelince, bu da deliliğin en fazlasından aklın beyhude bir taklidi olması olgusudur" (Foucault 1995: 265).

Burada söz konusu olan akıl bozukluğudur. Foucault, aklın kendini deliliğin içeriği, doğası, söylemi ve aklı olarak tanıdığını ve bunu yaparken de aklı delinin aklından ayıran aşılamaz mesafeyi ölçtüğünü belirtir. Bu şekilde deli, aklın içinde gizlice ikamet ettiği için akıl tarafından ta-

mamen kuşatılabilir, onun egemenliğine tâbi hale gelebilir, ama akıl deliyi her zaman kendi dışında tutmakta ve onu dışarıdan, bir nesne olarak kavramaktadır. Bu nesne durumu, içeriğin "rasyonelliği"nin, dışavurumunda "akla uygun olmayan"ın ifşa edildiği hareketin içinde tanınmasıdır (Foucault 1995: 266). Foucault'ya göre, Ortaçağda deliliğin kutsal görünmesinin dayanağı sefaletin karanlık güçlerini en iyi temsil eden unsurlardan biri olmasıdır. Oysa Klasik dönemde aylak, suçlu ve sefalet içinde yaşayanlardan farksız bir görüntüye sahip bir delilikle karşılaşılır. Ortaçağda alışkın olunan bir unsur olarak görünen delilik bir anda asayiş sorununa dönüşmüştür (Işık 2004: 70).

Foucault, klasik deneydeki delilik bilincinin zorunlu olarak bir hakikat bilincini getirdiğini ve deliliğin en mükemmel hata olarak hakikatin mutlak kaybı olduğunu ifade eder. Ona göre, deli, kapatma uygulamasının ilk ve en masum kurbanı değildir, ama en karanlık ve en göze görünür, kapatan gücün simgelerinin en ısrarlı taşıyıcısı olan kurbandır (Foucault 1995: 540). Foucault için, tımarhaneye egemen olacak olan adalet artık cezalandırma adaleti değil, özgürlüklerin ve kısıtlamaların kullanımındaki belli bir kesinlik, zorlamanın özgürlüğün yabancılaşmasına mümkün olabildiğince uygunluğu biçimindeki gerçeğin adaleti olacaktır. Bu adaletin somut biçimi, göze görünür simgesi de deli gömleğinde (*camisole*'de) yer alacaktır. Deliliğin içinde artık akıl ile akıl bozukluğu arasındaki mutlak bir çarpışmanın değil, daha ziyade özgürlüğün ve sınırlarının her zaman göreli, her zaman hareketli bir deneyin yapıldığını gösteren bütün bir deli gömleği kavramsal çıkarsaması söz konusudur (Foucault 1995: 592). Öte yandan, tımarhane artık delinin suçluluğunun yaptırımı değil, onu düzenleyendir; deliliği deli için kendinin bilinci olarak ve gardiyanla karşılıklı olmayan ilişki ve aklı başında insan için başka'nın bilinci ve delinin varoluşuna tedavisel müdahale olarak düzenlemektedir (Foucault 1995: 651). Tımarhanelerdeki zihin hastalıkları bilimi, diyaloğun yer almadığı bir gözlem ve sınıflandırma düzleminde kalacaktır. Ancak psikanaliz on dokuzuncu yüzyıl tımarhanesinin özünü oluşturan bu bakışı kovduğunda ve onun sessiz büyüsünün yerine dilin güçlerini geçirdiğinde diyalog haline gelebilecektir (Foucault 1995: 654). Bu bağlamda Foucault, akıl ile deliliğin Rönesans dönemindeki kesintisiz diyaloğuyla karşılaştırıldığında, klasik kapatma uygulamasının bir sahneye koyma olduğunu, ancak bunun toptan bir sahneleme olmadığını söyler. Burada söz konusu olan şey her türden kapatmanın ve azap çektirmelerin akıl ile akıl bozukluğu arasında sessiz diyalog şeklindeki mücadelesidir. Ancak Foucault, şimdi bu diyaloğun çözüldüğünü; artık delilik ile akıl arasında ortak bir dilin bulunmadığını ve hezeyanın akılla olan diyaloğun bir parçası olmadığını söyler.

Ona göre ortak bir dil, kabul edilen suçluluğun dili olduğu ölçüde mümkün hale gelebilecektir (Foucault 1995: 667).

Foucault on sekizinci yüzyılda yeni bir yapının ortaya çıktığını söyler. Burada, hekimle hastanın diyaloğunu, kendine özgü bir biçimde başlatan "Neyiniz var?"sorusunun yerini, klinik oyununu ve tüm söyleminin ilkesini bulduğumuz "Nereniz ağrıyor?" sorusu almıştır. Ona göre, klinik, gerçek önemini, yalnızca tıbbi bilgilerin değil, hastalık üzerine bir söylem olanağının farklı ve derin bir organizasyonu olmasına borçludur. Burada görüleni ve konuşulanı ayıran ve birleştiren ortak bir yapı söz konusudur (Foucault 2002: 17). Hastane, sürekli bir gözetimin gerçekleştirildiği sayısız tıp merciinin bulunduğu bir oluşumdur. Hastalığın doğal yeri olarak görülen aileye, artık başka bir mekân eklenir. Bu mekânda, hekiminin bakışı altında, hastalıklar, özlerin asıl dağılımını yapan rasyonelleştirilmiş bir alanda sınıflara, cinslere ve türlere göre kümelenirler (Foucault 2002: 61). Foucault'ya göre, biz hastalıkta yaşamın kendisini buluruz; çünkü hastalık bilgisini yaratan, yaşamın kuralıdır (Foucault 2002: 25). Ama on dokuzuncu yüzyılda Rönesans'taki ölüm algısı değişiklik gösterir. Foucault, artık ölümünün evrensel hareketiyle kaderin, şansın ve koşul farklılıklarının ortadan kalkmış olduğunu; ölümün, yanılmadan, yazgıyı telafi ettiğini ileri sürer. Ona göre, ölüm, insanın, monoton yaşamlardan, eşitleştirmelerden kaçarak kavuştuğu şeydir. Ölüm, aynı zamanda, varoluşun ölümün boşluğunda güçten düşüp tükenmesi anlamında olduğu kadar, orada, benzerliklere, alışkanlıklara ve zorunluluklara indirgenemez tuhaf hacmini alması anlamında hastalıklı olan yaşamın seyrekleşmiş biçimidir (Foucault 2002: 201). Foucault, hastalığın ruhsal alanlarının kısır döngü olmaksızın bağımsızca gözlenemeyeceğini belirtir (Foucault 2000: 122).

Bu bağlamda o, deliliğin psikolojik boyutlarının onlara dışsal olan bir açıklama ya da indirme ilkesince geri itilemeyeceklerini söyler. Aksine bunların neredeyse iki yüzyıl önce Avrupa insanının kendisine yönelik olarak ürettiği genel bir ilişki içinde düşünülmesi gerekir. Bu ilişki, farklı bir tarzda ortaya konan bir psikolojidir (Foucault 2000: 124).

Foucault, *Deliliğin Tarihi*'nde, deliliği, onu anlayan özneyle birlikte bir nesne olarak kuran bu deneyimin, ancak belirli, iyi bilinen tarihsel süreçlere sıkı bir biçimde eğilerek tam olarak anlaşılabileceğini göstermeye çalıştığını ifade eder:

> Kapatılma pratikleriyle bağlantılı belli bir normalleştirme toplumunun doğuşu; yeri geldiğinde, kentleşme evresine ve kapitalizmin gelişimine karşılık gelen ekonomik ve toplumsal bir durumla bağlantılandırılan kapatılma pratikleri; ekonominin ve devletin ihtiyaçlarıyla uyuş-

> mazlık gösteren inişli çıkışlı, dağınık bir nüfus. Böylece, bilginin, yeni bir nesnellik ilişkisinin, 'delilik hakikati' olarak tanımlayabileceğim şeyin mümkün olan en akla yatkın tarihini ortaya çıkarmayı denedim. Bu tarz bir 'bilgi' aracılığıyla, deliliği kendi gerçekliği içerisinde, etkili bir biçimde çözümleyebilen bir ölçüt geliştirildiği anlamına gelmiyor elbette bu. Daha ziyade, oluşturulan bir deneyimdir 'delilik hakikati'. Öznenin nesnel kavrayışını ve iki taraflı kuruluşunu mümkün kılan bir deneyim (Foucault 2004b: 84 5).

Öte yandan, Foucault, *Deliliğin Tarihi*'nde söz konusu olan baskı nosyonundan en azından örtük biçimde yararlandığını söyler. Burada, iktidar mekanizmalarının ve psikiyatrinin baskı altına alıp suskunluğa ittiği söylenen bir tür canlı, konuşkan ve endişeli delilik halinin varlığını ortaya koymaya gayret etmektedir. Ancak şimdi, baskı nosyonunun iktidarın tam da üretken olan yanını yakalamak açısından hiç uygun olmadığını belirtir. Foucault, iktidarın etkili bir güç olarak geçerliliğini korumasını, iktidarı kabul etmemizi sağlayan etmenin, zevk yaratması, bilgi oluşturması ve bizzat söylem üretmesi olduğunu ileri sürer. Buna bağlı olarak, *Hapishanenin Doğuşu*'nda göstermek istediği şeyin on yedinci ve on sekizinci yüzyıllardan itibaren, iktidarın üretkenliğinde elle tutulur bir teknolojik açılmanın gözlenmesi olduğunu belirtir (Foucault 2005a: 69-70). Foucault'da hapishane ve hastane gözüken yerlerdir;

> bunlar birer ışık rejiminin parıltısında ortaya çıkar. Bunlardan örnek olarak Hapishaneyi aldığımızda önümüze bir ışık rejiminin bulantılı görüntüsünde madde halinde bir yapı belirir. Bu ışık rejimi, bu alanda, İktidara bağlıdır. Çünkü o binanın içinde mahkûmlar görmeden görünürler, gardiyanlar ise görülmeden görürler. Bu bir ışık rejimi sayesinde gerçekleşebilir. Görülmesi ışık sayesinde mümkün olan hapishane, aslında, taşlardan ve diğer bina kurmaya yarayan malzemelerden oluşmaktadır; işte bu malzemeler ışık rejimi sayesinde güncelleşir (Akay 1995: 39).

II. 2. Hapishanede Kapatılma

Foucault, *Hapishanenin Doğuşu* kitabının başında Damiens adlı bir mahkûmun cezasının infazını ayrıntılı olarak anlatır. Mahkûmun, suçunu herkesin önünde itiraf etmesi gerekmektedir. Mahkûma uygulanan işkence ayrıntılı bir şekilde tasvir edilir (Foucault 1992: 3). Burada, mahkûma yapılan işkenceyi izleyenler, kendilerini, seyretmenin zevkine verirken, mahkûm sadece Tanrı'ya yakarmaktadır. Kral, Kanlı bir gösteri halini

alan bu durumda mahkûmun bedeni üzerinde uygulanacak şiddet aracılığıyla iktidarını orada bulunan herkese gösterir. "İşkence edilerek sorgulanan beden, suçun uygulama noktası ve aynı zamanda hakikatin çekilip çıkarıldığı yerdir" (Foucault 1992: 52). Foucault'ya göre, adli işkence siyasal ve âyinsel çerçeve olarak da anlaşılmalıdır. İşkence, iktidarın kendini dışa vurduğu törenler arasında yer almaktadır. Acı çektirme adaleti yerine getirmekte ve iktidarı yeniden işler kılmaktadır. Bu törensel uygulamayla, yasaya iktidarını veren güç ilişkisi ortaya çıkar. Foucault'ya göre, halkın önünde gerçekleştirilen bu infazda iki güç vardır. Bunlardan biri mücadele, diğeri ise zaferdir. Buradaki törensel uygulamada suçluyla kral arasında sonu önceden belli olan bir savaş son bulur. Hükümdar bu şekilde güçsüz duruma düşürdükleri üzerinden kendi iktidarını açığa vurur (Foucault 1992: 62). Bunu yapması gerekir, yoksa iktidarını ayakta tutamaz. Burada göze çarpan en önemli şey, güçler arasında var olan dengesizliktir. Güçlü güçsüz kıldığı kişinin bedeni üzerinde mutlak hâkimiyete ve sonsuz tasarruf hakkına sahiptir. Foucault, kralın adaletinin kendini silâhlı bir adalet olarak gösterdiğini belirterek, suçluyu cezalandıran kılıcın aynı zamanda düşmanları yok eden kılıç olduğunu söyler (Foucault 1992: 61). Burada kılıçla ifade edilen kralın adaleti, aynı zamanda onun sonsuz iktidarıdır. Cezanın uygulayıcısı olan cellat da, yalnızca yasayı uygulayan kişi değil, aynı zamanda gücü sergileyen kişidir. O, mahkûma uygulanan şiddetin aktörü konumundadır.

Foucault'nun anlatımında tutuklunun kırbaçlanması ve parçalanıp dörde bölünmesi en ufak ayrıntısına kadar ürpertici bir biçimde anlatılır. Burada, kan ve fiziksel vahşetten alman hazzı hissetmek mümkündür. İnsanların yaşananları bilmeleri yetmez, kendi gözleriyle görmeleri, tanık olmaları gerekir; bu şekilde onlar kralın iktidarından korkarlar. Foucault'nun kurguladığı sahne bize, eskiden kabaca ve doğrudan icra edilen toplumsal gözetimin aslında on sekizinci yüzyıldan itibaren daha ölçülü bir hale getirilmediğini söylemektedir. Aslında bu denetimin, okul, hastane ve hapishanelerde genel olarak psikolojik disiplin araçları aracılığıyla daha yaygın ve daha sinsi bir hal aldığı görülür. Bu yeni gözetim, eskisinden çok daha kötüdür ama bunun sebebi iktidarı daimileştirmesi ya da bir gruptan ziyade bir diğer grup tarafından icra edilmesi değil, beden üzerinde çıplak gözle görülebilecek izler bırakmaktansa, ruhun derinliklerine işlemesidir (Lilla 2004: 132).

Öte yandan, kapatma, hapsetme eylemiyle birlikte yeni bir kurumun ortaya çıktığı görülmektedir. Bu kurum da hapishane(ler)dir. Bernauer'e göre, ceza teorilerinin tartışıldığı bir ortamda disiplinci bir iktidarın hüküm sürmesi, hapishanelerin doğuşuna zemin hazırlamıştır (Bernauer

2005: 233). Ancak, modern bir kapatılma kurumu olan hapishane çok hızlı bir şekilde gelişmiş, çok çeşitli modellerle geliştirilmiş ve kapatma oldukça kapsamlı bir hal almıştır. Hapishane, Ortaçağ'daki hücrelerden ve hapishane benzeri kapatma yerlerinden çok farklıdır. Çünkü hücrelerde ve diğer kapatma yerlerinde mahkûm, cezası infaz edilinceye ya da fidyesi ödenip serbest bırakılıncaya kadar kalırken, modern hapishanede mahkûmun disipline edilmesi ve ıslahı söz konusudur. Foucault hapishanenin on dokuzuncu yüzyılın başında ortaya çıktığını belirtir. Foucault, bu dönemde, artık yeni bir bilgi türünün ve buna bağlı olarak yeni bir iktidar biçiminin ortaya çıktığını belirtir. Ortaçağ'da düzenlenmiş olan adalete devletin el koyması biçimindeki bir soruşturma biçimine karşıt olarak, tamamen farklı türde yeni bir bilgi, bireylerin yaşamları boyunca denetlenmesi yoluyla norm etrafında düzenlenen bir gözetleme, inceleme bilgisi söz konusudur. Foucault bunun iktidarın temeli olduğunu söyler. Örneğin soruşturmada olduğu gibi, gözlemenin büyük bilimlerine değil, onun "insan bilimleri" diye adlandırdığı psikiyatriye, psikolojiye, sosyolojiye vs. yer verecek bilgi-iktidar biçimi yürürlüktedir (Foucault 2005b: 225). Bununla birlikte, hapishanelerde iktidarın gizlenmediği, kendini maskelemediği, en küçük ayrıntılara kadar varan bir zorbalık görülür.

Foucault süreç içerisinde değişim geçiren modern hapishane sisteminin geldiği son nokta olarak Bentham'ın Panoptikon'unu gösterir. Ona göre, Bentham'ın düşü olan ve bir kişinin herkesi gözetleyebileceği Panoptikon, özünde, burjuvazinin düşü ya da düşlerinden biridir. Bununla birlikte burjuvazi bu düşü, belki Bentham'ın önerdiği mimarî yapı biçiminde olmasa da, gerçekleştirmiştir. Bentham'ın Panoptikon'u mimarî bir biçim olmakla birlikte, özellikle bir yönetim biçimi olarak ortaya çıkmaktadır. Bentham'a göre, Panoptikon, "zihin için zihin üzerinde iktidar uygulama biçimidir." Foucault, Bentham'ın Panoptikon ile iktidarın uygulama biçimlerinin bir tanımını verdiğini düşünmektedir (Foucault 2005b: 135; 2003: 86-7).

Öte yandan, Panoptikon'la birlikte soruşturmanın yerini, artık gözetleme ve inceleme almıştır. Şimdi, temel özelliği bir şeyin olup olmadığını belirlemek değil; bireyin gerektiği gibi davranıp davranmadığını, kurala uygun olup olmadığını, gelişme gösterip göstermediğini belirlemek olan bir bilgi söz konusudur. Bu yeni bilginin etrafında düzenlendiği sorular, "Bu oldu mu? Kim yaptı?" değildir. Bu yeni bilgi, artık, mevcudiyet ya da mevcut olmama, varlık ya da yokluk terimleriyle düzenlenmez; norm etrafında, normal olanla olmayan, doğru olanla olamayan, yapılması gerekenle gerekmeyen terimleriyle düzenlenir (Foucault 2005b: 225).

Foucault, günümüzde, fabrika, hastane, hapishane gibi kurumların amacının, bireyleri dışlamak değil, sabitleyerek sisteme dâhil etmek olduğunu belirtir. Örneğin, fabrika bireyleri dışlamamakta, onları bir üretim aygıtına bağlamaktadır. Okul ise bireyleri, kapatırken bile dışlamamakta, onları bir bilgi aktarım aygıtına bağlamaktadır. Hastane (ve tımarhane), bireyleri dışlamamakta, onları bir ıslah aygıtına, bireyleri normalleştirme aygıtına bağlamaktadır. Islahevi veya hapishane de bu tür bir yapıya sahiptir. Foucault'ya göre bu kurumların oluşturulmasının sonuçları bireylerin dışlanması olsa da, ilk amaçları bireyleri bir normalleştirme aygıtına bağlamaktır. Fabrika, okul, hapishane ya da hastaneler bireyi bir üretim sürecine, bir üretici oluşturma ya da ıslah etme sürecine bağlayarak, belirli bir norm çerçevesinde üretimi ya da üreticileri garanti eder (Foucault 2005b: 246). Bu şekilde, bireyleri toplumsal çerçeveden dışlayan on sekizinci yüzyıl tecridinin karşısına, bireyleri üreticilerin üretim, formasyon ya da ıslah aygıtlarına bağlama işlevi olan ve on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan tecrit konmaktadır. Burada, dışlama yoluyla bir içerme söz konusudur. Foucault'ya göre "panoptizm", yaşadığımız toplumun belirgin özelliklerinden biridir. Burada, kişisel ve sürekli bir gözetim biçimi vardır. Uygulanan denetim, cezalandırma, ödüllendirme ve ıslah biçimi, yani bireylerin bazı kurallara göre dönüştürülmesi ve şekillendirilmesi biçimi altında bireylere uygulanan bir iktidar biçimi söz konusudur (Foucault 2005b: 237; 2003: 94-8).

Bu bağlamda, Foucault'ya göre, La Mettrie'nin *makine-insan*'ı hem ruhun maddeci bir indirgenişi, hem de genel bir terbiye etme teorisiydi; bunların merkezinde, çözümlenebilir bedene, yoğrulabilir bedeni ekleyen "itaatkârlık" kavramı hüküm sürer. Foucault, tâbi kılınabilen, kullanılabilen ve geliştirilebilen bir bedenin itaatkâr bir beden olduğuna dikkati çeker (Foucault 1992: 169). Foucault için disiplin, bedenin iktidarını çözmektedir. O bedenin yeni iktidar mekanizmalarının hedefi haline gelirken, kendini yeni bilgi biçimlerine sunduğunu göstermeye çalışır (Foucault 1992: 192). Disiplinlerin hiyerarşik hale getirilmiş olan gözetimi içindeki iktidar, bir nesne gibi elde tutulmakta, bir mülkiyet gibi aktarılmakta; bir makineler bütünü gibi de çalışmaktadır. Bu noktada Foucault, disiplinin bireyi ürettiğini söyler. Disiplin, bireyleri kendine hem nesne olarak, hem de icraatının aracı olarak veren iktidara özgü bir teknik olarak görünür (Foucault 1992: 214). Öte yandan, disipline dayalı iktidarın başarısı, hiyerarşik bir bakış, normalleştirici bir yaptırım, bunların birleşmesi ve bu birleşmenin hayat bulmasıdır. Bu bağlamda Foucault, hiyerarşik gözlemevlerinin askerî bir kampa benzediğini söyler. Disipline dayalı bir aygıt, tek bir bakışla her şeyi sürekli olarak görmeye olanak verecektir.

"Merkezî bir nokta aynı anda hem her şeyi aydınlatan ışıkların kaynağı, hem de bilinmesi gereken her şeyin yoğunlaşma yeri olacaktır" (Foucault 1992: 218). Yukarıda değinildiği üzere, Foucault'da hastane ve hapishane bir ışık rejiminin parıltısında ortaya çıkmaktadır.

Foucault'ya göre gerçek ve bedensel disiplinler, biçimsel ve hukuki özgürlüklerin temelini meydana getirmişlerdir. Burada sözleşme hukuk ile siyasal iktidarın ideal temeli olarak düşünülmesine karşın, panoptikon tarzı baskı altına almanın teknik usulünü meydana getirmekteydi ve toplumun hukuki yapılarını derinlemesine işlemeye ara vermeden devam etmekteydi. "Özgürlükleri keşfeden "Aydınlanma Çağı", disiplinleri de keşfetmiştir" diyor Foucault (Foucault 1992: 279).

Foucault için hapishanenin fabrikalara, okullara, kışlalara ve bunların hepsinin de hapishaneye benzemesinde şaşılacak bir şey yoktur. Bu bağlamda o, hapishane takımadasının, hapishanenin cezai adalet içinde, cezalandırma usullerini cezaevi tekniği haline dönüştürmesini toplumsal bünyenin tümüne taşıdığını ifade eder. Bu yeni iktidar ekonomisiyle birlikte, onun temel aleti olan hapishane sistemi bir yasallık ve doğa, hüküm ve anayasa ile norm karışımı bağlamında yeni bir "yasa" biçimini geçerli kılmaktadır (Foucault 1992: 389).

Foucault, iktidarın olduğu her yerde iktidar uygulandığını ve hiç kimsenin bu iktidarın sahibi olmadığını belirtir. İktidar, bir tarafında birileri ve diğer tarafında başkaları olmak üzere, her zaman belirli bir yönde uygulanmaktadır. Bu durumda kimin iktidara sahip olduğu bilinmemekte, ancak kimin sahip olmadığı bilinmektedir (Foucault 2005a: 35-6). Yani iktidarın bir merkezi yoktur; iktidar merkezsizdir.

Öte yandan, Foucault, ele geçiren ve belirleyen tarihte anlam ilişkilerinin değil, iktidar ilişkilerinin hâkim olduğunu söyler. Ona göre tarihin "anlam"ı yoktur; ancak bu, tarihin saçma ya da tutarsız olduğunu göstermez. Aksine, tarih anlaşılabilir bir şeydir ve en küçük ayrıntılarına kadar analiz edilebilir; ancak bu analiz, mücadelelerin, strateji ve taktiklerin anlaşılabilirliği doğrultusunda yapılmalıdır. Buradaki çatışmaların doğasına ne çelişki mantığı olarak diyalektik, ne de iletişim yapısı olarak göstergebilim açıklık getirebilir (Foucault 2005a: 65). Bu çatışmalar ancak anlaşılabilirlik zemininde bir araştırmayla açıklanabilir. Foucault bunu yapmaya çalıştığını vurgular. Jenkins ise tarihsel malzemelerin seçimine tarihçinin bakış açısının ve eğilimlerinin şekil verdiğini ve bunlardan çıkartılacak anlamı da bizim kendi kişisel anlam yapılarımızın belirlediğini ileri sürer. Ona göre bildiğimiz anlamıyla bir geçmiş, her zaman olumsaldır; kendi görüşlerimize, şimdimize bağlıdır. Bizler nasıl geçmişin ürünüysek,

bilinen geçmiş, yani tarih de bizim yapıntımızdır.[1] "Geçmişi modern kavramlara tercüme ederken ve belki de o zamana dek var olmayan bilgileri kullanırken, tarihçi hem geçmiş hakkında unutulanları ortaya çıkartır, hem de daha önce bir araya getirilmemiş şeyleri bir araya getirir" (Jenkins 1997: 25).

Foucault yapmak istediği şeyin, sanata bağlı olacak bir şey ya da bir disiplin değil; daha çok, bir faaliyet türü olarak tarihsel ve siyasal bir faaliyet olduğunu iddia eder. Ona göre tarih siyasete sadece modeller ya da örnekler sağlayarak değil başka türlü de hizmet edebilir. Bununla birlikte, tarihçinin ya da daha doğrusu arkeologun görevi davranıştaki, koşullanmadaki, varoluş koşullarındaki, iktidar ilişkilerindeki vs. temelleri, süreklilikleri keşfetmek olduğu ölçüde siyasi faaliyet de tarihe hizmet edecektir. Foucault bu temellerin belirli bir anda oluştuğunu başka temellerin yerine geçtiğini, başka üretimlerin altında kaldığını, bedenimizin, varoluşumuzun parçası olarak gizli kaldıklarını belirtir (Foucault 2005b: 276).

III. Bir Bio-İktidar Biçimi Olarak Pastoral İktidar

Foucault'ya göre, on sekizinci yüzyılın sonunda, toplum insanları dışlamak yerine herkesin yerinin belirlendiği, gece gündüz gözetlendiği, kendi kimliğine sıkı sıkıya bağlandığı bir sistemin içine dâhil eden bir iktidar biçimi inşa etmiştir (Foucault 2005a: 183). On sekizinci yüzyıldan itibaren, kapitalist ve sanayi toplumları kadar onlara eşlik eden ve onları destekleyen modern devlet biçimleri de, paradoksal bir biçimde, dinsel pastoralliğin uygulamaya koyduğu birleştirici yöntemlere, mekanizmalara, özellikle prosedürlere ihtiyaç duymuşlardır (Foucault 2005a: 213).

Foucault, Ortaçağ'dan beri Batı'da var olan, tam olarak ne siyasi, hukuksal ve ekonomik bir iktidar biçimi olan, ne de bir etnik tahakküm iktidarı olan; ama buna rağmen toplumlarımızın yapılanmasında büyük etkilere sahip bir iktidarı hedefleyen mücadelelerden söz ettiğini söyler. Buradaki iktidar insanların varlığını ayrıntılarıyla ve doğumlarından ölümlerine kadar gelişimleri içinde üstlenmek isteyen ve bunu, onları belli bir biçimde davranmaya, dua etmeye zorlamak için yapan dinsel kökenli bir iktidardır (Foucault 2005a: 211). Foucault buna "pastoral iktidar" der. Pastoral iktidar, çobanın sürüsü üzerinde uyguladığı iktidardır ve bu iktidar türü Hıristiyanlıkta ortaya çıkar. Hıristiyanlıkta kilisenin kuruluşu ve

[1] Jenkins tarihin kuram, kuramın ideolojik ve ideolojinin de maddi çıkarlar olduğunu söyler. "İdeoloji, toplumsal formasyonumuzda esas olarak bu amaçla kurulmuş kurumlarda –özellikle üniversitelerde– tarih yapmanın günlük pratikleri dâhil, tarihin her köşe bucağına sızar" (Jenkins 1997: 31-2).

toprak temelli hiyerarşik bir örgütlenmeyle ve ahireti, günahı, selâmeti, liyakat düzenini içeren inançlar, papazın rolünün tanımıyla birlikte Hıristiyanların bir sürü oluşturduğu düşüncesi ortaya çıkmıştır. Bu sürünün üzerinde de özel bir statüden yararlanan belli insanların pastoral yükümlülükler uygulama hakkı ve görevi bulunmaktadır.

Pastoral iktidarın, esas olarak bir toprakla ilgili olmadığından, alışılmış siyasi iktidara karşıt olduğu söylenebilir. Pastoral iktidarda, çoban, bir toprak üzerinde değil, çok sayıda birey üzerinde hüküm sürer ve koyunlara, öküzlere ve başka hayvanlara egemen olur ve yer değiştiren bir sürü üzerinde hüküm sürer. Çobanı niteleyen şey işte bu yer değiştiren bir çokluk üzerinde hüküm sürmesidir. Pastoral iktidarın temel işlevi, bir toprakla ilgili olmadığından, zafer elde etmek değildir. Bu iktidarın esas belirtisi fetih veya savaştan getirilebilecek zenginlik ya da köle miktarı değildir. Dolayısıyla, pastoral iktidarın temel işlevi düşmanlara kötülük yapmak değil, göz kulak olduklarına iyilik yapmaktır. Esas itibariyle, boyun eğdirdikleri üzerindeki zaferiyle kendini gösteren geleneksel iktidardan farklı olan pastoral iktidar hem bireylerin, hem de grubun geçimini sağlayan bir iktidardır. Bu muzaffer değil, yardımsever bir iktidardır (Foucault 2005a: 226-7). Sonuç olarak, pastoral iktidarın bireyci bir iktidar olduğu söylenebilir.

Foucault, Batı toplumlarında kapitalizmle birlikte bireylerin davranışlarını, tavırlarını, bir şey yapma tarzlarını, bulundukları yerleri, meskenleri, yeteneklerini sorumluluğu altına alacak, gözetleyecek, denetleyecek bir dizi prosedürün, bir dizi tekniğin geliştiğinin görüldüğünü, ancak bu mekanizmaların temel görevinin yasaklamak olmadığını söyler. Foucault, bu mekanizmaların özünde yasaklayıcı bir mekanizma değil, tersine, üretim, yaygınlaştırma, çoğaltma mekanizmaları olduğunu belirtir. Bu bağlamda Foucault, Batı'nın cinselliği dışlamadığını, cinsellikten yola çıkarak bireyselliğin oluşumunun, öznelliğin, kısacası, bizim davranış tarzımızın, kendimizin bilincine varışımızın sorun edildiği tüm bir karmaşık dispositifi düzenlediğini iddia eder. Yani Batı'da, insanlar, bazı prosedürler sayesinde bireyselleşirler ve böylece cinsellik, bireyin kendi dışına attığı bir unsurundan çok, insanların öznellik biçimi altında kimlikleriyle oluşturmaya zorlandıkları bağı kurar (Foucault 2005a: 236).

İktidarın her şeyi açıklayacak şey olduğunu asla iddia etmediğini belirten Foucault, sorununun ekonomiye dayalı bir açıklamanın yerine iktidara dayalı bir açıklamayı koymak olmadığını, aksine, iktidar konusunda yapmış olduğu farklı analizleri, bir anlamda hâlâ karanlık olarak gördüğü empirik yanlarını ellerinden almadan koordine etmeyi, sistemleştirmeyi denemek olduğunu söyler.

Hıristiyanlık'ın bir Kilise şeklinde örgütlenmiş tek din olduğuna vurgu yapan Foucault, bu haliyle bu dinin ilke olarak bazı bireylerin, dinsel vasıflarıyla, başkalarına prens, yargıç, peygamber, falcı, hayırsever, eğitimci, vb. olarak değil, papaz olarak hizmet edebilmesini önerdiğini belirtir. Siyasi iktidarın aksine bu iktidar biçimi selâmete yöneliktir: "Hükümranlık ilkesine zıt olarak kendini adayıcıdır, hukuksal iktidara zıt olarak bireyselleştiricidir, yaşamla süreklilik taşır ve bireyin kendisi hakkındaki bir hakikat üretimiyle bağlantılıdır" (Foucault 2005c: 65-6).

Öte yandan, Foucault bugün, iktidarın etkisinin yaşam üzerin(d)e kurulduğunu, ölümün bunun sınırı, iktidarın elinden kaçan uğrak, bu şekilde ölümün varoluşun en gizli, en "özel" noktası olduğunu ifade eder. Bu bağlamda "intihar, yaşam üzerinde etkisini gösteren iktidarın sınırlarının ve çizgilerinin ötesinde kişisel ve özel ölme hakkını ortaya çıkarıyordu" (Foucault 1993a: 142-3).

"Yaşam ve ölüm" hakkı diye dile getirilen, "*öldürme* ya da *yaşamasına izin verme*" hakkının simgesinin kutsal adalet olduğunu söyleyen Foucault, iktidarın, bu bağlamda, her şeyden önce bir "alma hakkı" olduğunu ifade eder. Ona göre, eşyalar, zaman, bedenler ve yaşam üzerinde kullanılan bir alma hakkı söz konusuydu ve bu hak, yaşamı, ortadan kaldırmak için ele geçirme ayrıcalığıyla yücelmekteydi. Burada her zaman, üretmeye, eğmek ya da yok etmek yerine, güçlendirmeye ve düzenlemeye yönelik bir iktidar olma eğilimi söz konusudur (Foucault 1993a: 140).

Foucault, iktidara, bedene kadar yaklaşma hakkını verenin, ölümle tehditten çok, yaşam sorumluluğunu yüklenmesi olduğunu belirtir. O, yaşam hareketleriyle tarihin süreçlerinin birbirleriyle uyuşmak için başvurdukları baskıların "bio-tarih" olarak adlandırıldığında, yaşam ve yaşam mekanizmalarım açık hesaplar alanına sokan ve bilme-iktidarım insan yaşamının dönüşümünün bir etkenine dönüştüren olaydan da bio-siyaset/ politika diye söz etmenin gerekeceğini iddia eder (Foucault 1993a: 146-7).

Klasik çağ boyunca hızla okullar, kolejler, kışlalar, atölyeler gibi farklı disiplinlerin geliştiğini ve aynı zamanda siyasal uygulamalar ve iktisadi gözlemler alanında doğurganlık, uzun yaşama, kamu sağlığı, konut, göç sorunlarının belirdiğini söyleyen Foucault'ya göre, böylece bir "bio-iktidar" dönemi başlamıştır. Foucault için, bio-iktidar kapitalizmin gelişmesinin vazgeçilmez bir ögesidir; çünkü o kapitalizmin, bedenlerin denetimli bir biçimde üretim aygıtına sokulması ve nüfus olaylarının ekonomik süreçlere göre ayarlanmasıyla oluştuğunu düşünür (Foucault 1993a: 144).

IV. İktidar ve Direniş İmkânı

IV. 1. İktidar Her Yerdeyse Direniş de Her Yerdedir

Foucault'ya göre iktidar her yerdedir; bu ise, iktidarın her şeyi kaplamasından değil, her yerden gelmesinden dolayı böyledir. Bu bağlamda iktidar, bir kurum, bir yapı ya da bazılarının baştan sahip olduğu belirli bir güç değil, belli bir toplumda karmaşık bir stratejik duruma verilen addır. Öte yandan, iktidar elde edilen ya da elden kaçırılan bir şey değil, sayısız noktalardan çıkarak, eşitsiz ve hareketli bağıntılar içinde işleyen bir yapıdır. Bu bağıntılar ise basit bir yasaklama ya da sürdürme rolü olan üstyapı konumunda değildirler; var oldukları yerde doğrudan üretici bir rol oynarlar (Foucault 1993a: 99-100).

Eğer iktidar her yerdeyse, "o zaman Foucault'nun yaptığı gibi modern disiplin toplumunun soy kütüğünü yazmak nasıl mümkün olabilir?" diye soruyor Callinicos (Callinicos 2001: 132). Foucault, iktidarı iktidar ilişkileri çerçevesinde ele aldığını söylüyor. Bunun ise iktidarı tümden çözümlemek olmadığı ortadadır. O, hastanede, hapishanede vb. bu ilişkilerin nasıl geliştiğini araştırır. Buradaki aykırılıkları, kesişmeleri, benzerlikleri, örtüşmeleri ve iktidarın benzer şekilde okulda, fabrikada, orduda nasıl işlediğini ortaya koymaya çalışır.

Foucault için, mücadelenin genelliğini oluşturan şey iktidar sisteminin kendisi, iktidarın bütün işleme ve uygulanma biçimidir. Ona göre, iktidar aşağıdan gelir; bu demektir ki iktidar bağıntılarının ilkesi egemen olanlarla onlara bağımlı olanlar arasında, yukarıdan aşağıya ve toplumsal bünyenin derinliklerine değin gitgide daha kısıtlı gruplar üzerinde etkisini gösteren bir ikilik yoktur (Foucault 1993a: 100).

Öte yandan, iktidarın olduğu her yerde direnme de vardır; bu nedenle, direnme hiçbir zaman iktidara oranla dışsal bir konumda değildir. Bununla birlikte, iktidar ilişkileri, "direnme noktalarının çoğulluğuna oranla var olabilirler; bu noktalar, iktidar bağıntılarında, rakip, hedef, destek, bir kavga için atılım rolü oynarlar. Bu direnme noktaları, iktidar şebekesinin her yanında mevcuttur" (Foucault 1993a: 101). Bu direnmeler de, iktidar bağıntıları içinde yok edilemez karşıtlıklardır.[2]

[2] "Örneğin, yaşam iktidarın hedefidir; ne var ki yaşam aynı zamanda iktidarın görünmeyen yüzüdür, sınırlarını açığa çıkararak iktidara direnir. Yaşam, Foucault'ya göre, iktidarın sınırıdır: insanlar direnmek için ölmeye hazır olduklarında "yaşam artık kendisini takas etmediğinde," o zamana iktidar kendi sınırına ulaşmıştır. Belki bu sınır, saf açıklık ve olanak anlamında bir tür Dışarı'dır" (Newman 2006: 153).

> Tıpkı, iktidar bağıntıları şebekesinin, sonunda, tam anlamıyla içlerinde yer etmeksizin aygıt ve kurumlara giren kalın bir doku oluşturması gibi direnme noktalarının göç etmesi de toplumsal kademeleşmelerin ve kişisel birliklerin içinden geçer. Ve nasıl ki, devlet iktidar bağıntılarının kurumsal bütünleşmesine dayanıyorsa, bu devrimi olanaklı kılan da, bu direnme noktalarının stratejik olarak kodlanmasıdır (Foucault 1993a: 102).

Dolayısıyla iktidar mekanizmaları, bu güç dengeleri alanında çözümlenmelidir. Bu şekilde uzun süre siyasal düşüncenin gözünü kamaştıran Yasa-Hükümdar sisteminden kurtulmak mümkün olabilir.

Foucault siyasi düşüncenin ve siyasi mücadelenin öncelikli görevinin, iktidarın en zayıf ve direnişin de en verimli olduğu yeri keşfetmek bağlamında stratejik olduğunu ileri sürmektedir (Bernauer 274). Bu bağlamda Foucault'ya göre, "bizi neyin tehdit ettiğini bilmek iyidir; ama kendimizi nasıl savunacağımızı bilmek de iyidir" (Foucault 2005a: 102).

Foucault, iktidar ilişkilerinin kaçınılmaz olarak direnişe yol açtığını, her an bir direniş çağrısı yaptığını, direnişe imkân tanıdığı ve gerçek direniş olduğu için, tahakküm uygulayan iktidara karşı çok daha fazla güçle direnir. Bu bağlamda Foucault, ortaya çıkarmaya çalıştığı şeyin, tektipleştirici bir aygıtın donuk ve istikrarlı tahakkümünden çok, sürekli ve çok biçimli mücadele olduğunu söyler (Foucault 2003: 176-7). Bu noktada hayır demenin direnişin asgari biçimi olduğunu ifade eden Foucault, bu 'hayır'ı kesin bir direniş biçimi haline getirmenin gerekliliğini vurgular (Foucault 2003: 284).

Öte yandan Foucault, iktidarın bireylerin yalnızca dolaşıma girmekle kalmadığını, aynı zamanda ona boyun eğmek ve onu uygulamak durumunda oldukları bir ağ biçiminde işlediğini belirtir. Bu nedenle, bireyler hiçbir zaman iktidarın atıl ve onaylayıcı hedefleri değil, tam tersine her zaman iktidarın aracısıdır. Yani iktidar bireyleri geçiş yolu olarak kullanır, bireylere uygulanmaz. Bu nedenle birey iktidarın onun üzerine uygulandığı temel bir çekirdek, ilkel bir atom değildir.

> Aslında bir bedenin, hareketlerin, söylemlerin, arzuların bireyler olarak tanımlanması ve kurulması tam olarak iktidarın birincil etkilerinden biridir. Yani birey iktidarın dışında ve karşısındaki şey değil, bence iktidarın birincil etkilerinden biridir. Birey iktidarın bir etkisi ve aynı zamanda, bir etkisi olduğu ölçüde de bir aracıdır: İktidar, kurduğu birey üzerinden işler (Foucault 2005a: 107).

Foucault, bireyselleştirmenin iktidara karşı durduğunu sanmadığını, tersine bireyselliğimizin, her birimizin zorunlu kimliğinin iktidarın bir sonucu ve bir aracı olduğu kanısında olduğunu ifade eder. İktidarın en çok korktuğu şey de, grupların güç ve şiddetidir (Foucault 2005b:282). Bu bağlamda Young, Foucault'nun direniş olasılığını ortadan kaldırdığını iddia edenlerin sorunun özünü ıskaladıklarını söyler; ve Foucault'nun önemini azalttığı tek şeyin egemen fail olarak bireysel öznede merkezlenmiş bir direniş teorisi olduğunu belirtir. Young'a göre dolambaçsız bir karşıtlıkçı direniş tipi iddiası ayrıca, "geleneksel siyasetin hâkim içeri-dışarı modeline göre, öznelerin iktidarın işlemlerinin dışında bir konumdan direnebileceklerini varsayar" (Young 2000: 144).

IV. 2. Direnişten Diyaloğa: İktidarın Kırılma Noktalarında Hayat Bulan Başkalık

Foucault, Habermas'ın Kantçı ideal diyalog anlayışının,[3] evrensel normlara vurgu yaptığını, taraflı ve başkasına düşmanca tutumuyla birlikte, açıkça, başkasını ve direnişi baskı altına alan bir tahakküm rejimi kurulmasına yardım etme olasılığını içerdiğini savunur (Falzon 1998:87; 2001: 135).

Bir diyalog durumunda, başkasına kategoriler empoze etmek, başkasının nihai kavranışı değil, aksine, "yalnızca açık-uçlu bir sürecin başlangıcıdır." Başkası yalnızca oluşturduğumuz, olmasını istediğimiz şey değildir. O aynı zamanda yorumumuza direnen, yakasını onu yorumlamamızdan kurtaran, hakkındaki yorumumuzu aşan ve daha sonra bizi etkileyebilen şeydir (Falzon 1998: 94; 2001: 147).

Öte yandan, direniş biçimlerinin, tahakküm biçimlerine karşı güçlü bir cephe açmalarını, sosyal değişmenin gerçekleşmesinde etkili olmalarını sağlayacak bir dereceye kadar birlik ve organizasyona ihtiyaç duymaları ölçüsünde, başkasına açıklık talebinin de o oranda, bu direniş formlarının bir özelliği olması gerekir (Falzon 1998: 98; 2001: 153).

Bu bağlamda, başkasıyla gerçek diyalog, yalnızca yeni, farklı başka seslerin ortaya çıkışına değil, aynı zamanda bu seslerin, onların gerçek güce/iktidara sahip olduğu anlamına gelen, kültürde gerçek etkiye sahip olabilmesini de ima eder. Böyle anlaşıldığında diyalog, "muhtemelen tehlikeli", açık ve riskli bir iştir. Diyalog, başkası, yani yeni ve yenileştirici mevcut hayat tarzları üzerinde meydan okuyucu, yıkıcı ve dönüştürücü

[3] Habermes *İletişimsel Eylem Kuramı* kitabında iletişimsel bir rasyonelliğin ancak ideal bir tartışma ortamında olabileceğini temellendirmeye çalışır (Habermas 2001: 38-46). Oysa Foucault için bu türden idealleştirmeler realiteden kopuk değerlendirmelerdir ve pratikte pek önemleri yoktur.

bir etkiye sahip olduğu ölçüde mevcut sosyal düzen formlarının ve istikrarın sorgulanmasına yol açar (Falzon 1998: 98; 2001: 153).

Foucault, GIP (*Hapishaneler Üzerine Araştırma Grubu)* ve GIS (*Sağlık Haberleşme Grubu*)'teki çalışmalarının sonucunda, bu grupların benimsemiş olduğu özgün ve sınırları belli mücadelelerin başarıya ulaşmasında katkıları olduklarını görmüştür. Ancak bu sınırlı eleştiriler siyasi partiler ve işçi sendikaları tarafından manipüle edilebilmeye açıktı. Bununla birlikte, mahkûmların, kendilerine hapishane dışından verilen siyasi desteği bilmelerinin etkilediği bir gelişme olan büyük hapishane ayaklanmalarının ortaya çıkması ve yerleşik psikiyatri bilgisi ve otoritesinin temelinden sorgulanması ona cesaret vermişti (Bernauer 2005: 271). İşte bunlar iktidarın etkisinin pratikte kırılma noktalarını oluşturmaktaydı. Bu kırılma noktaları zorlanarak iktidara "darbeler" indirilebilir ve bambaşka yaşam pratikleri, iktidarın bize sunduğu yaşam olanaklarında başka yaşam olanakları hayata geçirilebilir. Bunlar birer özgürlük alanıdır.

Öte yandan, Foucault, iktidar ilişkilerinden bir çırpıda, tümden bir tür kurtuluşun tasarlanmaması gerektiğini belirtir. Ona göre iktidar ilişkileriyle de oynanır. Bunlar, taktik ve strateji, kural ve rastlantı, koz ve hedef terimleriyle incelenmesi gereken iktidar oyunlarıdır.

Foucault bu iktidar oyunlarının birçok açıdan ele alınabileceğini belirtir. Devletin yurttaşlarla veya diğer devletlerle oynadığı büyük oyunu incelemek yerine, Foucault, çok daha sınırlı, çok daha mütevazı ve felsefede büyük sorunların sahip olduğu bilinen soylu statüye sahip olmayan iktidar oyunlarıyla ilgilenmeyi tercih eder. Bunlar, delilik, tıp, hastalık veya hasta beden, ceza usulü ve hapishane etrafındaki iktidar oyunlarıdır. Foucault, şimdi, temel olarak, kendi özgürlüğüne ve haklarına en iyi şekilde saygı gösterilmesini sağlamak için bu iktidar oyunlarında taraf olmanın söz konusu olmadığını, bunların artık açıkça istenmeyen oyunlar olduklarını söyler. Ona göre oyun içi çatışmalar değil, oyuna direniş ve oyunun kendisinin reddi söz konusudur. Ancak bu reddedişle birlikte "gerçek" bir özgürlüğün yaşanması mümkün olur. Bu oldukça zor bir şey gibi görünse de, Foucault bize bunun mümkün olabileceğini gösteriyor.

Sonuç ve değerlendirme

Foucault, iktidarın, artık, ona sahip olan ya da onu uygulayan bir kişiyle maddi olarak özdeş tutulmaması gerektiğini vurgular. İktidar, yasal sahibi hiç kimse olan bir makineler bütünü haline gelmiştir; ancak bu makinede kimse aynı yeri işgal etmez; bazı yerler ağır basar ve üstünlük etkileri üretmeyi sağlar (Foucault 2003: 96). Bununla birlikte Foucault, iktidarın

tahakküm ile ilişki içerisinde anlaşılmasına karşı çıkar. Ona göre, iktidarla özgürlük ve direniş arasında sıkı bir bağ vardır. Bir iktidar alanı tıkandığında, yani yönetim ve yapılandırma ilişkisi tek yönlü, sabit ve tersine çevrilemez hale geldiğinde, artık, yalnızca tahakküm vardır ve tahakkümün olduğu yerde iktidar ilişkisi olamaz. "Dolayısıyla, iktidar ve özgürlük birbirini dışlayan bir çatışma ilişkisi içinde değil; çok daha karmaşık bir ilişki içinde yer alırlar. Bu ilişkide özgürlük, iktidarın işlemesinin koşulu, hattâ önkoşuludur. Böylelikle iktidar ile özgürlüğün direnişi birbirinden ayrılamaz." Çünkü iktidarın olduğu her yerde bir direniş imkânı da vardır (Keskin 2005: 21).

Foucault'ya göre iktidar söylem boyunca işleyen şeydir. Ancak Foucault, iktidarın söylemin anlamı olmadığını ve söylemin genel iktidar mekanizması içinde işleyen bir dizi unsur olduğunu belirtir. Öte yandan söylem de bir siyasi olaylar dizisi dolayımı olduğundan, iktidar, bu dolayım ile iletilir ve yönlendirilir. Foucault hakikatin, kendisini üreten ve destekleyen iktidar sistemleriyle döngüsel bir ilişki içinde olduğunu dile getirir. İşte Foucault buna "hakikat rejimi" demektedir. Bu "hakikat rejimi" de ideolojik ya da üstyapısal olmaktan çok kapitalizmin oluşum ve gelişmesinin bir koşulundan ibarettir. Foucault'ya göre hakikat üretilen bir şeydir; hakikat üretimlerini mümkün kılan şey de iktidar mekanizmaları olduğundan, hakikati iktidardan ve iktidar mekanizmalarından ayrı düşünmek mümkün değildir. Foucault kendisinin hakikat/iktidar, bilgi/iktidar ilişkileri ile ilgilendiğini belirterek, iktidar ve bilmenin tam da söylem içinde eklemlendiğini söyler.

Foucault'da her an karşımıza çıkan şey deneyimdir. Bu deneyim, bizden başka olanla, başkasıyla birlikte, tam da yaşamın içinde, şu anda gerçekleştirilen bir deneyimdir. Foucault, yılmadan farklı yaşam pratiklerinin, başka yaşam deneyimlerinin önemine vurgu yapar. Egemen bakış açılarına ya da tek egemen güç olmak isteyen kişi ve gruplara karşı hep farklılığa, başka olana vurgu yapar. Ancak bu farklılık vurgusu yanlış anlaşılmamalıdır. Çünkü, farklı olana vurgu yapmak bir arada yaşamaktan vazgeçmek demek değildir. Aksine, bir arada yaşamanın en önemli paydası, farklı olana, başkasına "katlanmak", onun bizden farklı, bizden başka olduğunun farkına varmaktır. Bu bizi, bizden başka olanla, başkasıyla diyaloğa sokar, onunla bir arada yaşamamız için bir imkân sunar –ama eğer biz bunu istiyorsak.

Öte yandan, Foucault, gerçek bir özgürleşmenin de, özneleşme ya da kendilik pratikleri olarak ifade ettiği bir çaba sayesinde gerçekleşeceğini söyler. İktidar her yerde olabilir; ama iktidar her yerde ise, bu iktidara görüldüğü her yerde, her ilişkide direnme olanağı da vardır. Önemli olan

iktidarın söylemine karşı farklı bir söylem geliştirme çabası içinde olmaktır. Foucault bunun olabileceğini, böyle bir söylemin hayata geçirilebileceğini göstermeye çalışır. Ancak benimsediğimiz söylemin hâkim söylem olmaması konusunda da bizi uyarır. Yoksa varolan iktidar oyunu içerisinde oluruz; ama yapılması gereken şey bu oyunun dışında başka bir oyunu hayata geçirmektir. Eğer bunu yapamıyorsak, en azından denemeliyiz. Aksi takdirde, kendini gerçekleştirmekten ve hakiki bir özgürlükten söz etmek mümkün olmaz. Özgürleşme her tek durumda, her ilişkide kendini ortaya koymakla mümkün olur.

Foucault başkası sorununun sorunun çözüleceği yerin insanların birbirleriyle ilişkide oldukları gündelik hayat olduğunu söyler. Çünkü biz başkası/başkaları ile günlük yaşantımızı sürdürürken karşılaşırız. Bizden başka olanların, başkalarının yaşam biçimlerini beğenmesek de onlar oradadır; bizden önce de vardılar, bizden sonra da var olacaklar. Dolayısıyla başkası sorununun ele alınması gereken yer de burasıdır. Bu sorun, aynı zamanda, iktidar sorunuyla bağlantılıdır. Çünkü biz başkalarıyla kurduğumuz ilişki sayesinde ancak mevcut söyleme, iktidar ilişkilerine direnebilir ve başka bir söylem biçimini hayata geçirebiliriz. Başkası bizim biçimlendirdiğimiz, bize göre olan, bizim tanımladığımız bir şey değil, aksine bizim bakışımıza karşılık veren, bize karşı koyan bir niteliğe sahiptir. Biz bu başkalıkla, başkasıyla diyalog içindeyiz. Yani başkası bizden başka olandır; bu başka olma özelliğiyle bizim diyalog içinde olduğumuz "kişi"dir.

Foucault ile ilgili bir sonuca giderken Deleuze'ün onun için söylediklerine değinmekte fayda var; çünkü birçok kişinin Foucault'yu bırakın filozof, felsefeci olarak dahi görmediği noktada o çok çarpıcı bir şekilde Foucault'nun filozofluğuna dikkati çeker. Deleuze'e göre Foucault yirminci yüzyılın en tam anlamıyla filozof olan filozofu, belki de tek filozofudur, çünkü on dokuzuncu yüzyıldan tamamen kopmuş ve bu nedenle ondan bu derece iyi söz edebilmiştir. Bu bağlamda Foucault yaşamını düşüncesinin içine sokmaktaydı. Foucault'nun iktidarla ve kendisiyle kurduğu ilişki, yeni bir yaşam ya da ölüm, delilik ya da akıl sorunuydu. "Foucault için özneleşme özneye kuramsal bir dönüş değil, başka bir yaşam tarzının, yeni bir stilin pratik araştırması olmuştur" (Deleuze 2006: 120).

Tarihte düşünmenin kendine bir yol bulamadığı, bocaladığı anlar vardır. Düşünmenin ilerleyebileceği bir patika gerekir böyle durumlarda –ve tabii ki bu patikayı bulacak, inşa edecek kişiler, düşünürler, filozoflar. Zamanla patikalar genişler ve bir yol olur, kişinin kendisi –ve başkaları– için. Foucault böyle patikalarda ilerleyip yeni yollara varan bir düşünür, bir filozoftur. Hem "eski" felsefi geleneği izleyen, bu bağlamda araştırma

yapan, hem de gelenekten kopmaya çalışarak felsefede yeni bir bakış oluşturan, yeni bir yol inşa eden Foucault, bize, insani yaşama ve olan-bitene dair alışılagelmişin dışında farklı şeyler söyler. Onun söyledikleri bize hakikat ve iktidar konusuna bakmada oldukça farklı fırsatlar sunmaktadır. Başkalarıyla birlikte olma yazgısına sahip olan bizler, eğer onlar üzerinde bir tasarrufa sahip olmak ve bu şekilde iktidar oyunu içinde kalmak istemiyorsak, onlarla diyaloğa girmekten başka bir yol olmadığını görmeliyiz. Bu konuda Foucault'ya önem vermek ve onun söyledikleri üzerinde bir kez daha düşünmek yararlı olabilir.

Bu bağlamda, anlamanın ve yorumlamanın ötesine geçerek deneyimin öneminin farkına varmak gerekir. Hakikatler olmadan yaşamak olanaklı mıdır? Bunun zor olduğu ortadadır. Ancak hakikatlerin mutlaklaştırılmayıp düşüncenin kendine kapanması engellenmelidir. Düşünce başka düşüncelerle etkileşime girerek gelişir. Yani düşünmenin ucu her zaman açıktır. Ancak aynı üzerine düşünmek, düşünme edimini "bozuk bir plağın aynı yerde takılıp söyleneni tekrarlaması gibi" yavanlaştırır. Oysa düşünmenin gerçekleşebilmesi için düşüncenin üzerin(d)e şekilleneceği bir şeyin olması gerekir. Fakat hakikatin değil de hakikatlerin olabileceğinin bilgisine sahip olmak, bu farkındalıkla eylemek, artık anlamanın ve yorumlamanın ötesine geçip farklı bir ilişki gerçekleştirmek, başkasına açık olmak demektir. Foucault'nun bize söylemek istediği şey, başkası'yla şimdinin ufkunda bir arada bir deneyimi yaşamak gerektiği; bir başka deyişle, başkası'nı deneyimlemekten korkmamak gerektiğidir. Foucault'nun söylediklerini bir motto'ya dönüştürürsek eğer, bize şöyle hitap ettiğini görürüz: "Kendi başına deneyimleme/eyleme cesaretini göster."

Kaynakça

Akay, A., *Michel Foucault İktidar ve Direnme Odakları*, Bağlam Yayınları, İstanbul: 1995.

Bernauer, J. W., *Foucault'nun Özgürlük Serüveni*, (Çev. İsmail Türkmen), Ayrıntı Yayınları, İstanbul: 2005.

Callinicos, A., *Postmodernizme Hayır*, (Çev. Şebnem Pala), Ayraç Yayınevi, Ankara: 2001.

Deleuze, G., *Müzakereler*, (Çev. İnci Uysal), Norgunk Yayıncılık, İstanbul: 2006.

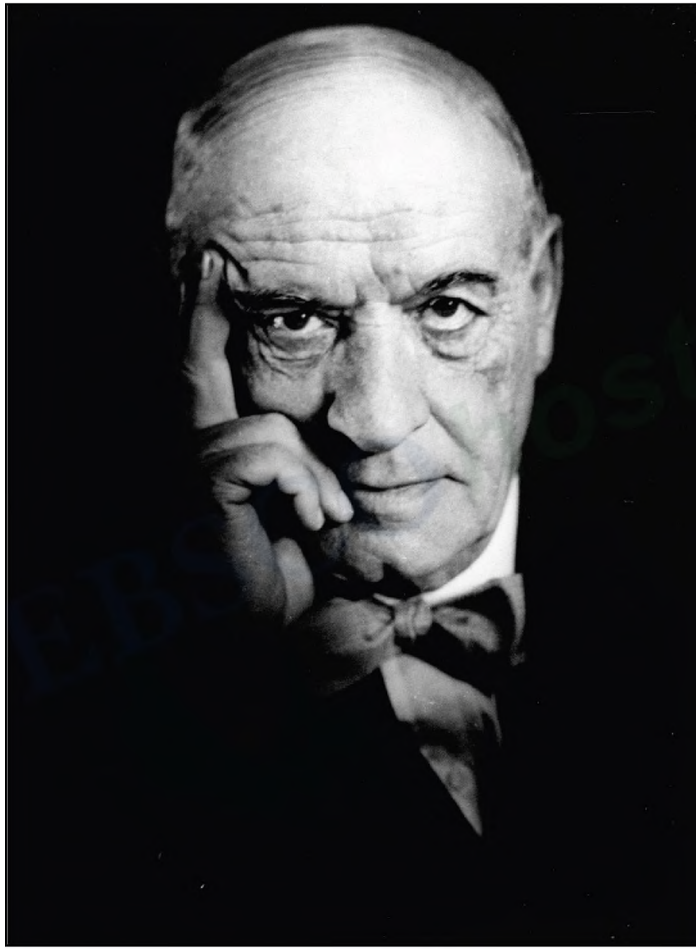
Docherty, T. D., "Postmodernizm: Bir Giriş" (Çev. Yavuz Alagon), *Postmodernist Burjuva Liberalizmi*, Sarmal Yayınevi, İstanbul: 1995.

Dreyfus H. L.-Rabinow P., *Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The Harvester Pres 1986. (2. Baskı)

Falzon, C., *Foucault and Social Dialogue*, London: Routledge, 1998.

Foucault ve Sosyal Diyalog, (Çev. Hüsamettin Arslan), Paradigma Yayınları, İstanbul: 2001.

Foucault, M., *Hapishanenin Doğuşu* (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay), İmge Kitabevi Yayınları, Ankara: 1992.
— *Cinselliğin Tarihi I* (Çev. Hülya Tufan), Afa Yayınları, İstanbul: 1993a (2. Basım).
— *Ders Özetleri* (Çev. Selahattin Hilav), YKY, İstanbul: 1993b (3. Basım).
— *Kelimeler ve Şeyler* (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay), İmge Kitabevi Yayınları, Ankara: 1994.
— *Deliliğin Tarihi* (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay), İmge Kitabevi Yayınları, Ankara: 1995 (2. Basım).
— *Kendini Bilmek*, (Çev. Gül Çağalı Güven), Om Yayınevi, İstanbul 1999. (2. Baskı)
— *Psikoloji ve Ruhsal Hastalık*, (Çev. Muhsin Hesapçıoğlu), Birey Yayıncılık, İstanbul: 2000.
— *Kliniğin Doğuşu*, (Çev. İnci Malak Uysal), Epos Yayınları, Ankara: 2002a.
— *Toplumu Savunmak Gerekir* (Çev. Şehsuvar Aktaş), YKY, İstanbul: 2002b.
— *İktidarın Gözü Seçme Eserler 4* (Çev. Işık Ergüden), Ayrıntı Yayınları, İstanbul: 2003.
— *Felsefe Sahnesi Seçme Eserler 5* (Çev. Işık Ergüden), Ayrıntı Yayınları, İstanbul: 2004a.
— *Marx'tan Sonra*, (Çev. Gökhan Aksay), Çiviyazıları Yayınevi, İstanbul: 2004b.
— *Entelektüelin Siyasi İşlevi Seçme Eserler 1*(Çev. Işık Ergüden-Osma Akınhay-Ferda Keskin), Ayrıntı Yayınları, İstanbul: 2005a (2.Basım).
— *Büyük Kapatılma Seçme Eserler 3* (Çev. Işık Ergüden-Ferda Keskin), Ayrıntı Yayınları, İstanbul: 2005b (2. Basım).
Gutman, H., "Rousseau'nun İtirafları", (Çev. Gül Çağalı Güven), *Kendini Bilmek*, ss. 76-101, Om Yayınevi, İstanbul: 1999 (2. Baskı).
Habermas, J., *İletişimsel Eylem Kuramı*, (Çev. Mustafa Tüzel), Kabalcı Yayınevi, İstanbul: 2001.
Hacking, I., "The Archaelogy of Foucault", *Foucault: A Critical Reader*, (Edit. David Couzens Hoy), ss. 27-40, Basil Blackwell, New York: 1986.
Işık, İ. E., *Gen-Politik*, Bağlam Yayınları, İstanbul: 2004.
Jenkins, K., *Tarihi Yeniden Düşünmek*, (Çev. Bahadır Sina Şener), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara: 1997.
Keskin, F., "Söylem, Arkeoloji ve İktidar", *Doğu Batı sayı 9*, ss.15-22, Ankara: 1999.
— "Özne ve İktidar", *Özne ve İktidar Seçme Eserler 2*, ss. 11-24, Ayrıntı Yayınları, İstanbul: 2005 (2. Basım).
Lilla, M., *İlkesiz Deha*, (Çev. Ahmet Ergenç), Gelenek Yayıncılık, İstanbul: 2004.
Megil, A., *Aşırılığın Peygamberleri* (Çev. Tuncay Birkan), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara: 1998.
Newman, Saul, *Bakuninden Lacan'a Anti-Otorieteryanizm ve İktidarın Altüst Oluşu*, (Çev. Kürşad Kızıltuğ), Ayrıntı Yayınları, İstanbul: 2006.
Sarup, Madan, *Postyapısalcılık ve Postmodernizm*, (Çev. A. Baki Güçlü), Ark Yayınevi, Ankara: 1995.
Sözen, Edibe, *Söylem*, Paradigma Yayınları, İstanbul: 1999.
Walzer, Michael, "The Politics of Michel Foucault", *Foucault: A Critical Reader*, (Edit. David Couzens Hoy), ss. 51-68, Basil Blackwell New York: 1986.
Young, Robert, *Beyaz Mitolojiler*, (Çev. Can Yıldız), Bağlam Yayınları, İstanbul: 2000.



Jose Ortega y Gasset (1883-1955).

XX. YÜZYIL İSPANYOL DÜŞÜNCESİNİN ALTIN ÇOCUĞU JOSE ORTEGA Y GASSET

Mehmet Necati Kutlu*

1898 buhranı[1] sonrasında XX. yüzyılda İspanya'da kültür, edebiyat ve düşünce dünyasını yeniden canlandırma hareketinin en etkili ismi olan Jose Ortega y Gasset (1883-1955), 9 Mayıs 1883 tarihinde Madrid'de doğmuştur. İlkokulu doğduğu şehirde bitirdikten sonra İspanya'nın güneyinde yer alan Malaga kenti yakınlarındaki Miraflores del Palo'da bulunan, Cizvit tarikatına ait bir okulda eğitimine devam etmiştir. Bakalorya sınavlarından başarıyla geçmesi sonrasında 23 Ekim 1897 tarihinde (halihazırdaki sisteme göre oldukça genç yaşta) liseyi 14 yaşında tamamlayan Ortega, biraz da babasının yönlendirmesiyle hukuk tahsili yapmak üzere üzere Bilbao kentinde bulunan Deusto Üniversitesi'ne kaydolmuştur. Okuduğu lise gibi Cizvit tarikatının kontrolünde bulunan bu üniversitedeki eğitimini yarım bırakan Ortega y Gasset, 1898 yılından itibaren eğitimini Madrid Merkez Üniversitesi Felsefe ve Edebiyat Fakültesi'nde

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, İspanyol Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Başkanı.

[1] Valencia Üniversitesi Öğretim Üyesi Juan Escámez Sánchez, 1898 yılının yaşanan buhranın bir sembolü olduğunu ifade etmiştir. Ona göre Paris Antlaşması'nın yapıldığı, Küba'nın bağımsızlığını kazandığı, Puerto Riko, Guam ve Filipinlerin ise Amerika Birleşik Devletleri'ne bırakıldığı yıl olan 1898, İspanyol İmparatorluğu'nun çöküşünün somutlaştığı ve son sömürgelerin kaybedildiği yıl olarak dönemin tüm aydınlarının bu konuya ilgili göstermesi sonucunu doğurmuştur. Ortega'nın düşüncesini oluşturan koşulların en önemlilerinden biri de İspanya'nın içinde bulunduğu bu trajik durumdur (Escámez Sánchez, 1993: 809).

sürdürmüştür.[2] Geleceğin ünlü düşünürü, olağanüstü başarıyla sürdürdüğü yüksek öğrenimi sonrasında, 1904 yılında Madrid Üniversitesi'nde doktorasını tamamlayarak Felsefe Doktoru ünvanını almış, 1905-1907 yılları arasında Almanya'da Leibzig, Nürnberg, Köln, Berlin ve Marburg Üniversitelerinde araştırmalar yapmıştır. Özellikle Marburg Üniversitesi' ndeki araştırmaları sırasında Hermann Cohen[3] (1842-1918) ve Paul Natorp[4] (1854-1924) gibi isimlerle çalışmış ve Yeni Kantçı akımdan etkilenmiştir. Bu dönemde Alman dili ve kültürüyle birlikte başta Nietzsche (1844-1900) olmak üzere diğer Alman düşünürlerini de tanımış ve onların fikirlerinden de faydalanmıştır. Yeni Kantçılığın kalesi olarak da adlandırılan Marburg kentinde kültürel olgunlaşma sürecini yaşadığı yıllar boyunca bu görüşün temelini oluşturan Platon, Descartes ve Leibniz'i daha iyi tanıyıp, özümseme fırsatını elde etmiştir. İspanya'nın toplumsal ve kültürel açıdan içinde bulunduğu zor durumu aşabilmesi için çareyi Avrupa'da arayan Ortega y Gasset, Madrid'e döndükten sonra, onun yukarıda bahsettiğimiz düşünsel olgunlaşma evresinin de özeti niteliğinde olan şu sözleri sarf etmiştir: *Kant'ın muhteşem hapishanesinden kaçmanın tek yolu onu özümsemektir. İnsan, benliğinin özüne değin Kantçı kesilmeli, ardından onu sindirmiş olduğundan ötürü yepyeni bir ruhla dolmalıdır.*[5]

Almanya'dan dönüşü sonrasında, 1909 yılında Madrid Yüksek Öğretmen Okulu'nda psikoloji, mantık ve etik hocası olarak görevlendirilmesine karşın bir yıl kadar sonra, 1910 yılında Madrid Merkez Üniversitesi'ne geçmiştir. Madrid Merkez Üniversitesi'ne geçişi Metafizik Kürsüsü hocalarından, ünlü siyasetçi ve devlet adamı Nicolas Salmeron'un (1838-1908) 1908 yılı sonlarında vuku bulan vefatının ardından bir profesörlük kadrosu boşalmasıyla mümkün olmuştur. Ortega y Gasset, 1910 yılından 1936 yılına kadar çalışacağı Madrid Üniversitesi Metafizik Kürsüsü'nde hitabet yeteneğiyle öne çıkmış ve bu dönemde yalnızca üniversitedeki öğrencilerinin değil kitlelerin de dikkatini çekmeyi başarmıştı. Bahse konu yıllarda geleceğin önemli simaları olacak Julian Marias (1914-2005), Maria Zambrano (1904-1991) gibi genç kuşak felsefeciler onun öğrencileri olmuş, fikirlerinden istifade etme olanağı bulmuşlardır. Jose Ortega y Gasset, bu dönemde bir yandan öğretim üyeliğini sürdürürken diğer yandan 98 kuşağının önde gelen temsilcilerinden olan Pio Ba-

[2] Jose Ortega Spottorno, *Los Ortega (Ortegalar)*, Santillana Ediciones Generales, S. L., Madrid, 2002, s. 136.

[3] XIX. yüzyılın en önemli düşünürleri arasında gösterilen yahudi asıllı alman düşünür. Yeni Kantçı akımın önde gelen temsilcilerindendir.

[4] Platon'un düşünceleri üzerine otorite kabul edilen Alman Felsefeci. Marburg, Yeni Kantçı akımının temsilcilerindendir.

[5] Şebnem Atakan, "Türkçede Ortega y Gasset", *Cervantes*, No. 6, İstanbul, Ekim 2003, s. 14.

roja (1872-1956), Azorin (1873-1967) ve Ramon Perez de Ayala (1880-1962) gibi yazarlarla birlikte ülkenin içinde bulunduğu dönemi sorgulama, tartışma ve olası çözüm yollarının arayışına girmişler, düşüncelerini kitlelere yaymak için önce *España (İspanya)*, 1923 yılında ise halen oldukça etkin bir dergi olan *Revista de Occidente*'yi (Batı Dergisi) yayım hayatına kazandırmışlardır.[6] Bunun ötesinde *Revista de Occidente*, bir yayınevine de dönüşmüş ve özellikle güvenilir nitelikli temel başvuru kaynakları basarak ülkenin düşünsel ve bilimsel yaşamına katkıda bulunmuştur. Bu çalışmaları bir yönüyle Ortega'nın 1902 yılından beri yürüttüğü gazete yazarlığı uğraşının meyveleri sayılabilir. Bilindiği üzere Ortega y Gasset yazı serüvenine 1902 yılında gazete ve dergilerde ilk çalışmalarım yayımlatarak başlamıştır. Benzer şekilde ilk kitapları olan *Meditaciones Sobre el Quijote* (Kişot Üzerine Düşünceler) ile *Vieja y Nueva Politica* (Eski ve Yeni Siyaset)'da 1914 yılında yayımlamış, o yıllarda ve sonrasında da günlük gazetelerde yazı yazmayı sürdürmüştür.[7]

7 Nisan 1910 tarihinde Rosa Spottorno ile evlenen Ortega y Gasset'in bu evlilikten Miguel Ortega Spottorno (1911), Soledad Ortega Spottorno (1914) ve Jose Ortega Spottorno (1918-2002) adında üç çocuğu olmuştur. Oğlu Miguel Ortega Spottorno tıp, küçük oğlu Jose ise ziraat mühendisliği eğitimlerini tamamlamışlar, küçük oğlu Jose Ortega Spottorno İspanya'nın en etkili basın organlarından biri olan El Pais Gazetesi ile İspanya'da ilk cep kitaplarını basan ünlü yayınevi Alianza Editorial'in kurucusu olmuştur. Kızı Soledad Ortega Spottorno ise 1978 yılında Jose Ortega y Gasset Vakfını kurmuş ve fahri başkanlığını yürütmüştür. 1917 yılından itibaren El Sol Gazetesi'nde yazıları yayımlanmaya başlayan Ortega y Gasset'in iki önemli eseri olan España Invertebrada (Omurgasız İspanya) ile *La Rebelion de las Masas* (Kitlelerin Ayaklanması) ilk kez bu gazetenin ilaveleri olarak yayımlanmışlardır. Yukarıda da belirttiğimiz üzere, 1923 yılında ünlü düşünce dergisi *Revista de Occidente*'yi kuran Ortega y Gasset 1936 yılına kadar derginin yayın yönetmenliğini de üstlenmiştir. İkinci Cumhuriyet döneminde Leon vilayetini temsilen milletvekili seçilmesine karşın bir yıl kadar sonra cumhuriyetin gidişatını eleştirdiği "Rectificacion de la Republica" (Cumhuriyetin Tashihi) olarak bilinen konuşması sonrasında istifa ederek, siyasetten uzaklaşmıştır.

1936 yılında askeri bir ayaklanma ile başlayan İspanya İç Savaşı tüm İspanyolların olduğu gibi hiç şüphesiz Ortega y Gasset'in yaşamını da de-

[6] Şebnem Atakan, "XX. Yüzyıl İspanyol Düşünce Dünyasının Doruk Noktası: Ortega y Gasset", *Edebiyat ve Bilim – I*, Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara, 2011, s. 61.

[7] *Diccionario de Literatura Española*, "Revista de Occidente", Madrid 1953, s. 524.

ğiştirmiştir. Oğlu Jose Ortega y Spottorno o günleri ve ailenin o günlerde yaşadıklarını şu sözler ile anlatmıştır: "Hareket Melilla'da 17 Temmuz saat 5'te Afrika ordusunda başladı ve Fas kısa zamanda asilerin kontrolüne geçti. Subayların çoğu hükümete sadık kalmışlardı ve karşı koymaya çalıştılar. Hepsi öldürüldü. General Romerales'in kendisi ve Yüksek Komiserlik Sekreteri Arturo Alvarez Buylla da bunların arasındaydı. Doğal olarak biz orada olup biten hakkında hiçbir fikre sahip değildik. Madrid Hükümeti de olup biteni basit bir başkaldırı olarak görüyordu".

1936 yılı Temmuz ayında İspanya İç Savaşı başladığında septisemi rahatsız bulunan ve Madrid'deki evinde istirahat etmekte olan Ortega y Gasset, dostu Alberto Jimenez Fraud'un önerisi üzerine evine göre daha güvenli olacağı düşünülen bir öğrenci yurduna yerleştirilmiştir. Öğrenci yurdunun daha güvenli sayılmasının sebebi ise bu yurtta ağırlıklı olarak yabancı öğrencilerin kalması, dolayısıyla da yabancı büyükelçiliklerin buranın güvenliğiyle daha alâkalı olmalarıdır. Ünlü düşünürün savaşın acı gerçekleriyle yüz yüze kalacağı ilk olay da ne yazık ki bu yurtta gerçekleşecektir. Kızı Soledad'ın anılarında ayrıntılı olarak yer verdiği bu hadise yurda gelen bir grup silâhlı öğrencinin gerçekleşen askerî darbe aleyhinde son derece ağır ifadeler içeren bir bildiriyi, önceeden hazırlanmış Ortega'ya imzalatmak üzere yurda gelmeleriyle ortaya çıkmıştır. Ünlü düşünürün militanlarla görüşmeyi dahi kabul etmemesi üzerine Ortega y Gasset'in kızı Soledad, yeni, daha az siyasi ve çok daha kısa bir metnin oluşturulması sonrasında Gregorio Marañon[8] (1887-1960), Ramon Perez de Ayala[9] (1880-1962), Menendez Pidal[10] (1869-1968) gibi isimlerin de aralarında bulunduğu aydınlar tarafından imzalanan metni babasına da imzalatarak konunun büyümesini engellemiştir.[11] Bahse konu 1936 yılının Temmuz ayında hasta olmasına karşın ülkesinin ve halkının hak etmediğine inandığı felaket ortamından uzaklaşmak için Fransa Büyükelçisi'nin yardımıyla İspanya'yı terk ederek önce Grenoble'e ardından ise Paris'e gitmiştir. Bir süre sonra Hollanda'ya geçen Ortega y Gasset, 1939 yılında Latin Amerika başkentleri içinde en kültürlüsü olarak gördüğü Buenos Aires'e yerleşerek, daha sonraki yıllarda basılacak kitaplarının hazırlıklarını burada yapmıştır.[12] Ünlü düşünür, 1940 yılı Ekim ayında Arjantin'de

[8] Aslen tabip olan Gregorio Marañon, mesleğinin yanısıra, bilim adamı ve düşünür olarak da tanınmıştır. Madrid'de adını taşıyan bir eğitim ve araştırma hastanesi bulunmaktadır.

[9] İspanyol yazar ve gazeteci; İngiltere nezdinde İspanya Büyükelçisi olarak da görev yapmıştır. İspanya İç Savaşı döneminde ülkesinden ayrılarak Latin Amerika'da yaşamıştır.

[10] İspanyol filolog ve tarihçidir, 98 nesli olarak anılan akımın bir üyesidir.

[11] Jose Ortega Spottorno, *a.g.e.*, s. 377.

[12] Şebnem Atakan, "XX. Yüzyıl İspanyol Düşünce Dünyasının Doruk Noktası: Ortega y Gasset", s. 62.

yaptığı bir konuşmada durmaksızın hareket halinde geçen yaşamının bu dönemiyle ilgili olarak şu sözleri sarf etmiştir: "Beş yıldır dünyada dört dönüyor, daha önceki on yılın çalışmalarını topladığım iki kocaman kitabın doğum sancılarını çekiyorum. Birisi *Tarihsel Aklın Şafağı* başlığını taşıyor, felsefe notlarımı içeren devasa bir yapıt; öbürü *İnsan ve Herkes* başlığını taşıyor ve kocaman bir toplumbilim yapıtı. Gelgelelim kadar son düzeltilerini yapmamı engellemekten keyif alıyor sanki; hani şu hem hiçbir önemi olmayan hem çok önemi olan son cila, eseri perdahlayıp pırıl pırıl yapan o hafif su zımparası vardır ya... Bu beş yılı bir kıtadan öbürüne, bir ülkeden öbürüne avare dolaşarak geçirdim, sefalet çektim, insanı ecelle senli benli eden uzun hastalıklar çektim, şunu söylemeliyim ki, eğer onca fırtınada boğulmadımsa, beni hayatta tutan hiçbir şey kalmadığı zamanlar o iki kitabı bitirme hayali beni hayatta tuttuğu içindi."[13]

Ünlü düşünür, 1939 yılında annesinin, 1942 yılında ise kardeşi Rafaela'nın İspanya'da ölümleri ve büyük oğlu Miguel'in Sevilla kentinde evlenmesi üzerine uzun zamandır yaşadığı vatan hasretinin de etkisiyle İspanya'ya değilse de Avrupa'ya dönmeye karar vermiştir. Anılan dönemde İspanya'da yaşanan son derece ağır, baskıcı diktatörlük rejiminin etkisiyle olsa gerek Ortega 1942 yılında, doğrudan doğruya İspanya'ya dönmek yerine ülkesine gerek coğrafi gerek toplumsal ve kültürel olarak en yakın ülke olan Portekiz'e yerleşme kararı almış ve 9 Şubat 1942 tarihinde Cabo de Hornos adlı İspanyol vapuruyla Arjantin'den ayrılarak Portekiz'in Vigo şehrinde yeniden İber Yarımadası'na ayak basmış, ardından Lizbon'a geçmiştir.[14]

1939 yılında son bulan İspanya İç Savaşı sonrasında tesis edilen diktatörlük rejimi sürecinde de ülkesiyle olan bağını koparmayan Ortega y Gasset, 1945 yılında İspanya'ya dönmüştür. İç Savaş öncesinde görev yaptığı Metafizik Kürsüsü'ndeki Profesörlük vazifesine dönemeyen ünlü düşünür, yeni yönetim tarafından bir kenara atılan eğitim, edebiyat ve bilime katkıda bulunmak amacıyla harekete geçmiştir. 1948 yılında öğrencisi Julian Marias ile birlikte seminer ve konferanslar verilecek, araştırmalar yapılacak *Instituto de Humanidades* (Beşeri Bilimler Enstitüsü) adlı bir merkez kurmuştur.[15] Bu dönemden, hayatını kaybedeceği 1955 yılına kadar İspanya'da ve yurt dışında birçok bilimsel etkinliğe katılan Ortega y Gasset hak ettiği itibarı yaşadığı dönemde daha ziyade ülkesi dışında

[13] Jose Ortega y Gasset, *İnsan ve Herkes*, İspanyolcadan çeviren Neyyire Gül Işık, Metis Yayınları, İstanbul, 1995, s. 14.
[14] Jose Ortega Spottorno, *a.g.e.*, s. 391-392.
[15] Şebnem Atakan, "XX. Yüzyıl İspanyol Düşünce Dünyasının Doruk Noktası: Ortega y Gasset", s. 62.

görmüş, 1951 yılında İskoçya Glaskow Üniversitesi tarafından kendisine fahri doktora unvanı da verilmiştir.

Yaşamı boyunca disiplini, çalışması ve ilkeleriyle var olan Jose Ortega y Gasset'in düşüncesinin temel direklerinden biri koşullardır. Kendisi de tüm disiplini, çalışması ve ilkelerine karşın yaşamının büyük bölümünde ülkesindeki ve dünyadaki koşulların kurbanı olan ünlü düşünür, kendi düşünce yapısında ve dolayısıyla eserlerinde koşulların önemini şöyle açıklamıştır: "Benim eserim özü ve varlığı itibarıyla koşulsaldır."[16] Bu çerçevede Ortega'yı Ortega yapan koşulların ilkine baktığımızda ailesinin önemli gazeteciler ve yazarlar yetiştirmiş olmasıdır. Gazeteciliğin yanısıra iyi bir yazar olan babası Küba doğumlu Jose Ortega y Munilla'nın evlerinde sık sık dönemin önemli aydınları olan dostlarıyla bir araya gelerek dünyanın ve ülkelerinin içinde bulunduğu durumu sorgulayan tartışmalar yapmaları ve Ortega'nın bu tartışmaların doğal bir dinleyicisi olması şüphesiz onun gelişiminde son derece etkili olmuştur. Gerçekten de İspanya'nın son sömürgelerini kaybettiği 1898 yılının sıkıntılarının İspanyol toplumuna hâkim olduğu dönemde düşünceleri şekillenmeye başlayan Ortega'nın felsefesinin temel unsurlarından biri şüphesiz ki İspanya'nın içerisinde bulunduğu zor durumdur. Olgunluk döneminde de bu kez İspanya İç Savaşı'nı yaşayan ve İspanya'ya hâkim olan faşist yönetim tarzı nedeniyle uzun yıllar boyunca sürgünde yaşamak zorunda kalması da şüphesiz Ortega y Gasset'in düşünce yapısını şekillendiren bir diğer önemli unsurdur. Ortega ortamın insan üzerindeki etkisini ve önemini kısaca "Ben, ben ve koşullarımdan ibaretim. Koşullarımı kurtaramadığım (iyileştiremedeiğim) takdirde kendimi de kurtaramam" diyerek özetlemiştir.[17] Ortega'nın, bu önermesiyle bireyin yalnızca kendinden ibaret olmayıp çevresinin, içinde yaşadığı toplumun, dönemin ve mekânın, kısacası içinde bulunduğu tüm koşulların bir bileşkesi olduğunun altını çizdiği görülmektedir. Ortega'nın *Tarihsel Bunalım ve İnsan* kitabını dilimize kazandıran Neyire Gül Işık, kitabın sunuş bölümünde bu düşünceyi şöyle özetlemiştir: "Ortega'nın felsefesi Descartes ve Kant'ın idealizminden, Aristoteles ve Thomas Acquinas'ın gerçekliğinden ayrıdır. Ortega için temel gerçeklik yalnız ben ve insan değil yaşamdır, insanın yaşamıdır."[18]

---

[16] "Diccionario de Literatura Española", *Revista de Occidente*, Madrid 1953, s. 526.

[17] Pepa Tebar Justado, "La vigencia del pensamiento de Ortega en el cincuentenario de su muerte" (Ölümünün Ellinci Yılında Ortega'nın Düşüncesinin Geçerliliği), *Bajo Palabra, Revista de Filosofia*, II Epoca, N: 0, Madrid, 2005, s. 54.

[18] Jose Ortega y Gasset, *Tarihsel Bunalım ve İnsan*, (Çev. Neyyire Gül Işık), Metis Yayınları, İstanbul, 1992, s. 23.

Kendi yaşamının koşullarının en önemlilerinden biri olan İspanya'nın sömürgelerini kaybetmesi ve 1898 buhranı olarak adlandırılan buhranın sebepleri konusunda ise Ortega, şunları kaydetmiştir, görüşleri oldukça dikkat çekicidir: "Orta ve Güney Amerika halklarıyla İspanya'nın ortak bir geçmişi, ortak bir soyu, ortak bir dili vardır, buna karşın onlarla bir ulus oluşturmamıştır. Neden mi? Yalnızca bir tek şey eksiktir, o da göründüğü kadarıyla temel niteliklidir: Ortak bir gelecek. İspanya zoolojik bakımdan akrabası olan o insan gruplarına çekici görünen bir gelecek programı icat etmeyi bilememiştir. Geleceğin halk oylaması İspanya'ya karşı çıkmıştır, o noktada arşivlerin, anıların, ataların, vatanın hiç mi hiç hükmü olmamıştır. Bir gelecek bulunduğu zaman bütün bunlar pekiştirici güç olarak işe yarar ama daha ilerisine hükmü geçmez."[19] İspanya İç Savaşı ve Franco'nun faşist rejimiyle birlikte İkinci Dünya Savaşı'nın ayak seslerinin de duyulduğu 1930 yılında yayımladığı *La Rebelion de las Masas* (Kitlelerin Ayaklanması) adlı kitabında ise Ortega, Avrupa'nın o günlerde içinde bulunduğu koşulları şöyle anlatmıştır: "Avrupa denen ufak toprak parçasının üstünde dört başı mamur, genel bir maskaralık kasırgası esmekte. Alman ve sergilenen tavırların neredeyse tamamı baştan sona sahte. Gösterilen tek çaba, kendi yazgısından kaçma, onun su götürmez egrçeği ve derin çağrısı karşısında duyarsızlaşmak, her bireyin olması gerektiği şeyle yüzleşmekten sıvışması yolunda. Güldürü havasında geçiyor ömürler, hem de takılan maske ne denli trajiğimsiyse o oranda güldürü."[20] Bu yanlış durumun nedenini ise Ortega şu ifadelerle açıklamıştır: "Öyle bir olgu var ki günümüzde, iyiliği kötülüğü bir yana, Avrupa'nın kamusal yaşamında en büyük önemi almış durumda. Bu olgu topluma tümüyle kitlelerin hâkim olmasıdır. Oysa kitleler, tanımları gereği kendi yaşantılarını yönetmemelidirler ve yönetemezler, hele topluma hükmetmeleri olacak iş değildir; dolayısıyla Avrupa, halkların, ulusların, kültürlerin başına gelebilecek en ağır bunalımın içine düşmüş bulunuyor. Tarihte birkaç kez ortaya çıkmış bir bunalımdır bu. Çehresi de sonuçları da tanıdıktır. Adı da tanıdıktır. Kitlelerin ayaklanması denir adına."[21]

Bu kısa tanıtım yazımıza son vermeden önce Ortega'nın düşüncesinin günümüz dünyası içinde geçerliliği üzerine düşünülmesi gerektiğini bir kez daha vurgulamakta fayda vardır. Dikkatli okur XX. yüzyılın en önemli düşünürlerinden biri olan ünlü İspanyol düşünürün eserleri arasında gezi-

[19] Jose Ortega y Gasset, *Kitlelerin Ayaklanması*, Türkiye İşbankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2013, s. 208.
[20] *a.g.e.*, s. 137.
[21] *a.g.e.*, s. 39.

nip, sayfalarını çevirdikçe kendisinin içinde bulunduğu koşulları daha iyi değerlendirebilecektir.

KAYNAKÇA

Atakan, Şebnem, "XX. Yüzyıl İspanyol Düşünce Dünyasının Doruk Noktası: Ortega y Gasset", *Edebiyat ve Bilim – I*, Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara, 2011.

Atakan, Şebnem , "Türkçede Ortega y Gasset", Cervantes, No. 6, İstanbul, Ekim 2003.

Diccionario de Literatura Española, Revista de Occidente, Madrid, 1953.

Escámez Sánchez, Juan, Perspectivas, vol. XXIII, nos 3-4, UNESCO: Oficina Internacional de Educación, París, 1993, Págs. 808-821.

Gasset, Jose Ortega Y, *İnsan ve Herkes*, (Çev. Neyyire Gül Işık), Metis Yayınları, İstanbul, 1995.

Gasset, Jose Ortega Y, *Kitlelerin Ayaklanması*, Türkiye İşbankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2013.

Gasset, Jose, Ortega Y, *Tarihsel Bunalım ve İnsan*, (Çev. Neyyire Gül Işık), Metis Yayınları, İstanbul, 1992.

Justado, Pepa Tebar, "La vigencia del pensamiento de Ortega en el cincuentenario de su muerte" (Ölümünün Ellinci Yılında Ortega'nın Düşüncesinin Geçerliliği), *Bajo Palabra, Revista de Filosofia*, II Epoca, N: 0, Madrid, 2005.

Spottorno, Jose Ortega, *Los Ortega* (*Ortegalar*), Santillana Ediciones Generales, S. L., Madrid, 2002.

SOVYETLER BİRLİĞİ'NDE PROPAGANDA VE PROLETER HEGEMONİK İDEOLOJİNİN KURULUMU ÜZERİNE

Emek Yıldırım*

"Yeni zamanlar" hem "orada" yaşam koşullarımızı değiştiriyor, hem de "burada" bizi. "Yeniden meydana getirilen" bir miktar da biziz.[1]

GİRİŞ

Akla övgüler düzen büyük anlatıların damgasını vurduğu Aydınlanma sonrası dönem itibariyle tebaa olma uhdesinden çıkıp da irade-i hürriyet hakkıyla yurttaşlık hakkını elde etme gayesiyle öznelerden mürekkep bir kolektif ruh doğuşu da ortaya çıkmıştır, kitlelerin kalabalıklardan ayrışmaya başlamasına eşzamanlı bir biçimde. Egemenliği altında gerekli tutunumunu sağlamak adına, üretim ve tüketim süreçlerinde meydana gelen çok boyutlu dönüşümlerle eşgüdümlü olarak iktidar(lar)ın kurduğu cümleler de değişmeye başlamıştır. Her geçen gün hemen hemen her türlü iktisadi, siyasi, sosyo-kültürel, ideolojik kertenin dâhilinde yeniden üreti-

* Emek Yıldırım, Artvin Çoruh Üniversitesi Hopa İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

[1] Stuart Hall, "Yeni Zamanların Anlamı", s. 11.

len metalaşma olgusunun yapılandırılması da göz önüne alınırsa, bahsi geçen kertelerin her birinde hem üretici hem tüketici konumuna yerleşen modern kitle fenomeni vücuda gelmektedir. Buna bağlı olarak da, mevcut tarihsel bloğun somut ve soyut yeniden üretimi sürecindeki yükümlülüklerini ifa etmesi sırasında ve iktidarın ontolojik olarak lehine bir biçimde, zor ve rızanın üretiminin bireylere yönelik olarak, özellikle de gündelik hayatın devinimi içinde, hayata geçirmesinin zorundalığı gün geçtikçe önem kazanmıştır. Bu sürecin dâhilinde, mevcut veya müstakbel hegemonik projenin tezahürü olarak inşa edilen/edilecek olan ideolojik yapılanmaların modern dönem aktarım yollarından en etkili olanlarından biri de propagandadır. Propaganda, bir biçimde, iktidarın inşa ettiği hegemonik proje ve ilgili ideolojik yapılanmasının gündelik hayat içinde bireylerin doğrudan ya da dolaylı bir biçimde maruz kaldığı bir kitle aktarım/ dayatım dolayımı olarak iktidarların kitlelere yönelik kullanageldiği bir çeşit modern rıza üretimi yoludur. Bu sebeple de, esasen propagandanın doğasını ve kitle ile iktidar bağlamındaki konumunu anlamlandırabilmek için, ilk olarak hegemonya ile ideolojinin ilişkiselliği içindeki yerinin irdelenmesinin ardından insanlık tarihinin belki de en mühim tecrübelerinden biri olan Sovyetler Birliği deneyimi sürecinde oluşturulagelen kolektif Sovyet imgeleminin propaganda aracılığıyla kitlelere iletimini, Sovyet propaganda çizgi filmleri örneklemi üzerinden ele almakta fayda vardır; seyre daldığımız denizin yüzeyindeki köpüklere bakıp da dip akıntılarını anlamak için.

Hegemonya, İdeoloji ve Propaganda

Esasında, tüm sosyal, kültürel ve ekonomi-politik değişimler, dönüşümler bir biçimde iktidar(lar)ın meselesidir ve tüm beşerî münasebetlerde de iktidar kaçınılmaz olarak vardır. İktidar ilişkilerin pratik yansımalarında zuhur eder, kendini çeşitli organik bağlamlar şeklinde belli eder. Siyasal olan, sadece iktidarı ele geçirme ve belli zamansal-mekânsal koşullar eşliğinde elde tutma imkânı değil, aynı zamanda siyasalın inşasıyla ve elbette hükmeden/yöneten ile hükmedilenin/yönetilenin arasındaki iktidar ilişkisinin görüngüsel olarak bütünlüklü bir yapı halinde vuku bulmasıyla da alâkalıdır. Bu bağlamda da, toplumsal ve siyasal düzlemlerde iktidarın mütemadiyen üstüne sorular sorduğu başlıca konulardan biri de hegemonyasını ayakta tutabilme imkânları olgusudur. Esasen, günümüzde iktidar kavramıyla biteviye bir arada kullanılan hegemonya ve ideoloji kavramlarının özellikle Antonio Gramsci'nin ve –Sovyetler Birliği söz konusu ise bilhassa– Vladimir İlyiç Lenin'in kavramsallaştırmaları çerçevesin-

de ele alınmasının, propagandanın kitle ve iktidar bağlamındaki yerini anlamada zihin açıcı bir işlevinin olduğu şüphesiz ki aşikârdır. Çünkü, tıpkı bu iki düşünürün de altını dikkatle çizdiği gibi, özellikle de hegemonya kavramının, sadece burjuvazinin/sermayenin faydasına kullandığı değil aynı zamanda işçi sınıfının ve devrimci sınıf mücadelenin de başvurduğu/başvurması gereken bir yanı da vardır:

> Çağdaş toplumun tutarlı olarak devrimci olan tek sınıfı niteliğiyle proletarya, bütün halkın tümüyle demokratik bir devrim için mücadelesinin, bütün emekçi ve sömürülen halkın ezenlere ve sömürücülere karşı mücadelesinin önderi olmalıdır. Proletarya ancak, bu proletarya hegemonyası fikrinin bilincinde olduğu ve bunu uygulamaya soktuğu ölçüde devrimcidir.[2]

Esasında, tam da bu mânâ ile, hegemonya kavramının Rus devrimci hareketinin baş aktörleri tarafından ilk kullanılmaya başlamasıyla literatüre girmesi sürecinde kullanıldığı anlamıyla –sonrasındaki kullanımlarından farklı olarak– işçi sınıfının mücadelesi için kullanılan bir terim olmuştur. 19. yüzyılın sonlarına doğru Georgiy Plekhanov tarafından ilk olarak kullanılan "*hegemonya*" teriminin daha sıkça telaffuz edilmesini sağlayan ise Lenin olmuş ve bu terimi devrimci bir anlamlandırma ile kullanarak siyasi bir mücadele stratejisi olarak proletaryanın diğer madun kesimlerle bir araya gelerek hegemonik bir güç oluşturmasının devrimci mücadele için elzem olduğunu belirtmiştir. Sonrasında, "Gramsci'nin hegemonya kavramını kullanışı, doğrudan doğruya Komintern'in işçi sınıfının sermayenin baskısına karşı ortak mücadelede diğer sömürülen sınıflarla, her şeyden önce de köylülükle sınıf ittifakı ve burjuvazinin proletarya üzerindeki egemenliği anlamındaki tanımlamalarından kaynaklan[mıştır]."[3] Gramsci, hegemonya kavramını, Komintern'den alıp, orada kullanıldığı anlamı daha da genişleterek çok farklı bir konuma taşımış, çoklu bir anlam kümesi ile kullanılmasının yolunu açmıştır. Temelde baskın sınıfın bir biçimde egemen olma hali olarak[4] Gramsci tarafından formüle edilen bu kavram, daha detaylı bir biçimde ise belli bir toplumsal formasyonun altyapı ve üstyapıdaki bütünlüğünün ortaya çıkardığı tarihsel bloğun egemenliğini ve meşruiyetini zor ve rıza dolayımları ile inşa ettiği tahakküm ve hegemonya olguları üzerinden kurması olarak ele alınabilir. Bu bağlamda,

---

[2] Sungur Savran, *Lenin'i Yakmalı mı?*, s. 62, aktaran Savaş Çoban, "Gramsci, Hegemonya, Kapitalizm", s. 9.
[3] Perry Anderson, *Gramsci: Hegemonya, Doğu/Batı Sorunu ve Strateji*, s. 35.
[4] Serpil Sancar, *İdeolojinin Serüveni: Yanlış Bilinç ve Hegemonyadan Söyleme*, s. 33.

devlet/politik toplum zor araçları ile tahakkümü kurarken, sivil toplum alanında ise rıza (*consent*) ile hegemonya kurulur. Keza –özellikle de organik kriz dönemlerinde– devlet, egemen sınıfın yararına, bazen tahakküm ve şiddet rolünün etkisini arttırırken, bazen de sivil toplum alanına kadar yayılarak hegemonyanın kurulumunu, yaşatılmasını, devam ettirilmesini ve korunmasını da sağlayacak bir işlev görebilir.

Tam da bu sırada ideoloji olgusu devreye girmektedir, hegemonyanın kurulumu aşamasında. Egemen bir hegemonik ideolojinin yayılımı ile bir yandan mevcut tarihsel bloğa ait hegemonyanın inşası da tüm toplumu kapsayacak bir biçimde oluşturulurken, diğer yandan tüm diğer sınıfların, kesimlerin egemen ideoloji ile ortaklaştırılması ve bunun üzerinden bu sınıfların, kesimlerin egemen sınıfın iktidarı lehine rızalarının üretiminin ve yeniden-üretiminin imkânı sağlanmış olur. Hegemonik ideolojinin oluşturulması süreci, aynı zamanda hegemonyanın da kurulumuna alan sağlayan bir işlev de taşımaktadır; egemen sınıfın ekonomik ve siyasal çıkarları lehine toplumsal rızanın üretiminin sağlanmasının ve toplumsal ortaklık misyonuna çimento görevi görmesinin yanısıra.

Esasen "[i]deoloji bireyleri özneler olarak çağırır."[5] Ve hattâ, "[b]ütün özneler[in] sınıfsal özneler… [ve] ideoloji[nin de], özneleri oluşturmaya yönelik bir pratik"[6] olduğu dikkate alınırsa, egemen sınıfa ait bir hegemonyanın kurulumu ile muhalif sınıflara ait bir karşı-hegemonyanın kurulumu süreçlerinin bir ölçüde farklı ideolojik konumlanmalar dolayımı ile bireylerin birer –sınıfsal– özneler haline gelmesi/getirilmesi aşamasının da iktidarın inşası ve rızanın üretimi/yeniden-üretimi sırasında etkin bir rol oynadığı aşikârdır. İdeolojinin bireylerin özneleş(tiril)mesi işlevinin sahip olduğu sınıf karakteri çoğunlukla egemen sınıfın hegemonik projesi tarafından belirlenmiş bir hat izlemektedir. Egemen sınıfın sistemin sürekli bir yeniden-üretimini sağladığı hegemonik ideoloji, bireylerin öznelere dönüştürülmesi süreci ile rızanın üretilmesi sırasında var olan ama üstü hafifçe örtülmüş olan sınıfsal dayatma, baskı kurma, egemen sınıfın lehine ortaklaştırma olgularının üstünü örten bir mekanizmayı da çalıştırmaktadır. Özneleşen bireyler aldıkları kararların, gösterdikleri rızanın, yaşadıkları yaşamın kendi iradelerinin sonucu olduğuna inanmakta, hegemonik ideolojinin hem bireysel hem de toplumsal bilincin yaratımı sırasındaki işlevini görmezden gelmektedirler. Bunun belki de en güzel örneği; her ne kadar, Sovyetler Birliği ile Nazi Almanya'sını bir tutma

[5] Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, s. 63.

[6] Sancar, s. 38-40.

hatasına düşen ve esasen birbirinden yapısal ve işlevsel olarak çok farklı bu iki hegemonyayı basitçe totaliter olarak niteleyip de kapitalist sistemin ne kadar özgürlükçü ve âdil olduğunu ispata uğraşma çabaları ile vuku bulan durumdur:

> [Y]etmişli yıllarda yalnızca Anti-Stalinist olmakla kalmayan, aynı zamanda sol-entelektüel bir liberalizmin izini kovalayan bazı Fransız aydınları arasında, hele Soljenitsin'in sürgün edilişiyle yaygın bir düşünme modeli haline gelen bir Gulagizm karşısında Michel Foucault'nun da kendini yapmak zorunda hissettiği bir uyarıydı bu: "Sibirya'ya sürgün ve orada çalışma kampları tesisi fikrini bir zamanlar Çar'a veren Batılı liberal siyaset adamlarından başkası değildi..." ... ya da yine "Batılı toplum Gulagdan başka bir şey değildir..." ... Ve yine, "doğduğunuzdan beri Gulagda yaşıyorsunuz –yani "disiplin toplumları"– ama farkında değilsiniz..." … [bu cümleler bir anlamda b]ütün bir Sovyetler tarihini tek ve biricik bir "topyekûnluk" içine tıkmaya karşı çıkan bir tavırdı[r aynı zamanda].[7]

Mamafih, en temelde çok farklı tarihsel blok yapılanmalarına sahip bu iki ülkenin ve bu iki paradigmanın altyapısını oluşturan temel iktisadi ve üstyapısını oluşturan temel sosyal ve siyasi yapılanmalar yerine, üstyapısal belli bazı minör benzerliklerden ötürü bu iki ülkenin sürdürdüğü hegemonik projeleri aynı addeden fikriyatın esasen altında da başka türlü bir ideolojik amaç aramak da mümkündür. Hattâ belki de sosyalist bir düzen kurma tecrübelerinin başarısızlığının asıl sebebi de burada yatmakta; yani iktidardakilerin kurdukları hegemonya ve onun ideolojik yapılanması hususunda kitlenin rıza üretimi ve ikna süreci için kapitalist ülkelerdeki örneklerine kıyasla etkin bir biçimde kullanılamamış olması da bir etken olabilmiş olabilir. Ve belki de kapitalist dünyanın asıl başarısı da, Sovyetler'in yapamadığını layıkıyla yapmış olmasıdır. Rus filozof S. Karganoviç'e göre, "Batı propagandası, halbuki, "sosyolojik tahrip" vasıtasıyla halkın sosyalist bilincinin altını kazma girişimindedir. Özgür Avrupa Radyosunun eski model yayınlarından çok daha sofistike bir silâhtır bu. Sosyolojik tahrip, insanların üretici vazifelerinden dikkatlerini çelmek için filmleri, plakları, sigarayı, otomobilleri ve diğer Batı tüketim toplumunun görece yüksek standartlarının göstergelerini kullanmakta."[8] Halbuki, bu minvalde, herhangi bir rejim altında yaşayan halkların belli bir

[7] Ulus Baker, "Nazi Sinemasının Sinegözü".
[8] Nicholas J. O'Shaughnessy, *Politics and Propaganda: Weapons of Mass Seduction*, s. 241-242.

hegemonik ideolojiye maruz kalmasının bilicinde olup olmadığı; esasen genelgeçer bir kapitalist/emperyalist söylem haline gelen, kapitalist Batı dışındaki ülkelerdeki kitlenin saf bir beyin yıkama ve katı bir baskı yardımıyla rıza göstermeye, ikna olmaya mecbur oldukları miti ile pek de uymamakta gibi. Biri kapitalist sistem dâhilinde diğeri sosyalist sistem dâhilinde kurulan farklı hegemonyaların temellendiği egemen sınıfların ilkinde burjuvazi ikincisinde ise proletarya olması itibariyle, burjuva hegemonya ile proleter hegemonya ve onlara ait hegemonik ideolojilerin de farklılık göstermesi hakikati burada esas belirtilmesi gereken husustur. Her ne kadar, "'rızaya dayalı iktidar', hem bir kuramsal analiz hem de bir siyasal strateji terimi olarak proleter ve burjuva liderliklerinin her ikisi için de geçerli"[9] olsa, proleter hegemonik proje ile burjuva hegemonik projenin altyapısal ve üstyapısal zemininin birbirinden oldukça farklı olduğu aşikârdır.

Buna müteakiben, artık modern zamanların gündelik epifenomenlerinden biri haline gelen propaganda, iktidarın ilk elden dilsel, simgesel ve diğer tüm sosyo-kültürel ögeleri ideolojik bir çerçeve dolayımı içinde kullanımına eşgüdümlü olarak var etmeye çalıştığı hegemonyanın kurulumunda da bittabi etkin bir rol oynamaktadır. Çünkü bu hegemonik konumlanılmasına yönelik olarak, kitlenin de rızasının üretilmesi sürecindeki propagandanın mühim rolünün yadsınamaz realitesi ile artık her geçen gün biraz daha fazla olmak üzere karşı karşıya kalmaktayız. Esasen, mevcut tarihsel bloğun altyapıdaki ve üstyapıdaki ekonomik ve siyasal faaliyetlerine ek olarak, iktidarın hegemonik projesinin ideolojik kertesinde ortaya çıkan görüngülerinden biri olan propaganda bir anlamda bahsi geçen hegemonik projenin kitle içindeki tutunumunu ve gerekli rızayı doğuracak ikna süreçlerini de işletecek bir yükümlülüğe sahiptir. Doğru ve hakikat üzerinden bir hakikat rejimine dönüşen her bir söylem, ideolojik olarak, mevcut iktidarın ve onun oluşturduğu hegemonik projenin çizdiği çerçeve içinde kendine bir yer bulmaktadır. Michel Foucault'ya göre:

> Burada önemli olan şey, sanıyorum, hakikatin/doğrunun güç/iktidar dışında ya da güce/iktidara kapalı bir şey olmamasıdır: tarihi ve fonksiyonları ilave incelemeleri ödüllendirecek olan bir mitin tersine hakikat/doğru ne özgür ruhların ödülü, ne programlanmış bir yalnızlığın çocuğu ne de kendi kendilerini özgürleştirmeyi başaramamış olanların imtiyazıdır. Hakikat bu dünyada bir şeydir; o yalnızca çok sayıda sı-

[9] Peter D. Thomas, *Gramsci Çağı:Felsefe, Hegemonya,* Marksizm, s. 306.

> nırlama formu yoluyla üretilebilir. Ve bu düzenli güç etkilerine neden olur. Her toplumun bir hakikat rejimi, hakikatle ilgili bir "genel siyaseti" vardır: başka bir söyleyişle doğru saydığı ve hakikat olarak fonksiyonel hale getirdiği söylem tipleri; insanı doğru olanı yanlış olandan ayırmaya muktedir kılan mekanizmaları ve örnekleri, her bir önermenin onayından geçtiği mekanizmaları; hakikatin kabul edilmesi dâhilinde değerlere akort edilmiş prosedürleri ve teknikleri; hakikat sayılan şeyi dile getirmekle yükümlü olanların statüleri.[10]

Propagandanın doğrusunun dışarıdaki hakikate olan sadakatinin sallantılı doğası meselesinin yanında, günümüzde iktidardaki egemen sınıfın hegemonik projesinin en mühim yapıtaşlarından biri olan ideolojik kertenin kitle tarafından kabulünü sağlayan propagandanın kitle üzerindeki etkisini arttıran temel motifin kaynağı hususu da ayrı bir ehemmiyet taşımaktadır. Bu bağlam içinde, Gramsci'nin ideolojinin kitlenin bilincindeki yansımalarından biri olan "ortak duyu" (*common sense*) uğrağını, propagandanın beslendiği can damarlarından biri olduğunu belirtmekte de yarar var. Çünkü, ortak duyu, hegemonyanın ve ideolojinin kurulumu açısından geniş halk kesimlerinin bilincinin oluştuğu alandır. Gündelik hayat içindeki insanların varoluşlarını meydana getiren çelişik ögelerin, hegemonik ideolojiye özgü kavramların sanki evrensel birer gerçek gibi kabul edilmesini sağlayan aşamadır.[11]

Hegemonya ve ideoloji arasındaki dolayımın iktidarın etkinliği üzerinden mevzu bahis propaganda olgusunun ana niteliklerini belirleyen ve her halükârda iktidarı elinde tutan hâkim sınıfa özgü baskın ırksal/ulusal/etnik, dinsel/mezhepsel, toplumsal cinsiyet ve her türlü sosyokültürel temelli etmenler de ele alınacak başka bir boyutudur bu hususun. Propagandanın yapılandırılması aşamasında yaratılan enformasyon akışı da bahsi geçen baskın sosyokültürel etmenlerin kabulünü perçinlemektedir, çünkü, Jean Baudrillard'ın da belirttiği gibi, "enformasyon, belki de tam bir mittir, ama kafamızın içine, bütün öbür değerlerin çağdaş vekili olan bu yedek mit doldurulmuştur. Bu evrensel mit ile şeylerin güncel durumu arasındaki kontrast şaşırtıcıdır..."[12]

Toplumsal alanda kitlenin ruhu olarak ortaya çıkan ortak duyu kavramından beslenmesinin ve geleneksel değerleri taşımasının yanında, esas

---

[10] Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, s. 131, aktaran Hüsamettin Arslan, "Bilim, Bilimsel Bilgi ve İktidar", s. 69.
[11] Mehmet Yetiş, "Gramsci ve Aydınlar", s. 20.
[12] Jean Baudrillard, *Tam Ekran*, s. 142.

olarak bütünsel anlamda propaganda, son kertede kitle iletişim araçlarının, başka bir deyişle eğitim kadar etkin bir rol oynayan her türlü iktidarın meşruiyetinin kaynağı olan modern ideolojik aygıtın, görsel ve işitsel medyanın kitle üzerindeki yadsınamaz etkisi ister istemez propagandanın dinamik bir şekilde kullanıldığı bir alan haline gelmiştir. Çünkü, en halis mesele, belki de, hegemonik projenin tutunumunu sağlayacak olan ideolojik yapılanmanın inşası ve işletilmesi sırasında gerekli olan her türlü enformasyon ve bilgiye hükmetmenin gerekliliğidir. Ve tabii, bu ideolojik bir çerçeve bağlamında kitleyi gerekli ikna sürecine tâbi tutmanın en sağlam ve basit yöntemlerinin başında da, gene kitleye imgesel, görsel materyallerle harmanlanmış propaganda aracılığıyla ulaşılmasıdır. İlaveten, kitle iletişim araçlarının başka bir işlevi de iktidarın hegemonyasını destekleyen egemen/baskın görüşlerin propaganda dolayımıyla perçinlenmesi kadar karşıt-hegemonyaya ait muhalif görüşlerin dışlanması ve göz ardı edilmesidir.

> [K]itle iletişim araçlarının belirli kanaat ve konuları ön plana çıkarmak şeklinde yerine getirdiği "dillendirme" işlevi vardır. Bu anlamda kitle iletişim araçları gündem oluştururken çok sayıda olay arasından yaptıkları seçmede egemen görüşe karşı çıkan kişi ve grupları dışlar ve yerleşik düzenin savunuculuğunu yapar... Bu nedenle belirli bir kanaat ya da davranış biçiminin yandaşları ve karşıtları kitle iletişim araçlarında eşit bir biçimde "dillendirme" olanağına sahip değildirler. Tartışmalı bir konuda kitle iletişim araçlarında baskın olarak temsil edilen bir kanaat kendini daha kolay kabul ettirir, çünkü yandaşlarına gereken slogan ve ifadeler sunulmaktadır. Görüşleri kitle iletişim araçlarında pek az temsil edilen ya da hiç temsil bulmayan karşıtlarına göre, bu insanlar için, kamu içinde konuşmak çok daha kolay olmaktadır. Adil olmayan bir bilginin antidemokratik bir toplumda yalnızca mevcut güç ilişkilerinin pekiştirilmesine yarayaca[ktır, ve]... enformasyon akışını kontrol edenlerin, ellerindeki bilgiyi egemenliklerini yaygınlaştırıp sağlamlaştırmada kullandıklarını da eklemekte [fayda var].[13]

Diğer bir taraftan da, Sovyetler Birliği'ndeki propagandanın daha devrim vuku bulmamışken mahiyeti üzerine Lenin'in irdelemelerine bakılacak olursa, modern propaganda olgusundan biraz daha farklı bir olgu ile karşı karşıya kalınmaktadır. Plekhanov'dan yaptığı alıntı ile başlayarak propagandanın doğası ve rolü ile ajitasyonla olan görev bölüşümü üzerinden

[13] Hayat Avcı Boz, "Kitle İletişim Araçları ve Suskunluk Sarmalı", s. 45.

Rus devrimcilerin kitleye ya da yığınlara ulaşma ve kitleyi ya da yığınları örgütleme stratejilerini ortaya koymaktadır. 1901 yılında yazdığı *Ne Yapmalı?* adlı eserinde de Lenin'in aktardığı gibi; Plekhanov'a göre, "[p]ropagandacı, birçok düşünceyi bir-iki kişiye verir; ajitatör ise, bir-iki düşünceyi geniş yığınlara verir."[14] Ve yine Lenin'e göre:

> Propaganda denince, tüm ya da kısmi belirtileriyle olsun, bireyler ya da geniş yığınlar tarafından anlaşılır biçimde yapılmış olsun, bugünkü toplum düzeninin devrimci açıdan açıklanmasını anlamamız gerekir. Sözcüğün tam anlamıyla... ajitasyondan anlamamız gereken şey ise, yığınların, belirli somut eyleme çağrılması ve proletaryanın toplum yaşamına doğrudan devrimci müdahalesinin sağlanması olmalıdır... Kısacası, propagandacı "birçok düşünceyi" vermelidir, o kadar çok ki bu düşünceler birbiriyle bağlantılı bir bütün olarak ancak (nispeten) az sayıda kimseler tarafından anlaşılabilir olacaktır. Aynı konu üzerinde konuşan ajitatör ise en çarpıcı ve en çok bilinen bir olguyu... örnek olarak ele alacak ve herkesin bildiği bu olgudan yararlanarak "yığınlara" tek bir düşünceyi... iletme yoluyla çaba harcayacaktır; ve bu çelişkinin daha tam bir açıklamasını propagandacıya bırakarak, bu göze batan haksızlığa karşı yığınlar arasında hoşnutsuzluk ve öfke yaratmaya çalışacaktır.[15]

Tam da, Lenin'in ele aldığı gibi, Ekim Devrimi öncesi ortaya konan propaganda ve kitle arasındaki bağ, Sovyetler Birliği'nin kuruluşunda da temel bir ilke olarak işlevsel bir rol almıştır. Yeni baştan kurulmaya çalışılan Sovyetler paradigmasının yaratmaya çalıştığı Sovyet imgeleminin kitleye ulaştırılmasındaki iki mühim engeli aşmak için kullanılan propaganda ile iktidarın oluşturduğu yeni sosyalist hegemonyanın ülkeyi baştanbaşa kuşatması beklenmiştir. Bu iki mühim engel, yani halkın büyük çoğunluğunun okuma-yazma bilmemesi ve coğrafi bazda dünyanın en geniş topraklarına sahip olmasından ötürü proletarya diktatörlüğünü tesis etme gayesiyle siyasal ve ekonomik egemenliği elinde tutan Komünist Parti'nin hegemonik projesinin kitleye ulaşmasının yolu tam da propagandanın etkin kullanımı ile mümkün görünmüştür. Ve Lenin'in de belirttiği gibi, bütünsel olarak okuma-yazma bilmeyen ve periferide ikamet eden herhangi bir normal Sovyet yurttaşının anlamakta zorlanacağı birçok devrimci/sosyalist/komünist düşünceyi iletmenin en emin yolu gene propa-

[14] Vladimir İ. Lenin, *Ne Yapmalı?*, s. 71.
[15] *A.g.e.*, s. 71-72.

ganda ile mümkündür. Bu minvalde de, iktidar yaratılan imgelemin kitleye hâkim olmasının en kolay yollarından biri olan görsel materyallerin kullanımı vasıtasıyla birkaç ana propaganda yöntemine başvurmuştur. Bu sebeple, başta da Sovyet proleter hegemonyanın kurulumuna özgü olarak hegemonik ideolojinin temel alındığı bir görsel imgelemlerin yaratımı sürecini, en kısa yoldan sağlayan araç en başta sinema olmuştur.

Sovyet Propaganda Çizgi Filmleri

İnsanlık tarihinin kitlesel ütopik deneyimleri açısından ilk örneklerinden biri olan 1917 Ekim Devrimi sonrası eski tarihsel bloğun baştan sona değişmesi ve buna bağlı olarak da total ve yeni türden bir hegemonik dönüşüme uğrayan Sovyetler Birliği'nde bu yeni sistemin kuruluşunun ortaya çıkardığı taze ideolojik kerte, tıpkı siyasal ve ekonomik kertede olduğu gibi, işçi sınıfının umudu ile şekillenmiştir. Bizzat halkın katılımı ile vuku bulmuş bir devrim sonrası insan emeğinin en temel sosyoekonomik ve siyasal öge olması kabulü üzerine kurulu bir ülke ile, yüzyıllardır dünyanın hemen hemen her yerinde halkın büyük çoğunluğunun, birkaç gelişmiş kapitalist ülkenin egemen sermaye sınıfı tarafından baskıya, zora, şiddete maruz kalması durumunu, etkili bir biçimde kullanılan propaganda yardımıyla ideolojik tutunumunu hâlâ diri kalabilen ülkelerin, birbirlerine dair oluşturdukları ideolojik saflaşma kaçınılmaz bir durumdur.

En başta, Sovyetler Birliği'nde görsel propaganda malzemesi olarak etkin bir biçimde gündelik hayat mekânları ve pratikleri içinde sıklıkla kullanılan posterler/afişler; çalışma sürecindeki tavır ve tutumlardan kadın haklarına, alkolizm gibi sosyal problemlerden dış politika meselelerine kadar geniş bir yelpazedeki çok çeşitli konuları işlemesi açısından önem kazanmıştır. Ekim Devrimi öncesi, Çarlık Rusya'nın son dönemlerinde filizlenmeye başlayan devrimci/toplumcu sanatın devamı niteliğinde bir hal alan ve devrim sonrası dönemde de devlet tarafından desteklenen sanat akımlarının ve sanatçıların ürünleri olması ayrıca – tıpkı Rus sinemasının reddedilemez estetik yönüne benzer bir biçimde– bu posterlere/afişlere de yadsınamaz bir sanatsal nitelik kazandırmıştır.

Ekim Devrimi'nin başından Sovyetler Birliği'nin yıkılışına kadar geçen sürede, her türden yaş, millet, yerleşim alanı, iş koşulları gibi niteliklere sahip tüm Sovyet halkına yönelik olarak hem ortak duyuya uygun tutumların kazandırılması hem de kolektif imgelemlere sahip Sovyet yurttaşlarının kimliklendirilmesi işlevini görmüştür. Tüm kamusal alanların değişmez bir ögesi olan bu posterler; proleter hegemonik ideolojinin en kolay ve etkin bir biçimde yansıtıldığı, Sovyet halkının belleğinde sürekli

olarak diri tutulmak istenen temel bazı imgelerin/simgelerin ağırlıklı kullanıldığı en başta gelen görsel propaganda malzemeleridir.

Çeşitli dönemlerde çeşitli imgeler kullanıldığı, çeşitli mesajlar amaçlandığı, çeşitli kolektif imgelem kodları üzerinden kitlenin rıza ve ikna süreci işletilmeye çalışıldığı da başka bir gerçekliktir. Jozef Stalin dönemiyle beraber, devletin resmî sanat akımı olagelen Toplumcu Gerçekçilik akımı ile de ilk başlarda işçi ve köylü simgeleriyle emeğin yüceltildiği görsel propaganda materyalleri vasıtasıyla yukarıda da bahsi geçen seyircinin kendini görsel imgeler yoluyla belirli figürlerle özdeşleştirmesi sağlanmıştır. Başka bir deyişle, görsel materyaller üzerinden kitlenin benimsediği tutum ve davranış kalıpları ya da cismani ögeler yaratılmış, kitlenin proleter hegemonyaya uygun olarak özneleşme süreci amaçlanmıştır. II. Dünya Savaşıyla da, daha çok faşizme karşı söylemlerin ağırlık kazanmasının yanısıra askerler/askerlik, Kızıl Ordu, zafer ve kahramanlık mevzuları işlenirken, Soğuk Savaş döneminde ise daha çok kapitalizme ve emperyalizme karşı söylemlerin artış göstermesinin yanısıra uzay çalışmaları ve bilimsel rekabetin de öne çıktığı görülmektedir.

Yalnız, ilginçtir ki yüzlerce değişik halkın/milletin vücuda getirdiği Sovyetler Birliği'nin varlığını sürdürdüğü sürece kullanılan hemen hemen tüm görsel propaganda materyallerinde kullanılan dil Rusça ve çoğunlukla kullanılan simalar da Slav kökenli figürler olmuştur. Çünkü, her ne kadar inşa edilmekte olan/edilen yeni paradigmayı kuran ve sürdüren kitle içinde diğer milletleri/ulusları/halkları da barındırıyor olsa da, Sovyetler Birliği'nde bir anlamda kolektif imgelemin çerçevesini çizen bir metaulus olarak zuhur eden Rus figürü propagandanın ana imgesini oluşturmuştur. Ayrıca, proletarya diktatörlüğü şiarı ile yola çıkan Sovyetler hegemonik projesinin ihtiyaç duyduğu çokluğu temsil edecek olan bir çerçeve ancak Rus kültüründen yaratılacak bir ideolojik yapılanma ile mümkün olmuştur.

Tüm bu bahsi geçen iktidar ve kitle ile ilişkili kuramsal savların ismen olduğu kadar cismen de üzerinden geçilmesi babında, kitle iletişim araçları ile eşgüdümlü olarak iktidarın kitleyi ikna sürecinde kullandığı etkisi ve önemi reddedilemez diğer bir ideolojik aygıt olarak sinema da mütalaa edilmelidir. Böylece, sadece hemen devrim sonrası süreçte değil aynı zamanda Lenin'in ölümü sonrasından ta ki Mihail Gorbaçov dönemine kadar, devletin kullandığı en etkin propaganda araçlarından biri olduğu mevzusu daha sarih bir biçimde gözler önüne serilebilecektir. Açıktır ki Sovyetler Birliği'ndeki propagandatif hattâ ajitatif pratikler üzerinden sinemanın kitleler üzerindeki tartışmasız etkinliği, hem iktidarın hegemonik kurulumu mümkün kılması bakımından, hem de Sovyetler'deki pro-

paganda olgusuna yönelik analizleri daha ayakları yere basan bir konuma yerleştirecektir.

Geçen yüzyılın büyük anlatılarının temellendiği zemin ister burjuva hegemonik projesi olsun isterse proleter, kitlelerin iknası sürecinde hegemonik ideolojinin etkin kullanımını sağlayacak bir biçimde ortaya çıkan propaganda politikaları kendini esaslı bir şekilde sinema üzerinden göstermiştir. Üstelik iki taraf için de geçerli olmuştur bu. Batı'nın, özellikle de Amerikan sinema sektörünün baş düşman karakterini yüklediği Sovyetler Birliği ve diğer sosyalist ülkelere karşılık, Sovyetler Birliği de dâhili ve harici meselelere ideolojik yaklaşımını ortaya koyarken kendi hegemonik yapılanması radikal bir tavır izlemiştir. Lenin'in devrim sonrası Sovyetler Birliği'nin kurulum aşamasında özel önem verdiği sinema ile yönetenlerin ve yönetilenlerin yakından alâkadar olması sonucu hem propaganda anlamında hem de sanatsal yapıtlar anlamında dünya çapında bir Rus/Sovyet sineması geleneği ortaya çıkmıştır.

Bu bağlamda, sahne sanatları temelinde, Rus tiyatrosuna ve sinemasına, bir anlamda tüm dünyada propagandanın ana zeminini oluşturan temel ilkeler, yani imge/simge ve imgelem üretimi hususundaki kendi kavramsallaştırmaları ile katkıda bulunmuş olan ünlü Rus tiyatro sanatçısı Konstantin Stanislavski'nin meşhur *sahne yöntemi*'ne göre; "dışsal... teatral koşullar ölü ögelerden, yaşayan ve hayat veren ögelere dönüştürülmelidir; onlara karşı tavrımız teatrelden insani olana dönmelidir. Bu da imgelem sayesinde olur. İmgelem nedir? İmgelem oyuncunun zihninde olaylar, durumlar, duygular, görüntüler, seslerden oluşan bir "sepettir". İmgelemi kullanmak, bu sepetten, anımsama, yakıştırma, benzetme ve sembolleştirme yoluyla imgeler çıkarmaktır."[16] Ve Stanislavski'nin bu yöntemini Bertolt Brecht de şöyle betimlemektedir: "Onun "yöntemi" sistematik bir şekilde empati gerektirir; bu şansa, ruh haline ya da beceriye bırakılmış bir sonuç değildir. Kolektif oyunculuk gelişmiştir; çünkü daha ufak roller ve daha zayıf oyuncular bile "sistemin" yardımıyla seyircinin empati kurmasına katkıda bulunabilirler."[17] Böylece, sahnedeki oyun ya da perdedeki görüntüler ile yaratılan kolektif imgelem ile seyirci de gösterinin bir parçası, ögesi haline gelerek, kendini oyuna ait hissetmektedir. İşte, tam da bu nokta, Sovyet propagandasının kitlenin zihninde ve belleğinde yaratmaya çalıştığı kolektif Sovyet imgeleminin kurulumu üzerinden bir sosyalist ortak duyunun vücuda geldiği uğraktır, esasen amaçlanan.

[16] Deniz Aydın & İlker Yasin Keskin, "Bir Rol Yaratmada 'Stanislavski Yöntemi' Üzerine".
[17] Eric Bentley, "Stanislavski ve Brecht", s. 183

Bunlarla beraber, Sovyet propaganda filmleri açısından, tüm Sovyet film endüstrisinin ürettiği propagandatif özelliği ile birlikte sanatsal değeri de tartışılmaz filmlerin yanında, belki de en ilginci, 1924 yılından ta ki *Perestroyka* dönemine kadar çekilmiş olan propaganda çizgi filmleridir. Sovyetler Birliği, bu çizgi filmleri dışarıya satmak için değil, daha çok kendi sınırları içinde veya Varşova Paktı ya da tüm diğer sosyalist veya müttefik ülkeler için yapılmış filmlerdir. Esas yapılış amaçları ise tabii ki yeni kurulan işçi sınıfı ve emek söylemleri temelli proleter hegemonyayı kurma ve sağlamlaştırma adına özellikle okuma-yazma bilmeyen ama gene de ülkenin geniş coğrafyasındaki tüm insanlara propaganda aracılığıyla kolektif imgelemlerin oluşturduğu sosyalist ideolojiyi yaygınlaştırmaktı. Genelde, anti-kapitalist, anti-faşist, anti-emperyalist ve anti-Batı içeriklere sahip bu çizgi filmler de, proleter hegemonik ideolojik nitelikler kadar estetik değerleri barındırmasıyla dikkat çeken diğer Sovyet görsel materyallerden de ilham alınmış eserlerdir. Özellikle de, çizgi filmlerde kullanılan semboller, imgeler, söylemler ve dil, sosyalist, devrimci belli bir alt-metnin yaratımı amacı ile, ve bu imgelem dünyasının geniş kitlelere ulaşması saiki ile üretilen görsel eserlerdir. Tıpkı, Vera Tulyakova-Hikmet'in 8 Nisan 1959 tarihinde sonradan adı değişerek *Hanene Huzur Dolsun* olan çizgi filmin Nazım Hikmet tarafından yazılan *Güneşin Sevinci* senaryosu üzerine yapılan Sanat Sovyeti komisyon toplantısında da belirttiği gibi:

> Sembolik kişiler var: Başkomutan ölüm, savaş, karmaşadan kaynaklanan kötülüğü simgeliyor; Davulcu, başlangıçta alçakgönüllü, daha sonra gören ve asrının kötülüne karşı isyan eden halkın, emekçilerin birleşmiş örneği.
> …Bizce, böylesine önemli bir konuda yapılacak film, hangi dilde konuşursa konuşsun herkesçe anlaşılabilir olmalı. Bu nedenle dili çok etkileyici ve çok basit olmalı.[18]

Bu bağlamda, dört temel husus çerçevesinde bir araya getirilmiş 1924-1984 arasında *Soyuzmultfilm* Stüdyolarında üretilmiş bazı propaganda çizgi filmlerini[19] irdeleyeceğiz.

[18] M. Melih Güneş, *Hanene Huzur Dolsun-Sevdalı Bulut: Nazım Hikmet'ten Çizgi Filmler*, s. 96.
[19] Joan Borsten, *Animated Soviet Propaganda: From the October Revolution to Perestroika, 1924 – 1984*. Ayrıca bkz. http://www.dvdtalk.com/dvdsavant/s2237sov.html

AMERİKAN EMPERYALİSTLERİ[20]

İlk olarak, çizgi filmlerin bir kısmında Sovyet proleter hegemonyasının tam olarak karşısında durduğu Amerikan emperyalizmi ele alınmakta. Amerikan emperyalizminin tüm dünya üzerindeki sebep olduğu tahribatın, hem kendi insanına hem de tüm dünya halklarına yönelik içerdiği tehlike vurgulanmaktadır, ana teması ya da yan teması bu olan çizgi filmlerde. Bu bölümün içinde yer alan çizgi filmlerde, emperyalizmin kolonyal hırsları sonucu Amerika'ya getirilen ve köleleştirilen siyahların maruz kaldığı sıkıntılar ve beyazların siyahlara yönelik geliştirdiği ırkçı refleksler anlatılmaktadır. Beyazların siyahlara karşı takındığı ırkçı tutumların yanısıra siyahların Amerika kıtasında karşı karşıya kaldıkları aşağılanma, hor görme, eziyet dolu ve hiç de insani olmayan yaşam standartlarında hayatlarını sürdürdüklerinin altı dikkatlice çizilmektedir. Ayrıca, siyah bir rahip tarafından silâhlı beyazların gözetimi altında çalışan köleleri elindeki hacıyla kutsaması mizanseni de dinin ve kilisenin köleliği olumlayan bir figür olarak kullanıldığını ve sermaye yanlısı bir tavır içinde olduğunu belirtmektedir. Bunun ardından, ikinci bir husus ise, Amerikan emperyalizminin sermayenin çıkarı lehine dünya çapında sebep olduğu savaşların yarattığı tahribattır. Amerikan emperyalizminin kâr hırsı uğruna, hem kendi halkının ölümüne hem de savaşın vuku bulduğu ülkelerdeki insanların ölümüne ve ülkenin mahvına neden olan emperyal savaşların en büyük mağduru olan çocuklar üzerinden anlatılmaktadır. Son olarak, Amerikan burjuvazinin açgözlülüğü ve lüks içinde yaşaması ile Amerikan işçi sınıfının, halkının yaşadığı sömürü ve yoksulluk içindeki halleri ele alınır. Zengin kapitalistler, her türlü lüks ve israf içinde kaygısızca ve umarsızca yaşayıp, neredeyse tüm kötü karakter özelliklerinin somutlaşmış halini resmederken, yoksul halk ise fakirlik ve yetersizlik içinde yaşayıp, esasında asla kimsenin çalışmak istemeyeceği işlerde hiç yoktan iyidir diyerek az da olsa para kazanmak adına çalışıp patronlarını zengin etmektedirler.

---

[20] Bkz. "Soviet Animated Propaganda–AmericanImperialists":Part1, http://www.youtube.com/watch?v=KV5slGm70SE/Part2, http://www.youtube.com/watch?v=0eTJ13Fw1LM/Part 3, http://www.youtube.com/watch?v=E2LmN9qiLXA. Ayrıca bkz. Vladimir Tarasov (1979), "Atış Poligonu" (Tir/Тир), Moskova: Soyuzmultfilm: Shooting Range 1/2, http://www.youtube.com/watch?v=upHdYC6qWJo / Shooting Range 2/2, http://www.youtube.com/watch?v=0gaiumZ1llY

FAŞİST BARBARLAR[21]

İkinci tema olarak, birçok çizgi film nazizm ve faşizm tehdidini ele alıyor. Genel olarak ilk dikkate değer konu; nazizm, faşizm ve Hitler üzerinden yapılan çizimlerin insan suretinden uzak, bazen akbaba, köpek ya da domuz gibi hayvanların metaforlaştırıldığı, bazen de her yaştan Sovyet yurttaşlarının güzel, gürbüz, güçlü, cesur ve onurlu bir biçimde betimlenmesine karşın çirkin, sağlıksız, yeri geldiğinde fazla gaddar, yeri geldiğinde fazla korkak, hınç ve kin dolu tiplemelerle Nazi ve faşist karakterlerin yansıtılmasıdır. İkinci önemli nokta ise, sürekli olarak faşizmin bir yandan insanlık için bir tehdit vurgusunun yapılmasının, geçtiği yerleri ve o yerlerde yaşayan insanlara felaketten başka bir şey getirmediğinin altı çizilmesinin yanında, sadece nazizmin ortaya çıkışı ile –tarihsel, zamansal ve mekânsal bir anlamda– sınırlı olmayıp, kapitalist/emperyalist (Batı ya da Amerikan) güçlerin de desteklemesiyle her an bir biçimde yeniden ortaya çıkabileceği, semirip güçlenebileceği ve yeniden tüm dünya halkları için tekrardan bir tehlike arz etmeye devam edebileceği gerçeğinin ortaya konmasıdır. Neo-faşizme ve neo-nazizme karşı bir uyarı niteliği taşıyan ve bunlara karşı da dünya halklarının dayanışmasını ve barışa duyulan umudu imleyen sahnelere de sıklıkla yer verilmiştir. Son olarak, mütemadiyen vurgulanan başka bir husus ise, muzaffer ve yiğit Kızıl Ordu'nun kötü ve habis Nazilere, insanlık düşmanı faşizme karşı kazandığı zafer anlatısıdır. Nazizme ve faşizme dair kullanılan renk çoğunlukla siyah iken, Kızıl Ordu'ya ait imgelerin rengi her zaman kırmızı/kızıl olarak kullanılmış, renkler ve simgeler üzerinden de Kızıl Ordu ile mümkün olabilen bir kurtuluş, bir zafer anlatısı yaratılmıştır.

KAPİTALİST KÖPEKBALIKLARI[22]

Bir sonraki ele alınan mesele ise; gözünü kâr hırsı bürümüş, insanların emeklerini sömüren ve işine gelmediğinde emeklerinin karşılığını vermek yerine onları kolayca gözden çıkaran, açgözlü ve tamahkâr olduğu kadar

[21] Bkz. "Soviet Animated Propaganda – Fascist Barbarians": Part 4, http://www.youtube.com/watch?v=BE38oOunwPA / Part 5, http://www.youtube.com/watch?v=w0ZeAcddJuc / Part 6, http://www.youtube.com/watch?v=3H1zO7wczGQ

[22] Bkz. "Soviet Animated Propaganda – Capitalist Sharks": Part 7, http://www.youtube.com/watch?v=aGTSTR0W-l0 / Part 8, http://www.youtube.com/watch?v=pQtkdJrSfMM / Part 9, http://www.youtube.com/watch?v=VxJMAMhpgus

Sovyetlere de düşman dünya kapitalizmini ve burjuvaziyi konu edinmektedir. Bu konu başlığı altındaki çizgi filmlerde bir yandan kapitalist üretim ilişkileri bağlamında sömürünün betimlemesi yapılırken, diğer taraftan burjuvazinin ve ordularının Sovyetler Birliği'ne duydukları bitmek bilmez düşmanlık sonucunda sürekli olarak bir silâha sarılma, savaşa başvurma hali resmedilmektedir. Diğer bir altı çizilen mevzu ise, dünya kapitalizminin Sovyetler Birliği'nin ekonomik olarak ilerleyemeyeceğine, kalkınma hedeflerine ulaşamayacağına dair beklentilerinin çalışkan ve dirayetli Sovyet işçileri tarafından boşa çıkarılması ve Sovyet ekonomisinin gelişimini günbegün ilerletmesidir. Uzay çalışmalarından ağır sanayi hamlesine kadar Sovyetler'in öngördüğü plan ve projelerini hayata geçirmesi, kapitalistleri deliye çevirmektedir. Bunun sonucunda başvurdukları nihai yol ise gene silâh ve savaş olmaktadır. Paragöz, şişman ve sürekli puro içen kapitalistler ve onların generallerinin Sovyetlerin ekonomik, sosyal ve bilimsel alanda ilerleyişine karşı duydukları korku ve endişeye karşılık, Sovyetler Birliği'nden gelen cevap ise işçi sınıfının kararlı bir biçimde çalışmaya, üretmeye devam etmesi olarak betimlenmiştir.

AYDINLIK GELECEĞE DOĞRU – KOMÜNİZM[23]

Son olarak, tüm bu anlatıların, imgelemlerin gelip de düğümlendiği yerdir, sosyalizm ve nihai olarak da komünizm ile mümkün olabilecek aydınlık ve umut dolu bir gelecek anlatısı. Vladimir Mayakovski'nin fütüristik etkilerinin ve Dziga Vertov'un başını çektiği politik çizgi filmlerin yaratımı ilkelerinin kendini gösterdiği bu gelecek anlatılarında; şimdiki zamanda çekilen tüm yoksunluklara, zorluklara karşılık, Sovyetler Birliği'nin kaydettiği ilerlemelerin üstüne katbekat fazlasını koyacağına dair umutların şekillendirdiği müreffeh, konforlu, bayındır bir gelecek betimlenmektedir. Çarlık Rusya'sındaki kötü hayat koşullarından halkın Bolşeviklerin öncülüğünde devrim ile –zincir imgelemiyle de anlatılmak istendiği gibi– zincirlerinden, sömürü düzenine olan esaretlerinden kurtulup özgürleşmesinden, Ekim Devrimi sonrası patlak veren –emperyalist/kapitalist güçlerin desteklediği yerli ve yabancı düşmanlardan oluşan– Beyaz Ordu ile Kızıl Ordu arasında cereyan eden iç savaştan, Lenin ve Stalin'in önderliği altında Sovyetler Birliği'nin kurulmasına ve ilerleme kaydet-

[23] Bkz. "Soviet Animated Propaganda – The Bright Future, Communism": Part 10, http://www.youtube.com/watch?v=ZM2s3pZjWrQ / Part 11, http://www.youtube.com/watch?v=CQtTKkwm5ko / Part 12, http://www.youtube.com/watch?v=jWGS5wFup_c

meye başlamasına kadarki süreçler de ayrıntılı anlatılmaktadır. Komünizm ile muştulanan aydınlık geleceği imleyen imgeler ise gene güzel, gürbüz, güçlü, çalışkan Sovyet yurttaşlarının şen ve refah içinde yaşayacağı, güneşli bir bahar sabahı gibi her şeyin pırıl pırıl olduğu, herkesin mutlu ve huzurlu olduğu resim ile betimlenmektedir, adeta hiçbir kötülüğü, eksikliği, noksanlığı içinde barındırmayan bir ütopyanın gerçeğe dönüş(türül)mesi gibi.

Sonuç

> Doğru-olan (Richtige), irdelenmekte olan herşeyde, herkes herhangi bir şekilde karşımıza çıkanı saptar. Bununla birlikte bu saptama, doğru olmak için, hiçbir şekilde, söz konusu şeyin kendi özü içerisinde örtüsünü açmaya gereksinim duymaz. Oysa yalnızca böyle bir örtüsünü açmanın olduğu yerde Hakikat-olan (Wahre) vukua gelir. Bu nedenle yalnızca Doğru-olan (Richtige), henüz Hakikat-olan (Wahre) değildir.[24]

Son olarak da, Martin Heidegger'in de belirttiği gibi, doğru ile hakikat arasındaki ilişkisellik, propaganda ile bahsettiği ya da vurgulamaya çalıştığı modern dönem gerçekliği arasındaki bağdaşımla ortak bir zemini paylaşmaktadır. Modern iktidar nosyonu, sadece hegemonik ideolojik yapılanması üzerine kurulu bir propaganda dolayımını, sadece kitleyi yönetme, yönlendirme ülküsü için kullanmamaktadır. Hattâ bu ülküsünün buzdağının sadece görünen kısmı olduğu dahi söylenebilir. Oysa asıl gaye, egemen sınıfın ve sahip olduğu iktidarın, kitleyi tüm alanlarda kendi ideolojik yapılanması ile çepeçevre sarmalayıp, istediği biçimde kontrol etme ve bu durumdan elde edilecek sosyal, siyasal ve ekonomik faydayı da doruğa çıkartma çabasıdır. Tıpkı, Herakleitos hekimler üzerine söylediklerine benzer bir biçimde: "Hekimler kesip biçtikleri, yakıp dağladıkları zaman hastalıkların yaptığından farklı hiçbir şey yapmadıkları halde bir de gelip para istiyorlar."[25] Başka bir deyişle, (mevcut burjuva hegemonik ideolojinin zemin oluşturduğu) propaganda artık günümüzde iki işlevi birden başarı ile yürütmektedir, bilhassa da Sovyetler Birliği'nin yıkılması ve neoliberal paradigmanın tüm dünyaya hâkim olması ile. Bir taraftan, mevcut hegemonik ideolojik yapılanmanın, propaganda yoluyla bir yandan bireylerin özneler haline gelmesini sağlayarak kitlelerin kabulünü, rı-

[24] Martin Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, s. 45-46.
[25] Ulus Baker, *Siyasal Alanın Oluşumu Üzerine Bir Deneme*, s. 13.

zasını, onayını alan iktidarın yürüttüğü hegemonik projenin devamını da sağlama almaktadır. Diğer taraftan da, artık günümüzde propaganda aynı zamanda görsel, işitsel yapıtlara veya maddi tüketim nesnelerine uygulanması ile bu nesneleri metalaştırmakta ve sermayenin kârına kâr katmaktadır. Kısacası, propaganda aracılığıyla, iktidar hegemonik gücünü perçinlemekte, hegemonik ideolojik yeniden-üretimini sağlamakta ve kitle üzerindeki sosyal, siyasal ve ekonomik emellerini rahatça hayata geçirebilmektedir. Bu bağlamda, Sovyetler Birliği de "yeni zamanlarda" ivme kazanan bu paradigmadan azade kal(a)mamış ve proleter hegemonik ideoloji yardımıyla üretilmeye çalışılan Sovyet ortak duyusunun sonucunda ortaya çıkması hedeflenen kolektif ruh ile örülü kitlesel ütopyaların yaratımı, kapitalist burjuva hegemonyanın temel oluşturduğu bireysel ütopik anlatıların dokuduğu özneleşme sanrısı ve tüketim kültürü endüstrisi karşısında mağlup olmuştur. Nihayetinde de, Sovyetler Birliği'nde kitlelere ulaşamayan ve zaman içinde hedefinden sapan Sovyet fikri nosyonunu iyi bir şekilde özetleyen ise; Mayakovski'nin, –proleter hegemonyanın kurulumu için gerekli olan tutunumu oluşturacak rızanın ve onayın üretilememesinin bir nedeni olarak da– bir biçimde halktan kopan ve elitistleşen Sovyet organik aydının ve *nomenklatura*'nın Sovyet halkına ve kolektif ruhun nüvesini oluşturan/oluşturması beklenen kitleye yönelik olarak üstten bakan ve anlamadan uzak anlayışına dair saptamasını yansıtan aşağıdaki şiiridir belki de.

KİTLELER ANLAMIYOR[26]
(«*МАССАМ НЕПОНЯТНО/MASSAM NEPONYATNO*»)

Yazarla okurun
arasında
aracılar durur,
ve aracının
zevki
en ortalamadır.

Aracılar ordusunun
bu ortalama zevkinden
hem eleştiri
hem düzelti
binlercedir.

Sen
ne dersen
de
Aracı gene
bildiğini
okur:
"Ben
başka
bir insanım.
Nadson'un
şiirlerini
şimdiki gibi anımsıyorum...
İşçiler
kısa dizeleri
sevmiyor.
Ama Aseyev
aracılara
hâlâ sövüyor.
Ya noktalama imleri?
Bir nokta

[26] Vladimir Mayakovski, "Kitleler Anlamıyor".

sanki bir ben.
Siz
nokta ekerek
şiirleri süslüyorsunuz.
Yoldaş Mayakovski,
yambla yazsaydınız,
size her dize için
yirmi kuruş fazla öderdim."

Eleştirmen
on milyonların
bu iki temsilcisinin
yanından geçerken duygulandı.

Hiçbir ayrıcalıkları yoktur
et ve kemik...
İnsan insandır!

Ama akşam oturup
çay içerken övünür durur:

"Ben
bu işçi sınıfını
iyi tanırım.
Suskunluğunun
nedenini bilir
ruhunu okurum.
Ne bozulur,
ne umutsuzluğa düşer.
Böyle bir sınıftan
kim okunabilir?
Yalnızca Gogol,
yalnızca klasikler.

Köylüler mi?
onlar da aynı,
hiçbir ayırımı yok.
Şimdiki gibi anımsıyorum.
İlkyazdı, yazlıktaydı..."

Bizdeki yazarların
böyle boşboğazları
kitlelerin
sık sık
beynini bulandırıyor.
Ve devrim öncesinin

söz
fırça
ve keski sanatının

bir sürü örnekleri dolaşıp duruyor
ve aydın yetenekler
kitlelere akıyor.

Düşler,
güller
ve gitar sesleri.

Ben korkudan benzi uçmuş
yazarlardan
yoksul şiirlerinden
yakınmayı
artık bırakmalarını
rica ediyorum.

O böyle
birkaç
bayatlamış masalı,
saatlerce anlatır
açıklar,
bu umutsuz aydın
her şeyde bir kusur bulur:

"İşçiler ve köylüler
sizi anlamıyorlar" der.

Yazar
suçlu suçlu
boynunu büker.

Ama bu
en etkili eleştirmen
köylüyü
ilk kez
savaştan önce,
yazlıkta
et
alırken gördü.

İşçileriyse,
bundan daha az.

İkisini birlikte
bir su baskınında
tesadüfen gördü.

Bir köprüden
çevreye,
taşan sulara,
yüzen buzlara
bakıyorlardı.

Çünkü yönetici sınıf
artık sanattan da
en az sizin kadar
anlıyor
Sen kitlelere
yüksek kültürü
götür!

Böylesini ve benzerlerini.

Size de,
bana da,
köylülere de,
işçilere de
iyi kitap gerekli,
çünkü iyi kitap
anlaşılır.

KAYNAKÇA

Althusser, Louis, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Yusuf Alp-Mahmut Özışık, İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.

Anderson, Perry, *Gramsci: Hegemonya, Doğu/Batı Sorunu ve Strateji*, çev. Tarık Günersel, İstanbul: Salyangoz Yayınları, 2007.

Arslan, Hüsamettin, "Bilim, Bilimsel Bilgi ve İktidar," *Doğu Batı*, Yıl: 2, Sayı: 7, Mayıs-Haziran-Temmuz 1999, s. 55-80.

Aydın, Deniz, Keskin, İlker Yasin, "Bir Rol Yaratmada "Stanislavski Yöntemi" Üzerine", *Boğaziçi Üniversitesi Oyuncuları (BÜO)*, Eylül 2004, http://www.fazlamesaitiyatro.com /2012/04/bir-rol-yaratma.html

Baker, Ulus, *Siyasal Alanın Oluşumu Üzerine Bir Deneme*, Ankara: Paragraf Yayınları, 2005.

Baker, Ulus, "Nazi Sinemasının Sinegözü", *Körotonomedya*, http://www.korotonomedya.net/kor/index.php?id=21,244,0,0,1,0

Baudrillard, Jean, *Tam Ekran*, çev. Bahadır Gülmez. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.

Bentley, Eric, "Stanislavski ve Brecht", çev. Erdoğan Çete, *Mimesis*, Sayı: 11, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2005.

Borsten, Joan, *Animated Soviet Propaganda: From the October Revolution to Perestroika, 1924 - 1984* (4 DVD Set), Soyuzmultfilm Studio & Jove Film, 2006.

Boz, Hayat Avcı, "Kitle İletişim Araçları ve Suskunluk Sarmalı", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, Cilt: 32, Sayı: 1, 1999, http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/40/127/862.pdf

Çoban, Savaş, "Gramsci, Hegemonya, Kapitalizm," *International Interdisciplinary Social Inquiry Conference - IISIC 2012*, 17-21 2012, Uludağ Üniversitesi, Bursa.

Güneş, M. Melih, *Hanene Huzur Dolsun-Sevdalı Bulut: Nazım Hikmet'ten Çizgi Filmler*, İstanbul: YKY, 2012.

Hall, Stuart, "Yeni Zamanların Anlamı", *Yeni Zamanlar*, ed. Stuart Hall ve M. Jacques, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995.

Heidegger, Martin, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, çev. Doğan Özlem. İst.: Paradigma Yay., 1998.

Lenin, Vladimir İlyiç, *Ne Yapmalı?*, çev. Muzaffer Erdost. Ankara: Sol Yayınları, 1992.

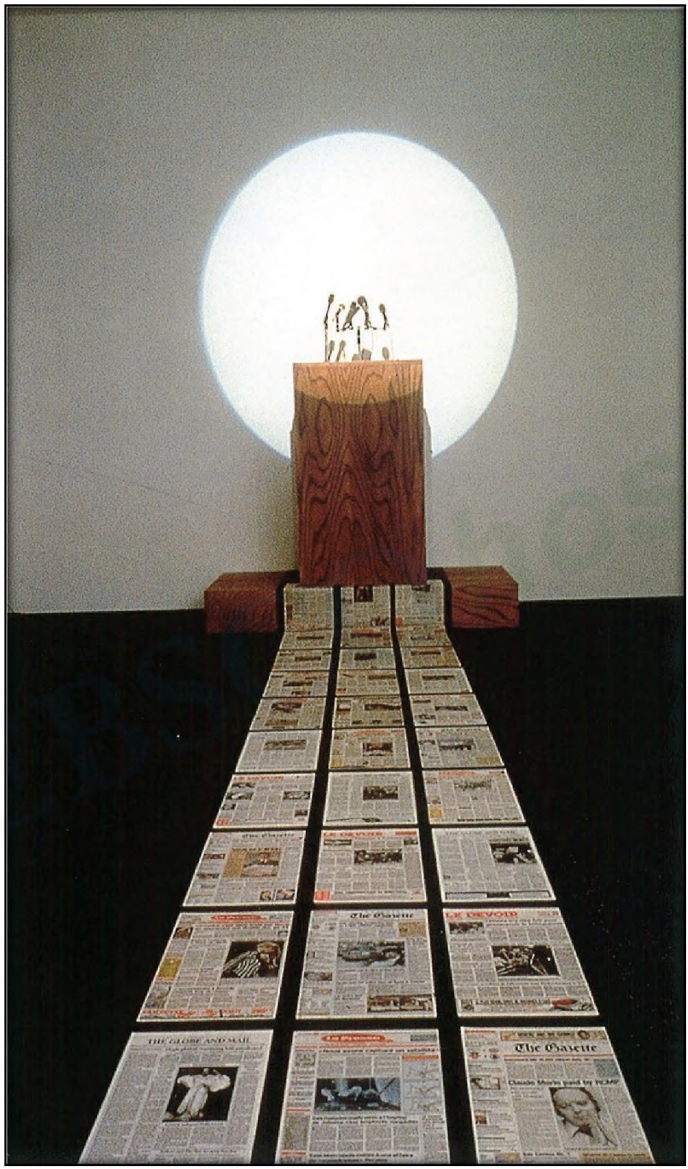
Mayakovski, Vladimir, "Kitleler Anlamıyor", çev. Mehmet Özata, 1927, http://siir.gen.tr/siir/v/vladimir_mayakovski/kitleler_anlamiyor.htm (türkçesi için), http://feb-web.ru/feb/mayakovsky/texts/ms0/ms8/ms8-205-.htm (rusçası için)

O'Shaughnessy, Nicholas J., *Politics and Propaganda: Weapons of Mass Seduction*. Manchester: Manchester University Press, 2004.

Sancar, Serpil, *İdeolojinin Serüveni: Yanlış Bilinç ve Hegemonyadan Söyleme*, Ankara: İmge Kitabevi, 2008.

Thomas, Peter D., *Gramsci Çağı: Felsefe, Hegemonya, Marksizm*, çev. İlker Akçay-Ekrem Ekici, Ankara: Dipnot Yayınları, 2013.

Yetiş, Mehmet, "Gramsci ve Aydınlar", *Mülkiye Dergisi*, Cilt: 26, Sayı: 236, 2002.



Muntadas

Basın Konferans Odası, installation. (*Ethique, esthétique, politique*. Actes Sud, 1997)

"Ama Bilmediğiniz Çok Şey Var!": Bilgi Edinme Hakkı, Şeffaflık, Sivil Toplum ve Hackerlar

C. Akça Ataç

"Yalancıları ortadan kaldıramazsınız. Ancak, yalanı ve onun toplumu altüst eden ardıl gücünü engelleyebilirsiniz."
Ivan Krastev, *The Transparency Delusion*.

Ulusal güvenlik gerekçesiyle, dış politika devletlerin şeffaflığa çok fazla imkân bırakmadığı, vatandaşların da 'devlet sırrı' kavramına duydukları saygıdan ötürü bu yöndeki bilgi taleplerinin genellikle sınırlı kaldığı bir alan olmuştur. Dış politikada şeffaflık, şeffaflığa atanan olumlu sıfatlara rağmen, üzerinde fikir birliği bulunmayan ve çoğunlukla devam etmekte olan herhangi bir müzakere sürecine zarar verecek sorunlu bir unsur olarak görülmektedir. Ne var ki kapalılık, eksik bilgilenme ve beraberinde gelen politika uygulayıcıların suistimal veya hata olasılığında hesap vermeme durumu, dış politika denetimi ve değerlendirmesinin önüne büyük engeller koymaktadır. Kamusal alanda gerçekleşen dış politika analizi ya da vatandaş denetimi karşısında gücü ve dolayısıyla gereksinim duyulan bilgiyi elinde tutan otoritenin ya da aracılarının "ama bilmediğiniz çok şey var" ifadesi, bu eylemleri değerlendirme ve denetleme girişimlerini dayanaksız ve yetersiz kılmaktadır. Dış politikada değerlendirme ve denetimlere kapalılık devam ettiği sürece teknolojinin gelişmesi ile birlikte dönüşen yeni kamusal alanda sivil toplumun bu yöndeki talepleri artarak devam edecek, karşılık bulmadığı takdirde de bilgi paylaşmayan ve denetim kabul etmeyen otorite, daha fazla sayıda *hacker* saldırısına maruz

kalacaktır. Bu durumun en son örneklerinden biri bilgisayar uzmanı Edward Snowden'ın Amerikan Ulusal Güvenlik İdaresi'ne ait istihbarat bilgilerini internet üzerinden sızdırması ile yaşanmıştır.

Açık ya da örtülü çıkarları sınırlarının ötesindeki coğrafyalara yayılmış devletlerin son yıllarda karşı karşıya kaldıkları, başta Wikileaks ve benzeri güvenlik ihlalleri ve bilgi sızıntıları karşısında açık veri hareketi (*open data movement*) uluslararası toplumda daha çok konuşulur ve kabul görür olmuştur. Devletlerin dış politika dâhil pek çok alanda şeffaflığı tercih etmelerinin güvenliklerine yönelik özellikle sanal saldırıları azaltacağı yönündeki sav bu bağlamda tartışılmaya başlanmıştır. Amerika Birleşik Devletleri Başkanı Barack Obama'nın 2009 yılında bu nedenle başlattığı Açık Yönetim İnisiyatifi'nin (*Open Government Initiative*) uluslararası platforma taşınmış hali, Açık Yönetim Ortaklığı (*Open Government Partnership*) açık veri ve şeffaflık prensiplerinin uluslararası norm olması için başlatılmıştır. Şeffaflığın güçsüzlük değil tam tersine önemli bir yumuşak güç unsuru olduğunu belirten James Marquardt, Açık Yönetim İnisiyatifi'nin uluslararası tasvip görerek bu şekilde devletlerarası bir ortaklığa dönüşmesinin buna iyi bir örnek olduğunu savunmaktadır.[1]

Yumuşak güç olmayı hedefleyen devletlerin özgür basın aracılığıyla kendi verilerini erişime açması, uluslararası çatışmaların çıkmasında ve mevcut çatışmaların savaşa dönüşmesinde engelleyici rol oynadığı görülmektedir.[2] Şeffaflık ve güç bağlamında özgür basının vazgeçilmez bir araç olduğu bu şekilde gözler önüne serilmektedir. Ünlü İskoç Aydınlanması filozofu David Hume'un (1711-1776) ifade özgürlüğü ile basın özgürlüğünün ya birlikte yükseleceği ya da birlikte çökeceği sözünü bu bağlamda hatırlamakta yarar var.[3] Devletlerin verileri özgür basın aracılığı ile erişimde tutması yumuşak güçlerini arttıracak ve doğru bilgilenmiş, varsayımların etkisinden uzak bir kamuoyu yaratacaktır; ayrıca şeffaflık, yönetimlerin yolsuzluğa bulaşmasını önleyecek ve herhangi bir yetki ihlali karşısında hesap verilebilirliğini arttıracaktır. Şeffaflık iyi yönetim için bir denetleme mekanizması olarak devletin bilgi ve verilerini erişime açması anlamında kullanılmaktadır. Bu makale, dış politikada şeffaflık gereğini Açık Yönetim İşbirliği, Edward Snowden ve hackerlar üzerinden tartışmayı amaçlamaktadır.

---

[1] James Marquardt, *Transparency and American Primacy in World Politics.* London: Ashgate, 2011.

[2] Douglas van Belle, 'Press Freedom and Peace,' Bernard Finel ve Kristin Lord (eds) *Theory and Findings in Power and Conflict in the Age of Transparency* (New York: Palgrave/Macmillan, 2002) içinde, ss. 115-132.

[3] Filippo de Vito, *Information and Communication in Venice: Rethinking Early Modern Politics,* (Oxford: Oxford University Press, 2007), s. 13.

Devletlerin vatandaşlarına onları doğrudan ilgilendiren konularda aldıkları kararlara erişim imkânı sağlamamaya devam etmesi durumunda bu görevi üstlenen *hacker*ların sayısının artacağı öngörülmektedir. *Hacker*lık teknolojinin gelişmesine bağlı olarak günümüzde ortaya çıkmış olmasına rağmen bilgiye erişim, bilginin saklanması veya yanlış bilgilendirme nedeniyle devletler ve vatandaşları arasında çatışma çıkması yeni bir olgu değildir. Tarihteki gelişimi boyunca devlet, ilk defa Tacitus (56-117) tarafından kullanılan *arcana imperii* (*Annales* 2: 36) kavramı bağlamında en mahrem sırlarını korumak için çeşitli baskı, sindirme ve şaşırtma yöntemlerine başvurmuştur. Antik dönemlerden itibaren devlet sırrı, tanrıların sırrı ve doğanın sırrı ile eş tutulmuş, evrenin tarihi kadar eski bir bilgi saklama geleneğinin yarattığı düzenin ve yüksek siyasetin bir gereği olarak halkın erişiminden uzak tutulmuştur.[4] Siyaset teorisinin en yalın denetim kriteri, kanun koyucunun kendi koyduğu kanuna kendisinin de uyması gereğidir. *Arcana imperii* yani devlet sırrı, kanun koyucunun kanuna uymadığı durumları içerir.[5] Diğer bir deyişle pratik olanla (*utile*) dürüst (*honestum*) olanın örtüşmediği koşullarda ortaya çıkar. Devletin sürekliliği, güvenliği ve halkın iyiliği için istisnai bir gereklilik kabul edilir.

Tacitus'tan önce, bilineceği gibi, Platon da devlete ait bilgilerin filozof krallar tarafından korunmasını ve gerçeğin ancak halkı ilgilendiren parçalarının halka iletilmesini savunmuştur. Platon'un siyaset teorisinde yalan söylemek hata yapmak kadar büyük bir kabahat değildir. Hata yapmak bir başarısızlık göstergesi iken yalan söylemek düşünsel bir eylemdir. Ayrıca filozof kral tarafından söylenen yalanın ulu bir amacı olacağından söylenen asil bir yalandır; mutlaka *kallipolis*'i yani mükemmel şehri korumayı hedeflemektedir.[6] Bu nedenle yalan söylemeye karşı geliştirilen ahlâkçı söylemler, devletin gerekliliklerinin gücü karşısında ikincil planda kalmıştır. Zaten *raison d'état,* devletin bekası kavramı *arcana imperii* kavramından türetilmiştir. Bu tür kapalılık, toplumun devlete ait sırlara sorumlulukla yaklaşamayacağı; aslında saklanması gereken bilgilerin ortaya çıkması ile toplumda oluşacak fikirlerin geçersiz ve yetersiz, hattâ zararlı olacağını savunan bir bakış açısının ürünüdür.

Devlet sırrı tanımının tarihi gelişimine bakıldığı zaman Machiavelli'nin *Prens*'inin 18. Bölümü'nün, yazıldığı dönemde o kadar olmasa da gele-

[4] Mariavittoria Catanzariti, 'New *Arcana Imperii*,' *Jurisprudence and Social Policy Program Center for Study of Law and Society UC Berkley*, http://escholarship.org/uc/item/81g0030z

[5] Giuseppe Mazzottaa, *The New Map of the World: The Poetic Philosophy of Giambattista Vico* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999), s. 81.

[6] Martin Jay, *The Virtues of Mendacity: On Lying in Politics* (Virginia: Virginia University Press, 2010), s. 147.

cek nesil siyasetçi ve siyaset düşünürleri üzerinde büyük bir dönüştürücü etkisi olduğunu görürüz. Koşullar gerektirdiği için şer yoluna sapan Prens'in eylemini tilki ve aslan analojisi ile aklayan Machiavelli'nin (1469-1527) siyaset teorisi, *arcana imperii*'nin varlığını yüce bir sorumluluk olarak tanımlayan Tacitus'tan ya da Hıristiyan değerlerinin tilki gibi ikili oynamaya müsaade etmediğini anlatan Aziz Augustinus (354-430) ile ahlâksal bağını koparmıştır. Bu şekilde Aydınlanma'ya kadar hüküm sürecek *raison d'état* anlayışı, gelişmek için gereksinim duyacağı düşünsel ortama kavuşmuştur.[7] Doğanın sırları Kopernikus'un (1473-1543) güneş sisteminin sırlarını keşfetmesiyle bir bir ifşa olmaya başlamışken devlet sırları çok daha çeşitlenmiş, istisnai bir durum olmaktan çıkmış, katı bir devlet anlayışı haline gelmişti. Giovanni Botero (1544-1617) *Devlet Aklı* (*Della Region di Stato; Reason of State,* 1589) isimli eserinde devletin aklının sahip olduğu bilgi ile sıradan bireyin sahip olabilecekleri arasındaki muazzam farkı anlatırken, o da aynı düzlemde olmaları beklenen Tacitus ve onun takipçilerinden uzak düşmüştür.[8] Botero'ya göre devlet sırrı yöneticiye tanrısal bir güç kazandırmakta ve insanın kaderini bilmemesi gibi yöneticisinin olası eylemleri konusunda bilgisiz kalması da onu sorgulamayan bir itaat hali içinde tutmaktadır.[9] Bu durumda devlet aklının içine devletinkilerle birlikte yöneticilerin sırları da dâhil olmuş, bu nedenle hem devlet hem yöneticiler için hiçbir şekilde sızıntı yapmayan bir güç cephesinin oluşması hususu büyük önem kazanmıştır. Devlet aklının desteklendiği sistemde kral, koşulların gerektirdiği şekilde hukuku uygulamayı, değiştirmeyi, yok saymayı bir hak olarak görmüştür.[10] Yasa yapımı devletin toplumla kurduğu iletişimin aslî unsurlarından biridir. Yasaların basılması ve dağıtılması bu iletişimin garantisidir. Çoğunluk, devletin niyeti ve karakteri hakkında yürürlüğe giren yasalar sayesinde bilgi ve fikir edinir. Bu yasaların gereğinin yasa koyucu tarafından yerine getirilmemesi devlet ve toplum arasındaki temel iletişimi sekteye uğratır.[11]

Aydınlanma felsefesi içinde ise devletin sır saklayan bir aklının olmasının yüzyıllar boyunca kabul görmesi şiddetle eleştirilmiş, aklın kamusal alanda serbest kullanımda olması, özellikle Kant'ın "aklın kamusal kullanımı" ifadesiyle desteklenmiştir. Aklın kamusal kullanımı, her zaman serbest ve sınırsız olmalıdır. Serbest ve sınırsız kullanılan akıl, kamusal

[7] F. R. Ankersmit, *Political Representation* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2002), ss. 23-31.
[8] Mazzotta, *New Map of the World*, s. 82.
[9] Filippo de Vito, *Information and Communication in Venice: Rethinking Early Modern Politics* (Oxford: Oxford University Press, 2007), s. 15.
[10] Catanzariti, New *Arcana Imperii*, s. 15.
[11] de Vito, *Information and Communication in Venice*, ss. 7-8.

alandaki sırların varlığını bir kısıt olarak görüp reddedecektir. Sırlar, hukukun olmaması, uygulanmaması ya da ihlal edilmesi durumunda hoş görülmeyecek; tam tersine bu nedenlerden ötürü eleştirilecektir.[12] Vatandaşların anayasal hakları mahremiyet ilkesi çerçevesinde oluşturulurken devletin şeffaflığı kural, gizliliği ise ender ve büyük bir istisna olarak benimsenmiştir.

Şüphesiz ki Aydınlanma felsefesinin şeffaflığı norm yapan tutumu, devletin sırlarını ve devletin aklına olan inancı ortadan kaldırmamıştır. Mahremiyet ve kamusal alan ile sırlar ve şeffaflık arasındaki çekişme, günümüzde de devam etmektedir. 1962 yılında Jürgen Habermas'ın kamusal alanı politik eylemin iletişim ve bakış açıları ile etkilenebildiği ve devletin bu şekilde denetime tâbi tutulduğu alan olarak tanımlaması şeffaflık adına sır tutulmayan bir kamusallık anlayışını desteklemiştir. Hannah Arendt de 1967 yılında *Gerçek ve Siyaset* (Truth and Politics) ve 1971 yılında *Siyasette Yalan Söylemek* (Lying in Politics) başlıklı eserleriyle şeffaflığa destek vermiş; kamusal alanda serbestçe kullanılan söylemlerin kamuoyunu sırlardan uzak tutma yönünde manipüle edilmemesi gerektiğini savunmuştur. Ancak 1978 yılında Leo Strauss siyasi düşünce tarihini yeniden yorumladığı makalelerden oluşan *Şehir ve İnsan* (The City and Man) kitabında "asil yalan" kavramını bir kere daha vurgulamış ve hattâ daha sonra George W. Bush'un Irak politikasının esin kaynaklarından biri olmuştur.

Devletlerin sırrı hep olmuştur ve olacaktır. Ancak bazı bilgilere sadece devletin aklı ile sahip olunabileceğine duyulan inancın kamusal alandaki bilgiyi kısıtlaması ve güç sahibi otoritenin kamusal alandaki denetimi reddetmesi, devletin aklının büyük kabul gördüğü dönemlerde bile sürdürülebilir bir eylem olmamıştır. Bunun en bilinen örneklerinden bir tanesi, onaltıncı yüzyılın sonu ile onyedinci yüzyılın başı arasında Venedik'te yaşanmıştır.[13] Venedik Cumhuriyeti ile Papalık arasında 1606 ila 1607 yılları arasında yaşanan *Interdict* krizinde Venedikli yöneticiler Papalık ile görüşmelerinde kendi lehlerine olan gizli oturumları halka sızdırırken, durum aleyhlerine döndüğünde bilgi akışına hiçbir şekilde müsaade etmeyerek içlerine kapanmışlardı. Yönetimden bilgi alma talepleri karşılık bulmayan halk, duvar graffitilerinin de dâhil olduğu çok çeşitli iletişim yöntemleri denemiştir. Sonunda 1619 yılında Papalık ile görüşmeleri yöneten Venedik Büyükelçisi Ottaviano Bon, kendine emanet edilen resmî belgeyi (*relazione*) sızdırarak Venedik Cumhuriyeti'nin arzu edilenden

[12] de Vito, *Information and Communication in Venice* ss. 15 ve 19.
[13] *Ibid.*

çok daha olumsuz koşullarda bir barış antlaşması imzalamakta olduğunu ortaya çıkarmıştır. Venedik hükümeti uzun bir süre toplumla iletişim kurmayı kesmiş, haber akışını engellemiş olduğu için toplum, sonucu kendisini doğrudan ilgilendiren bir barış süreci ile ilgili bir bilgisizlik ve bilgilendirilmeme durumu içindeyken sızan bu belge çok büyük bir hızla yayılmıştır.[14]

Bilgiye erişim hiç şüphesiz ki güçsüz olanın ya da gücünü korumak isteyenin kendisini erklendirme aracıdır. Özellikle savaş döneminde devletlerin bilinçli bir şekilde büründükleri sessizlik halinin karşısında Venedik'teki gibi "dünya meselelerini" (*le cose del Mondo*) daha da çok konuşmak isteyen bir kesimin belirmesi doğaldır. Devletin gizlilik ve iletişimsizlik istediği dönem boyunca bu durum arzulananın aksine devlet meseleleri ile ilgili yapılan yayınların sayısında artışa ve iletişim yöntemlerinin çeşitlenmesine neden olmuştur. Bugün de devletlerin iç ve dış politikada şeffaflığı tercih etmelerinin gereği benzer bir bağlamda ele alınmalıdır. Devletler ne kadar kapalı olurlar ve hükümetler kamu denetimini ne kadar dışlarlarsa, erişime sokulmayan bilgileri kamuoyuna sızdırma girişimleri de o kadar artacaktır. Bu girişimlerin en bilinen failleri olarak *hacker*lardan bahsetmek için önce, birbiriyle çatışan iki unsur olarak dış politikada şeffaflık ve ulusal güvenlik sırları üzerinde bir kere daha durulması uygun olacaktır.

Dış politikada şeffaflık, eğer devletlerin birbirine zarar verme niyetinin ve kapasitesinin olmadığını ortaya koyuyorsa çatışma önleyici ve uluslararası güvenliği arttırıcı bir rol oynamaktadır;[15] bu bağlamda savaş, barış ve şiddet üzerinde doğrudan olumlu etkide bulunabilecektir. Şeffaflık aynı zamanda çatışabilecek tarafların birbirleri ile uzlaşmalarını sağlayabilecek, nefret ve güvensizliği ortadan kaldırabilecek bilgileri de erişime ve dolaşıma sokmaktadır. Ayrıca şeffaflık aracılığıyla yönetime katılabildikleri ve denetimde bulunabildikleri için bu tür bir iletişim içinde olan bireyler ve sivil toplum örgütleri güçlenmektedir (*empowerment*). Şeffaflığın Ann Florini'nin "ifşa yolu ile düzenleme"[16] (*regulation by revelation*) ifadesini kullanarak tanımladığı bir yaptırım gücü de bulunmaktadır. Eylemleri kamusal alanda denetime açılan yani ifşa olan güç odakları kendilerine yöneltilen eleştirilerin gereğini yapma zorunluluğu ile karşı karşıya kalacaktır.

---

[14] de Vito, *Information and Communication in Venice.*, ss. 253-54.
[15] Kristin M. Lord, *The Perils and Promise of Global Transparency: Why the Information Revolution May Not Lead to Security, Democracy or Peace* Albany: SUNY, 2006, s. 2.
[16] Ann Florini, "The End of Secrecy," *Foreign Policy*, No: 111 (Yaz, 1998), ss. 50-63.

Bununla birlikte şeffaflığın yukarıda belirtilen olumlu sonuçlara mutlaka ulaşacağı iddiası da doğru değildir. Şeffaflığın doğuracağı sonuçların niteliği de kaçınılmaz olarak insan doğasından kaynaklanan kısıtlara tâbi olacaktır. Şeffaflığın neyi ifşa ettiği, şeffaflıktan kimin faydalandığı ve bireylerin/vatandaşların şeffaflık sonucu ortaya çıkan bilgiyi nasıl yorumladığı bilgilendirilmesinin derecesi açısından belirleyicidir. Şeffaflık mutlaka kamuya hizmet etmeli ve kamu çıkarını sağlamalıdır. Ancak böyle bir fayda sağlıyor bile olsa amacına bireyin ifşa edilen bilgiyi sahip olduğu ön düşünce ve değerlere referanslarla algılaması sonucunda ulaşacaktır çünkü "[i]nsan erişimde olan bilgiyi kendi *cognitive* süzgecinden geçirir."[17] Bilgilenmenin önündeki diğer bir engel de devletin çok sayıdaki bilgiyi aynı anda dolaşıma sokmasıdır. Böyle bir eylem çoğunlukla kamuoyunu bilgilendirmeyi değil manipüle etmeyi amaçlamaktadır. İdeal şeffaflık gizliliği değil ama aldatmayı, hesap vermemeyi ve yalan söylemeyi ortadan kaldırır.

O halde şeffaflık, 'herkesin her şeyi bilmesi'nden ziyade hata ya da suistimal yapan devlet görevlilerinin hesap verebilmesi adına önemlidir. 'Her şeyi bilen' vatandaşın 'bilgili' vatandaş olmadığının altını çizmek gerekir. Obama'nın Açık Yönetim İnisiyatifi'nin gereklerinden biri olarak "100.000 imza taşıyan dilekçelerin hükümetten yanıt alacağı" düzenlemesi çerçevesinde en çok imza alan dilekçenin Kanadalı yeniyetme şarkıcı Justin Bieber'in yeşil kartının iptal edilmesi hakkında olması bu görüşü desteklemektedir. Açık Yönetim İnisiyatifi'nin erişime açtığı bilgilerin aslında 'hiçbir şey' hakkında olduğu da bu şeffaflık tartışmasına yöneltilen eleştiriler arasındadır. Diğer bir ifadeyle yönetimlerin şeffaflık iddiaları henüz güvenlik ve dış politika meselelerine yansımamış bulunmaktadır. Bu nedenle de devletler, *hacker* denilen ve vatandaşın refahını etkileyen konularda ona sorulmadan alınan kararları şeffaflaştırmayı hedefleyen aktörlerin saldırılarına maruz kalmaya devam etmektedir. Gerçek anlamda bir denetleme mekanizması niteliği taşımayan bir şeffaflık *hacker*ları bilgiye erişimin aracısı olarak tayin etmiş olacaktır.[18]

Başkan Obama'nın bu gerçeği tespit etmesiyle Amerikan Ulusal Güvenlik İdaresi'nin (*National Security Administration –NSA*) istihbarat belgelerinin Edward Snowden tarafından sızdırılmasının ardından takip ettiği istihbarat programı hakkındaki belgelerinin online olarak yayımlanması kararını almıştır. Ayrıca Ulusal Güvenlik İdaresi'nin gizli kararların

[17] Lord, *Perils and Promise*, s. 12.

[18] Ivan Krastev, 'The Transparency Delusion: Exerpt from "*In Mistrust We Trust*" *Can Democracy Survive When We Don't Trust Our Leaders.*' http://www.eurozine.com/articles/2013-02-10-krastev-en.html 5 Nisan 2014.

alındığı oturumlarına kamu çıkarlarını gözeten uzmanların katılması girişimlerini başlatmıştır.[19]

Kamusal alan ve kamusal alandaki iletişim üzerine yazılan en popüler eserler kuşkusuz hâlâ Habermas'a aittir. Siyasi eleştirinin meydana geldiği ve yayıldığı bir alan olarak tanımlanan kamusal alanın ilk örnekleri onyedinci yüzyıldan itibaren kafeler olarak kendini göstermiştir. İnternet ise günümüzün kamusal alanlarının teknolojiye uyum sağlamış en bilinen halidir. *Hacker*lar da bu alandaki bilgi akışını sağlamak için kendilerine bir görev yüklemiş, ifade özgürlüğü ve bilgiye serbest erişim ideallerine gönülden bağlanmış eylemcilerdir. Bu anlamda *hacker*lar, devletin vatandaşlardan sakladığı ama kamu çıkarı doğrultusunda saklanmaması gereken bilgileri vatandaşlara ileten sivil toplum unsurlarıdır. Kendilerini "cracker" denilen şifre kıran, banka hesabı boşaltan ya da kimlik hırsızlığı yapan gruptan ayıran bir etik anlayışları vardır. [20]

1958 ve 1959 yıllarında Massachusetts Institute of Technology'de (*MIT*) üretilen software'i piyasaya sürmeden önce denemek için, varolan kusurları yine software'i üreten ekibin bulmaya çalışması olarak başlayan *hacking* bugün, bireyin bilgilenme ve bilgiye erişme özgürlüğünü savunan yasadışı bir eylemdir. Aynı zamanda software'e yönelik tutkuları ve onu üreten insan zekâsına duydukları saygı bu kitlesel eylemi *hacker*lar için kişiselleştirmektedir de. Açık, limitleri olmayan varsa da onların aşılmasına yönelik bir öz öğrenim içinde, tecrübeliler ve yeni başlayanlarla birlikte eğitildikleri için günümüzde Platon'un Akademisi'ne en yakın öğrenim ortamına sahiptirler. Platon'un "hiçbir özgür insan bir köle gibi öğrenmemelidir" çıkarımının hayata aktarılmasına yönelik gerçek bir girişimdir. Bu bağlamda ifade özgürlüğü ve bilgiye serbest erişim bu eğitimin temel unsurlarıdır. Aldıkları eğitim Platoncu olmasına rağmen kişisel başarı ve yeteneklerinden ötürü duydukları mutluluğun Aristotelesci bir tınıya sahip olduğunu ilave etmek gerekir.[21]

Teknoloji felesefesi profesörü Finli (Kapatılan The Pirate Bay'in dünyanın her yerinde aranan sahibinin Stockholm'de yasal olarak yaşadığını hatırlarsak ya da *Ejderha Dövmeli Kız* ile başlayan Millennium üçlemesini düşünürsek İskandinav kültürünün *hacker*/korsan kültürünü besleyen bir yanı olduğunu kabul etmeliyiz) Pekka Himanen, bu konuda yazılmış

---

[19] Daniel Byman ve Benjamin Wittes, 'Reforming the NSA: How to Spy After Snowden,' *Foreign Affairs,* Vol. 93 No:3, Mayıs-Haziran 2014, ss. 128-130.

[20] Pekka Himanen, *The Hacker Ethic: And the Spirit of the Information Age.* New York: Random House, 2001.

[21] E. Gabriella Coleman, *Coding Freedom: The Ethics and Aesthetics of Hacking* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2013), s. 11-12.

ünlü kitabında *The Hacker Ethic and the Spirit of the Information Age* *hacker*lığın belli bir etik anlayışı çerçevesinde hareket ettiğini varsayıyor. Buna göre *hacker* etik şu temel ilkelere dayanıyor:1) Paylaşım 2) Şeffaflık 3) Bilginin tek elde merkezîleşmesini engellemek 4) Dünyanın bütün bilgisayarlarının açık erişimde olması 5) Daha iyi bir dünya. Bu çerçevede, dünyanın nasıl bir sistemle işlediğini yani dünyanın sahiplerini ve niyetlerini açık edecek bütün girişimler *hacker* bakış açısına göre etiktir. *Hacker*lar özellikle devlete yönelik eleştiriyi engellemek için kurgulanan sansürün bir sistemde ya da bir rejimde bir şeylerin ters gittiğine ya da gideceğine dair "erken uyarı sistemi"[22] olarak algılarlar. Bu bakış açısına göre etik olmayan aslında sansürdür, sansür altında süregiden kapalılık ve şeffaf olmayan politikaların olası sonuçları için sorumluluk hissetmek ise etik. Bilgiye serbest erişim bu nedenle bir insan hakkı olarak kabul edilir. Dış politikada hackerların gerçekleştirdiği ilk kapsamlı eylem 1999 yılında Kosovalı gençlere hükümetin erişemediği IP adresleri dağıtarak onların Avrupa'daki üniversite öğrencileri ile yazışmalarını sağlamak olmuştur.[23]

Dış politikada şeffaflık tartışmalarında uluslararası toplumun vardığı son uzlaşma noktası, yukarıda da bahsi geçen ve Türkiye'nin de taraf olduğu, 2011 tarihli Açık Yönetim Ortaklığı'dır (*Open Government Partnership*). Bu ortaklık 2009 yılında Barack Obama'nın, başkanlık döneminin ilk günü yürürlüğe koyduğu ve "yönetimde daha önce görülmemiş ölçüde bir açıklık yaratma" hedefini güden Açık Yönetim Girişimi'nin (*Open Government Initiative*) uluslararası boyuta taşınmasıdır. Obama' nın ortaya koyduğu "şeffaflık hesap verirliği güçlendirir ve vatandaşları devletin ne yaptığı hakkında bilgilendirir" ilkesi çerçevesinde devlet kaynaklı bilgi, vatandaşların eşit ortağı olduğu ulusal mülkiyet olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda vatandaşın devletin elindeki ya da devlet hakkındaki bilgiye serbest ve bedelsiz erişimi anayasal bir hak olarak kabul görmektedir. Vatandaş elindeki bilgi doğrultusunda devletin diğer alanlarda olduğu gibi dış politikada da daha sorumlu kararlar almasını sağlayacaktır.

Türkiye Açık Yönetim Ortaklığı'na Nisan 2012'de üye olan 2. Grup ülkeler arasında yer almıştır. Bu çerçevede yayımladığı Eylem Planı'nda "kamu sektöründe şeffaflığı, hesap verirliliği, dürüstlüğü ve katılımı" arttırdığını ifade etmektedir. 26 Nisan 2004 tarihli Basın Yasası ve 24 Ekim 2004 tarihli Bilgi Edinme Yasası bu amaçla yürürlüğe konulmuştur. Şeyh

[22] Himanen, *The Hacker Ethic: And the Spirit of the Information Age*, s. 90.
[23] John R. Vacca, *Computer and Information Security: Handbook* (Burlington, MA: Elsevier, 2009), s. 682.

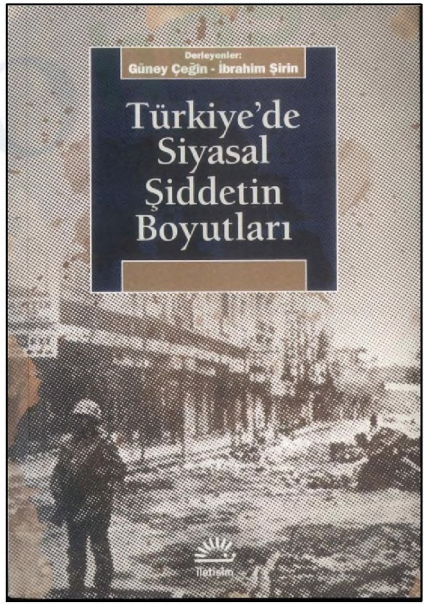
Edebali'nin "insanı yaşat ki devlet yaşasın" ifadesine referans verilen raporda vatandaşların teknoloji aracılığı ile güçlendirileceği vaad ediliyor. Bu sözlerin verilmesinin ardından her üye ülke gibi Türkiye'nin de en geç 30 Eylül 2013 tarihine kadar kendi şeffaflık performansını ölçtüğü bir öz denetim raporu yayımlaması gerekiyordu. Ancak Türkiye, 69 ülke arasında öz denetim raporunu yazmayan, Litvanya ve Malta ile beraber, 3 ülkeden 1'i olmuştur. Açık Yönetim Ortaklığı, Türkiye'deki yetkililerin gönderdikleri e-postalara yanıt vermediğini ve telefonlarına çıkmadığını belirtmiştir. Ayrıca Türkiye'nin çeşitli bilgileri erişime sunacağı www. Transparnecy.gov.tr sitesi verilen söze rağmen henüz hizmete açılmamıştır.

Devlet ile birey arasındaki kesintisiz ve doğru bilgi akışı bireyi güçlendiren, demokrasiyi denetleyen bir mekanizmadır ve toplumsal sözleşme kavramının güncellenmiş halinde kendini göstermektedir. Ancak bu akış, devletlerin uluslararası platformda biraraya gelip irade bildirmelerine rağmen her zaman bireyin lehine işlememektedir ve birey, ABD'de Snowden ya da Türkiye'de Reyhanlı olaylarında görüldüğü gibi, hesap sorma hakkına sahip olduğu önemli konularda karar alma mekanizmalarından dışlanmaktadır. "Artık kimse vergileri ile savaş finanse etmek istemiyor" cümlesinin küresel bir kabul gördüğü bu noktada birey, şeffaflık talebini uluslararası sivil toplum örgütlerine yönlendirmektedir. Bu durumda saygın Uluslararası Şeffaflık Endeksi'nin (*Transparency International Index*) bile olgu değil algı üretmekle suçlandığı günümüzde gerçek bilgiye erişimi olan ve bunu bireylere adil olarak dağıtabilecek tek devlet dışı aktör olarak *hacker*ler ön plana çıkmaktadır. Devletler ne kadar kapalı politikalar uygularlarsa *hacker* saldırılarına o kadar çok maruz kalacak, ne kadar şeffaflığı tercih ederlerse vatandaşlarım yasal ve gönüllü olarak o kadar güçlendireceklerdir.

SÖYLEŞİ







Üstte: *Christoph Schafer*, Gezi Parkı Hamburg, 16 Haziran 2013.

Solda: Vefa Saygın Öğütle & Emrah Göker, *Gezi Ve Sosyoloji*, Ayrıntı Yayınları, 2013.

Sağda: Güney Çeğin & İbrahim Şirin, *Türkiye'de Siyasal Şiddetin Boyutları*, İletişim Yayınları, 2014.

GEZİ EPİZODUNUN HAKİKAT'İNE DAİR:

"POLİTİK BİR PRATİĞE HAKİKAT DEĞERİ VERMEK İÇİN DÜŞÜNCEYİ KULLANMAYIN"

Vefa Saygın Öğütle & Güney Çeğin & Emrah Göker

Gezi Olayı ile ilgili şimdiye kadar birçok şey yazılıp çizilmesine rağmen konuyu sosyal bilimlere taşıyacak ve sahanın kavramlarıyla tartışacak bir çerçeve henüz geliştirilemedi. Bu durum Türkiye'de teorinin eyleme fena halde hazırlıksız yakalandığını gösteren en iyi örneklerden birisidir. Gezi Olayı'nın sosyolojik ve tarihsel hangi terimlerle ifade edilebileceği üzerine pek düşünülmedi. Politik olarak açığa çıkan geniş çaplı bir tepki, düşünsel bakımdan tavrını derinleştiremedi. Buradaki söyleşimiz bu eksikliği gidermeye yönelik kavramsal bir inşadır. Genç arkadaşlarımız Vefa Saygın Öğütle, Güney Çeğin ve Emrah Göker'in bugüne kadarki üretken çalışmaları Gezi'nin çok daha geniş bir alanda sosyolojik bakımdan neye tekabül ettiğini anlamak açısından bir hayli ilham vericidir.

Gezi'de ortaya çıkan öznelliği adlandırmak için pek çok terim ve kavram ortaya atıldı. Bunlar hakkında ne düşünüyorsunuz?

Vefa Saygın Öğütle: İlkin geçici izlenimlere ve zayıf tipleştirmelere dayananlardan söz etmek iyi olabilir. Zayıf tipleştirmeler derken, uçucu ve oldukça lokal veya kişisel deneyimlerden hareketle terimleştirme deneme-

lerini kast ediyorum: Beyaz Türk, tedirgin laik vs. Bu hususta, sosyolojinin önemli keşifsel araçlarından olan "tipleştirme"nin ya da "sosyal tip" aracının suiistimal edildiğini belirtmek gerek. Ayrıntılı bir sosyal tip tartışması yapmanın yeri elbette ki burası değil ama şu kadarı söylenebilir: Başarılı sosyal tipler, muhtelif sosyal mekanizmaların belirli zaman ve mekânda bir arada işlemeleriyle oluşan somutlukların derinlikli bir fotoğrafını yakalama vasfına sahiptir. Oysa yüzeysel-kimliksel birtakım ortak deneyimler üzerinden ortaya atılan ve müteveffa Ulus Baker'in deyişiyle birer "kanaat ve siyasi etiketleme kategorisi" olarak kültür savaşlarının değirmenine sürekli su taşıyan sözde tipleştirmeler, birtakım "töz"lerin, hayalî birtakım "biz"lerin söylemsel inşasında hayati role sahip. Bu özellikleriyle de hemen her zaman, kendini ayırt etme ve ayrıcalık talep etme dilinin bir parçası hâline geliyorlar ki bunun açık örneklerini kültür savaşının her iki tarafında da görmek mümkün.

Gezi'deki öznelliği adlandırma mücadelesinde karşımıza çıkan bir diğer öneriler grubu ise, politik aktörlerin inşa etmek ve içine yerleşmek istedikleri *topos*lara karşılık gelmektedir. Burada bir politik çerçeveleme söz konusudur; ortak bir tarihin oluşturulmasıyla politik kimlikler edinilir, "biz" ve "dışarısı" imâl edilir. Toplumsal çelişki ve çatışma hatlarının politikanın diline tercüme edilmesiyle birlikte, bazen muğlâk bazen de oldukça net bir "düşman"ın inşası da bu sürece dâhildir. Burada bir parantez açarak, "ötekileştirme" mefhumu üzerinden geliştirilen eleştirilerin, altında yatan etik kaygıları önemsemekle birlikte, bu politik inşaatı kavrama hususunda oldukça naif kaldıklarını düşündüğümü söylemek isterim. Yani politik dilin düzeltilmesiyle, siyaseten doğru bir dilin kullanılmasıyla çözülecek bir sorun değil bu, gücün nasıl ve nerelerde temerküz ettiğiyle ilgili bir sorun: En kuşatıcı, "kucaklayıcı" politik tahayyülün bile pratikte bir "dışarısı" mutlaka vardır.

Gezi'deki öznellik, muhtelif cenahların politik inşaatlarından hareketle de adlandırıldı: "Darbeciler", "halk", "işçi sınıfı", "çokluk" vs. gibi adlandırmalar tam da bu türden yaklaşımların ürünüydü. Her politik inşaat, doğası gereği, nesnel gerçeklik iddiasında bulunur. Bu gerçeklik iddiasına derhal bir "bilimsel"lik hâlesinin eklenmesi ise asla rastlantısal değildir, zira her ne kadar 20-30 yıl öncesine kıyasla güçten düşmüş gibi görünse de, gerçeklik etkisinin üretiminde bilim söylemi hâlâ başat konumdadır. O yüzden politik aktörler, hangi cenahtan olurlarsa olsunlar, "bilimin yasaları"nın, "sosyolojik gerçeklik"in vs. kendi yanlarında olduğunu ya da bunları temsil ettiklerini iddia ederler.

Gezi ve Sosyoloji *derlemesinde "sosyolojikleştirme" terimini kullanıyorsunuz. Bunu biraz açabilir misiniz?*

Vefa Saygın Öğütle: Bunun için önce, bilhassa Gezi sonrasında kullanım sıklığı daha da artan "sosyolojik gerçek(lik)" lafzı, ontolojik bir iddia olarak "sosyolojik olmak"lık üzerine kısaca bir şeyler söyleyeyim. Burada, "sosyoloji"nin hem bir uzmanlık ismi, hem bir meşruiyet hâlesi, hem de bizzat nesnenin kendisi haline geldiği tuhaf bir durumla karşı karşıyayız aslında. Sosyolojiyi eğer kabaca "sosyalin bilgisi" olarak tanımlarsak, mesele ilk başta terminolojik bir karışıklık gibi görülebilir; zira bir "gerçeklik"ten söz edilecekse, bu bir şeyin bilgisi değil, o şeyin kendisi olabilir, konumuz özelinde "sosyal" gerçekliktir bu. Gelgelelim, "X'in böyle olduğu sosyolojik bir gerçekliktir" tarzı cümlelerde, terminolojik bir yanılgının ötesinde, politik bir ihtirasın izlerini de net bir biçimde görmekteyiz. Burada, "iyi" siyaseti haklılaştırmak için onu "bilimsellik" halesiyle çevrelemek ve buradan politik fayda türetmek gibi bir motivasyon söz konusu ki biraz önce bundan bahsetmiştim. Dolayısıyla bizim itirazımız, "iyi siyaset"in kendiliğinden "iyi sosyoloji" üreteceği anlayışına karşı oldu ki bu anlayış, Gezi'yi hem itibarsızlaştırmak hem de kutsallaştırmak isteyen cenahlarda bol miktarda karşılık buldu. Sosyoloji "iyi siyaseti" haklılaştırma aparatı veyahut çağrıldığı bu "kutsal" göreve icabet etmediğinde dövülecek bir kum torbası değildir.

Emrah Göker: Kitabın önsözünde bir alıntımız var. 20. asırda nesli tükenmeye yüz tutmuş "bütüncül" sosyal bilimci kategorisinin ender büyük örneklerinden birine, Charles Tilly'e ait. "Bütüncül" derken kastettiğim, tarih, sosyoloji siyaset bilimi gibi disiplinlerin akademi içinde katılaşmış sınırlarını tanımayan, bu disiplinlerin "arasında" değil, bunları bütünleştirerek "ötesinde" çalışmaya ahdetmiş bilim insanı. Alıntı, 11 Eylül 2001 saldırılarından birkaç gün sonra yazdığı bir yazıdan. Sosyal bilimcilere özetle, "sakin olun, işinizi yapın, vereceğiniz haklı etiko-politik tepkilerden analizinizi ayırt edin" diyor.

Vefa Saygın Öğütle: Gezi ve Sosyoloji gibi bir çalışma, normal koşullarda sadece sosyoloji alanının fiilî ya da potansiyel aktörlerine hitap eden bir çalışma olurdu. Ancak "sosyoloji(k)" terimi üzerinden üretilen ve gitgide absürtleşen tuhaf mistifikasyon bulutu, çalışmayı daha geniş bir kamuya hitap eder hâle getirdi. "Sosyolojik gerçek olmak"lık gibi absürt bir söylemin, sosyolog Peter Berger'in deyişiyle "kutsal şemsiyenin / meşrulaştırmalar şemsiyesinin" ana bileşenlerinden birisi haline geldiği bu ortamda, bizim yaptığımız sosyoloji zanaatı savunusunun alanın dışına taşan böylesi bir etki yaratması da kaçınılmazdı.

Sosyolojikleştirmeden kastımız aslında oldukça basit, öyle sosyolojizm yapmakla, sosyolojiyi fetişleştirmekle alâkası yok. Bunu diyorum, çünkü *Gezi ve Sosyoloji*'ye dair ısrarla böylesi bir söylem dolaşıyor etrafta, bilhassa da sol cenahlarda. Gezi'nin "hakikatini" tebliğ etmekte birbiriyle yarışanların kitaba sanki "Son sözü sosyoloji söyler" demişiz gibi yaklaşması hem ağır ironik hem de gayet semptomatik... Dediğim gibi, kastımız basit: Sosyoloji eğitimi almış, sosyolojik bilginin nasıl üretildiğini az çok bilen herkesin, eğer algıyı bozan politik vs. ihtiraslara sahip değilse hemen anlayacağı üzere sosyolojikleştirme, sosyolojinin bilgi üretme prosedürlerini işletip bir araştırma nesnesi oluşturmak suretiyle ele alman şeyin sınanabilir bilgisini üretmek anlamına gelir. Buradaki "sınanabilir" kelimesinin altını bilhassa çiziyorum. Dolayısıyla Gezi'nin bizim çalışmayla da henüz sosyolojikleştirilmiş olmadığını söylerken, ulvi bir bilme biçiminden ve bizim ona henüz mazhar olamadığımızdan bahsediyor değilim, basitçe bu prosedürlerin bu çalışmada da henüz işletilmediğini, çalışmanın böyle bir iddiası olmadığını söylüyorum. Kitaba yazdığımız Önsöz'deki bir pasajı birebir alıntılarsam: "Gezi eylemlerinin politik, kültürel, sosyal, sosyo-psikolojik vs. yönleri *vardır* ama olan her neyse, ancak sosyologlar tarafından bir araştırma nesnesi olarak inşâ edildikten sonra "sosyolojik" hâle gelecektir. Sosyolojik bilgi üretme protokollerine uygun olarak üretilmediği ve sınanmadığı müddetçe, hiçbir şey sosyolojik değildir. Hiçbir şeyin kendinde sosyolojik bir yönü yoktur; bir şey ancak *sosyolojikleştirilir*".

Peki, bu sosyolojikleştirme işinin gerçekleştirileceği, sosyolojik ya da genel olarak sosyalbilimsel bilginin üretilebileceği alan nasıl bir yerdir?

Vefa Saygın Öğütle: Biraz önce dediklerimin, sosyolojikleştirme etkinliğini akademi içine kapatmak anlamına gelmediğini vurgulayayım ilk önce: Esas olan bizatihi etkinliğin kendisidir. Tabii gene de Türkiye'de bilim alanının akademi kurumuyla istisnalar hariç özdeş olduğu aşikâr. Türkiye'de bilim alanı yapısal olarak özerklik yoksunluğuyla malûl, dolayısıyla tarihsel bir arka planı var meselenin. Zaten *Gezi ve Sosyoloji*'nin temel bir derdi de, sosyolojikleştirme ameliyesini engelleyen tutumlara karşı çıkmak ve sosyolojinin bu süreçte gördüğü kum torbası muamelesi karşısında alanın otonomisini savunmaktı.

Türkiye'de bilim alanı, Cumhuriyet'in kuruluşundan bu yana, Althusserci anlamıyla bir "aygıt" olarak tasarlanmıştır. Tasarlanmıştır, dedim, alanın tüm aktörlerince birebir böyle işletilmiştir, demediğimin altını çizeyim. Bunun anlamı, alanda itibar biriktirme ve yükselme kriterlerinin alanın içinde değil dışında oluştuğu ve çalıştığıdır. Türkiye'de hâkim

olan, sosyal meşruiyetini alan-içi etkinliği ile değil de alan-dışı ilişki ağları ile sağlamayı öğrenmiş bir akademisyen portresidir.

Öte yandan bizde özerklik, ulaşılması için çabalanan gerçek bir hedef olarak değil, sadece bir söylem olarak, alan-dışında önceden inşâ edilmiş alan-içi muarızı köşeye sıkıştırmak için kullanılan politik bir koz olarak var olagelmiştir. Zaten o yüzden bugün bilimin özerkliğinden dem vuran Kemalistler görmekteyiz. Alan içindeki ortodoks Marksistlerin yıllardır dile getirdikleri özerk üniversite talebi ile bilime yükledikleri politiko-teorik misyon arasındaki çelişkide de bunun izlerini görebilirsiniz. Dolayısıyla özerklik Türkiye koşullarında Batı'dakinden çok daha yakıcı, varoluşsal bir meseledir ve içeriğinin sınırları, bilimsel bilgi üretimine sevk eden ilgi/çıkarın ne olduğu ve nasıl tesis edilmesi gerektiği sorusuyla başlar. Gezi'nin yakıcı bir şekilde önümüze koyduğu self-refleksivite imkânını bu yüzden oldukça önemsiyorum.

Self-refleksivite imkânı derken, bunu biraz daha açabilir misiniz?

Vefa Saygın Öğütle: Gezi'nin bizler açısından bir "kayıtsız kalamama" durumu yarattığı açık ve bunun, Türkiye'nin bu çaptaki ilk "toplumsal hareket"ine yakalanmış olmamızın yanısıra, bence spesifik bir nedeni daha var: Gezi üzerindeki sembolik mücadelede öne çıkan sınıfın bizzat bir parçası olmamız. Buna şimdilik "kültürel burjuvazi" diyelim. Bunun sonucunda, Gezi sonrası ortaya çıkan belli başlı araştırma gündemlerinin yanısıra, oldukça önemsediğimiz bir tartışma "orta sınıf" meselesi etrafında oluşmaya başladı. Orta sınıf kavramını duyduğu an taarruza geçen ortodoks refleks gitgide zayıfladı, mesele serinkanlı bir biçimde tartışılmaya başlandı, bu oldukça önemli. Bunun sınıf incelemeleri açısından canlandırıcı ve alan açıcı bir etki yaratacağı ümidindeyim. Ülkedeki mevcut sınıf incelemesi çerçevelerinin bu hususu kavramada oldukça yetersiz olduğu, saf nominalist kaldıkları aşikâr. Araştırmacıların farklı sınıf analizi yaklaşımlarıyla derinlemesine bağlantı kurmaları gerekecek.

Sosyal bilimcilerin kültürel burjuvazinin bir parçası oldukları olgusu, öte yandan, self-refleksivite açısından önemli imkânlar barındırıyor dediğim gibi. Self-refleksivite kavrayışının başlangıç noktası, sosyal bilimcinin, üzerine çalıştığı nesneler dünyasına kendisinin de gömülü olduğunun, kısacası bir sosyal varlık olduğunun bilgisidir. İşte bugün içinde bulunduğumuz durumda, bu bilginin pratik teyidi gerçekleşti. Sosyal bilimci ister bizzat içinde yer almış olsun, isterse de burun kıvırmış ve hattâ bir tehdit olarak algılamış olsun, Gezi ile birlikte sosyal varlık olduğunu derinden hissetti. Sosyal bilimcinin sosyal bir varlık olup olmadığı tartışmasına girmek artık tamamen beyhude, çünkü tartışma pratikte aşıldı. Self-

refleksivite Türkiye'deki sosyal bilimciler için hiç bu kadar yakıcı bir hâl almamıştı, diyebilirim. Self-refleksif bir dönemeçteyiz ve bu, bizzat kendi politik, kültürel vs. kanaatlerimizi sorgulamaya açmayı ve onlardan kopmayı da gerektiriyor, işin zor ve acıtıcı olan yanı bu. Alana dair temel bir soruyla karşı karşıya olduğumuzu düşünüyorum: İlk kez bu denli pratik bir biçimde deneyimlenen self-refleksivite, etkinliğin sosyal bilimcinin zihninde tamamen anlamsızlaşması sonucu alanın terk edilmesiyle mi sonuçlanacak, yoksa alandaki zımnî önkabullerin kolektif ifşası sonucu sosyalbilimsel bilgi üretiminin daha sofistike bir hâl almasıyla mı? Gezi'den sonra güncel politikaya dolaysızca gömülen meslektaşlarımız ilk yolu tutmuş görünüyor; ama biz bahsimizi ikinci pozisyona yatırıyoruz.

O halde bu refleksivite kavrayışı ve merak edilen konular karşısında tarif ettiğiniz "sosyolojikleştirme" pratiği üzerinden normatif bir iddianız var, doğru mu anlıyorum? Sosyal bilimin iyisi ile kötüsünü ayrıştırmak istiyorsunuz. İyisini nasıl ayırt edebiliriz, iyisini yapmanın koşulları nelerdir?

Emrah Göker: ABD'li sosyologlar Howard S. Becker ve Irving Louis Horowitz'in 1972 tarihli bir tartışmaları var, "Radikal Siyaset ve Sosyolojik Araştırma" başlıklı bir makale.[1] Siyasi radikallik ile sosyolojik olanı arasındaki ilişkiyi tartışıyorlar. Buradan bir cümle aktarayım: "İyi sosyoloji çoğu zaman radikaldir. Ancak, iyi olmayan bir sosyoloji hiçbir şekilde radikal olamaz" (s. 50). Yapılan sosyal-bilimsel işin kalitesinin, politik konular karşısındaki ahlâki hassasiyetler tarafından belirlenebileceğini düşünmüyorum. Tersinden başlamak gerekiyor, sıkı protokollerle çalışmak, özenli bir araştırma tasarımıyla hareket etmek. Asıl kaliteli bir sosyal bilimsel çalışma, işleri nasıl düzeltebileceğimizle, daha özgür bir konuma nasıl ilerleyebileceğimizle ilgili yargılara varmamızı sağlayabilir.

Elimize aldığımız nesnelerle (bu bir siyasi parti, bir sosyal hareketlenme dalgası, bir grup göçmen, bir rejim, bir beyaz yaka işçisi vs. olabilir) ilgili anlamlı betimlemeler yapmak, onların ortaya çıkış ve varoluş koşullarını ifşa edecek veri inşa etmek, neden öyle veya böyle olduklarıyla ilgili geçerli açıklamalar tasarlamak, bence "iyi sosyoloji" böyle bir şey. "İyi sosyoloji": Bu bilgiyi ürettikten sonra ve bu üretim sayesinde, araştırdığımız nesnenin iktidar açısından, baskı altında olma (veya başkalarını baskı altına alma, bir yapı veya kurum ise, özgürlükleri sınırlama vb.) gibi durumları karşısında, işlerin neden ters gittiğine ve nasıl iyiye gidebileceğine ilişkin de yargılara sahip olmak ve öneriler yapmak. Sosyal bili-

[1] Howard S. Becker ve Irving Louis Horowitz (1972) "Radical Politics and Sociological Research: Observations on Methodology and Ideology", American Journal of Sociology 78 (1): 48-66.

min iyisi, farkında olunmayan veya tartışma konusu yapılmayan ayrıcalıkları, çıkarları ortaya çıkarabilen, aynı ifşaatı mesleği mümkün kılan akademi dünyası için de yapabilen çalışma tarzıdır diye düşünüyorum. Böyle bir çalışma tarzı için, ister bir kurumun, örgütün, bir yapının temsilcisi/bedenselleştiricisi olsunlar, isterlerse salt kendilerini temsil etsinler, temas edilen insanların anlattıkları öykülerle ilgili üretken bir kuşku geliştirmek gerekir.

Ne var ki günümüz Türkiye'sine bakın, Devrim'den yana, Demokrasi'den yana veya Ulu Önder Erdoğan'dan yana aldığınız bir siyasi konumu doğrulama amaçlı kullanılan sosyoloji, sorgulanmaz görülen itikatlar üzerinden ilerliyor. AKP seçmeninin kullandığı "çalsalar da işimi görüyor lar" gibi bir haklılık argümanını yerle bir etmeye hazırsınız, ama Abdullah Öcalan'ın yeni okuduğu son kitaptan devşirdiği yarım-yamalak düşünülmüş bir argümanın güncel siyaset için bir anlam ifade etmediğini teslim edemiyorsunuz mesela. Hâlbuki sosyolojinin işi, sosyal bilimin işi, bir başkası gelip yanlışlayana kadar, ifşa etmek. İşlerin ve şeylerin çalışma şeklini gösterirken, dünyanın onun hakkında varsayımlara, deneyimlere ve öykülere sahip olanların temsil ettikleri gibi olmadığını göstermek durumundasınız. "HDP siyaseti zarar görecek, yoldaşlar ne der" diye inşa ettiği veri hakkında sessiz kalan veya verinin öyküsünü işine geldiği gibi anlatan sosyal bilimci olur mu?

Siyasi angajmanlar üzerinden çok sert yargılıyor gibisiniz. Sosyal bilimin iyisi için çıtayı çok fazla yükseltmiş olmuyor musunuz? Siyasetten uzak bir "saf bilim" peşinde mi olmalı sosyal bilimciler?

Emrah Göker: Güncel siyasetin de, örneğin 19. yüzyıl Osmanlı toplumunda çalışma ilişkileri gibi bir araştırma nesnesi olduğunu kabul edersek, sosyal bilimcinin elinde yeterince kanıt olmadan nesnesine dair serbestçe çıkarımlar yapması doğru değildir diyorum. Mesleğin adabındandır, Osmanlı'da çalışma ilişkileri ile ilgili bir açıklama ortaya çıkarmanızın bir dizi önkoşulu var: Osmanlıca bilmeniz lazım, yapılmış çalışmaları ve literatürü bilmeniz lazım, arşiv mesaisi harcamanız lazım. Güncel siyasete gelince sağda da solda da, pek çok sosyal bilimcide benzer bir çalışma disiplini yok. Becker ve Horowitz de bahsettiğim makalelerinde işaret ediyorlar (s. 54-57): Yeterli bulgu derlemeden kısa vadede hızlı kararlar vermek, gündemdeki gelişmeler etrafındaki söylem savaşlarına derhal dâhil olmak eylemcinin, siyasetçinin işi. O oyunun kuralı, öyle oynanıyor. Sosyal bilimci de heybesine alelacele tıkıştırdığı yarı-düşünülmüş kavram ve argümanlarla siyaset oyununa dâhil olduğunda, bilimsel

alanın Türkiye'de zaten son derece zayıflatılmış özerkliğinin iyice harcandığını düşünüyorum. Birilerinin de çıkıp alanı savunması gerekiyor.

Bugün Türkiye'de akademi alanının sosyal bilimler cenahında bu savunma, tamamen siyaset alanındaki kutuplaşma dinamiğine endekslenmiş durumda. AKP iktidarına sarılmanın getirisi nasıl akademi alanı içinde fakültelerde ve bölümlerde mevzi tutmaya çevrilebiliyorsa (bir sermaye türünün diğerine tahvili anlamında), AKP'nin sağ ve sol hasmı olanlar da bilimsel mücadeleyi bu tür bir çıkar ve mevzi savaşı olarak sürdürüyorlar.

Bilgi hem bir iş, süreç, hem de bir ürün, çıktı olarak, yavaş ilerleyip oluşan bir şey. Siyasi anlamda eylemciliğin, parlamenter siyasetçiliğin yahut devrimciliğin ihtiyaç duyduğu hareketliliğin her daim arkasından salma salına gelmek zorunda bilgi. Tabii buna sabrı olmayanların icat ettiği şeyler var, bir taşeron şirket bulup "yoklama anketi" yaptırırsınız, belki çıkan sonuçlarda sahtecilik yapma ihtiyacı duymadan bile, onları manipüle edip siyasetinizi bilimsel bilgi ile kısa sürede meşrulaştırmanız mümkün olur. Ya da artık her gün akşam saatlerinde eşzamanlı olarak onlarca tartışma programı yayınlanıyor, hızlı ve yarım yamalak bir şekilde bilgiyi güncel siyasetin uşağı haline getirmenin çabuk bir başka yolu da burada.

Sosyal bilimcinin bu şekilde güncel siyasetin kanaat üretimi ihtiyaçlarının taşeronu haline gelmesinin tam karşısında, sosyal bilimlerin "saf bilim" üretmesi için dünya meselelerinden yalıtılmış bir profesyonellik kafesine girmesini savunmuyorum. İlginç bir şekilde, ABD sosyolojisinde bunu savunan, platformuna "Profesyonel Sosyoloji İçin Güçlü Program" diyen kalabalık bir grup var (David Boyns, Jesse Fletcher, Jonathan Turner gibi isimler sayılabilir)[2]. Sosyologların kamusal alana müdahale, eylemcilik, siyasi tavrını belli etme gibi işlere asla bulaşmaması gerektiğini, mesaisini doğa bilimlerinde olduğu gibi üzerinde geniş uzlaşma olabilecek bilgilerin, teorilerin üretilmesine harcayarak, ancak dış paydaşların getirdiği problemlere çözüm önerileri sunarak bilim-dışı alana angaje olmaları gerektiğini savunuyorlar. ABD'de böyle bir pozisyon, alanın tarihsel olarak özerkliğinin güçlü oluşu sebebiyle, ortaya çıkabiliyor. Müşteriye çözüm önerisi geliştirme talebine cevap vermesi istenen türden, politik-ahlâki değerlere karşı "kör" olması gerektiği düşünülen bir sosyal bilimcilik Türkiye'de pek örgütlü değil.

[2] Tartışma için bakınız: Michael Burawoy (2005) "Third-Wave Sociology and the End of Pure Science Author" *The American Sociologist 36* (3/4): 152-165.

O zaman siyasi taraf tutmayacak bir sosyal bilimi mi savunmak gerekiyor?

Emrah Göker: Howard S. Becker'ın, 20. yüzyıl sosyoloji literatürünün klasikleri arasında saydığım bir makalesi var, 1967 tarihli, ABD'de siyahların medeni haklar mücadelesinin ve savaş karşıtı hareketin en dinamik olduğu dönemde, mesleğin en zor sorularından biri ile doğrudan yüzleşiyor: "Kimin Tarafındayız?"[3] Haricileri, sapkınları, suçluları, yoksulları, şiddeti, eşitsizliği, ırkçılığı çalışırken sosyolog kimden yana durur? Bence bugün Türkiye sosyal bilimlerinde yaşanan sorunların önemli bir kısmı, özellikle de zanaatin bugün güncel siyasete fena halde gömülmüşlüğü ile ilgili sorunlar, Becker'ın sorusuyla yeterince yüzleşmemiş olmamızdan kaynaklanıyor. Sosyal bilimciler çoğunlukla soruya kolaycı cevabı verip tartışmayı bitirmiş görünüyorlar: "Tabii ki mazlumun yanında duracağım, gaddarın değirmenine su taşıyacak değiliz ya!" Dikkat edin, bugün devlet şiddetini aklayıcısı kanaat teknisyenleri arasında sosyal bilimci olanları için de cevap aynıdır. Onlar da halkın yanındadır, halkı hakir gören, aşağılayan, ona cahil muamelesi çeken, bu aralar moda tabiriyle "Eski Türkiye" zulmüne karşı demokrasinin yanında durduklarını söylerler.

Velhasıl, meslek adabı açısından soruyla yüzleşmedikçe, sosyal bilimcinin aldığı taraf konusunda cevap basit görünüyor. Ancak soruya, Becker'ın ta 50 sene önce işaret ettiği bir hatta uyanmak önemli. Sosyoloğun asla taraf olmaktan kaçınamayacağını teslim edelim hele diyor Becker. Bu tamam. Asıl zor kısmı, bilinçli bir tercihle veya alan içindeki dinamiklerin sürükleyiciliğinde bir tarafa yerleşmenin, sosyoloğun işini yapma biçimini nasıl bozunuma uğrattığının ayırdına varabilmek. Bu refleksivite, düşünümsellik ihtiyacı, örneğin keskin bir güç hiyerarşisinin mevzubahis olduğu, ezen-ezilen ilişkisinin incelendiği bir konuda farklı sesler arasında "denge" kurmak anlamına gelmiyor. Şu anlama geliyor: Kendimizi yakın hissettiğimiz, acısına veya neşesine ortak olduğumuz tarafta durmak, mesleğin tekniklerini ve araçlarını, o tarafla duygusal dayanışma amacıyla kötüye kullanmamıza sebep oluyor mu? Bu soruyu sorarken, sorunun cevabının kendi kişisel zaaflarımızla (ya da tersine, hünerlerimizle) başlayıp bitmediğini de kavramak gerekiyor zira, bilimsel alan içinde taraf tutuyoruz – bir tarafta olmanın simgesel bedelleri ve kârları alan sayesinde hesabımıza yazılıyor. Sosyoloğun nitel mülakat yönergesine, soru kâğıdına yansıttıkları, ne kadar önceden arzu edilen bir sonucu üretmek için, ne kadar, keşfetme amaçlı? Politik olarak arzu edilen sonuçların tersiyle

[3] Howard S. Becker (1967) "Whose Side Are We On?" *Social Problems* 14 (3): 239-247.

karşılaşmaya ve itikadını dönüştürmeye hazır mı sosyolog? Becker'ın önerisi çok yerinde: "Bilimimizin bizden istediklerini yerine getirmemizin yolu," diyor, "çalıştığımız şeyin sınırlarını keskinleştirmek, bulgularımızın hangi çizginin ötesine geçemeyeceğini işaretlemek" (s. 247). Kimin bakış açısının hangi koşullar altında yansıtıldığını, bilimsel öykünün açıklayıcılığının nerede başlayıp nerede zayıfladığını anlatmak gerekiyor. Bu da bizi, daha önce işaret ettiğim, bilginin yavaş üretilen bir mahlûk olduğu noktasına geri getiriyor. Sosyal bilimcilerin önemli bir kısmı siyasi öfkelerini (ya da, giderek daha seyrek olsa da, neşelerini) ellerindeki hazır entelektüel aletlerle hızlı biçimde ifade etmeye öyle hazırlar ki.

Burada Gezi tartışmasına ve politik şiddet çalışmalarına geri dönelim. Gezi vakasıyla beraber politik şiddet meselesi tam mânâsıyla Türkiye'nin gündemine oturdu. Devlet şiddetinden, polisin orantısız güç kullanımından ya da Gezi'deki eylemcilerin devlete dönük şiddet içerikli eylemlerinden konuşur olduk. Peki, biz bu şiddet sarmalını nasıl anlamalıyız? Politik şiddet niçin zuhur eder, kime karşı palazlanır veyahut toplumdaki tüm grupların şiddetten nasibini almaları mukadder midir?

Güney Çeğin: Konuya herhangi bir toplumun tikel tarihi açısından yaklaşıldığında siyasal şiddetin zuhur ettiği momentlerin daha ziyade bir iktidar yapısının *sonucu* ya da ona verilen bir *karşılık* ile doğrudan bağlantılı olduğunu rahatlıkla görebiliriz. Örneğin paramilitarizm çoğu kez bir iktidar tekniği olarak devreye sokulur ki, muhalif yapılanmaların temizlenmesi işini üstlenerek aslında egemenlik sahasındaki çatlakları sıvamada ya da devlet cebrini tekelleştirmede işlevsel kılınabilir. Ne var ki bu tekniğin bazen iktidarın otoritesinin altını oyduğu, yani evdeki hesabın çarşıya uymadığına da tanık olabiliriz (90'lardaki devlet içi çeteleşmeyi ya da daha gerilere gidildiğinde Hamidiye Alayları'nı düşünün).

Vefa Saygın Öğütle: Evdeki hesabın zaman zaman çarşıya uymamasına sebep olan yapısal bir meseleden de söz edilebilir bu noktada. Charles Tilly, "Organize Suç Olarak Savaş Yapmak ve Devlet Yapmak" başlıklı meşhur makalesinde,[4] muhtelif devlet oluşumu süreçleri arasında tarihsel bir karşılaştırmaya giderek birtakım sonuçlar çıkarıyor. Burada bizi ilgilendiren önemli bir sonuç, eğer "devlet-yapma"yı Weberci anlamıyla şiddet tekelini kurma süreci olarak anlarsak, Tilly'nin ele aldığı tüm örneklerde bunun tam bir silâhsızlandırma, militer tüm niteliklerden arındırma

[4] Tilly, Charles (1985) "War Making and State Making as Organized Crime", *Bringing the State Back In* (eds. P. Evans, D. Rueschemeyer, T. Skocpol), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 169-187.

(*demilitarization*) şeklinde tezahür ettiğini görüyoruz. Türkiye'de ise tasfiye etmeye gerek kalmayacak denli zayıflatılmış ve denetim altına alınmış "sivil" unsurların Cumhuriyet'in kuruluşundan bu yana devlet alanının perifesinde tutulduğuna tanık olmaktayız. Dolayısıyla Türkiye'deki paramiliter pratiklerin zaman zaman örgütlenen milislerden ibaret olduğunu düşünmek yanlış olacaktır ki buna hemen, devlet alanında karşılaşılan konjonktürel krizlerin ilgili çevrelerde derhal özerkleşme eğilimi olarak karşılık bulduğunu eklemek gerek.

Güney Çeğin: Bu paramiliter pratiklerle tam ters istikamette RAF, PKK veya Kara Panterler gibi örgütlenmeler, politik şiddete başvurmak suretiyle *iktidar alanının yeniden yapılanmasına* yol açabilirler. Toplumsal failler açık bir biçimde devlet cebrinin hedefi haline geldiklerinde, siyasal taleplerini rutin ve kurumsallaşmış kanallardan hareketle somutlaştıramadıklarında ve bununla eşzamanlı olarak devletin hegemonik kapasitesi zayıflamaya başladığı anlarda politik şiddet repertuarları kuvveden fiile geçebilirler. Bu yüzden politik şiddet biçimleri her hâlükârda devlet alanı ile doğrudan bir nedensellik ilişkisi içerisindedir; hem "toplumsal" hem de "politik" boyutlar içerirler. Sorunuzun son kısmına gelirsek, eğer siyasal şiddet "kurucu bir hüviyet" kazanacak biçimde yapılandırıldıysa toplumun bütün kesimleri şiddet faaliyetlerinden nasibini alabilir. Fakat günümüzde devletler, her alana yayılan gözetim teknikleri ve güvenlik tertibatları aracılığıyla, zaten toplumsal alanı bütünüyle şiddetin nesnesi haline getirmişlerdir. Yani siyasal şiddetin bana göre karşıt ama birbiriyle girift iki formundan bahsedebiliriz: siyasal şiddetin devletsi tezahürleri (polis şiddetinden, kadın cinayetlerine, simgesel şiddet tarzlarından etnik dışlamaya kadar uzanır) ve siyasal şiddetin kolektif ve sivil tezahürleri ("Zor, oyunu bozar" formülüyle cisimleşen her türlü toplumsal tazyik).

Türkiye tarihini üstünkörü bir şekilde incelediğimizde mazimizin bu konuda epeyce karanlık olduğunu görüyoruz. Siyasal ihtilafların hızlıca şiddet vakalarına tahvil oluşunun kaynağında sizce hangi sebepler yatmaktadır?

Güney Çeğin: Otto Rank'ın başka bir bağlamda inşa ettiği bir kavramsallaştırmayı ödünç alırsak, "1923" senesi berisinde muazzam bir yıkımı ötesindeyse prematüre bir yapılanmayı ihtiva eden ve bugüne değin de hakkıyla hesaplaşılmamış bir "doğum travması"nın tarihidir. Bu travmanın yarattığı politik kültür, bir taraftan her kesime, bir devletin kendisini ancak "dış" ve "iç" mihrakların varlığı sayesinde yeniden üretebileceğini kanıksatırken, diğer taraftan da demilitarize edilerek ehlileştirilen tüm toplumsal grupları *politik ressentiment* ile donatmıştır. Etnik, dinsel ve

sınıfsal grupların geliştirdiği politikaların legal düzlemde temsil edilmesinin sürekli akamete uğratılmasından tutun askerî darbelerin sürekliliğine, paramiliter yapılanmaların apansızca boy verişinden linç kültürüne değin hepsinin ardında bu kültür var.

Bu kültürün yerleşikleşmiş gramerinin de Türkiye'deki politik şiddet hadiselerini tetikleyen bir yanı var ve maalesef bu mesele genelde ıskalanır. "Ermeni tohumu"ndan, çapulcu ibaresine, gâvur sözcüğünden "dinci" damgasına uzanan bir katalog var elimizin altında! Bu tarz ötekileştirici, ayrıştırıcı ve husumeti yeniden-üreten tüm kavramların birer politik silâha tahvil edilmesi anlık bir meseledir. Örneğin bugün iktidar da muhalefet de bu aşırılığa yatkın, aforoz etme konusunda mahir dilden vazgeçmedikçe siyasal alanının insana yaraşır biçimde inşa edilmesi mümkün olmayacaktır.

Vefa Saygın Öğütle: Bu noktada, Türkiye'de politik muarızlar arasındaki dilin üzerine bilhassa 1960'lardan itibaren bir iç savaş konseptinin gölgesini vurduğunu söylersem, çok da abartmış olmam sanıyorum. 1980'lerdeki *zoraki* birlik ve beraberlik bir tarafa bırakılacak olursa, Türkiye politik alanı âdeta Clausewitzçi, Schmittçi anlamıyla bir *Kampfplatz* görünümü arz ediyor. Söyleşinin başlarında en "kucaklayıcı" politik projenin bile bir "dışarısı" olduğunu söylemiştim. Bu dediklerim bir tür kader değil tabii. Ancak bu yapısal niteliği gözden kaçırmamak gerekiyor.

Gezi ve Sosyoloji'deki yazınızda "şiddeti rasyonelleştirenin" yani devletin süreçten kazançlı çıktığını belirttiniz. O halde politik şiddeti politika-kurucu veya politika-kırıcı bir fenomen olarak mı kavramsallaştırmamız gerekiyor?

Güney Çeğin: Sanırım ilkin Gezi'ye ilişkin onca çözümlemede şiddet meselesinin neden tâli kılındığını sorgulamalıyız. Bahsettiğiniz metinde ve İletişim'den çıkan derlememizde şiddetin sosyalbilimsel mânâda put-kırıcı bir olgu olduğunu savunduk. Bu vurguyu aslen meşhur Weberci tezin ("şiddet devletin tekelindeyse meşru, değilse gayrimeşrudur" formülü) sorgusuz sualsiz kabulüne karşı da dile getirdik. Bu kabul, öylesine kuvvetli ki, bilim camiasından sıradan insanın dünyasına kadar pek çok alana sirayet etmiş durumda. Gezi bu konuda turnusol kâğıdı işlevi gördü kanımca. Zor'un oyunu bozmadaki kudretini göremeyen madunun, devlet cebri karşısındaki hizaya geliş hâline (Bourdieu'cü anlamda tipik bir *méconnaissance* durumu) tanık olduk. Dolayısıyla bir Gezi romantizmi inşa etmeden evvel, reel-politik düzlemde politik şiddetin kurucu hüviyeti üzerine tartışmalar yapılsaydı, muhalif konumlanışlar için çok daha zengin olanaklar tesis edilebilirdi. Ama fırsat kaçmış değil tabii ki!

Gezi'de devlet şiddetinin meşrulaştırıldığını ancak eylemcilerin örgütlediği karşı-şiddetin gerek yandaş medya gerekse eylemciler arasında olumsuzlandığına şahit olduk. Bu algının oluşmasını neye bağlarsınız?

Güney Çeğin: Politik şiddetin kurucu boyutuna dönük aşikâr körlük, modernleşme sürecimizin bilişsel-kurumsal repertuarları üzerinden kavranabilir ancak. Osmanlı-Türk modernleşmesi hattında "yasa-koruyucu şiddet" devletçi tahayyülün inhisarında her zaman yüceltilen ["*Devlet için kurşun atan da yiyen de şereflidir*" (Çiller)], "yasa-yapıcı şiddet" ise aksine her zaman şeytanlaştırılan bir boyut kazanmıştır. Hobsbawm'ın bahsettiği "sosyal isyancı" bizim başat tahayyülümüzde eşkıyadan teröriste uzanan türlü adlandırmalara maruz kalmıştır; ki, bu "adlandırma mücadelesi"nde Türk devlet yöneticilerinin, devletin kuruluşundan bugüne kadar son derece başarılı olduğunu düşünüyorum. Muktedir sınıf ve organik seçkinlerinin Gezi'ye katılan aktörleri ivedilikle fişlemesi ve asıl olarak bu sembolik karalama oyununa taraflı tarafsız pek çok insanın da katılması durumun vahametini göstermektedir.

O halde hem devletin tarafında yer alanlar için hem de devlete karşı silâha sarılanlar için şiddete kayış meşru!

Güney Çeğin: İkna ya da meşruluk konusunda, hele ki mevzu politik şiddet ise, biraz sakınımlı bir cevap vermek gerekiyor. Ben insanların şiddete başvurmalarını ya da devlet cebrini makul görmelerini, "ikna edilmelerinden" ziyade, şiddetle sarmalanmış bir sosyalleşme sürecinden geçmiş olmasına bağlıyorum. Mesela bir protesto esnasında insanların "birinin askerleri" olmaya bu kadar teveccüh etmesini ya da şiddetin nihai çözüm olduğu konusundaki geniş toplumsal mutabakatı nasıl açıklayabilirsiniz! Türkiye'de birbirine çok uzak ideolojik yapılar bile militarist yatkınlıklardan kendini sıyıramamıştır.

Velhasıl biraz da siyasallığımızın nasıl kurulduğuna bakmamız gerekiyor sanırım. Çünkü devletlerin hâkimiyetlerini en çok hissettirdikleri yer sembolik dünyalarımız. Örneğin Türkiye'de devlet metafizik bir olguymuş gibi tanınır, dolayısıyla da yanlış-tanınır. Onun tarihsel bir fenomen olduğunu en tahsillimiz bile unutabilir. Kutsallık izafe etmenin tabiî ki çok katlı tarihsel nedenleri var. Burada buna girmem mümkün olmasa da, devletin faaliyetlerinden sual olunmamasını en temelde "devlet-insanları" olarak yetişmemize bağlıyorum. Bourdieu "*düşüncemizin en mahrem köşesinde bile mevcut olan devlet fikriyle bağlarımızı kopartmanın*" neredeyse imkânsızlığından dem vuruyordu.

Diğer bir eksen de şu belki: Ötekileştirme konusunda ve düşman üretme noktasında bilhassa eğitim müfredatı aracılığıyla toplumsal faillerin

belirli bir yetkinlik düzeyi yakaladığına şahit oluyoruz ve böyle olunca da demokratik bir siyasal hayatın asgari koşulu olan "öznelliğin inşası"nın önüne ciddi bariyerler dikiliyor. Siyasetin en temelde "kamusal bir tavır alış" olduğu gerçeği böylelikle devre dışı kalıyor. Siyasete katılım çoğu kez maduniyet yoluyla yani amorf bir önderlik kurumunca gerçekleşiyor. O yüzden tâbi hale getirilmiş/gelmiş bireylerin kitlesel katliamlara, şiddet olaylarına katılırken düşünmelerini ve sağduyulu davranmalarını beklemek safdillik olur! Sanırım kurtarıcılardan kurtulmanın yolları üzerine düşünmekle başlayabiliriz ki, bu konuda eleştirel ve muhalif bir sosyal bilim pratiğine itimat etmemiz gerekiyor.

Peki devlet cebri bir hükmetme pratiği midir? Gezi vakasında ya da daha önceki pek çok toplumsal harekette karşımıza çıkan kolluk güçlerinin uyguladığı şiddetin minimalize edilememesinin nedeni ne olabilir? Devleti ille de "örgütlenmiş şiddet" olarak mı telakki etmeliyiz?

Güney Çeğin: İki hat üzerinden cevaplayalım bu soruyu. Birincisi devlet oluşum süreçleriyle alâkalı. Türkiye tarihinin geneline baktığınızda, muktedir kesimlerin toplumsal alanı demokratikleşme kapasitesi üzerinden değil, devlet kapasitesinin büyümesi üzerinden dizayn ettiğini görebilirsiniz. Örneğin AKP'nin 2007 sonrası politikalarındaki malum *u dönüşü*ne koşut olarak, Ceza Kanunu ile Ceza Muhakemesi Kanunu'nda ya da TMK'da veyahut Polis Vazife ve Salahiyetleri Kanunu'nda yasal düzenlemeler yapıldığını, sürekli devlet erkinin konsolidasyonuna dönük hamlelerin gerçekleştirildiğini, tabandan demokratikleştirici girişimlere de sürekli ket vurulduğunu hatırlayınız. Kısadan hissesi ülkede iktidarı eline geçiren gruplar ister laik ister dindar bir ideolojik motife sahip olsun hep devlet kapasitesi üzerinde bir tekel mücadelesi içerisine giriyorlar. Böyle olunca da devletin elinin altında tuttuğu cebrî pratikler dizisi, Türkiye'de politikacıların sürekli dayandığı bir iktidar kurma ve meşruluğunu onaylatma stratejisine dönüşüyor.

İkinci hatsa meşruluk düzeyi ile alâkalı. Tarihsel pek çok veri gösterir ki, toplumun icazetini sağlayamayan devlet aygıtı şiddet kullanımı konusunda profesyonelleşmek zorundadır. Yani şiddete başvuruşun meşruiyet krizleriyle de açık ve doğrudan ilgisi var. Fakat meşruluk sorununu salt devlet dolayımında kavramamak gerekiyor. Toplumsalın her düzeyinde işleyen bir mekanizmadan bahsediyorum. Meşruluk salt devlet stratejileri bağlamında algılanırsa eksik bir kavrayış ortaya çıkabilir. *Yukarılardan tasarımlanan meşruiyetin, tabanda çeşitli meşruluk biçimleriyle bir sarkaç gibi işlediğini düşünebiliriz.* Dolayısıyla daha en baştan ailedeki baba figürüyle devlet baba figürü arasında kurulan psişik özdeşlik ileriki yıllar-

da devlet şiddetini özel bir kutsallıkla donatmakta beis görmeyen faillerin inşasına sebebiyet veriyor.

Charles Tilly bir yazısında "devletçe himaye edilenin himaye edene tâbi kılındığı tahakküme" devlet otoritesi adını veriyordu. Bu hamilik olgusunun devletlerin mevcudiyeti açısından önemi nedir? Mesela Gezi vakasında gördüğümüz üzere "iyi gençler" (müzakereye yanaşanlar) ve "kötü gençler" (şiddet kullanımından taviz vermeyenler) ayırımı paternalistik bir iktidarın himayeciliğinin bir sonucu olarak görülebilir mi?

Güney Çeğin: Carl Schmitt'in "Protego ergo obligo" [*Koruyorum, o halde zorluyorum*] formülü bu soruyu cevaplamak konusunda önemli ipuçları veriyor. Bir kere, itaat ve himaye arasında son derece güçlü bir mütekabiliyet vardır. İtaat et ki, seni koruyayım ve hayatın üzerinde tasarruf hakkına sahip olayım. Güvenliğin merkezileşmesinin hem nedeni hem de sonucu bu aslında. Bu noktada devlet açısından asıl sıkıntı bu himayeyi reddeden bir toplumsal failin siyaset alanını işgal etmesidir. Lefebvre bir yerlerde periferik kökenlerin, devlete dair algıyı marazileştireceğini yazar. İşte bu olasılık karşısında devletin organik aydınları ve muktedirler hızlıca kodifikasyona giriştiler ki, Gezi'de onlarca itham, onlarca kodlamanın arz-ı endam etmesi bu kaygıyla alâkalıdır. İlaveten devlet iktidarının bir avantajından da bahsetmeliyiz: iktidar konfigürasyonu temsillerimize biçim veren bir güce, yani simgesel tahakküm araçlarına sahiptir. Dolayısıyla birini "terörist" olarak yaftalıyorsa toplumdan büyük oranda destek de alacaktır. Bu simgesel şiddetin derinden işleyen mekanizmalarının bir sonucudur kesinlikle.

Simgesel şiddet ile devletin fiiliyatları arasındaki rabıtayı biraz daha açar mısınız?

Güney Çeğin: Kavramın en yalın ifadesi Bourdieu'nün *Masculen Domination* eserinde: "*Simgesel şiddet doğrudan bedene, hiçbir belirgin fiziksel zorlama olmaksızın kazınan bir güç şeklidir. Ancak bu büyünün işlemesinin tek nedeni, bedenin en derin katmanlarına kazınan yasaları harekete geçirmesidir*". Tatbik oldukları kişilerin suç ortaklığıyla tatbik olan bir şiddet türünden bahsediyoruz. Devletin terörist ilan ettiğini terörist bellemek, en basitinden bir tabiiyet halinin dışavurumudur. Başka yerlerde sıklıkla dile getirdiğim üzere, devlet fiiliyatına meşruluk atfetmek, Weber'in sandığının aksine, bilincimizin özgür bir edimi değildir. Muktedirin otoritesini dayatmalarını açık eden düşünüm-öncesi bir anlaşma söz konusudur.

Gezi'nin "hukuku ve devleti birleştiren şiddet sarmalına" kısa devre yaptırdığını, meselenin gündemimize bu kadar kazınmasının da bununla ilgili olduğunu iddia ediyorsunuz Gezi ve Sosyoloji*'deki yazınızda. Gezi vakasının sizin için en öne çıkan unsurları neler?*

Güney Çeğin: Kanaatimce *temsiliyet simyası*nı aşındıran bir etkisi oldu Gezi'nin. Devleti en fazla ürküten bence bu meseledir. Eylemlerin hızla "yerelleşmesi", sokağın karnavalesk bir havaya bürünmesi ve siyasal alanın dinamiklerini belirleyen mekanizmaların meşruiyetinin sorgulanması, bir temsiliyet krizinin mevcudiyetine ve bunun nasıl çözümlenmesi gerektiğine ilişkin tartışmaları alevlendirdi. Temsiliyet bir yönetme temayülüdür ve maalesef sorgusuz sualsiz bu büyünün içine çekiliriz. Burada olan biten de katıksız bir mülksüzleşme sürecidir. Yani bir sözcü (vekil/önder) lehine "hiçleşirsin". Levent Ünsaldı ile yazdığımız bir makalede Bourdieu'den şöyle bir alıntı yaptık ki düşüncelerimize tercüman olan bir pasaj: "*Ruhban, Tanrı veya halka kendini adayarak, Tanrı veya halka dönüşür. Hiçleştiğimde –hiçliğe dönüşmeye, kendimi ortadan kaldırmaya, unutmaya, kurban etmeye, adamaya kabil olduğum için– her şey olurum. Tanrı'nın veya halk'ın temsilcisinden başka bir şey değilim, ama adına konuştuğum şey her şey olduğu için [her şeye kadir olduğu için], bu sıfatla ben her şeyim*". Diğer yandan Gezi sadece devletin temsiliyet illüzyonuna değil, Türkiye'deki geleneksel solun "gerontokratik karakteri"ne de bir meydan okuma olarak kavranmalıdır.

DOĞUBATI
Düşünce Dergisi

1. Devlet
2. Doğu Ne? Batı Ne?
3. Gericilik Nedir?
4. Etik
5. Kamusal Alan
6. Kaygı
7. Akademi ve İktidar
8. Türk Toplumu ve Gelişme Teorisi
9. Söylem Üstüne Söylem
10. Binyılın Muhasebesi
11. Âraftakiler
12. Akademidekiler
13. Hukuk ve Adalet Üstüne
14. Avrupa
15. Popüler Kültür
16. Geç Aydınlanmanın Erken Aydınları
17. Ekonomi
18. Küreselleşme
19. Yeni Düşünce Hareketleri
20. Oryantalizm - I ve II
21. Yeni Devlet Yeni Siyaset
22. Edebiyat Üstüne
23. Kimlikler
24. Savaş ve Barış
25. Gelenek
26. Aşk ve Doğu
27. Aşk ve Batı
28. İdeolojiler - 1
29. İdeolojiler - 2
30. İdeolojiler - 3
31. İdeolojiler - 4
32. Bir Zamanlar Amerika
33. Ortaçağ Aydınlığı
34. Akdeniz
35. Entelektüeller - I
36. Entelektüeller - II
37. Entelektüeller - III
38. Milliyetçilik - I
39. Milliyetçilik - II
40. Antik Dünya Bilgeliği
41. "Medeniyetler Çatışması"
42. Bir Zamanlar Amerika - II
43. Şiddet
44. Etnisite
45. II. Meşrutiyet "100. Yıl" - I
46. II. Meşrutiyet "100. Yıl"- II
47. Cumhuriyetçilik
48. Kişinin Kendisiyle Savaşı
49. Romalılar - I
50. Romalılar - II
51. Osmanlılar - I
52. Osmanlılar - II
53. Osmanlılar - III
54. Osmanlılar - IV
55. Karl Marx
56. Psikanaliz Dersleri
57. Türk Liberalizminin Eleştirisi
58. Türk Muhafazakârlığının Eleştirisi
59. Türk Sosyalizminin Eleştirisi
60. Işık Doğudan Yükselir - I
61. Işık Doğudan Yükselir - II
62. Önce "Müzik" Vardı
63. Toplumsal Cinsiyet-I
64. Toplumsal Cinsiyet-II
65. Marjinal Sohbetler-II
60- Işık Doğudan Yükselir -I
61- Işık Doğudan Yükselir - II
62- Önce Müzik Vardı
63- Toplumsal Cinsiyet - I
64- Toplumsal Cinsiyet- II
65- Marjinal Sohbetler - I
66- Marjinal Sohbetler -II
67- Şehir Yazıları - I
68- Şehir Yazıları - II
69- Kitle ve İktidar

DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ | YIL:17 | SAYI:69 | MAYIS, HAZİRAN, TEMMUZ 2014 | ISSN: 1303-7242



KİTLE VE İKTİDAR

DOĞU BATI