DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ | YIL: 19 | SAYI: 77 | MAYIS, HAZİRAN, TEMMUZ 2016 | ISSN: 1303-7242



HINÇ

DOĞUBATI

DOĞUBATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ

HINÇ

77

DOĞUBATI
ÜÇ AYLIK DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel süreli hakemli yayın.
ISSN:1303-7242
Sayı: 77
Doğu Batı Yayınları
adına sahibi
ve
Genel Yayın Yönetmeni: Taşkın Takış
Halkla İlişkiler: Bilal Akın
Dış İlişkiler Sorumlusu: Harun Ak
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 Uygulama
Harun Ak

Baskı:
Tarcan Matbaacılık
1. Baskı: 3000 adet, Kasım 2016

Sertifika No: 15036

Ön Kapak Resmi: Egon Schiele, *Başı eğik otoportre*, 1912.

Arka Kapak Resmi: James Ensor, *Skeletons Fighting Over A Hanged Man*, 1891.

İÇİNDEKİLER

Burak Sayın 11
Cehalete Övgü: Philistinism'in Bir Kaynağı Olarak *Ressentiment*

Senem Kurtar 25
Yeni Bir *An*'ı Yaratmanın *Sonsuz* ve *Eşsiz* Tutkusu Olarak *Hınç*

Hakan Kızıltan 43
Sol Memenin Altındaki -Hıncın Psikodinamiğine Giriş-

Özgür Taburoğlu 65
İntikamı Alınmamış Hınçlar: Nietzsche ve Scheler

Bryan S. Turner 81
Max Weber ve Hınç Ruhu: Nietzsche Mirası

Eyüp Ali Kılıçaslan 103
Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nde İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Ortaya Çıkışı ya da Efendi-Köle İlişkisi Üzerine

Mehmet Akif Tutumlu 115
Bertolt Brecht'in *Kuralla Kural Dışı* adlı Oyununda Hınç Bilincinin Adaleti Biçimlendirişi

Songül Demir 123
Ruhu ve Bedeni Zehirleyen Kavram: Ressentiment

Mehmet Aydın 137
Hınç Üzerine

Adem Polat 149
Bir 'Yargıdan Kaçma' Eylemi: Baudelaire'de Hınç Kültürünün Üretimi

Serhat Soyşekerci 167
Çizgisel Tarih ve Hınç: Nietzsche'nin *Dans Eden Tanrı*sı

Emre Karatekeli 181
Ahlâkın Soykütüğü'nde Hınç Duygusu

Orhun Yakın 193
"Beni Öldürmeyen Şey Güçlü Kılar": Mezarlarına Tüküreceğim'e Bir "Hınç" Filmi Olarak Yeniden Bakış

Bernard Abraham van Groningen 227
Yunan Trajedisi ve İnsanın Istırabı



"Kabil ile Habil", Palma Vecchio, 1590.

Âdem ve Havva'nın ilk çocukları olan Habil ile Kabil'in hikâyesidir: Kabil tarlayı sürer, Habil ise hayvancılıkla uğraşır. Zaman kurban vermeye geldiğinde, Tanrı, Habil'in sunduğu hayvanları kabul eder, Kabil'in sunduğu ürünleri geri çevirir. Bunun üzerine kardeşine hınç duyan Kabil, onu açıklığa götürür ve Habil'i öldürür. Böylelikle ilk cinayet işlenmiş olur.

Düşmanımın Düşmanı Dostum Olabilir mi, Benim En İyi Dostum Bile Düşmanımdır

İnsanın yüreğine dokunan belki de en netameli konuların başında hınç duygusu gelir. Habil ile Kabil kadar eski bu mesele biraz yoklandığında, insan ilişkilerinin yüzeydeki aldatıcı birliğine karşılık çok daha derinlerde büyük hayal kırıklıkları yaşarız. Sokaktaki adamın, düşünürün, sanatçının, hattâ diyebiliriz ki cimrinin, ideoloğun, dindarın veya çok tanıdık bir dostun kendine göre muhakkak gizli bir hesabı vardır... Evet, henüz hiç kimse son sözünü söylememiş, toplumdaki rol ve görevlere nihai şekli verilmemiştir. Toplum mekanizması kendini her sabah yenilemek ihtiyacı hissettiğinde, sanki herkesin bir başkasıyla görülecek bir hesabı varmış gibi derin bir ruhsal enerjiden kuvvetini alır. Bilinçsiz de olsa, kör bir güç de taşısa, manevi bir öç yasası karanlıkta gezinir, gizli adımları ve niyetleri yönetir. Hınç nesnesini arar ve bulur. Ötede beride görmezden gelinecek ve yok edilecek bir-iki kişi daima mevcuttur. Hınç kendini sözcüklerin arasında gizler, davranışların tutarsızlığında histerisini ifşa eder –her gülümsemede esasen daha fazla bir itiraz vardır. *Amor fati* (yazgını sev) bir *odium fati*'ye (yazgından nefret et) dönüşür. Her şeyin makul seviyelerde açık, doğru ve şeffaf kılındığı iddiasına karşılık hınç duygusu modern yaşamın kalıplarına ustalıkla sinmiştir ve insanlar arasında en çok hissedilen bir psikolojiyi yaratmıştır.

"Tüm insanlar doğal olarak birbirlerinden nefret ederler" tespitinde bulunur Pascal. Peki, bu nefretin kökeni neye dayanır? Başkasının yıkımı ile

mutlu bir dünya inşa etme yanılsamasına mı? Bir kendilik kaygısının var olduğu muhakkaktır. Hıncın ağır yükü hissedildiğinde kendinden uzaklaşan bir tavır ortaya çıkar. Ama daha da önemlisi ciddi bir değerler sorunu ile karşılaşırız. İnsanlar eşitliği, adaleti ve dayanışmayı doğal bir süreç gibi hiçbir zaman kabullenmemişlerdir. Demokratik toplumlar bu tür değerleri çoğu zaman insanlara hazır kalıplar halinde sunmakta, bireylerden kendileri olmalarını isteyecek yaratıcılığa dayalı, herhangi farklı bir değer talep etmemektedirler. Gruba uyum, statünün korunması bireysel bir değer yaratmaktan çok daha önemlidir. Her türlü niteliğin sözde eşitlendiği ve gene sözde her şeyin değerinin verilmeye çalışıldığı bir ortamda, –bu ikiyüzlülük hemen fark edilecektir– konumlar arasındaki herhangi küçük bir oynama ve boşluk büyük hınç dalgalarını yaratacaktır.

Nietzsche ve Scheler'in düşünce tarihine armağan ettiği ve derinlemesine işlediği bir kavram olarak hınç, yani Ressentiment basit bir öfke nöbeti, küçük bir intikam yemini olarak tanımlanamaz. Tepkiye dayalı eylemler geçicidir ve onları unutabiliriz, oysa düşünürlerin kast ettiği hınç tamamen ruhsal bir "zehirlenme"dir. Bir süreklilik arz eder. Ve zamanımızın en belirgin ahlâk yasasını oluşturur. Yani köle ahlâkını...

Efendi-köle diyalektiğini anımsayacak olursak özgürlüğüne kavuşan kölenin ilk büyük hamlesi, kendini köle kılan unsurları bu sefer daha ağır koşullarda yeniden hazırlamaktır. Onu yıllar içinde efendiliğe taşıyan bilinç, başkasına nasıl davranılması gerektiğini kendi üzerinden deneyimlemek olmuştur. Köle tek bir rolün adamıdır. Kabul etmediğin halde boyun eğecek, öfkelendiğinde gülümseyecek, yaralandığında ise teşekkür edeceksin. Tatlı söz ve iltifatlar, içindeki zehri beraberinde taşır ve nasıl olsa bir gün hedefini bulur. Sözcüklerle hemen her şey açıklanabildiği gibi birçok şeyin üstü kapatılabilir. En yüce değerleri kutsarken, her türlü idealleştirmenin ötesinde intikam dolu bir bakış bizi bekler.

Hınç, topluma yayılan bulaşıcı bir hastalıktır. Bunun en belirgin örneğini geniş kalabalıkları harekete geçirmek için kullanılan hınç söylemlerinde görürüz. Hınç dev bir kütledir, âdeta bir dağ, hayalî bir canavardır. Tıpkı Moby Dick romanında olduğu gibi uçsuz bucaksız bir okyanusta aranıp bulunması gereken bir balinadır. Kitlelerden sindiremeyeceği, yutamayacağı bu düşmana karşı savaşılması istenir hep.

Düşmanımın düşmanı dostum olabilir mi?...İşte bugünün Türkiye'si, en alt seviyeden en üst noktaya varıncaya dek yapay ittifaklarla kurulan bu tipik hınç ahlâkını en iyi şekilde yansıtmaktadır.

Hınç üzerine felsefi düşünümlere yer ayırmamızın sebep-i telifi biraz da budur.

Giriş



Pieter van der Heyden, "Deliler Bayramı", Gravür, 1559.

CEHALETE ÖVGÜ: PHİLİSTİNİSM'İN BİR KAYNAĞI OLARAK *RESSENTIMENT*

Burak Sayın*

GİRİŞ

Albert Camus, 20. yüzyılı *Korku Çağı* diye adlandırırken, modern dönemden 1900'lü yıllara kadar yükselen matematik ve doğa bilimi temelli dünya görüşünün, insanı nihayetinde içine bırakmış olduğu anlam ve değerden yoksun dünyaya dikkat çekiyordu:

> "Mutabakata varmak için korkunun ne olduğunun iyi anlaşılması gerekir: Yani korkunun neye işaret ettiğinin ve karşı geldiğinin anlaşılması. Korku, aynı olguya işaret eder ve karşı gelir: Cinayetin meşru olduğu, insan yaşamının ise değersiz görüldüğü bir dünya." (Camus, 2007: 259)

Korku Çağı'nda maddi cinayetin meşru hale gelmiş olması, düşünce dünyasında da zihinlerin birbirini katletmesini ifade eder. İnsan yaşamının değersizleşmesi, doğrudan diğer insanların zihnine yapılan saldırılar vasıtasıyla gerçekleşir. Zira düşünce, zihinsel faaliyet ve bilgi ne kadar çok tahrip edilirse, insan aynı ölçüde hem maddesel hem de zihinsel şiddete kapılır; böylelikle söz ve dolayısıyla diyalog ortadan kalkar. Diyaloğun yokluğu ise, Camus'nün korku sözcüğü ile kast ettiği dünya düzenini arzulayanların, yani her tür cinayeti meşru kılma arzusunda olan ve insanın anlam dünyasını yıkma gayesi güdenlerin katıksız bir şiddet ortaya koymalarına imkân verecek, fikirlerin ve ideallerin hoyratça katledildiği bir atmosferin ön şartıdır.

* Burak Sayın, Arş. Gör., Adnan Menderes Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

Peki, bu gayenin peşinde koşanlar kimdir? Bu güruh insanlık tarihi boyunca farklı çağlarda farklı formlarda tezahür etmiştir. Sokrates'i idama mahkûm edenlerden Engizisyon'a, ruhu yücelten her türlü değeri yıkmayı görev edinmiş olan karanlık rahip Girolamo Savonarola'dan, 20. yüzyılda insanlığı iki büyük dünya savaşına sürükleyecek kadar gözü dönmüş kitlelere kadar, Camus'nün kullandığı anlamıyla korku, insanlık için âdeta kaçınılmaz bir yazgı olagelmiştir. Bütün bu dönemlerdeki yığınların ortak noktalarına baktığımızda, hep benzer bir tabloyla karşılaşırız: Tahammülden ve eleştirel bakış açısından bütünüyle yoksun, şiddet ve istihzanın en nobran hali ile yoğrulmuş, kendisini ancak dışsal öznelerin karşısında konumlandırmak suretiyle anlam kazanabilen bir zihniyet. Camus'nün korku kavrayışından hareketle ortaya koymaya çalıştığımız bu insan tipinin, işaret edilen niteliklerin yanında bir karakteristiği daha vardır. Hattâ biraz ileri gidip, söz konusu olumsuz niteliklerin tamamının bu temel karakteristikten kaynaklandığını bile söylemek mümkün olabilir; hınç veya daha doğru bir ifadeyle *ressentiment*'dan.

Dilimize yetersiz bir çeviriyle "hınç" olarak aktarılan ressentiment, özellikle Friedrich Wilhelm Nietzsche'nin, *Ahlâkın Soykütüğü Üzerine* adlı eserinde, köle ahlâkının kökenlerini araştırırken etraflıca ele almış olduğu bir kavramdır. Nietzsche'ye göre köle ahlâkını benimsemiş olan sürü insanının başkaldırısı, ressentiment'ın yaratıcı olup değerler yaratmaya başlaması ile gerçekleşir.[1] Ressentiment, kısa bir ifadeyle, özünde intikamcılık yatan, kin, garez, hınç, nefret gibi duygulardan beslenen ve özellikle kendi varoluşundan ötürü aşağılık kompleksi duyan kişinin ruhunda ortaya çıkan psikolojik bir haldir. Ressentiment'ı burada Nietzsche'nin düşüncesindeki yeri ekseninde, enine boyuna, bütün yönleriyle ele almamız imkân dâhilinde olmadığı gibi, gerekli de değildir. Çünkü Nietzsche, bu kavramı teknik bir felsefi terim haline getirerek, ona kendi özgün içeriğini vermiştir. Dolayısıyla, ressentiment'ın içeriği açıklanırken veya bir mesele onunla ilişkisi ekseninde tartışılırken, zaten belirli bir bağlam içinde konuşmuş oluruz. Bu yüzden, ressentiment'a ilişkin genel bir tabloyu, yukarıda dikkat çektiğimiz ve ana karakter özelliklerinden birisinin ressentiment olduğunu öne sürdüğümüz insan tipi ile beraber ortaya koymamız mümkün olacak ve söz konusu tablo, kavramı bu eksende ele alırken, kendisinden yola çıkacağımız bir hareket noktası işlevi görecektir.

Bir Cehalet Reçetesi: Philistinism

Ben bahsi geçen bu insan tipine *philistine*, mustarip oldukları hastalığa ise *philistinism* diyorum. Öncelikle bu kitlenin kim olduğuna ve neyin peşin-

[1] Bkz. Nietzsche, 2010: 51.

de olduklarına değinerek başlamak, asıl meseleye girmemize yardımcı olacaktır. Philistinism kavramı en sade ifadeyle, felsefeyi, sanatı, aklı, bilimi vb. alanları veya kavramları hor gören, pespayelik ve saldırganca bir hınç ile cehalet ekseninde şekillenen anti-entelektüel bir tavırdır.[2] Bu bakımdan bir philistine'in en tipik niteliği cahil olmasıdır. Ancak burada cehalet ile bilgisizlik arasında bir ayırım yapılmasının şart olduğu kanaatindeyim. Zira "cahil" sıfatı gündelik dilde kimi zaman, yalın anlamıyla "bilgisiz olma" hali yerine de kullanılabilmektedir. Oysa cehalet, bilgi yoksunluğu ile muhakkak ilişkili olan, ancak bunun ötesinde başka bazı marazi veçheler de barındıran ve ressentiment ile organik bağı olan bir kavramdır.

Schopenhauer bir philistine'i şöyle betimler: "Ben, zihni ucu ucuna normal seviyede olduğundan ötürü, hiçbir zihinsel ihtiyacı olmayan kişinin kelimenin tam anlamıyla bir *philistine* olduğunu söylüyorum" (Schopenhauer, 1897: 44). Schopenhauer'ın altını çizdiği "hiçbir zihinsel ihtiyaç duymama" hali, gerçekten de bir philistine'in belki de tek cümlelik özeti gibidir. Philistine'ler bu zihinsel rahatlıkları(!) dolayısıyla, özlerinde akıl düşmanıdırlar. Ancak burada işaret edilen, yalnızca rasyonel akıldan ibaret değildir. Bir philistine, genel anlamıyla akıl kavramına ve onun temas ettiği bütün değerlere düşmandır. Bunun da ötesinde, onun asıl karakteri, entelektüel tavra ve insan yaşamını üst mertebeye taşıyacak her türlü kavrama duyduğu nefrette yatar. O "...ilk olarak, *kendisiyle ilişkisinde*, hiçbir *entelektüel hazza* sahip değildir; Çünkü, önceden vurgulamış olduğumuz gibi, gerçek ihtiyaçlar olmaksızın, gerçek hazlar da olamaz. Philistine'lerin yaşamı, kendileri için bilgi sahibi olmaya duyulacak bir arzudan ve kavrayıştan veya kendilerine çok yakın olan gerçek bir estetik hazzı deneyimlemekten tamamıyla yoksun bir şekilde hayat bulur" (Schopenhauer, 1897: 45). O halde onlar entelektüel bir yaşama tüm varlığıyla karşı oldukları gibi, estetik hazza, yani sanata da düşmandırlar.

Schopenhahuer'ın dikkat çektiği üzere, bir insanın sahip olması gereken hiçbir "hakiki" gereksinime sahip olmadığı gibi, insanı insan yapan değerlere karşı düşmanca tavır sergileyen philistine'in, aynı zamanda Julien Benda'nın kullandığı anlamıyla eğitimsiz insan olduğunu da söyleyebiliriz. Benda, eğitimsiz insanın "tek işi temelde maddi çıkar arayışı olan ve giderek sistematik bir şekilde tamamen gerçekçi hale gelerek aslında kendilerinden beklenenden başka bir şey yapmayan insan grubu" (Benda, 2011: 37) olduğunu belirtirken, eğitimli veya entelektüel kimselerle ise "faaliyetleri temelde pratik amaçların yerine getirilmesine *dayanmayan* herkesi, sanat, bilim veya metafizik düşünceden zevk alan herkesi, kısaca mad-

[2] Bu kelimenin etimolojisi için bkz. http://www.yourdictionary.com/philistine#americanheritage, erişim: 30.05.2016.

di-olmayan avantajlar sağlama olan ve dolayısıyla belli bir anlamda 'Benim yurdum bu dünya değildir!' diyen herkesi" kastettiğini söyler (Benda, 2011: 37-38). Chomsky için ise entelektüel, "şeyler hakkında düşünmeye, şeyleri anlamaya, şeyleri çözümlemeye, belki de bu kavrayışlarını açık bir şekilde ifade etmeye ve başkalarına anlatmaya çalışan" (Chomsky, 2011: 8) kimsedir. Ancak, herhangi bir zihinsel ihtiyaca sahip olmayan philistine, doğal olarak kendi dışında kalan dünyayı idrak etmeye veya kavramaya çalışmaz. Çünkü o zaten dünyayı kendi sığ kavrayışıyla, hiçbir tartışmaya imkân bırakmayacak biçimde şekillendirmiştir ve Benda'nın entelektüelinin aksine, şevkle "Benim yurdum bu dünyadır!" der. Zira kendisini adadığı maddi çıkarları uğruna, aklın ve sanatın yeri olmadığı her tür düzene rahatlıkla ayak uydurabilir. Keza philistinism'in hüküm sürdüğü toplumlarda da böyle düzenler işler.

Bu tablodan hareketle varacağımız sonuç, bir philistine'in, kendisini karşısında konumlandırdığı ve ancak onu kötüleyerek kendi varoluşunu tesis etmeye çalıştığı figürün, entelektüel olduğudur. Bu, Nietzscheci anlamda tam olarak sürünün tavrıdır. Sürü insanı değerlerini, trajik insanın aksine özgürce kendisi yaratmaz; bunun yerine kendisinden üstün olan trajik insanı şeytanilikle yaftalayarak, kendisini şeytani olanın, kötü olanın karşısında iyi, yani ahlâklı olarak konumlandırır. İlk bakışta, philistine ile entelektüel arasındaki ilişkinin tam anlamıyla bu tarz bir karşıtlık üzerinde temellenmediği düşünülebilir. Fakat vurgulamış olduğumuz gibi, philistine'in özünde yalnızca akıl karşıtı bir bakış açısı değil, sanat düşmanlığı da vardır. Sanatın da, insan yaşamını bütün yönleriyle değerli kılan benzersiz bir yaşantı olduğu göz önünde bulundurulursa, temelinde maddi çıkarlar ve faaliyetler yatan philistinism'in aslında, maddi olana değil, düşünmeye, yaratıcılığa, bilgisini ve ürettiklerini paylaşmaya değer veren yaşam biçimine, dolayısıyla üretken ve yaratıcı yaşama düşman olduğu ortaya çıkar. Böylece, philistine de ortaya bir değer koymaktan ziyade, tıpkı Nietzsche'nin sürü insanı gibi, dışında kalan başka değerleri lanetleyerek kendi varlığını tesis etmiş olur. Entelektüel yaşam ise, Chomsky ve Benda'ya referansla söyleyebileceğimiz gibi, bu değerlere karşılık gelen hemen her şeyi içeren bir yaşamdır. Bu yaşam biçimi de oldukça meşakkatlidir.

Şüphesiz herkes entelektüel değildir. Dahası, olamaz ve olmaya kalkışmamalıdır da. Çünkü entelektüel yaşamın, tıpkı bir sanat eseri gibi incelikle işlenmesi, bayağı ve yozlaşmış şeylerden arınması gerekir. Bunu gerçekleştirmek ise –hele ki içinde bulunduğumuz çağda– çok büyük özveri ve feragat gerektirir. Zira "yirmi birinci yüzyılda klasik entelektüelin kahramanvari imajı yerini, yaptığı işin o kadar önemli olmadığı, soyut işlerden uzak ve pragmatik bir kişi görüntüsüne bırakmıştır. Entelektüelin rolünde yaşa-

nan bu değer kaybı, bugün bilgiye gösterilen tavırla yakından ilişkilidir" (Furedi, 2004: 23). İşte bu tavır, çağımızın *Cehalete Övgü Çağı* olmasından ötürü ortaya çıkar. *Korku Çağı*'nın ardından gelmiş olan bu dönem, bir yönüyle anlamını ve değerini kaybetmiş bir dünyadan, yani Camus'nün betimlediği *Korku Çağı*'ndan bile daha vahim durumdadır. Çünkü artık cehalet, değer ve anlamdan yoksun bir dünyanın omurgası haline gelmiştir. Öyle ki, akademik çevrelerden kişiler dahi, eğitimli kesimdense, cahil kesimi geleceğin garantörü olarak tercih edeceklerini âdeta böbürlenerek beyan edebilecek kadar körleşmiştir. Bilgiye, eğitime, zihinsel faaliyete böyle bir bakış açısıyla yaklaşılırsa ve bu bakış açısı toplumsal düzeyde de meşruiyet kazanmaya başlarsa, entelektüel artık çarmıha gerilmesi gereken bir suçlu haline gelir.

Burada bir parantez açarak, entelektüel kesimin de bu tabloda payı olduğunu belirtmeliyiz. Sözgelimi bütün dünyada, bilginin formunun ve niteliğinin değişmesinin de etkisiyle, özellikle akademisyen gibi entelektüel sınıfına girebilecek meslek grupları, Chomsky'nin deyişiyle kâtiplikten öte bir şey yapmamaktadırlar.[3] Malumatın bu kadar erişilebilir ve dolaşıma açık hale gelmesi, gerçek bilginin itibarının sarsılmasına ve buna bağlı olarak entelektüel figürünün de değer kaybetmesine yol açmıştır. Maalesef bu yozlaşma çok katmanlı olmuş ve dolayısıyla kendi garabet entelektüel sınıfını ortaya çıkarmıştır. Fakat bu sınıf, gerçek entelektüelden çok uzaktır ve olsa olsa ağzı iyi laf yapıyor denebilecek malumatfuruşlardan oluşur. Çağın ruhuna uygun olarak da kitleler, malumatlar aracılığıyla bir şeye ilişkin yarım yamalak bilgi sahibi olan, fakat her konu hakkında otorite edasıyla davranan bu kimseleri "bilgili" diye yücelterek peşlerine takılmaktan imtina etmemişlerdir. Ancak biz philistinism ekseninde konuştuğumuzdan ötürü, entelektüel sözcüğünü ve ona ilişkin kavramları, ideal içeriklerini göz önünde bulundurarak ele alıyoruz. Zira ortaya koyduğumuz bu tablo (yani entelektüelin yerini malumatfuruşun aldığı yozlaşmış düzen) bizzat philistinism'in yükselişinin bir sonucudur. Gerçek entelektüel, mevcut şartlar altında kendi varoluş mücadelesini vermektedir. Bu mücadele, philistine'lere karşı olduğu kadar, aynı zamanda onların düzeninin *aydınlarına*[4] da karşıdır. Zaten bu aydınlar da özlerinde, söz konusu düzenin devamlılığında kilit rol oynayan kişilerdir. Onları ortalama bir philistine'den ayıran en önemli farkları ve belki de onları daha tehlikeli kılan özellikleri ise zihin-

[3] Chomsky, 2011: 8.

[4] Bu yazıda "aydın" sözcüğü, entelektüelin karşılığı olarak değil, philistinism düzeninin bilgiyi ve gerçek entelektüel tavrı değersizleştiren sahte entelektüeli yerine, olumsuz anlamda kullanılmıştır.

sel yetilerinin yarı gelişmiş olmasından ötürü, temelde yarı cahil veya yarı bilgili olmalarıdır.

Bu bölümün başında da dikkat çekmiş olduğumuz, cehalet ile bilgisizlik arasındaki ayırımı daha ayrıntılı bir biçimde ele almak, philistine'lerin psikolojisini, dolayısıyla ressentiment ile ilişkilerini daha iyi anlamımıza yardımcı olacaktır. Çünkü philistinism'in hükümranlığının temelinde ressentiment psikolojisi yatar.

Bir philistine'in temel niteliğinin cahillik olduğunu söyledik. Peki, bunu söylerken, bilgisizlik ile cehalet arasında tam olarak nasıl bir farka dikkat çekiyoruz? Söz konusu ayırım, bu makalede etraflıca ele alınmak için fazla kapsamlı ve detaylıdır. Zira iki sözcük arasında kavramsal, etimolojik, hattâ fenomenolojik farklar mevcuttur. Bu bakımdan bu ayırımın kendi başına soruşturması, başlı başına derin bir araştırmayı gerektirir. Dolayısıyla, burada bizi ilgilendiren boyutu bağlamında, basit bir örnek üzerinden bu ayırıma değineceğiz.

Bir filozof, uzmanlık alanına ilişkin bilinmesi gereken temel şeylerin yanında, kendisini diğerlerinden farklı kılan bir bilgi birikimine ve görüye sahip ise, bilgili, kendi alanı açısından donanımlı birisi olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu filozof, örneğin gemi inşaatının inceliklerinden veya Edgar Allan Poe'nun yaşamının detaylarından bihaber olabilir. Böyle bir durumda bu kişiye cahil diyebilir miyiz? Herhalde, olsa olsa ona "Bu konularda bilgisi yoktur" diyebiliriz. Bunun da ötesinde, dünyadaki hiç kimsenin, akla gelebilecek bütün konular hakkında eksiksiz bilgi sahibi olmasının mümkün olmadığını biliriz. O halde, bütün insanlar bazı konular hakkında bilgisizdirler. Ancak biz buna dayanarak, her insanın cahil olduğunu söylemeyiz; fakat bazı insanlara cahil yakıştırmasını yaparız. Bir taraftan da kayda değer sayıda kişi hakkında, bilgili, donanımlı, nitelikli, bilge vb. sıfatları kullanırız. Buraya kadar basitçe yaptığımız çözümlemeden hareketle elimizde, istisnasız bütün insanların belli konular hakkında *doğal olarak* bilgiye sahip olamayacaklarından ötürü, *bu konular hakkında* bilgisiz olarak nitelenebilecekleri (fakat bu durumun kendi başına bir olumsuzluk teşkil etmediği), öte yandan cahil sıfatının ise bütün insanlar için değil, bazı insanlar için kullanıldığı tespitine ulaşmış durumdayız. Demek ki, bilge, zeki, basiretli vb. olumlu niteliklere sahip bir insan, bütün nesnel koşullar altında dahi, bazı konular hakkında bilgisiz olacaktır; fakat cahil sıfatını almayacaktır. O halde cahil derken, bir konu hakkında, basit anlamda bilgi sahibi olmamanın ötesinde bir duruma işaret ediyoruz.

Cehalet, her şeyden önce, farklı psikolojik boyutları olan bir tavır biçiminde tezahür eder. Bunlar başlıca hadsizlik, cüretkârlık, akıl ve zarafet düşmanlığıdır. Bu bölümün başında belirttiğimiz üzere, cahil bir kişi şüp-

hesiz bilgi yoksunudur. Ancak ona bilgisiz yerine cahil denmesinin sebebi, çoklukla içinde bulunduğu durumu kabul etmemesi, aksine, sahip olduğu yarım yamalak malumatları, bilginin de ötesinde âdeta bir hakikatmiş gibi savunması ve ilgili konu hakkında bilgi sahibi olan bir kişiye dahi saldırmaya cüret edebilmesidir. Anlaşılacağı gibi, cehaletin en büyük göstergelerinden bir tanesi, bir meseleye ilişkin kulaktan dolma eksik bilgiye, yani malumata itibar edilmesidir. Çünkü malumat kolaylıkla elde edilebilir. Oysa hakiki bilgiye ulaşmak sabır ve çaba ister. Bu yolda gösterilecek sabır ve çaba da, maddi çıkarlar ile gündelik hazlardan feragat etmek demektir. Fakat Benda'nın eğitimsiz insan tanımını tekrar hatırlarsak, cahil denilen kişi tam da bunları hayatının merkezine koymuştur. Öte yandan bu insanlar, hakiki bilgiye sahip olan kişilerin (bu bakımdan ideal sınıf diyebileceğimiz entelektüellerin) saygınlıklarının, kavrayış güçlerinin ve en önemlisi bireysel özgürlüklerinin farkındadırlar. Çünkü zihinsel yetilerini kullanan ve bilgiye aklıyla ulaşan kişi birey olabilmiş demektir. Cahil bir insanın birey olması ise söz konusu olamaz. Hayattaki her konuya ilişkin bakış açılarını malumat üzerine kuran bu kişiler, beraberce malumatlardan bir dağ oluşturup, ancak böyle ayakta durabilirler. Bu korkunç dağa karşı duran bireylere ise inanılmaz bir öfke ve hınç duyarlar. Çünkü temelde farkında oldukları şey, kendi zihinlerini kullanacak cesarete sahip olmayışlarıdır. Bu durumun içten içe farkında olmanın getirdiği aşağılık kompleksi, onların kendi içinde kemikleşmiş bir topluluk oluşturmalarına sebep olur. Zira ancak bu şekilde güvende olduklarını düşünürler. Sonrasında yaptıkları şey ise, büyük bir minnetle kucakladıkları cehaletlerinden aldıkları cüretle, insanı değerli kılan tüm dinamiklere savaş açmaktır. İşte bu, philistine'in özüdür.

Philistinism ve ressentiment

Bir philistine, yani cahil insan, bilgili olan, bir yönüyle Benda'nın entelektüel diye nitelendirdiği kişilerden intikam alma arzusuyla yanıp tutuşur. Bu intikam arzusunun kaynağı ressentiment duygusunda yatar ve philistine'lerin varoluşları doğrudan bu kaynaktan beslenir. Belirtmemiz gereken önemli bir nokta, cehaleti yücelten philistine'lerin ressentiment'ı, özel olarak entelektüel zümreye yönelmiş değildir. Burada saldırının yöneldiği asıl şey, aslında bir tavırdır: Entelektüel hazlar ile sanata önem verme, saygı ve gereksinim duyma, dolayısıyla insan yaşamını değerli kılma istidadı. Cehalet çukurunda kıvranan philistine ise, bu tavrın değerli olduğunun, ancak onu benimseyecek cesarete ve erdeme sahip olmadığının içten içe farkında olduğundan ötürü, intikamcı duygulara kapılır. "İntikam temelde acizlik ve güçsüzlük duygularından beslenen bir histir ve daha da önemlisi intikamcı-

lık ile intikam alma eylemi arasında derin bir fark vardır. Ressentiment söz konusu olduğunda, intikamdan anlamamız gereken şey, bir kişinin diğerine karşı, sadece kendisinden daha güçlü veya iyi durumda olduğunu düşünmesinden ötürü duyduğu nefret ve çaresizlik duygularından doğan öç alma arzusu, yani intikamcılıktır" (Sayın, 2015: 51). Cahil güruh, erdemsiz ve korkaktır. İnsanı insan yapan, yaşamı değerli hale getiren kavramları ve bakış açılarını benimseyemediği için, bu durumun ağırlığı altında ezilir ve bu aşağılık kompleksinden beslenen hıncını çoklukla, söz konusu yaşam kavrayışını en iyi yansıtan eğitimli veya entelektüel olarak nitelediğimiz kesime yöneltir. Karanlık zihninin derinliklerinde, zehrini yönelttiği insan tipini alt etme gayesine asla erişemeyeceğini bildiğinden, intikamcılıkla yetinmek, bu güruhun yazgısıdır.

Peki, bu durum pratik hayat içerisinde hangi motivasyonlardan beslenir? Philistine'lerin en tipik özelliklerinden bir tanesi, hemen her meseleyi kişiselleştirmeleridir. Zira bunlar, kendilerine temelsiz bir önem atfederler ve hayattaki mühim konuları, fikirleri, idealleri, kişileri de gene hiçbir dayanak olmaksızın pervasızca alay konusu haline getirerek, cüretkâr ve müstehzi tavırlarını dünyanın en büyük marifetiymiş gibi kucaklarlar. Bu küstahlıklarını ise –özellikle günümüzde– "eleştiri" adı altında gizlerler. Ancak gözden kaçırdıkları iki nokta vardır: Saldırdıkları insanları da, kendileri gibi istihza ve ironi arasındaki farktan bihaber zannederler ve eleştirinin sağlam dayanaklara sahip olmakla birlikte, özünde bir kültür ürünü olduğunu bilmezler. Bu kültür de, sürekli bir yönetim biçimi ile karıştırılan veya başka bir ifadeyle, yönetim ile ilintili olmasına karşın, yalnızca bu veçhesinden ibaretmiş gibi söz konusu edilen demokrasidir. Demokrasinin ideal anlamıyla tezahür ettiği, yani gerçek demokratik kültürün hâkim olduğu bir ortamda ise, önüne gelen herkes istediği şeyi, istediği zaman, istediği ortamda söyleme hadsizliğinde bulunmaz. Zira demokrasi kültürü ancak denkler arasında tesis edilebilir ve bu denkleri de philistine'lerin oluşturmayacağı açıkça ortadadır. Oysa philistinism'in hüküm sürdüğü geri kalmış, devinimsiz, değişime kapalı, sanata, akla, bilime düşman yozlaşmış toplumlarda ise philistine'lerin işine gelen, istediğini olanca hoyratlığıyla söyleme tavrı, "demokratik" bir hakmış gibi yansıtılır ve demokrasi kavramından türemiş olan sözcükler, her türden cehalet ürününü meşru kılmak için en çok onların dillerinden düşmez.

Mevcut tabloda bir philistine'in içindeki ressentiment, bütün kötücüllüğüyle serbest kalmıştır. Zira ressentiment, terminolojik anlamının yanında, Orhan Koçak'ın Max Scheler'in *Ressentiment* eserinin sunuş kısmında altını çizdiği gibi "tam gerçekleşmemiş bir demokrasinin, siyasaldan toplumsala dönüşmemiş bir demokrasinin en temel kültürel ve ruhsal gerçeği-

dir".[5] Philistine'lerin çoğunluğu oluşturduğu toplumlar aynı zamanda ressentiment toplumlarıdırlar: Cehalet totemine eşi benzeri olmayan bir arzuyla tapındıkları, saygı ve nezaketi ayakları altına alarak, incelik ile zarafet arz eden her kavrama ve şahsa durmadan saldırdıkları, demokrasinin de diğer her şey gibi yarım yamalak varlığa geldiği bir toplum.

Nietzsche *Şen Bilim*'de şöyle der: "Sıradan yaradılışta olanlar, tüm soylu, yüce gönüllülükle donanmış duyguları, elverişsiz, dolayısıyla da her şeyden önce inanılmaz bulurlar... Sıradan yaradılışta olanların belirgin özelliği, bir an olsun çıkarsız yapamamaları, bu amaç ve çıkar düşüncesinin en güçlü dürtülerden daha güçlü olmasıdır: Bu dürtülerin çıkar gözetmeyen eylemlere yol açmasına izin vermemek –budur bilgelikleri ve gururları" (Nietzsche, 2004: 27). Gene Schopenhauer ve Benda'yı hatırlarsak, sıradan yaradılışlı insanın da philistine'le, eğitimsiz insanla, yani cahille kesiştiğini tespit edebiliriz. Nietzsche'nin vurguladığı üzere, sıradan insan yüce değerlere düşman olmanın da ötesinde, çıkarcı ve kaba varoluşundan ötürü, onların varlığını dahi kabullenemez. Oysa insandaki yüce duygular veya dürtüler, potansiyelleri açığa çıkarıldığı takdirde, ucuz ve maddi çıkarlardan arınmış eylemlerin ortaya çıkmasına imkân sağlar. İşte philistine, canla başla bu imkânı ortadan kaldırmak için çabalar ve bu çabasından da Nietzsche'nin belirttiği gibi, küstahça gurur duyar. Bu gururun kökleri ressentiment'dadır. Çünkü onun soylu ve yüce duygulara karşı hissettiği inançsızlık, aslında bu duyguların ideal veya bu dünyaya ait olamayacak kadar üstün olmasından kaynaklanmaz. Aksine, philistine ile entelektüel arasındaki gerilim ekseninde konuşursak, philistine başka kişilerin bu niteliklere sahip, kendisinin ise onlardan yoksun olduğunun farkındadır. Bu durum ondaki intikamcılığı besleyen temel motivasyondur. Yani, philistine'ler entelektüellere, bizzat varoluşlarından, taşıdıkları niteliklerden ötürü kin ve haset duyarlar. Bu duygular da onlardaki intikam arzusunu körükler. "İntikama susamışlık *ressentiment*'ın en önemli kaynağıdır" (Scheler, 2004: 7). Bu kapı bir kere açıldıktan sonra da ressentiment'ın bütün yıkıcı varlığı cehaletle yoğrularak mutlak bir karanlık doğurur.

Bu çok katmanlı yapısından ötürü ressentiment, yalın anlamıyla hınçtan ayrılır: "Hıncı, Nietzsche'nin *ressentiment* kavramına benzetmek de bir hatadır... *Ressentiment*, Nietzsche'nin bakış açısından, –haset, kin, kıskançlık ve zalimliğin karışımı olan– karanlık bir ihtirastır" (Neu, 2009: 31). Zira tek başına hınç, kin vb. bütün insanların belli şartlar altında hissedebilecekleri duygulardır. Ancak söz konusu ressentiment olduğunda, basit bir duygudan ziyade, birtakım varoluşsal özelliklerinden ötürü belli insanlarda ve gruplarda filizlenme imkânı bulan ruhsal bir hastalıktan bahsediyo-

[5] Bkz. Hınç, *Ressentiment,* Max Scheler, Kanat Kitap, 2004. Sunuş, Orhan Koçak.

ruz demektir. İşte bu hastalık, 20. yüzyıldan içinde bulunduğumuz döneme uzanan süreçte, çağın verdiği olanaklar sayesinde, philistinism'in kitlesel olarak hâkim bir ideoloji olmasının temel kaynaklarından birisi olarak tezahür eder.

Cehalete Övgü Çağı

Yukarıda çağımız için en uygun adın *Cehalete Övgü Çağı* olduğunu söylemiştik. Ancak philistinism kavramı, sadece bu çağa veya belli bir topluma ait değildir. Peki, neden bilhassa günümüz için böyle bir niteleme kullanıyoruz? Şüphesiz philistine tavrı önceden de mevcuttu ancak tezahürü farklıydı. Oysa günümüzde, cehaletin yüceltilmesi biçiminde vuku bulan hastalıklı bir istidat vardır. Bunun farklı boyutları şüphesiz tespit edilebilir. Fakat vurgulamış olduğumuz gibi, bilhassa entelektüel figürünün kimliğinin sarsılması ve çağın şartlarından ötürü yeni bir "aydın" zümresinin ortaya çıkma olanağı bulmuş olması, sözünü ettiğimiz istidadı yoğunlaştırmıştır.

Philistine'lerin hiçbir zihinsel ihtiyaç duymamakla beraber, her şeyi maddi bir çıkar ve karşılık gözeterek yaptıklarını belirttik. Nabokov bu durumu şu satırlarda daha incelikli biçimde ortaya koyar: "Philistine, edebiyat da içinde olmak üzere sanatı ne bilir, ne de önemser –tabiatı esasen sanata karşıdır– ama enformasyon ister ve dergileri okumayı öğrenmiştir" (Nabokov, 2014: 408). Bir philistine, gerçekten de bütün kabalığına, akıl ve sanat düşmanlığına, entelektüel yaşama karşı duyduğu nefrete karşın, bir yandan da enformasyon peşinde koşmaktan geri durmaz. Çünkü entelektüele beslediği hınç, onun bilgiyi tekeline alma arzusunu körükler. Böylelikle entelektüel ile rekabet edecek, hattâ onu geride bırakacaktır. Enformasyonun günümüzdeki yansıması malumattır. Bu malumatfuruşluğu biraz daha özenli yapanlar, tapındıkları aydın kesimi oluştururken, ortalama düzeyde kalanlar ise standart bir philistine olarak varlığını sürdürür.

Nabokov'un tespitini çağımıza uyarlarsak, şöyle diyebiliriz: Philistine, dergileri okumanın yanında, artık internete girmeyi de öğrenmiştir. Resimli anket sitelerinden aldığı malumatlarla, bilimden edebiyata, sanattan felsefeye kadar her alan üzerine ahkâm kesmeyi çok iyi bilir. Buralardan öğrendiği, pek çoğu kaynağı belirsiz olan alıntıyı, hikâyeyi sahiplenir ve kesin bir bilgiymiş gibi benimser. Sözgelimi, evrim teorisi veya bir edebiyat kuramı hakkında mutlaka kolay okunabilir ve özet içeriğe sahip metinleri bulup okur. Ancak asla ana metinlere ulaşmayı düşünmez, sanatla ilgili konuşur fakat müzeleri sıkıcı bulur.

Öte yandan bu çağda enformasyonla beraber, hakiki bilginin de oldukça rahat erişilebilir bir niteliği vardır. Fakat bu durum philistine'in işine gelmez. Örneğin M.I.T. veya Yale gibi dünyanın önde gelen üniversitelerinin

derslerinin internet üzerinden erişime açılması karşısında, internetin varlığından dahi haberi yokmuş gibi davranır. Kendisini, bilgi akışının böyle yoğun ve hızlı olduğu bir çağda, yabancı bir dil öğrenmenin yaş veya iş hayatının yoğunluğu yüzünden imkânsız olduğunu öne sürerek, yani temelsiz bahanelere sığınarak savunur. Oysa bu tavrın ne dil öğrenmenin zorluğuyla, ne imkânsızlıkla, ne de benzer bir gerekçeyle ilgisi vardır. Buradaki mesele, philistine'deki cehalet istidadı ve dipsiz ataletin, onu hakiki olana ulaşmak için göstermesi gereken elzem çabadan kaçınmaya itmesi, bir yandan da içinde büyüyen ressentiment'ın entelektüele, bilgi sahibi, birey olabilmiş kişilere karşı zihninde oluşturduğu habis hislerden ötürü, onların mertebesine ulaşma kisvesinde, aslında onları itibarsızlaştırma gayesi gütmesine yol açmasıdır. İşte bu yola girip, *yarı gelişmiş* olan philistine'i veya aydını, Sabahattin Ali "Yarı Münevver" başlıklı yazısında neredeyse bütün yönleriyle özetlemiştir:

> Ömürlerinde asla bir fikir sahibi olmayacak kadar ruhları tembeldir, bugün şu fikir, yarın öteki fikir kırpıntısını beraberlerinde gezdirmek suretiyle münevver insan olduklarını kendilerine ispata kalkarlar. On dakika içinde maddi ve manevi her çeşitten en az on mevzua dokunup geçtiklerini görmek insana adeta dehşet verir. Bir meseleyi başından alıp sonuna kadar götüremeyecek derecede uyuşuk oldukları ve "ideophobie" diyebileceğimiz bir nevi "fikri faaliyetten korkma" illetine tutulmuş bulundukları için yanlarında her hadise hakkında hazır birer hüküm reçetesi taşırlar... Bahis mevzuu olan birçok meseleler için düşünmeye lüzum kalmadan ortaya sürülebilecek selahiyetli kararları vardır ve bunlar üzerinde asla münakaşa kabul etmezler. Her türlü itirazı, yine istihfaf dolu bir hayret pozu ile önlerler. (Ali, 2015: 124-125)[6]

Cahil insanın fikri faaliyet tasavvuru, Oblomovluktan bile daha atıl bir durumu ifade eder. Bu bakımdan philistineler'in özlerinde, Sabahattin Ali'nin deyişiyle bir yarı münevver yatar. Entelektüele ve bahsi geçen *ideophobie* illetinden beslenen, her türlü zihinsel faaliyete karşı duydukları hınç ile öfke, onların hadlerini bütünüyle aşmalarına ve malumat aktarımıyla kendi entelijansiyalarını kurabileceklerine inanmaya cüret etmelerine neden olmuştur. İşte bir philistine ile gündelik anlamıyla cahil arasındaki fark budur. Bu, gerçek cehalettir. İçinde yaşadıkları dünyaya ilişkin pek çok şeyin farkında olan, ancak ressentiment'dan ötürü, kendi dışında yarattığı şeytani düşmanlarla sürekli içsel bir çatışma halinde olan bu kişiler, yetersizliklerinin acısını, kurdukları cehalet düzeni içerisinde kendileriyle beraber diğer herkesten de çıkarırlar. Zira ressentiment duygusunun kökünde, Nietzsc-

[6] Bkz. *Yarı Münevver*, Sabahattin Ali, 1943.

he'nin şu satırlarda betimlediği ruh hali vardır: "'Ondan hoşlanmıyorum' – Neden? 'Çünkü onun dengi değilim' –Bir insan hiç böyle bir cevap vermiş midir?" (Nietzsche, 2007: 74). Philistine'in her konuya yanıtı bu karakterdedir. Kendisinin dengi olmadığını bildiği herkes, her şey onun için bir rahatsızlık kaynağıdır. İçinde bulunduğumuz çağ da, ona verdiği imkânlardan ötürü, cehaletin yüceltilmesi suretiyle söz konusu rahatsızlığın somut bir saldırı formuna girmesini sağlamıştır. Artık aydın denilen kişiler, bu rahatsızlığın ortadan kalkmasının garantörü olmuşlardır. Çünkü yarı aydınlıklarıyla saçtıkları loş ışık, tam da cahil kesimin istediği biçimde, onların kusurlarını gölgede bırakacak bir ortam sağlar. Öte yandan dolaşıma soktukları ve benzersiz bir laf ebeliğiyle pazarladıkları malumatları, onların entelektüellere, sanatkârlara ve hakiki bilgiyle ilişki içinde olan insanlara karşı en büyük silâhları olmuştur. Gelinen noktada ise, kendilerine verilen her türden karşılığı tam da Sabahattin Ali'nin vurguladığı üzere *istihfaf dolu bir hayret pozu* ile geçersiz kılacak kusursuz araçlara sahip oldukları için bütün çıkışlar kapalı görünmektedir.

Sonuç

Peki, karşı karşıya olduğumuz bu tablo bizi umutsuzluk içinde mi bırakır? Entelektüel yaşam biçiminin ve sanat, edebiyat, felsefe vb. hayatı anlamlı kılan değerlerin, philistinism karşısında yıldırıcı şartlar altında olduğu bir gerçektir. Ancak tarihin her döneminde olduğu gibi insanlık kendi dinamiklerini, içinde bulunduğu çağın koşullarıyla beraber tekrar keşfetmek ve dolayısıyla kendi varoluşunu yeniden kurmak zorundadır. Philistinism kavramı, tarihte 17. yüzyıl civarlarında ortaya çıkmıştır. Lakin bu, cehaletin, sanata, entelektüel hazlara düşman olan kişilerin daha önce var olmadıkları anlamına gelmez. Zira insanlık tarihi boyunca, farklı çağlarda farklı dünya görüşleri ve insan tipleri hep var olmuştur. Bizim vurguladığımız ve açıklamaya çalıştığımız nokta ise, 21. yüzyılın (şüphesiz 20. yüzyıldan da aldığı mirasla) philistinism'e bütün yoğunluğuyla hâkim olabilmesi için en elverişli enstrümanları sunmuş olduğudur. Bundan ötürü özellikle geri kalmış veya gelişmekte olan (!) ülkelerde cehalet el üstünde tutulan bir değer haline gelmiştir. Sözgelimi, cehaletin mutluluğun ön şartı olduğu, bilhassa hayatlarında zihinlerini bir kez dahi zorlamamış kişilerin en sevdikleri fikirlerdendir. Hele ki bu fikri bir sinema filmine veya edebiyat eserine atıfta bulunarak ortaya koymuşlarsa, kendilerine getirilecek her türden eleştirinin de önünü kesmiş olurlar. Çünkü işlerine yarayacağını düşündükleri kısmını çarpıtarak kullandıkları bir sanat eseri, onların aslında o kadar da bilgisiz, kültürsüz vb. olmadıklarının teminatı olacaktır. Oysa durum bunun tam aksidir. İşte bunun sebebi çağın mevcut şartlarıdır. Eskiden hınçlarını

ve kinlerini gizlemek için bir örtüye sahip olmayan cahil kesim, artık gizlemenin de ötesinde, cehaletlerini, bütün entelektüel kavramları yozlaştırıp kullanarak yüceltmektedir.

Ancak, entelektüel kaybettiği itibarını kazanmak zorundadır. Edward Said, entelektüelle ilgili olarak şunları söyler: "Entelektüel belli bir kamu için ve o kamu adına bir mesajı, görüşü, tavrı, felsefeyi ya da kanıyı temsil etme, cisimleştirme, ifade etme yetisine sahip olan bireydir" (Said, 2011: 27). Günümüzde cisimleştirilip, ifade edilmesi gereken, zihinsel faaliyetin, fikir üretmenin, bilgiye ulaşmanın değerli ve emek isteyen bir eylem olduğudur. Daha doğrusu insanlar bunu tekrar hatırlamalıdır. Her çağ, bizi birtakım şartlara mecbur kılmanın yanında, birçok imkân da verir. Ortaya koyduğumuz tablo içerisinde, zihinsel faaliyet çok fazla örselenmiş görünüyor olabilir. Fakat belki, enformasyon araçlarının verdiği şişirilmiş özgüvenden (ki bu hadsizliktir çoğu zaman) arınıp, geçmişi yeni bir bakış açısıyla kavramaya çalışmak, bize farklı bir perspektif sunabilir. Sözgelimi Said, Sartre ve Russell'a ilişkin şöyle der: "Jean-Paul Sartre'ı ya da Bertrand Russell'ı okuduğum zaman beni etkileyen savundukları tezlerden çok özgül, bireysel sesleri ve mevcudiyetleridir; çünkü inandıkları şeyi dile getirmektedirler" (Said, 2011: 28). Artık entelektüel ile birlikte, gündelik yaşamı içerisinde sıradan insanlar da bireysel seslerini çıkarabilmek ve mevcudiyetlerini kurabilmek için hem tarihlerini, hem de kendi varoluşlarını yeniden ele alarak kavramalıdırlar. Said'in dediği gibi fikirleri savunmak değil, fikirlere inanmak ve bu inancı dile getirmek mühim olandır. Şüphesiz, en basit bir fikrin dahi kör bir fanatizmle savunulduğu çağımızda, eğer philistinism'in sultasını yıkmak istiyorsak, fikri inançlarımızı da yeniden, bütün veçheleriyle eleştirel bir biçimde kurmak ve karşımızda tüm görkemiyle yükselen maddi çıkarlar dünyasına direnmek temel sorumluluğumuz olmalıdır.

Kaynakça

Ali, Sabahattin, *Markopaşa Yazıları ve Öteki*er, haz. Hikmet Altınkaynak. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015.

Benda, Julien. *Aydınların İhaneti*, çev. Cem Soydemir. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2011.

Camus, Albert. *Camus at Combat Writing 1944-1947*, çev. Arthur Goldhammer. Princeton: Princeton University Press, 2007.

Chomsky, Noam. *Entelektüellerin Sorumluluğu Noam Chomsky 1993 Söyleşi: Michael Albert*, çev. Nuri Ersoy. İstanbul: Bgst Yayınları, 2011.

Furedi, Frank. *Nereye Gitti Bu Entelektüeller?*, çev. A. Erkan Koca. Ankara: Birleşik Yayınevi, 2004.

http://www.yourdictionary.com/philistine#americanheritage,erişim: 30.05.2016.

Nabokov, Vladimir. *Rus Edebiyatı Dersleri*, çev. Yiğit Yavuz, Fatih Özgüven, Ayşe Nihal Akbulut. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.

Neu, Jerome. "Resentiment Rising", *Emotion Review*, s:1, 2009, sf. 31-32.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *Ahlâkın Soykütüğü Üzerine*, çev. Ahmet İnam. İstanbul: Say Yayınları: 2010.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *Beyond Good and Evil*, çev. Judith Norman, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm. Şen Bilim, çev. Ahmet İnam. İstanbul: Say Yayınları, 2004.

Sayın, Burak. *Nietzsche'de Ressentiment ve İnsan*. Saarbrücken: Türkiye Alim Kitapları. 2015.

Said, Edward. *Entelektüel Sürgün, Marjinal, Yabancı*, çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.

Scheler, Max. *Hınç Ressentiment*, çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Kanat Kitap, 2004.

Schopenhauer, Arthur. *The Wisdom of Life*, çev. T. Bailey Saunders. London: Swan Sonnenschein & Co., 1897.

YENİ BİR *AN*'I YARATMANIN *SONSUZ* VE *EŞSİZ* TUTKUSU OLARAK *HINÇ*

Senem Kurtar*

Hınç ya da burada adını yeni bir *an*'ın yine ve yeniden yaratılmasının kaynağında ölçüsüzce büyüyüp genişleyen ve hiç unutulmamış, unutulamayacak olanın tutkusu olarak çağıracağımız o eşsiz serzeniş. Unutulmayanın hiç unutulamayışında çoğalıp artan varoluş duygusu, kaynağında öldürmeyen ama ölmeyen de bir *umutsuzluk hastalığını* yeşertecektir. Bu amansız, lanetli hastalık sonsuzca kök salar birinin yitimli ömrünün yoksulu olduğu karanlık derinliklere doğru. Bu nedenle, Kierkegaard'da hınç olarak beliren ya da hınç olarak yorumlanabileceğini düşündüğüm *sonsuz* ve *eşsiz olarak yinelenen yeniyi yaratma duygusunu* Greklerin *anamnesis,* anımsama olarak adlandırdığı şeyle ilişkilendirmek de mümkündür. Ancak böylesi bir ilişkilendirmede anımsamanın kökensel bir dönüşüme ihtiyacı olacaktır. Böylelikle hınç, anımsamanın sonsuz hakikatin ya da hakikatlerin unutulduğu yerden geri çağrılması anlamını, bir araya getiren ve yinelenerek hep yeni bir *an*'ı kuşatan güçlü olduğu kadar kırılgan da olan özüyle dönüşüme uğratır. Bu öyle bir dönüşümdür ki biri olabilmenin derin sıkıntısını başlangıçta yitmiş, unutulmuş canlılığı ve etkin gücüyle bir araya getirir ve bu yönüyle de umutsuzluğun en arı, en ilksel halini çağrıştırır. Umutsuzluk böylelikle, dünyalı varoluşun kısacık ömründe duyup bilip yaşadığı her şeyin yeni başlangıçlarda yoğunlaşan, birleşen, derin ve yıkı-

* Yrd. Doç. Dr. Senem Kurtar, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü.

cı hakikatine yinelenerek kucak açmasının asli anlamı olarak belirginleşir. Bu durumda, adına yaşam dediğimiz olagelişin tek anlamı: Bir kerelik ve eşsiz olan *an*'ların yeniden yinelenerek anımsanmasıdır. Bu yeni an, başlangıç ve eylem adına zorunlulukla duyulan varoluşun *saydam* ağırlığıdır.

Kierkegaard'ın felsefi anlatılarında burada hınç olarak karşılayacağım *ressentiment* sözcüğünün izini sürdüğümde, bu sözcüğü açıkça olmasa da örtük olarak *repetition*'a yakın bulmaktayım. *Ressentiment*'ın hınç sözcüğüyle karşılanmasının yetersizliği aynı oranda *repetition*'ın çevirisi hususunda da mevcuttur. *Repetition*'ı basitçe yineleme sözcüğüyle karşılayamayacağımız gibi, yinelemenin aynının, rutin ve olası olanın tekrarı anlamını da dışarıda bırakma zorunluluğundan kaçınamayız. Ben burada *repetition*'ı biraz özgür ve özgün bir çeviriye maruz bırakmayı, sözcüğün bana anlattıkları ve hissettirdikleri bakımından yerinde buldum ve şöyle çevirdim onu: *Yeni bir an*'ı yaratmanın *sonsuz ve eşsiz tutkusu.* Bu tutkunun başlıkta da görüldüğü üzere hınçta köklenen ve hınç olarak açığa çıkan bir tutku olduğu görüşüm de metnin tümünde anlatacaklarıma ışık tutup, yol gösterecek. Ancak diğer yandan şunu da özenle belirtmek gerekiyor: Kierkegaard'ın her yapıtında hınç olarak büyüyen ve görünen bu tutkunun izlerini bulmak mümkündür. Özgürlüğü, biri olmanın umutsuzluğunu ve bu umutsuzluğun ölümcül hastalığını, Tanrıyla onun önünde yeniden ve yeniden karşılaşma anlarının tutkulu yüreğini anlattığı her metninde bu anlamda derin bir hınç anlatısının sessizce dile geldiği görülür. Bu sessiz anlatı, her şeyden önce, şunu söyler: *Hınç, özgürlüğün ve onun biri olmanın yazgısı olarak kendini açmasının en kökensel anlamıdır.* Buna rağmen, Kierkegaard onu bazen aşkınsal bir kategori ya da *absurd* tutkusu olarak anlatır.[1] Bazen de *yeni* dolaysızlığın açığa çıkışıdır o ve imanı mutlak paradoksuyla birleştirebilir.[2] Ancak tüm bu anlamlarıyla bir bütün olarak bakıldığında hınç, her şeydir. Her şeyin anlamı onda gizlidir.[3] Onun sonsuz yineleme ve yenilemesinde varoluşun tini, tutkulu ruhuyla buluşur.

Peki, hınçta ve hınç olarak yinelenen ve yenilenen nedir? Burada son derece karmaşık, belirsiz ve gizil bir eylem ve varoluş dinamiğiyle karşılaşmaktayız. Kendini yeni bir an'ın yinelenişi, yeni için kökensel olanın, başlangıcın anımsanması olarak açan hınçta yinelenen her defasında Tanrı'nın sonsuzluğunun daha doğrusu Tanrı'nın önünde olmakta oluşun sonsuzluğunun yitimli bir *an* ile buluşmasıdır. Tıpkı İbrahim'in *Moriah Da-*

[1] Søren Kierkegaard, *The Concept of Anxiety A Simple Psychologically Orienting Deliberation on the Dogmatic Issue of Hereditary Sin,* çeviren ve derleyen: Reidar Thomte, Albert B. Anderson ile birlikte, UK: Princeton University Press, 1980, s. 17-18.

[2] Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postcript*, çev: Alastair Hannay, UK: Cambridge University Press, 2009, s. 262-263.

[3] Kierkegaard, *Concept of Anxiety*, s. 18.

ğı'na umutsuz, karanlık yolculuğunda olduğu gibi. *Korku ve Titreme*'nin *pseudo* yazarı *Johannes de Silentio*'nun bu yolculuğu metnin en başında dört kere yineleyerek ama her yinelemede yeni bir biçimde anlatması da anlatının asli anlamına, kökensel kaygısına uymakta, uygunluk göstermektedir.[4] Kierkegaard'ın tüm yapıtlarının özünü biçimlendiren bu asli tavır onun bütünlüklü olarak eylem varlığı olmanın yineleyici tutkusu anlamında bir *hınç ontolojisi* oluşturma çabası olduğunu anlatmaktadır. Bu ontolojik açılım kökeninde Tanrı ve insan varoluşu arasındaki gerilimin dramatik anlatısına işaret etmekte ve biri olmanın trajik yazgısını iman sıçramasında aşmayı hedeflemektedir. Hınç, bu gerilimli yarığın iman sıçramasında en yoğun, en güçlü ve en derin varoluş duygusu/duyumu olarak hissedilmektedir.

Varoluşun kendini biri olarak Tanrı'ya karşı ve onun önünde ayırma çabasında böylelikle yitimliliğin belirginleştirdiği her tür acı, bağlılık, tutku ve de zayıflık hınç olarak birleşir ve onun derin hiçliğinde yerle bir olarak bambaşka bir şeye dönüşüverirler. Kierkegaard için bu yüksek olasılıkla ruhun tine dönüşmesidir. O halde, hınç ruhun tin olabilmek için yinelenen ve yenilenen en güçlü varoluş duyumudur denilebilir. Varoluşun bu kökensel duyumu, *dünyanın anlamsızlığı* ve *biri olmanın/olabilmenin umutsuzluğunda* eşsiz ve bir kerelik sonsuzluk *an*'ları yaratır.

Tanrının ölümünün ardından biri olmanın umutsuz yazgısı artık mutlak suçlu ve mutlak günahkâr olmanın mutlak sorumlulukta derinden duyumsanmasıdır. Bu, birinin gerçek, hakiki eylemlerin yaratıcısı ve eyleyeni olarak kendi varoluşunu duyumsaması ve anlamlandırmasıdır. Yine ve yeniden arzulanan, izi sürülen, hınçla beklenen yalnızca *karar ve eylemlerdir.* Hınç, burada, birini kendi olmanın tüm boş sayıltılarından, mutlu *ego*sundan ve şizofrenik dünya yanılsamasından alarak ayaklarının altını boş ve belirsiz bırakır. Her şey tek bir şey için yürekte bir araya gelir. Kendini hakikate doğrudan teslim etmiş böylesi arı bir *yüreğin tek bir gözü vardır*. O, tek bir *an*'ın tutkusudur.[5] Tek bir an'ın, o *an*'ın umutsuzca yaşanması. Bu nedenle, Kierkegaard için hınç nedir, nasıl anlaşılabilir; türünden bir soruya *repetition*'ın *ressentiment*'ı çağrıştırmasında yanıt aramak hiç de boş ve keyfi bir çaba değildir. Yine *repetition*'ın, Greklerin *anamnesis*, anımsama olarak adlandırdığı şeyde köklendirilmesi ve dönüşüme açılması da onun, *ressentiment* olarak hınca karşılık geldiğinin güçlü tanıtlarından biridir. Çünkü hınç, en basit, gündelik duyumunda bile özünde bir kere unu-

[4] Søren Kierkegaard, *Fear and Trembling and Repetition,* çev. ve derleyen: Howard V. Hong ve Edna H. Hong, UK: Princeton University Press, s. 9-14.

[5] Søren Kierkegaard, *Works of Love*, Çeviren: Howard V. Hong, Edna H. Hong, USA: Princeton University Press, 1998, s. 35.

tulmuş, olmuş, başlamış olanı anımsama ve anımsamanın onu hep yine ve yeniden çağırarak alabildiğine canlı ve etkin kılmasıdır. Bu, birinin kendi olmasındaki sonsuz ve umutsuz gücü, olanaklarını anlatmaktadır. Hınçta bu olanaklar yeniden bir araya gelerek en karanlık ve umutsuz siluetleriyle gösterirler birine açığa çıkma, gerçekleşmeye olan amansız açlıktaki mutlak paradoksu. Peki, bu *mutlak paradoks* nasıl bir oluşumu anlatmaktadır?

Hınçta Tanrı ve insan varoluşu arasında *yarı bağımsız* bir eylem aralığı açılır. Böylelikle insan varoluşu tüm zayıflıklarını ve acılarını teslim edebileceği bir yerin kıyısındadır. Burada dünyadaki hiçbir ciddiyetin, zorunluluğun bir anlamı yoktur. Kierkegaard bu noktada insan varoluşunun modern dünyadaki trajedisini, Antik Yunan dünyasındaki trajedilerden özenle ayırmaktadır. Modern dünyanın trajikliği birinin kendi olmasının sorumluluğunu yüceltirken, Antik Yunan'da trajediler yazgının failleridir. *Grekler tinin o en karanlık, gizemli ve de ağır derinliklerine ulaşmayı başaramamışlardır*.[6] Bu başarısızlık, Greklerin dünyasında özgürlüğün kendini tam olarak neden açamamış, gerçekleştirememiş olduğunun asli anlamıdır.[7] Kierkegaard'a göre, Greklerdeki bu özgürlük yoksunluğu, Sokratik bir betimde temellenir. Bu betim, Sokrates'in günah ya da suçu *bilgisizlik* ile açıklayışıdır. Bu durumda, Sokrates'in karşı koyma ya da meydan okumanın yaşamdaki ağırlığını ve ciddiyetini kabul etmediği görülmektedir. Kierkegaard için, böylesi bir düşünme ve eyleme biçimi açıkça "tutku dolu bir geçiş" olarak hınçtan mahrum kalmıştır.[8] Hınç, anımsama ve tutku yüklü bir geçişin derin birlikteliğinde birinin özgürlüğünün zengin yatağı olduğu gibi, o aynı zamanda düş, düşünce ve duyguların eyleme dönüşebilme olanağıdır da.

Anlama ve eyleme arasındaki yarıktır; hıncın doğduğu yer. Kişi, anladığıyla yaptığının örtüşmediği durumda, anladığını yeniden anımsamak adına bu yarıkta bir ileri bir geri umutsuz bir yinelemeye teslim olur. Ancak bu yineleme istenci güçlendirir, zenginleştirir ve onu alabildiğine genişletir. İstenç böylelikle tinle birleşmeye yönelir ve tinin yaşamında değişmeyen tek hakikat: Durup kalan, devinmeyen bir şeyin olamayacağıdır.[9] Tine özgü bu mutlak devinim ve eylemlilik halinde özgürlük gizlice büyüyüp serpilen sonsuzu sonluyla buluşturma, kavuşturma arzusu gibidir. Bu umutsuz arzunun formsuz varoluşuna kısa süreli de olsa beden olabilen tek somut gerçekliği kararın *cüretkâr ve yalnız anları*dır. Yazgı eğer gerçekten istenirse birinin imanla yanan yüreğine, orada ateşle külün sürekli olarak bir-

[6] Kierkegaard, *Concept of Anxiety*, s. 87.

[7] Kierkegaard, *Fear and Trembling and Repetition*, s. 297.

[8] Søren Kierkegaard, *The Sickness Unto Death*, çev. ve der.: Howard V. Hong ve Edna H. Hong, UK: Princeton University Press, 1983. s. 93.

[9] *A.g.e.*, s. 94.

birine dönüştüğü o eşsiz dansa kısacası birinin kendisi olduğu mücadeleye dönüşüverir. Kendi kendini körükleyen bir ateştir *tin*. Onda büyüyüp yeşeren özgürlük, hınçta yitimli bir yuva edinir kendine. Bu yuva, hıncın doğurduğu lanetli kendiliklerin oyuğudur. Karanlık ve uzak dağlarda ve her sessizliğin ağaran göğünde yeniden doğan kendiliklerdir; bunlar. Başlangıçların coşkusuyla birleşen ve dağılıveren, başlayan her şeyin aynı zamanda yıkım olduğunun ezberiyle lanetlenen kendilikler. Yıkımın ve başlangıcın aynı *an*'da arzulanması. İbrahim'in imanında, için için sevgisine, sevdiğine hınçlanan ve umutsuzca her defasında sevileni sevgisine adayan bir arzu.

Usun demirden parmaklıklarının, dar ve sığ yollarının, yaratıcılığı küçültüp aşağılayan sakınımlarının, keskin sınırlarının yerle bir edilişidir hınç olarak büyüyüp genişleyen varoluşun ağır ve meşakkatli duygusu. Dibine kadar günahkâr, alabildiğine suçlu, yitimli eylemleri için sonsuz mahkûmiyete ruhunu satmış tüm korkaklar arasından sonsuza tüm cüretiyle açılmış bir *yürek* olarak ayrılmanın alev alev yanan ruhu misali. Kendi kendini körükleyen bir yangın yeri. Öyle ki burada anlama tek bir şeyi anlar: *Umutsuzluk*. Kendiliğinden ya da saf bir içkinliğin sınırı diye bir şey de yoktur burada. Cismani ne varsa ölümün kucağında eriyip yitiverir. Suretler formundan soyunur. Müthiş bir karmaşa, bir girdap alıp götürür her şeyi. Geriye gittikçe daha çok büyüyen ve yayılan bir şey kalır. *Derin, karanlık ve yabani bir yok etme duygusu.* Ne zaman sonlanır bu duygu diye sorar yüreğin acısı umutsuzca kendi kendine. Elbette ruh, uzun zamandır uzağına düştüğü evine, ölüme geri döndüğünde... Aziz Augustinus ise bunu şöyle dillendirecektir tüm kuşkuları içinde kuşkuya hiç mahal vermeden: *Tanrım, kalplerimiz sende huzura erene dek atmayı sürdürecektir.*[10]

Paganların Tanrısız dünyasında yitimli kararlar için hınçlanan, yüreklenen ruhlara henüz yer yoktur. Kierkegaard bunun daha çok Hıristiyanlığın dünyasına ilişkin olduğu konusunda ısrarcıdır.[11] Tam da şöyle dile getirir bu ısrarı: *Bir pagan için doğrudan, Tanrının önünde teslim alınan bir kendilik söz konusu bile edilemez.*[12] Onların birinin kendisi olması/olabilmesi konusunda ölçüt aldıkları tek şey vardır: İnsan varoluşu. Bu nedenle onlarda hınç, insan olmanın sınırlarını aşamaz. Kierkegaard ise hıncı insanı aşan ve Tanrıya doğru olan bir yere taşır. Böylelikle hınç olarak beliren eşsiz yeninin açığa çıkma serüveni insan olmakla Tanrı olmak arasında açılan yarıkta güçlenir ve keskinleşir. Karar anlarını *çılgınlık anları* olarak açığa çıkaran bu ürkünç ve sessiz gerilimdir. Birinin Tanrıdan önce oluşu ve Tan-

[10] St. Augustine, *Confessions*, çeviren: E.J. Sheed, giriş: Peter Brown, USA: Hackett Publishing Company, 2006, s. 3.
[11] Kierkegaard, *Sickness Unto Death*, s. 81.
[12] A.g.y.

rının mutlak başkalığında *karar anları*, sonsuzca yinelenen günaha, günah içinde günahlara yol alır. Bu nedenle Kierkegaard tek bir günahın ebedi varoluşunu kabul etmeyecek, günahkâr olmayı her durumda yeniden arzulanan yazgının ta kendisi olarak sunacaktır; biz insan varoluşuna. Başka bir deyişle, *Tanrıdan önce, ötekilerden sonra olmakla* biri, günahı etkin bir biçimde günah içinde günah girdaplarında eylemeye ve böylece kendisi için her durumda gereğinden çok fazla olanla karşılaşmaya yazgılıdır.[13] Bu varoluşsal yazgı, günahkâr bir ruhun kendini teslim edişi, kendini yeniden ve yineleyerek yok edişini anlatır. Bu nedenledir ki *hınç*, sanılandan çok daha derin ve kaçınılmaz bir *yok ve var ediş* duygusudur. O, iman sıçramasının ardında duran en güçlü itki, en derin sezgidir. Hınç, ruhlarda yakılmış ateşin, yüreğin sevilenin yitimi ardından tuttuğu karanlık yasın, Tanrının yaklaşan intikamının en güçlü adıdır.

İntikamıyla yalnız ruhların gizli mabedini mesken edinen Tanrı, onları hınçla doldurur ve büyütür. Burada temel sorun, Sokratik motto: *gnothi seauton, kendini bil*'in nasıl olup da *Tanrıyı bil*'e dönüşeceğidir; tabii ki. İşte bu bağlamda birinin kendi olmasının *paradoksu*, içkin ve aşkın, yitimsel ve sonsuz ilişkisinin nasıllığı olarak sesini duyurur. Herhangi birini hakikat için hazırlayacak olan yalnızca Tanrıdır diyor; Kierkegaard. Eğer hakikat için koşul hakikatten uzaklaşmak ise, Kierkegaard'da bu, yalnızca varoluş duyumuyla karşılanabilecektir: *Kendini yalnızca günahın eşsiz ve yinelenen eyleminde gerçekleştirebilecek olan hınç.* Her zaman Tanrı'nın önünde olmak ve her zaman kendini seçmek. Tüm verili sınırların ölçüsüzce aşılmasında varlık bulan tek hakikat. Tanrıyla karşılaşmada bu hakikat, *yeni bir düşüşün olanağı ya da başlangıcını imler.* Çünkü günah daima yeni bir *günah* için kurban edilmelidir. O, öyle ya da böyle ne doğal veya içkin bir sınır tanır ne de birine kendi olmaya özgü bir mutluluk, erdemlerle bezeli bir mutluluk ideali sunar. Aksine onda etkin, canlı, yerle bir eden ne varsa en asli formunda, onun özgürlüğün ta kendisi olduğu duygusunu uyandırır. İşte bu uyanış hıncın sabırlı, direnen ve yavaş yavaş kendiyle dolup taşan gizemli varlığıdır. Hınç, ruhları büyüten, yeşerten ve onları bir gün kendilerinden vazgeçecek kadar kendiyle doldurandır.

Kierkegaard Hıristiyan dünyasında kutsal tinin birini *burada ve şimdi olma*'ya, biri olmanın gündelik olanakları arasına çağırdığına vurgu yapmaktadır. Bu vurgu, onun Greklerle hesaplaşmasına özgü bir biçimde ve özenle yapılmıştır. Bu bağlamda, Kierkegaard'ın açığa çıkardığı ve bilinçli bir biçimde belirginleştirdiği en temel ayırım kutsal tinin gündelik olanla birleştiği olanaklar dünyasına karşın Grek dünyasında *daimon*'ların iç ses, içerisi olarak seslenen ve tanrısal bir düzene açılmayı sonsuzu içinde yaka-

[13] Kierkegaard, *Sickness Unto Death*, s. 87.

lamayı öven tutumunda beliriverir. Böylelikle, Pagan dünya ile Hıristiyan dünya aralığında eğer birinin karar verme olayını biçimlendireceksek, şöyle söylemek yerinde olacaktır: Birinin özgürlükte yeşeren yitimli varoluşu ile onun Tanrı önünde olmaya sonsuzca yazgılı oluşu. Şimdi birinin kendi olma öyküsünü en derin, en çarpıcı, en büyülü ve karanlık bir dille hangisi anlatacak? İşte asıl soru budur.

Felsefede Sokratik tinin aşılamayacağını ısrarla savunduğu ancak bu tinin henüz tam anlamıyla Sokrates'in kendisi tarafından bile eylemselleştirilemediği yönündeki eleştirilerini de sakınmadığı temel yapıtı *Felsefi Fragmanlar*'da Kierkegaard, birinin kendisi olmasına açtığı yeni yolları paradokslar kralı Climacus'un sözleriyle şöyle yorumlar: *Benim sonsuz mutluluğum... Hakikatin bende olmasıdır. O, en başından beri benimledir; ben bunu hiç bilmeyecek olsam bile.*[14] Tabii bu görüşünü açımlamak adına Sokratik savların yeni ve dönüştürücü yorumuna başvurması da kaçınılmazdır. Bunun için ilk olarak Sokrates'in *Menon*'daki şu savını anımsatır bize: "Hakikati bilmiyor olmamız onu geçici olarak unutmuş olmamızdandır. Ancak bu, onun bilgisinden tümüyle yoksun olduğumuzu değil, onu anımsayabileceğimizi anlatır." Yine *Menon*'da bu temel ilkenin, "bilinen aranamaz çünkü o zaten bilinmektedir. Bilinmeyen de aranamaz çünkü ne aradığımızı nasıl bilebiliriz ki" düşüncesiyle gerekçelendirildiği de görülmektedir; diye devam eder.[15] Kierkegaard'a göre, bu sözlerde anlatılan, *dianoia*'nın güzel ve iyinin arı bilgisi ile hareket etme ilkesine oldukça uygundur. Sözcüklerin söylediği, yani onlarda gizlenen asli anlam, insan yaşamının tümüyle ve de aşılamaz yani mutlak anlamda bir *paradoks* olduğudur. Yitimli olanla sonsuzu yine ve yeniden bir araya getirmeye adanmış bir paradoks. Burada, her birin kendi hakikatini arayışı, kendisine ilişkin kendi sorusu ve kaygısıdır esas olan ve ruhun sonsuzluk tutkusu acının ve yoksunluğun varoluşu olarak açıverir kendisini. Böylelikle o, kendisine ait olanı diğerlerine açarak onları tanrısala özgü olana doğru aşacaktır: *Kalplerimizi sonsuza açmalıyız. Bu, bize bir arada olmanın ölçütünü verebilecek tek gizdir.*[16]

Dünyanın kopuk, parçalanmış varoluşu yalnızca sonsuza açılan kalplerde birleşir. Bu nedenledir ki insan olmaya özgü tüm varoluşsal dinamikler durmaksızın dünyanın bütünselliği için kutsanmış bir *yer* açarlar. Peki, neden? Bu ne için gereklidir? Kierkegaard bu soruyu şöyle yanıtlayacaktır: İnsanın kendini bilmesi, Tanrı'yı bilmesi demektir.[17] Bu yine bize fel-

[14] Søren Kierkegaard, *Philosophical Fragments Johannes Climacus*, çev. ve der: Howard V. Hong ve Edna H. Hong, UK: Princeton University Press, 1985, s. 10-11.
[15] *A.g.e.*, s. 12.
[16] Kierkegaard, *Works of Love*, s. 31.
[17] Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, s. 11.

sefi düşünüşün özündeki tek hakikati verecektir: *Sokratik ruh* aşılamaz. İnsan varlığı hem etik hem de düşünsel anlamda bir "ara"da olmadır. Bu arada olma, her şeyi bir araya getiren bir merkez gibidir. Batı metafiziği ve onun spekülatif düşünme biçiminin yanılgısı tam da burada bulunur. Sonsuz bilinç, sonsuz mutluluk ülküsüyle hareket eden bu düşünme geleneği, *ubique et nusquam* yani her yerde ve hiçbir yerde olmanın diyalektik sanrısının çeperlerinden bir türlü kurtulamamıştır. Burada soru, hıncı inançla birleştirmeyi ve hattâ bu ikisi arasındaki en derin bağı açığa çıkartmayı gerektirir. *Felsefi Fragmanlar* bu açıdan oldukça önemlidir. Kierkegaard'ın anlatıcı figürlerinden Climacus, burada, Tanrı ve insanın felsefede aşılamayacak ülküsü olarak Sokratik tavrın ilişkisine ışık tutmaktadır. Ancak Climacus, açıkça bir dönüşüm için yapmaktadır bunu. Çünkü hakikat, ona göre, "Sokrates'in kendi çabası ile ulaştığı değil, ona Tanrının verdiğidir".[18] *Apology*'de, *Delphi*'nin Tanrısı kâhin aracılığı ile konuşur; onunla. Bu nedenledir ki Sokrates, hakikatin kaynağı olamaz asla, o, hakikati doğurtandır. Hakikati, Tanrının var ve yok olmak arasında kendine yer ettiği şeffaf aralıktan çekip alandır. Hakikat bir armağandır, Tanrıdan ayrılan. Bu yüzden hakikate anımsama ile ulaşılamaz. O, anımsanacak değil; hınç olarak büyüyen arzunun güçlü tutkusuyla hep yeniden yakalanacak, yeniden karşılaşılacak, adına yeniden karar verilecek olandır.

Hıncı anımsama olarak anlayıp da onu intikam ve benzeri duygularla karıştıranlar büyük bir yanılgı içinde debelenmektedirler. O, aynı şeyin sonsuzca anımsanması değildir. *Yeni*'nin sonsuz arzusu olarak yinelenmektir. Bu, açıkça Kierkagaard'ın Greklerin *anamnesis*'inden nasıl ayrıldığını göstermektedir. Buna bağlı olarak anımsamada sonsuz adına geri giden ruhun yalnızca ölümsüzlük olarak beliren hakikati hıncın güçlü *yeni* arzusuyla şimdi ve burada açılan zaman-mekân aralığında varoluşa sonsuzca çağrılana dönüşür. Sonsuzca orada olmaya çağrılan hiçbir yitimli *karar anı*'yla da tüketilemez.[19] Burada ve şimdi olmaya çağrının karanlık melodisinde geleceğin varoluşu, Tanrıya özgü olanın *bütünselliği* olarak belirir. Tanrının her şeyi bir arada ve ölçüsüzce gören gözünde *gelecek*, olanakların kendini gizleyen kaynağıdır. Bu gizemli kaynak, *hınç* ve *zaman* arasındaki kökensel ilişkinin de kaynağıdır. Yüreği, kendi mekânı, tekinsiz, korunaksız evi olarak açan bu kaynakta hıncın doymak bilmez ölçüsüz çeperi her nefeste *tek bir şeyi sevmenin* sonsuz yinelenişini içine çeker. Böylelikle, bu saydam, şeffaf sınırlar içinde kocaman bir eyleme ve teslim olma arzusu olarak genişler *hınç*. Bu, hınç olarak kendi olmaya ayrılanın özünde ne zamanın, ne bilincin, ne sonsuzluğun, ne de bu türden bir şeyin ol-

[18] *A.g.y.*

[19] Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postcript*, s. 271.

mayışının en açık belirtisidir. Birinin hınç olarak ayrılışı ve sonsuzu kendini açmak için hem çağırması/ona teslim olması hem de ona *meydan okuyuşu mutlak paradoks*tur. Sonsuz olarak yinelenenin mutlak paradoksudur. Kendini daima bir çelişki olarak yineleyen hakikatin en asli görüntüsü de diyebiliriz ona.[20]

Bu çelişki, bir yineleme olanaklılığının açığa çıktığı yerde yinelemenin tam anlamıyla gerçekleşip gerçekleşemeyeceği sorusunu kuşatır.[21] Burada aranan bir düşünceden çok eylemin ve eylem olanaklılığının ta kendisidir. "... Oysaki Tinin meyvesi sevgidir."[22] Tin, hınçla sevgiyi doğurur; diyor Kierkegaard. Bu anlamda tinin dünyadaki tenidir, *hınç*. Bu tendeki diken ise *ruhsal* ve *zihinsel sıkıntıdır*. Kierkegaard, modern dünyayı ne türden olursa olsun bilimin yahut da sanatın tedavi edemeyeceği zihinsel *bunaltı* (sıkıntı) çağı olarak betimler.[23] Hınç, bu anlamda, modern dünyaya bir yandan yabancı ve uzak; diğer yandan sıkıntının gittikçe büyüyüp genişlemesi bakımından da oldukça yakın ve aşinadır. Tanrı olmakla biri olmak arasında açılır; o ve *kendini bil*'in, *Tanrıyı bil* ile aşılması adına derinlerden gelen bir sessizliği haykırır. Bu sessizlik, sözün ya da sesin duvarlarını parçalar, anlamlar onun önünde diz çöker; bilinç mantığa meydan okur ve sonsuz geçişlerin, dönüşümlerin çevrimine kapılır. Her şey içeriye, derinlere, yerin altına ve göğün görünmeyen yerlerine doğru yarılır; genişler ve büyür. Büyüdükçe ve büyüdükçe umutsuzluğun engin okyanusuna yaklaşır.

Ruh gerilir ve geriliminden kendilikler doğurur. Âdeta kutsanmış, anlık bir bütünlüğe, her şeyi kuşatan bir ışığa kavuşmuş gibidir. Gözleri bu ışık karşısında görmez olur. Kulaklar sağır. Ten, sıkıntıyla soyulmuştur. Bütün tatlar birbirine benzer. Kocaman bir hiçliğe salınır gibidir her şey. Ama boş bir hiçliğe değil; tutkunun yerle bir ettiklerini bir bir geride bırakıp umutsuzca yola çıkan ve aynı umutsuzlukla geri döneceğini bilen bir hiçliğe. Tanrının bazen sevgi, bazen intikam bazense kıskançlıkla, insan varoluşunun imanıyla yaklaştığı hınçla sevgiyi yeniden ve yine doğmak adına çağırdığı türden bir hiçlik. Burada dogmatik bilginin ve kendi üzerine düşünmenin hastalıklı özneleri, özgürlük ve eylemin hem yerle bir eden hem de bir araya getiren şiddetli ve yumuşak rüzgârıyla geride bırakılırlar. Mutlak paradoksun krallığının hükümranlığı başlamıştır artık. Mutlak tinin evrensel bilincinin ateşli savunucusu, cevval savaşçısı yenilgiye mahkûm devlerin hışmına uğramıştır. Jacob Howland, *Kierkegaard and Socrates a Study in Philosophy and Faith* adlı metninde bunu şöyle yorumluyor: *Zeus'a baş-*

[20] Kierkegaard, *Fear and Trembling and Repetition*, s. 275.
[21] *A.g.e.*, s. 274.
[22] *A.g.e.*, s. 276.
[23] *A.g.e.*, s. 285.

kaldıran devlerin amansız, anlamsız, karanlık mücadelesi misali bir mücadele.[24]

Bu mücadelenin ardında Kierkegaard'ın iman ve inanç arasında incelikle yaptığı ayırım bulunmaktadır. Onun düşünsel serüveni boyunca tek arzusu *felsefi imanın gerçek manifestosunu* yazmaktır. Hıristiyanlığa inancın yitmemiş olduğunu, aksine ve belki de çok daha hararetli bir biçimde Kant ve Hume gibi filozofların teizm adına felsefi argümanlara saldırdıklarını ve insanlığın bunun sonucunda daha ussal, daha bilimsel bir hal aldığını söyleyerek aslında bu konudaki en temel argümanını da sahneye çıkarmış olur. Ona göre, eğer inanç pek çoğunun iddia ettiği gibi bozulmuş yahut da yitirilmiş olsaydı; insanlık aydınlanamazdı. İnsanlığın aydınlanması, entelektüel zafer şarkıları eşliğinde inancı sahiplenmiş ve hattâ en baba hakikat savlarını onun kucağında büyütürken çok daha kökensel, çok daha asli bir şeyi insan varoluşunun neye dair olduğu ve onun nasıl yaşanabilir olduğuna ilişkin kaygısını terk etmiştir. Aydınlanmanın fildişi kulelerine sövercesine, usun kibirli ve meşru krallığının zirvesinde yerini almış olanlara hitaben şöyle söyler: *Onlar, pek çoğunun tapındığı entelektüel devler değil; hayalperest cüceler, insan yaşamını yaşanmaya değer kılan derin tutkuları* yitirmiş zavallılardır.[25] Tüm bu olup bitenlerin orta yerinde yeşeren kendi düşüncelerini tam da yukarıda Howland'ın yorumuna da esin kaynağı olmuş olan Yunan mitlerinde Titanları izleyerek *Zeus*'a savaş açan isyankâr devlerin savaşına benzetir. Bu ilginç benzetmeyle âdeta Hegel'den sonra Kierkegaard olmanın anlamını betimliyor gibidir.

Kierkegaard olmak, bazen Hegel'i imlediği *Climacus* olmak bazense Hegel'e savaş açtığı ölümcül umutsuzluk anlatısındaki gibi *Anti-Climacus* olmak, belki en derin ve karanlık figürüyle can bulduğu ve *Silentio*'nun sessiz, gizemli diliyle anlattığı İbrahim olmak ve daha pek çok metninde başka başka anlatı kimlikleriyle başından sonuna hınç söylemi olabilmek. Onun hınç olarak anlattığı ve yaşadığı şey, tüm bu ihtişamlı mücadele, gökyüzüne mantıksal çıkarımlarla yükselmek değildir; ancak tümüyle, daha en başından gökyüzünden başlamaktır. Bu yönüyle de Yakup'un, yani Tanrısıyla karşılaşmayı tutkuyla arzulayan *Yisra'el*'in mücadelesine benzer onunki. *Yisra'el*, Tanrıyla savaşan, ona meydan okuyan demektir. Bir ad vermek ya da bir adla çağırmak Tanrının en görkemli armağanıdır. Bir adla çağırırken O, birini kendi olmaya çağırmaktadır. Ve Yakup'un düşünde onu usulca saran yoğun karanlık tek bir şey sormaktadır: *Kimsin*? Bana kim olduğunu söyle. Yakup'un her şeyi tümüyle anlatacak bir sözü yoktur.

---

[24] Jacob Howland, *Kierkegaard and Socrates a Study in Philosophy and Faith*, NY: Cambridge University Press, 2006, s. 10.

[25] Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, s. 231.

Artık O, Yakup da değildir. Çünkü Tanrının çağrısında Yakup olmanın hiçbir anlamı yoktur. Tanrı, dünyalı varoluşun dilini bilmez.[26] Ona onun diliyle konuşmak gerekir. Bu, yukarı ve aşağı doğru salınan kesintisiz bir devinimdir. Yükselişin tevazuuyla, düşüşün Tanrısal bir form alarak olduğu türden bir *olagelme olayı*. Gök ve yer arasında olmak, *Yakup'un düşünde meleklerin indirdiği ve yukarı çektiği* (*Genesis* 28.12). *Yeni Ahit*'te İsa, resmen Yakup'un düşünün zirvesi ya da can alıcı noktası olarak betimlenir (*John* 1.51). Çünkü İsa, Yakup gibi ad ya da form almaz. O, Tanrıdan bedenini alır. İsa, Tanrının dünyalı varoluşudur ve asla kurtarılamayacaktır. Tanrı bedenleri terk eder. İsa halen çarmıhta ve o, hep acı çekecek diyor Kierkegaard. Çünkü Tanrı, Hıristiyanlığın kendi meşruiyetini temellendirmek için kurguladığı gibi barışçıl, uzlaşımcı bir sevgi Tanrısı değildir. Kendisine şimdi bana güveniyor musun diye sorabildiğim bir eş, bir sevgili ya da benim tümüyle dışımda olan bir şey de değildir. O ne yitip gider ne de gelip geçer. Kimse Ona, keyfince, dilediğince davranıp ardından günahını bağışlaması için yalvaramaz. Ondan öfke ya da merhamet değil; yalnızca *intikam* beklemeliyiz. Tanrının intikamı; Onun tamamen bizim için varoluşa gelmediğini bildirir ve böylesi bir intikam hiçbir şeye benzemeyecek denli ürkütücüdür. Diğer yandan bu ürkütücü intikam kendini hınç olarak gerçekleştirmenin, yeniyi hep yeniden eylemenin de olanaklılığı olarak açılır. Tanrının intikamı, kıskançlığı ve sevgisi, sonsuzun yeryüzünde *hınç* olarak izleşmesidir.

Kierkegaard'ın hınç felsefesi, dağlar üzerine dağlar koymaz. Güçlü fırtınalar estirebilir ancak. Tanrı'nın güçlü, karanlık, amansız fırtınası ve ışığını anımsatır gibidir, onda izleşen her şey. Zaten bizde olanı değil, Tanrı'da olanı anımsamaktadır onun hıncı. *Zeus*'un kendisine aşırı güveni, küstahlığı ve kibrine meydan okumaktadır. Daha en başından yenileceğinden kuşku duymaksızın hem de. İmanın kucaklaması, onunla yerimizden ve kendimizden olmak ki burada sıçrayan imanın ta kendisidir; insan ya da biri ya da ben ya da başka bir şey değil. Burada *iman, yazgı değildir.* İman yeni olanın umutsuzca yaratılması adına eylemin hep yeniden başladığı bir olageliştir. Ancak böyle bir olageliş bir yazgıyı üstlenmeyi, bir yazgıda var olmayı da ister. Kierkegaard imanın bu çalkantılı, fırtınalı tinini bir *skandal* olarak niteler ve onu hınçta açımlar. Hınç, Tanrının sevgisini giyinmiş bir ruh, Tanrıyı arzulama ve ona olan tutkulu bağlılığın eşsiz kaynağıdır. Bu kaynağı, onun tüm *kinesis*'i ile birlikte anlatmak adına Kierkegaard, tıpkı Augustinus gibi, imanı *yolculuk, yolda olmak* metaforuyla süsler. Ona

[26] Simon Podmore, *Struggling with God Kierkegaard and Temptation of Spritual Trial*, Cambridge GBR: James Clarke & Co. 2013, s. 13.

göre bu bütünlüklü iman ve eylem manifestosunda *Tanrıyı sevmek, bilmek ve Tanrı olmak bir sarmal gibidir. Hepsi bir diğerini kucaklar ve kuşatır.*

Özünü, varlığının anlamı bilip Tanrı hasreti çeken ve onu arayan umutsuz ve karanlık bir imanın yolcusu olmak... Sevgide büyüyüp serpilmek; biri ya da bir kerelik bir şey olabilmek. Bu konuda, Augustinus ve Kierkegaard'ı karşılaştıran bir uğrak vardır ki bu uğrak sevginin imana olan benzerliğidir. Kierkegaard, sevgi ve imanın bu kesişimini kendini adama ya da kendinden vazgeçişin arzusunda köklendirir. Burada, Tanrının armağan eden varlığı ile insanın eyleyebilen varlığının ikili devinimi imanın bıçağındaki katlanma, vazgeçme ya da geri çekilmede dillenir. Bu yönüyle onun Tanrısı ne Sokrates'in *ho teos*'una, yani pagan tanrılarına ne de Hıristiyanlığın Tanrısına benzer. Kierkegaard'ın Tanrısı, Sokratik ruhun tutkusunda alevlenen *felsefi imanın Tanrısıdır.*

Onun felsefi iman manifestosu, modernliğin kendini meşrulaştırdığı meşhur *De Omnibus Dubitandum est,* yani her şeyi gören, gözeten şüpheci tavrın, düşünceyi varoluşundan koparan uyumsuzluğuna başkaldırıdır. Saint-Paul, gerçek iman edenler, *ton piston* ile aslen bu uyumsuzluğa seslenmektedir. Bu seslenişte, başlangıç sorusu biz yitimli insan varoluşuna şunu anımsatır: *Peki, konuşulanlar ve yapılanlar birbirine ne kadar uyuyor?* Kierkegaard'ın bu konudaki yaklaşımı, Spinoza'yı izlercesine, şüpheyi sürdürecek tek şeyin *harmonia, uyum*'un kendisi olduğu yönündedir. Bu soru, ona göre, filozofların yitirdiği ya da görmezden geldiği yegâne hakikattir. Oysa *logos*, *ergon* olmalıdır. Böylelikle, düşünme yeni bir yola kavuşacaktır: *Tanrının şerefine,* ölümle yapılan dans. Burada, felsefi sorgulama ki özünde felsefi imanı gizler birinin kendi olabilmesi ve hattâ eşzamanlı olarak kendini terk etmesi, kendini bırakması adına ivedidir.

Us sahibi olmanın tanrısal yeti, imanın aklın yetkinliği olarak kabulüyle anlaşılacak bir şey değildir insan olmanın ve hattâ birinin kendi olabilmesinin anlamı. Bu nedenle felsefe, insan varoluşunun kendini tarihsel olumsallığında açılan öznel ve yitimli bir şey olarak bulduğu bir *olay*dan başlar. Bu olay, baştan aşağı tutkulu bir varoluşa, imanın varoluşuna adanmış bir ruhta gerçekleşir. Ancak şunu da hemen belirtmeliyiz ki böylesi bir imanın dindarlıkla ya da dinle uzaktan yakından ilgisi yoktur. İman, felsefi bir yaşamın kaynağı ve olanaklılığıdır. Kierkegaard, bu çarpıcı ve karanlık iddiasıyla âdeta dini inancın değil, düşüncenin peygamberi olarak betimlediği *Felsefi Fragmanlar*'ın *Climacus*'una[27] seslenir gibidir. Buna ilişkin olarak, 20 Ocak 1839'da şöyle söylemektedir: Hegel, *Felsefi Fragmanlar*'ın *pseudo* yazarı, *Johannes Climacus*'tur. O, Antik Yunan'daki devler gibi gökyüzünde fırtınalar estirmez, dağlar üzerine dağlar koyar ve o dağları çıkarı-

[27] Climacus, *klimax*, dağ zirvesi demektir.

mın mantığı ile tırmanır.[28] Bu düşünce peygamberliğine karşın O, Kierkegaard, imanın tutkusunda üst üste yığılan her şeyi yerle bir etmek; timsali İbrahim olayı olan bir iman öyküsü yazmaya adar kendini. İmana imanda katlanan cesur ve çılgın bir sessizlik ya da belirsizliğe, bir iman şövalyesi olmaya, İbrahim olabilmeye verir kökensel önceliği. Eros artık *tutku* (pathos) ile yer değiştirmiştir. Her tür ölü bilgiye, önerme/çıkarım mantığına ya da yargılamanın kesinlik ve doğruluk timsali diline karşın bilinmeyene, kendini gizleyene, belirsizliğe duyulan tutkulu sevgi. Sessizlikte kalmaya, dile gelmeyeni yaşamaya adanmış; onun için yollara düşmüş göçebeliğin sevgisi. Ona göre, felsefe yalnızca iman gibi bir tutkuyla kendi sınırlarına çekilebilecek ve asli kaynağından yeniden fışkırabilecektir. Ama tekrar altını çizelim *dinî değil, felsefi bir imanla.*

Kierkegaard'ın hınç anlatısında felsefi iman, birinin hakikate tanık olma, onun açıklığında olmasının en doğrudan yoludur. Her yanı sarmış devasa kültürel ve politik karanlığın çağında acı, sorumluluk ve tutkuyla kuşatılan bir imandır; bu. Bize uzun zamandır unuttuğumuz bir şeyi, varoluşun anlamını, yeniden duyuracak olan yalnızca böyle bir içeride, içinde olma durumu; böylesi muhteşem bir *an*'ın gerilimine batmış olmaktır. İnsani yargılar, değerler ve onların doğru mu yanlış mı olduğu kaygısından uzak bağımsız bir gerçekliğin arayışıdır, felsefi tavır. Tüm bu anlatılanlar özünde tek bir şeye işaret eder: İman ve felsefe asla ve hiçbir durumda bir varsayımla başlayamaz. Her ikisi de ister Delphili Kâhin'in Sokrates'e seslenişinde olsun, isterse İbrahim'in Tanrı sözüyle ilişkilenmesinde ya da ürküten sessizliğinde olsun tek bir şeye işaret eder gibidir: *Kendi olmayı, tutkulu ruhunda yakılan hakikat ateşinin alevlerine bırakmış; yolunu içinde kaldığı bu adsız durumun arayışında ya da yolculuğunda çizmiş "biri olmanın tutkulu umutsuzluğu"*. Hakikatte arzulanan gelecek, yüreğin istediği tek şeyi üstlenmek.[29] İşte tam da bu nedenle şöyle söyler *Zeus*'a başkaldırırcasına Kierkegaard ve sözlerinin ağırlığında bir kez daha devleşir: *Felsefe, filozof olmakla başlar. Onu anlamak için onu yaşayana bakmalı... Onu anlamak için onu yaşamalı...* İman, bu *varoluşsal anaforda ve Sokrates'in tutkulu ruhunda yeniden yorumlanmayı beklemektedir.*[30]

O, başından sonuna değin tüm yazıp çizdiklerinde, tüm düşüncelerinde devinimi ve devinimin kaynağını bir arada görme çabasındadır. Onun geleneğe meydan okuyuşu, Nietzsche gibi çekiçle olmasa da karanlık ve sessiz bir dille felsefe yapması, Clare Carlisle'nin *Kierkegaard's Philosop-*

[28] Søren Kierkegaard, *Papers and Journals: A Selection*, Çev: Alastair Hannay, USA: Penguin Classics, 1996, s. 100.

[29] Søren Kierkegaard, *Provocations Spritual writings of Kierkegaard,* der.: Charles E. Moore, USA: Plough Publishing House., 2007, s. 34.

[30] Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, s. 101.

hy of Becoming'de yorumladığı üzere *kinesis metafiziği*nin anlatısıdır. Ona göre diyor Carlisle, her şey durmaksızın oluşur. Varlığa gelir ve varlıktan geri çekilir. Böyle bir metafizik için kalıcı, durağan, değişmez şeyler olanaksızdır. Tabii ki bilgi de olanaksızdır. Bu nedenle, Yunanlılar için, *kinesis* her durumda *aporetik* olarak görünmüştür.[31] Kierkegaard, Aristoteles ve Hegel'i izlercesine çelişmezlik ilkesini *kinesis*'in koşulu olarak belirler. Bu açıkça özgürlük ve *karar ânı*'nın bir şeyin olanaklılığı ile onun gerçekleşmesi ya da eylemselleşmesi arasında bir yerde köklendirilmesidir.[32] Ancak böyle bir geçiş ya da dönüşüm, hıncın *kinesis*'iyle mümkündür. Hegel *kinesis*'in özgürlüğünü görmezden gelir ve hattâ onu tümüyle olumsuzlar. Bu nedenle, Kierkegaard'ın hınç olarak açığa çıkan yinelenmekle yenilenen kinetik oluşumsallığı ve eylemselliği daha çok Aristoteles'in *kinesis* anlatısına benzemektedir. *Kinesis* niteliksel değişim, edimsel bir oluşumdur. Kierkegaard, onu hınçla birleştirerek bir şeyin olagelme olanağıyla açıklar. Bu olanak, *varoluşsal olarak derinleş*en bir açıklığa gönderme yapmaktadır. Bu açıklık, Kierkegaard için, yüreğin hınçta genişleyen ve içeriye doğru yarılarak içi dışla birleştiren açıklığıdır. Böylelikle, onun *kinesis metafiziği*nde biri olmak, umutsuzca yinelenen yeniden yaratmadır. Burada, olmakta olanın yeri bireysel varoluş olarak açığa çıkar. Ancak bu durumda Herakleitosçu *aporia* gündeme gelir: *Eğer her şey yitimsizce değişmekte ise değişimin değişmezliğini ne sağlayacaktır? Felsefi Fragmanlar*'ın yazarı *Climacus* için bu, Tanrının sonsuzluğu ile ilişkiyi gerektirir. Bu ilişkide tutku arttıkça sonsuzlukla yitimli yakınlaşma da artacaktır. *Peki, neden tutku*? Çünkü tutku, *yenilenen* bir şeydir. Tutkunun yenilenerek yinelenmesi ki başından beri bunu hınç olarak adlandırdık, imanın *kinetik* özünü anlatabilecek tek şeydir.

Böylelikle bu metinde başından sonuna izi sürülen şeyin tinsel durağanlıktan, tinsel oluşuma geçişte *tutku*, *hınç* ve *iman* olarak genişleyen derin ve sınırsız bir açıklık olduğu belirginleşmiş bulunmaktadır. Bu üçlü arasında yıkım, geçiş ve dönüşümün kinetik döngüsü hüküm sürmektedir. Böylece, Kierkegaard yaşamını bir *düş* gibi deneyimleme hastalığını, "solgun, kansız, güçlü, karanlık figürlerin"[33] dünyasını ve soyut düşüncenin tutsaklığını kinetik metafiziğiyle devinime ve eyleme açar. Bu, yaratıcı olarak her şeyi bir arada ve aynı anda gözeten mutlak ayırımın tutkusunda çözünmektir.

---

[31] Clare Carlisle, *Kierkegaard's Philosophy of Becoming*, USA: State University of New York Press, 2005, s. 9-10 .

[32] Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postcript*, s. 226.

[33] Søren Kierkegaard, *Either/Or I*, Çeviren: Howard V. Hong, Edna H. Hong, USA: Princeton University Press, 1987, s. 512.

*Zorunluluk değil; özgürlükçe yönlendirilen bir dön*üşüme çözünmektir.[34] Ona göre, güçsüz ve duyarsız bir yaşamın estetik umutsuzluğu ve mutsuzluğu, tüm derinleşme çabalarına rağmen yalnızca bir *melankoli*[35] yaratabilir ruhunda. Böyle bir ruh, özgürlüğünü anlamsız ve amaçsız olmanın onarılmaz acı ve eksikliğinde yaşar. Kierkegaard için bu anlam ve amaç yoksunluğu, *tutku*nun eksikliğidir. Tutku, bilincin yoğunlaşması ve dönüşüme hazırlığıdır. *O, Aristoteles'in demiurgos'unun varoluşsal açılımıdır.*[36] Metafizik geleneğin ve dolayısıyla felsefi bilginin de yoksunu olduğu en temel şeydir tutkunun bu yaratan, yön veren ve yineleyici özü. *Pathetik tin* ya da *ruh*, asla geriye dönük bir anımsamanın, hakikatin mezarlardan diriltilişinin izinde yakalanamaz. Onu daima gelecekten, olmakta olandan gelen olarak anlamalıyız. Tutku, ne *yas*'ın özlemine ne de melankolinin karanlığına tutsak edilemez. O, daima aşmak isteyen yaratıcı bir güç gibidir. Ama neye doğru, ne kadar, ne için ve nereye kadar? *Elbette Tanrıya doğru, onun eşsiz ve ihtişamlı bilgisi kadar, felsefi bir iman için ve Tanrıyla karşılaşmanın çılgınlık anları, karar anlarına kadar...*

Paradoks hep mümkündür; her iki yakası kadar. Bu iki yaka, iki ayrı ama hep birlikte duran uç, aşk ve özgürlük*tür*. Burada özgürlüğün kaynağı tutkuyla sevmektir. Çünkü sevgi hep o derinleşen ve genişleyen açıklıkta olmaktır. İmanın *kinesis*'ini belirleyen bu açıklıkta her tür karar, eylem ve devinimin, umutsuzca açığa çıkıp, umutsuzca geri çekilişlerin olanaklılığını tek bir sözcük anlatabilir: *Hınç*. Böylelikle, *Repetition*'ın yazarı *Constantius* hakikatle buluşmanın Sokratik ruhunu eylem ve devinimin bıçağıyla ikiye böler ve bu yolla, anımsamanın durağan ruhunu devinimin dönüştürücü gücüyle parçalar. Anımsamada hakikat, gerçeğin *idea*'sı olarak kendini olagelenden ayırırken, hıncın sonsuzca yinelenen yeni tutkusunda o/hakikat, olagelmenin sonsuz devinimine teslimiyet olarak geçişin ve dönüşümün arı ışığında sunar kendini. Oysaki bir Yunanlı için sonsuzluk, o doğmadan önce var olandır. Bir Hıristiyan için sonsuzluk onun ölümünden sonra da var olmayı sürdürecek olandır. Bu, çarmıhtaki acısının sonsuzluğunda İsa'nın anlattığı eşsiz hakikattir. Böylelikle, anımsama ve yeniye sevdalı yinelenme hakikatin oluşumuna ait olan ancak *biri geçmiş sonsuzu diğeri gelecek sonsuzu, imleyen*, aynı kaynaktan çıkan iki karşıt oluşum

---

[34] Søren Kierkegaard, *Either/Or II*, Çev: Howard V. Hong, Edna H. Hong, USA: Princeton University Press, 1987, s. 229.

[35] Kierkegaard melankoliyi *helezonik* varoluş durumlarında ilk alanı temsil eden estet varoluşun tavrından daha az nihilist ve şüpheci bir durum olarak betimler. Bunu açıklamak adına da âşığın aşkını örnek verir. Âşığın aşkında anımsadığı sevilenin ideasıdır. Gerçekte var olup olmadığını önemsemeksizin âşık genç, yalnızca *melankoli* durumunu yaşar. Melankoli, usun kibrine ve sesine ara veren bir sessizlik, devinimsizlik halidir, ona göre. (Kierkegaard, *Either/Or I*, s. 536)

[36] Carlisle, *Kierkegaard's Philosophy of Becoming*, s. 55.

olarak belirirler bu ateşli tartışmanın orta yerinde. Hakikatin yinelenen bir yenilenme, kesintisiz bir oluşum olması nedeniyledir ki Kierkegaard, *pseudo* yapıtlar yazmıştır; diyor Carlisle.[37]

Birinin özgürlük hıncı... Tanrının dünyayı yaratması bile böyle bir hınçta köklenir. Tanrının yaratıcılığı bu döngünün kinetik gücünde köklenmektedir. Birinin, Tanrının önünde onunla karşılaşmasındaki teslimiyet yalnızca böylesi bir *kinesis*'in, varoluşun kinetik tininin teslim alınması adınadır. Ancak bu teslim alış ya da teslim oluş her seferinde günahla düşüşe ve günahla yeniden başlamaya yazgılıdır. Kararla açığa çıkmanın cesaretiyle birleşen yeni için yeniye dağılma ya da çözülme de diyebiliriz; buna. Kierkegaard, varoluşun teslim almakla yükümlü olduğu ve her etik anı temellendirip gerekçelendiren bu türden bir yazgıyı sonsuza ilişkin ayrıcalıklı düşüncesiyle birleştirir. Ona göre sonsuz, bir tür oluş ve kesintisiz dönüşüm halidir. Bunu, Tanrının tarihe ara verebilecek ve *yeni*'yi yeniden yaratabilecek olduğunu söylerken daha da belirgin kılmış, iddialı düşüncelerine karanlık bir gizem ve keskinlik katmıştır. Ona göre, *Tanrıyı tarihte görmek açıkça Tanrının bireysel varoluşta görünmesi demektir.* Tanrı tarihe birinin kendi olma mücadelesiyle ve onun çılgın karar *an*'larında ara verendir.[38]

Hınçta inancın iki yakasının bir araya geldiği yukarıda belirtilmişti. Bunlardan biri Tanrının *kinesis*'idir. Yani yaratma, bedene kavuşma ya da bahşetme. Diğeri ise bireysel varoluşun *kinesis*'i yani yenilenme, tutkulu edimler, Tanrının sevgisine açık olmak, alıcı bir durumda bulunmaktır. Burada bahşedilen sonsuz, *yitimseldir*. Zamanın *hükmünce* bahşedilir. Bu bahşetme, Tanrı ve insan varoluşunu hıncın gerildiği aralıkta karşılaştırır. Bu, asla bir birleşme *ânı* değildir. Her ikisinin de imanın bıçağında kendi yerine geriye çekildiği ancak çekilirken bir diğerini de sürüklediği bir karşılaşma *ânı*dır. Tıpkı büyük fırtınalar öncesinde birbirine sessizce yaklaşan *bulutların* sıkıntı ve acıyı yüklenişleri *gibi*.[39] Acıdan kaynaklanan tutku gibi. Bir diğeriyle tam anlamıyla örtüşememenin eksikliğinin her defasında hıncı yeniden doğurması gibi. Sınırların ölçüsüzce yeni karşılaşma olanaklarının kendini özgürce açmasına izin vermek adına aşılması, tutkunun ateşiyle bir olmak gibi. Bu hakikat anlatısı bütünüyle iman ve sevginin gerilimli birleşmesini söylemektedir. Bu birleşmede, iyi ve doğru olan tek şey vardır: *Ayırım*. Yeni bir *ânın* eşsiz tutkusudur, ayırımın *hınç* olarak yinelediği. *Sevgi, açıklık* ve *yürek* imanındaki arı teslimiyetle *aynı/tek* şeyi ister: Yeni bir *ânı* yaratmanın *sonsuz* ve *eşsiz* tutkusu olarak HINÇ.

---

[37] *A.g.e.*, s. 72.

[38] Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, s. 201.

[39] Kierkegaard, *Fear and Trembling* and *Repetition*, s. 173.

KAYNAKÇA

St. Augustine, *Confessions*, çeviren: E.J. Sheed, giriş: Peter Brown, USA: Hackett Publishing Company, 2006.

Carlisle, Clare, *Kierkegaard's Philosophy of Becoming*, USA: State University of New York Press., 2005.

Cohrane, Arthur C. , *The Existentialists and God Being and the Being of God in the thought of Søren Kierkegaard, Karl Jaspers, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Paul Tillich, Etien Gilson, Karl Barth*, Philadelphia: The Westminister Press., 1956.

Howland, Jacob, *Kierkegaard and Socrates A Study in Philosophy and Faith*, NY: Cambridge University Press, 2006.

Kierkegaard, Søren, *The Concept of Anxiety A Simple Psychologically Orienting Deliberation on the Dogmatic Issue of Hereditary Sin,* çev. ve der. Reidar Thomte, Albert B. Anderson ile birlikte), UK: Princeton University Press, 1980.

Kierkegaard, *Fear and Trembling and Repetition,* çev. ve der. Howard V. Hong ve Edna H. Hong, UK: Princeton University Press, 1983.

Kierkegaard, *The Sickness Unto Death*, çev. ve der. Howard V. Hong ve Edna H. Hong, UK: Princeton University Press, 1983.

Kierkegaard, *Philosophical Fragments Johannes Climacus*, çev. ve der. Howard V. Hong ve Edna H. Hong, UK: Princeton University Press, 1985.

Kierkegaard, *Either/Or Part I*, çev. Howard V. Hong ve Edna H. Hong, UK: Princeton University Press, 1987.

Kierkegaard, *Either/Or Part II*, çev.: Howard V. Hong ve Edna H. Hong, UK: Princeton University Press, 1987.

Kierkegaard, *Papers and Journals: A Selection*, Çeviren: Alastair Hannay, USA: Penguin Classics, 1996.

Kierkegaard, *Works of Love*, Çev. Howard V. Hong, Edna H. Hong, USA: Princeton University Press, 1998.

Kierkegaard, *Provocations Spritual writings of Kierkegaard,* der. Charles E. Moore, USA: Plough Publishing House., 2007.

Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postcript*, *Concluding Unscientific Postcript*, (çev. Alastair Hannay), UK: Cambridge University Press, 2009.

Podmore, Simon D., *Struggling with God Kierkegaard and Temptation of Spritual Trial*, Cambridge GBR: James Clarke & Co., 2013.



Nemesis (İntikam Tanrıçası)

Nyks'in (Gece'nin) kızı olan tanrıça Nemesis, kötü işlerin intikamını almakla ve Narkissos gibi kalpsiz sevgilileri cezalandırmakla görevli bir tanrıçadır. Nemesis bazen "kaçınılmaz anlamına gelen "Adrasteia" lakabıyla adlandırılır (MS 2. yüzyıl, Paris, Louvre Müzesi).

Sol Memenin Altındaki

-Hıncın Psikodinamiğine Giriş-

Hakan Kızıltan*

Kararmasın yeter ki
Sol memenin altındaki cevahir
Nâzım Hikmet

Karanlık Zamanlar

1930 Eylül'ünde Almanya'da Nazi partisi Reichstag seçimlerinden ezici bir zaferle çıktı. Adolf Hitler'e ve partisine iktidar yolunu açan bu zafer, çıplak kötülüğün yıllarca sürecek kanlı saltanatının belki de ilk habercisiydi. 7 Aralık 1930 tarihinde Arnold Zweig'a yazdığı mektupta Sigmund Freud geleceğe dair karamsarlığını gizleme gereği duymayacaktı:

> "Karanlık zamanlara yaklaşıyoruz. Geç yaşımın kayıtsızlığı sayesinde belki bunun için endişe duymam gereksiz ancak yedi torunuma acımaktan kendimi alıkoyamıyorum" (Quinodoz, 2006).

Yaklaşık bir yıl önce yayımlandığında büyük bir ilgiyle karşılanan ve kısa bir süre içinde birçok dile çevrilen *Uygarlığın Huzursuzluğu* kitabı tüm karamsar tonuna rağmen umut dolu bir sonla bitiyordu oysa. İnsanlığın ka-

* Hakan, Kızıltan, Klinik Psikolog-Psikoterapist, İstanbul Üniversitesi İstanbul Tıp Fakültesi, Psikiyatri A.D.

derini belirleyecek olan asıl soru, uygarlığın, birlikte yaşamayı tehdit eden yıkıcı dürtülerden kaynaklanan saldırılarla baş edip edemeyeceğidir, diyordu. İçinde bulunulan tarihsel döneme dikkat çekiyor, doğal güçler karşısında elde edilen hâkimiyetin marifetiyle, insanların birbirini tümden ortadan kaldırmalarının işten bile olmadığını vurguluyordu. Ancak Eros ve Ölüm (ya da yaşam içgüdüleri ile ölüm içgüdüleri) arasındaki ezeli ve ebedi savaşta, Eros'un rakibi karşısında kendi üstünlüğünü gösterebileceğini umut edebileceğimizi söylüyordu her şeye rağmen (Freud, 1999 [1930]). Hitler' in iktidarı ele geçirmesinden sonra, Freud, kitabın 1931 baskısında bitişe şu final cümlesini ekleme ihtiyacı hissetti: "*Ama zaferi ve sonucu kim önceden kestirebilir ki?*".

1938 Mart'ında Hitler Almanyası Avusturya'yı ilhak etti. Birkaç hafta sonra paha biçilmez değere sahip psikanalitik yayınevi *Verlag* saldırıya uğrayıp tahrip edildi. Giderek artan Nazi tehlikesi karşısında Ernest Jones ve Prenses Marie Bonaparte başta olmak üzere tüm kaygılı dostları Freud'a ülkeyi terk etmesi yönünde ısrarlı çağrılarda bulunmaya başladılar. İngiliz ve Amerikan diplomatların başını çektiği uluslararası kampanya Freud'un ülkeden ayrılmasına izin vermeleri için Alman ve Avusturyalı otoriteler üzerinde oldukça etkili bir baskı oluşturdu ve nihayet 3 Haziran 1938'de Freud, karısı Martha ve kızı Anna Londra'ya gitmek üzere Viyana'yı terk ettiler ancak Freud'un çıkış izni alamayan dört kız kardeşi geride kaldı, birkaç yıl sonra bir Nazi kampında öleceklerdi (Quinodoz, 2006).

EROS VE TANATOS'UN EZELİ VE EBEDİ SAVAŞI

Freud (1999, [1930]) uygarlık ile dürtüler arasındaki bağdaşmaz karşıtlığın içyüzünü ve akıbetini araştırdığı *Uygarlığın Huzursuzluğu*'nda, uygarlığın toplumsal bütünlüğü ve esenliği korumak adına libidinal ve agresif dürtüleri ketlediğini ileri sürer. İnsan cinselliğinin uygarlık tarafından kötü muamele gördüğünü ve nihayetinde önemli birer mutluluk kaynağı olan aşkın ve cinselliğin değerini azalttığını öne süren Freud'a göre uygarlık, cinsel nesne[1] seçimini karşıt cinsle sınırlamakla kalmaz, genital cinselliğin dışında kalan tüm tatmin biçimlerini, cinsel sapkınlıklar olarak yaftalamak suretiyle yasaklamaya çalışır. Geriye kala kala üremenin hizmetinde heteroseksüel, genital ve tek eşli aşk kalır.

Cinsel dürtülerin doğrudan tatminini ketlemekle yetinmeyen uygarlık, agresif dürtüleri de dizginlemeye çalışır. İnsanda güçlü bir agresif eğilimin varlığına işaret eden Freud, insanın, sevgi peşinde koşan, yalnızca saldırı-

[1] Psikanalitik terminolojide "nesne" kuramsal ve tarihsel nedenlerden ötürü gerçekte ve/veya fantezide ilişki içinde bulunulan "insan" anlamına gelir. "Nesne ilişkisi" kişilerarası ilişkinin içsel temsilidir.

ya uğradığında kendini savunan nazik bir yaratık değil, bilakis, saldırganlığa, yıkıcılığa ve vahşete eğilimli son derece yırtıcı bir tür olduğunu belirtir. Örneğin, onun için yanıbaşındaki komşusu, başı sıkıştığında yardımına koşacak biri ve/veya muhtemel bir cinsel nesne olmanın ötesinde, yeri geldiğinde saldırganlığını üzerinde tatmin edeceği, rızası olmaksızın cinsel açıdan kötüye kullanabileceği, malını mülkünü gasp edeceği, işgücünü karşılığını sunmadan sömürebileceği, aşağılayıp işkence edebileceği ve nihayet öldürebileceği birisidir aynı zamanda: Evet, insan insanın kurdudur! Koşullar elverişli hale gelip de agresyonu denetim altında tutan erotik kökenli ruhsal güçler devreden çıktığında saldırganlık zincirlerinden tüm azgınlığıyla boşanır ve insan denen varlık, merhamet nedir bilmez vahşi bir canavara dönüşür (Freud, 1999 [1930]). Yaşamın ve tarihin tüm acı ve kanlı deneyimlerinden sonra, diye meydan okur Freud, kim bu söze karşı çıkacak cesareti gösterebilir ki? Evet, gerçekten kim?

Uygarlık insanlar arası ilişkileri tahrip etmesi kuvvetle muhtemel bu zorba eğilimi denetlemek için oldukça yüklü karşıt enerjiye gereksinim duyar; ahlâki, dinî, etik, yasal vb. standartlar geliştirmek yoluyla agresif itkilere sınırlar koymaya çalışır. Gerçi, dünyanın ve memleketin şu an içinde bulunduğu hazin duruma bakarsak bu uğurdaki çabaların yeterince başarılı olduğunu söylemek güç. Üstelik hâkim politik-toplumsal iklim, agresif dürtüleri baskılamaktan ve insancıl biçimlere yüceltmekten ziyade en yıkıcı ve en ham haliyle kışkırtmaktan ve azdırmaktan yana ne yazık ki. Freud'un iyimserliğini paylaşıp uygarlığın zamanla gereksinimlerimizi daha çok tatmin edecek biçimlere evrileceğini ümit etsek bile, bu beklentimizin temenniden öteye geçmeyebileceğini hatırda tutmakta yarar var. Bu gerçekçi ihtiyat boşa değil; zira insan ruhsallığının nasıl işlediğine dair farkındalığımız bizi boş bir umuttan alıkoyuyor. Ruhsal coğrafyada, insanları libido/sevgi temelinde bir araya getiren ve uygarlığın hizmetinde iş gören Eros ile ölüm dürtüsünün türevi olan agresif ve yıkıcı eğilimler arasında bazen birinin alta düşüp diğerinin üste çıktığı, seyri ve akıbeti belirsiz, mutlak bir zaferden uzak –ama madem hayat devam ediyor, demek ki Eros'un burun farkıyla önde götürdüğü– ezeli ve ebedi bir savaş ara vermeksizin sürüp gitmekte çünkü.

Peki, Freud'un ölüm dürtüsünün temsilcisi olarak addettiği saldırganlık ve nefret nereden türer? İnsan ruhsallığındaki yıkıcılık ve vahşetin, hasedin ve hıncın, doymak bilmez açgözlülüğün ve hırsın, şehvetin ve şiddetin, kısaca kötülüğün o pek "verimli ve uğursuz" kaynağı nerede yuvalanmıştır? Bu "kötücül" ve tahripkâr dürtü neden bu derece güçlü ve enerjik, neden bu denli ısrarcı ve ihtiraslı, ve dahası nasıl oluyor da bir türlü alt edilemiyor? Bireysel ve toplumsal açıdan optimal koşullar sağlandığında ag-

resif dürtünün insan ruhundan silinmesi, yarattığı yıkımların acı hatıralarıyla beraber günü geldiğinde tarih sahnesinden çekilmesi mümkün olabilecek mi acaba?

İnsan ruhunun derinliklerine nüfuz edebilmemizi sağlayan psikanalitik incelemeler yukarıdaki sorulara ilginç bazı yanıtlar sunar. Mesela agresyonun ölüm dürtüsünden kaynaklandığını savlar; iyilik ve kötülüğün ortak bir kökensel nesneye sahip olduğunu, vicdan ile meme arasında bir tür ilişkinin var olabileceğini öne sürer. İnsandaki kötücüllüğün kaynağının en empatik annenin, en insancıl kültürün düzeltici etkilerinin erişim alanı dışında bir yerlerde konuşlanmış olduğunu ima eder dahası. Bu nedenden ötürü, insan ruhunun karanlık ve kötücül doğası, iyi bir ebeveynlikle, etkili bir psikoterapiyle veya umutlu bir devrimle giderilemeyecek cinsten bir tür kader gibi görünür. Eğer bu tespit doğruysa, insan için süreklilik arz eden iyicil, mutlu ve huzurlu bir hayat kelimenin gerçek anlamıyla hayaldir maalesef. Dolayısıyla, iyiliğin kötülüğe mutlak galip geleceği bir *Armaggedon*[2] asla olmayacak, ruhsal ve dünyevi ütopya hep bir rüya ülkesi olarak kalacaktır. Ancak gene de bir başka teselli edici seçeneğin varlığı mevcut görünmekte: Libidonun agresyona, sevginin nefrete, iyiliğin kötülüğe ve nihayet vicdanın zulme baskın geldiği, madem kötücüllüğü tümden ortadan kaldırmak mümkün değil o halde denetim altında tutulduğu ruhsal bir iktidar ilişkisinin içdünyada –ve elbet toplumsal bir muadilinin dış dünyada– kökleşmesi. İmkânsız olandan feragat edip mümkün olanla yetinmek durumundayız demek ki. Şimdi kestirmeden verdiğim bu yanıtları en başa sarıp yavaş yavaş anlatmalı.

Şiddetin Psiko-Biyolojik Belirleyicisi: Ölüm Dürtüsü

Haz İlkesinin Ötesinde adlı eserinde Freud (1920) ruhsallığın libidinal tatmin ve haz arzusunun ötesinde, çok daha derin ve gizemli bir güdülenmenin etkisi altında olduğunu ileri sürer: Ölüm dürtüsü. Freud'a göre canlı varlığa içkin ölüm dürtüsü, esasında, orijinal inorganik duruma dönmeye yönelik biyolojik bir gereksinimden kaynaklanır. Dürtüsel hayatın temel eğilimini oluşturduğunu öne sürdüğü bu meta-dürtünün hâkimiyeti altındaki tüm dürtülerin nihai amacı maddenin yaşam öncesi inorganik durumunu ihya etmek, cansızlığın mutlak dinginliğine geri dönmektir.

Aslına bakılırsa Freud metapsikolojik çalışmalarının en başından itibaren nöral ve/veya ruhsal yapıda uyarılmışlık halinin söndüğü mutlak dinginlik durumuna yönelik bir eğilimi varsaymış, kuramsal gelişimin hemen her döneminde söz konusu eğilime farklı adlandırmalarla (Eylemsizlik İl-

[2] Tanrının dünyayı tüm kötülüklerden arındıracağına inanılan nihai savaşı.

kesi, Nirvana İlkesi ve Ölüm Dürtüsü) işaret etmeyi sürdürmüştür. Örneğin 1895 tarihli *Bilimsel Bir Psikoloji İçin Proje* elyazmalarında (1950) nöral sistem dâhilinde cereyan eden enerji akışından söz ederken nöral aygıtın birincil işleyişinde enerjinin hemen ve mutlak boşalımının (ki *nöral eylemsizlik ilkesi* olarak adlandırır) esas olduğunu yazar. Nöronların aldığı enerjinin tümünü boşaltma eğiliminde olduğunu, nöral aygıtın yalnızca boşal(t)ma eğiliminde değil, daha da radikal biçimde uyaran kaynaklarından kaçınma eğiliminde olduğunu iddia eder. Keza, nöral aygıtın işlevinin organizmanın içsel enerjisini mümkün olan en düşük seviyede tutmak olduğunu varsaymış, nöral aygıtı fazla uyaran yükünden koruyan işlevleri söz konusu aygıtın uyaran miktarını sıfır düzeyinde tutmaya yönelik temel eğilimiyle ilişkilendirmiştir (Freud, 1920).

Eylemsizlik ilkesi, *Haz İlkesinin Ötesinde* eserinde yerini *Nirvana İlkesi*'ne bırakır. Budizmden ödünç alınmış bir kavram olan *Nirvana* ilk kez Alman filozof Arthur Schopenhauer tarafından Batı düşünsel literatürüne dâhil edilmiştir. Orijinal anlamında, insani arzunun sönmesini, kolektif ruha, huzur ve sükûnet haline dâhil olduğunda bireyselliğin silinmesini ve nihayet mutlak hiçlikte yok olmayı ifade eden kavramın işaret ettiği deneyim psikanalitik kuramda *Nirvana ilkesine* dönüşür (Laplanche ve Pontalis, 1988). Ruhsal aygıtın içsel veya dışsal kaynaklı uyarılma niceliğini sıfıra veya mümkün en düşük seviyeye düşürmeye yönelik radikal eğilimi temsil eden *Nirvana ilkesi* Freud'a göre içsel gerilimden mutlak biçimde kurtulmayı amaçlar ve son tahlilde ölüm dürtüsünün nihai istikametini temsil eder.

Ölüm Dürtüsünün Kozmik Efendisi: Entropi

İnsanın hakikatine erişmek uğruna bilincin insana ve hayata dair uydurduğu tüm mitleri, söylediği tüm 'yalan'ları deşifre etmeyi salt bilimsel ve felsefi uğraşa değil, etik bir sorumluluğa da dönüştürmüş olan psikanaliz, Freud'un ölüm dürtüsü saptaması sayesinde bilincin ve kültürün ölüme dair temel söylemi içinde gizlenmiş bir başka söylemi, hâkim bilincin 'resmî ideolojisi'ne ters düşen esaslı bir güdülenmeyi bilince çıkarır: *İnsan yaşamayı arzuladığı kadar ölmeyi de arzular!*

Ruhsallığın derinliklerinde, yaşamın cazibesine kanmayan, var olmanın hiçbir nimetine ve vaadine tenezzül etmeyen, "yaşam çilesi"nin bir an evvel son bulmasını ve cansızlığın dinginliğini tutkuyla arzulayan ölümsever güdülenmenin keşfi, insanın ölümle ilişkisini salt endişeden ibaret sayan bilincin ve kültürün hâkim söylemini temelden sarsar. Varlığı ve yaşamı kutsayan/yücelten hâkim söylemin kategorik olarak sapkın ve/veya patolojik saydığı ölüm arzusunun, illâ ki her koşulda marazi olmayabileceğini

ima eden, bilakis en temelde ve son tahlilde canlılığın yaşamsal dinamizmi karşısında doğal bir eylemsizlik tepkisi olduğuna dair saptama, ölüme dair muktedir söyleme esaslı bir darbe indirir. Böylece ölüm dürtüsü ve onun nesne ilişkisel türevi olan ölüm arzusu, Freud'un psikanalitik müdahalesiyle bilincin ve kültürün ideolojik bakışından özgürleşir, yaşam dürtüsüyle eşdeğer konuma kavuşur ve doğallaşır. İnsanın ölümle ilişkisinde endişenin yanısıra arzunun da yer aldığı nihayet anlaşılır.

Ölüm dürtüsü, iç dünyamızda, kişisel mazimizdeki herhangi bir travmatik yaşantıdan bağımsız, salt yaşıyor olmaktan kökenlenen, belli ki yaşamanın bizatihi kendisini ontolojik bir travma telakki eden ölümsever benliğin varlığında temsilini bulur. Varoluşumuzun alacakaranlık kuytuluğunda, yukarılarda akıp giden hayatın curcunasına sırt çevirmiş, yokluğun ve hiçliğin erdeminden zerre şüphe etmeyen bir mümin misali, vuslat gününü bekleyen bu benlik, yaşam yoluna sapmış varlığa durmaksızın ölümü tebliğ eder.

Yaşamı âdeta varlığın bir arızası gibi gören ölümsever benlik, bir an evvel bu "hayati" yanlıştan dönmesi için ölümü icat eden ontolojik bir iradenin; insan ruhsallığında "ölüm dürtüsü" olarak tecelli eden, her canlı organizmaya içkin bu doğal irade ise daha köktenci kozmik bir eğilimin türevidir aslına bakılırsa: Canlılığı ölüme, varlığı yokluğa sürükleyen, canlı veya cansız tüm varlıkları ortadan kaldırmaya göz dikmiş, hiçbir nesnenin karşısında ebediyen tutunmayı başaramayıp önünde sonunda teslim olmak zorunda kaldığı tümgüçlü, aslı astarı belirsiz, tahripkâr bir kudret; termodinamiğin ikinci yasası entropi. Albert Einstein'ın tüm bilimlerin birincil yasası ilân ettiği, İngiliz astrofizikçi Arthur Stanley Eddington'ın evrenin en üstün metafizik yasası olarak yücelttiği entropi, en yalın ifadeyle, evrendeki tüm varlıkların maksimum düzensizliğe, minimum enerji düzeyine eğilim göstermesidir. ("Entropi", 2015). Varlıkları aşındıran, aşağı çeken, dağıtan, çözen ve giderek yok eden entropik kudretin devinimlerini ve sonuçlarını aslında hepimiz yaşar ve gözleriz: Taş ufalanır, toprak tozar, su aşağı akar, sıcak soğur, hareket durur, taze bayatlar, eşya eskir, et gevşer, saç beyazlar, canlı ölür ve nihayet varlık yok olur. Evrensel düzen içinde, cana ve varlığa kast eden kozmik bir şiddet kol gezer. Ceylanı avlayan aslanın saldırganlığı, insanın akıl almaz vahşeti bu kozmik şiddetten beslenir.

Her ağacın kurdu kendinden olur ya da varlığın diyalektiği

Varlığın nasıl ve neden oluştuğu, ontolojik felsefenin ve teorik fiziğin en temel sorularındandır. Bu köktenci sorunun yanıtı hâlâ büyük ölçüde meçhulümüz. Ancak en azından şunu biliyoruz; varlık oluşur oluşmaz onu yok et-

meye yönelik karşıt bir irade de harekete geçmiş, varlık, kendini ortadan kaldıracak kudreti içinde taşıyan diyalektik bir iç çelişkiyle belirmiştir. Nitekim evrenin tarihinde gözlediğimiz üzere varlıkların çeşitlenmesi, gelişmesi, üst düzeyde örgütlenmiş, enerji düzeyleri yüksek yeni varlık formlarının (canlıların, hayvanların ve insanların vb.) ortaya çıkması canlılığı ölüme, varlığı yokluğa cezbeden entropik şiddetin karşısında varlığı savunan, koruyan ve gözeten "negentropik" kozmik bir gücün mevcudiyetine işaret eder. Evrensel ve evrimsel dinamizm bu iki uzlaşmaz kozmik iradenin yansıması olan varlıkla yokluk, yaşamla ölüm arasındaki kahredici ve yaratıcı çekişmenin ürünüdür. Termodinamiğin ikinci yasası bize bu çekişmenin ölümün ve yokluğun lehine sonuçlanacağını kesin bir dille beyan eder; zira entropi, zaman içinde evrendeki tüm varlıkları aşındıra aşındıra artık işe yaramaz birer atığa ve nihayet yokluğa dönüştürecektir.

Entropik güdülenme ile bu eğilime karşı koyan negentropik güdülenme arasındaki diyalektik çatışma Freud'un kuramsal dizgesinde karşılığını bulur. Ruhsallıkta (ve belki de sinir sisteminde) yegâne eğilimin işbaşında olduğunu iddia eden Freud metapsikolojik çalışmalarının en başından itibaren ruhsallık içinde, var olan gerilimin bütünüyle boşaltılmasına yönelik bir eğilim ile sabit bir gerilim düzeyini korumaya yönelik bir başka eğilimi birbirinden ayrıştırmayı başarmıştı. Ruhsallığı çeşitli karşıtlıklar üzerinden düşünme ve kavrama refleksi Freud'un çalışmalarında "serbest-bağlı enerji, eylemsizlik ilkesi-sabitlik ilkesi, birincil süreç-ikincil süreç, haz ilkesi-gerçeklik ilkesi ve ölüm dürtüsü-yaşam dürtüsü" karşıtlıklarına bürünerek kaybolmaksızın devam etmiştir (Laplanche ve Pontalis, 1988).

Yeni bir dürtü kuramıyla ortaya çıktığı *Haz İlkesinin Ötesinde* (1920) eserinde benzer karşıtlık bu kez yaşam ve ölüm dürtüleri arasında kurulmaktadır. Ölüm dürtüsü ruhsal gerilimi sıfır noktasına doğru azaltmaya, canlı varlığı inorganik haline iade etmeye çalışırken, yaşam dürtüsü Eros bu eğilime karşı koyar. Erosun amacı daha büyük birimler oluşturmak ve onları korumak ve bağlamak iken ölüm dürtüsü bağlantıları çözmek ve her şeyi tahrip etmek derdindedir. Freud, üremeye dönük tohum hücrelerinin, inorganik duruma meyleden dürtüsel eğilimden kaçınmaya çalıştıklarını, ancak ölüme karşı çalışsalar da ölümsüzlüklerinin yanıltıcı olduğunu, olsa olsa ölüme doğru uzanan yolu uzattıklarını söyler. Tohum hücrelerini gözeten kudretin, cinsel dürtülere ait yaşam dürtüsü olduğunu düşünür. İşlevleri gereği ölüme yönelen diğer dürtülerin amacına ters istikamette çalışıyor olmaları, ölüm dürtüsü ile yaşam dürtüsü arasında uzlaşmaz bir zıtlık olduğunu açığa vurur.

EROS VE TANATOS İNSANDA ÖRGÜTLENİYOR AMA...

Her varlık kendi meşrebi ve kudreti ölçüsünde entropik girdaba direnir, yokluğa karışmamak, mevcut varlığını koruyup sürdürmek için çabalar durur; taş kendince, ağaç kendince, toprak ve gül kendince, sincap ve mavi balina kendince, bonobo ve şempanze kendince, insan kendince.

Hayvanları ele alalım. Hayvani organizmada entropi/ölüm güdüsü ve varlık/yaşam güdüsü, içgüdüler etrafında örgütlenmiştir. Hayvanın canlılığını (dolayısıyla hayvan olarak varlığını) koruması içgüdülerini verili bir habitat (yaşam alanı) dâhilinde tatmin edebilme yetisine ve becerisine bağlıdır. İçgüdüleri nesneleriyle buluşturmak suretiyle tatmine taşıyacak özellikler büyük ölçüde türün evrimsel süreci içinde kazanmış olduğu beceri ve donanımdan ve türün tekil üyesinin yaşam sürecinde edindiği öğrenme süreçlerinden oluşur. İçgüdüsel gereksinimlerini tatmin edebildiği sürece hayvan yaşam enerjisini besler, artırır ve tahkim eder. Bu sayede kendini entropik girdaptan korur ve canlılığını sürdürebilir. Peki, ya insan için durum nedir?

İnsanoğlu diğer hayvanlarla benzer içgüdülere (beslenme, savaş-kaç, üreme vb.) sahip olmasına rağmen, benzersiz evrimsel geçmişi[3] dolayısıyla, söz konusu içgüdüleri tatmine taşıyacak (nötralize edecek) yeterlilikte beceri ve donanımdan, genetik olarak tayin edilmiş, bedene içkin –deyim yerindeyse– "*organik ego*"dan[4] yoksundur. İçgüdüleri nötralize edecek yeterlilikte ve yetkinlikte organik egonun yokluğu sonucu gelişen organik acizlik nedeniyle içgüdüsel uyaranların nöral düzeyde kronik biçimde frustrasyona uğraması, bedeniyle kendini özdeşleştiren benliği –["*Ego her şeyden önce beden-egodur*" demişti Freud (1923)]– kronik bir acizlik ve yetersizlik hissiyle sakatlar. Nitekim narsisistik sorunsal esas itibariyle bu acz ve yetersizlikten türer (Kızıltan, 2014).

İnsani egonun içgüdüler karşısındaki narsisistik yetersizliği insandaki kronik ölüm endişesinin temel belirleyicisidir. Yaşam dürtüsünün canlılığı korumak üzere etrafında örgütlenebileceği içsel güçlerden insan türünün organik-ontolojik olarak yoksun olması onu diğer hayvanlara kıyasla entropik kudretin aşındırıcı ve çözücü şiddetine çok daha açık hale getirir. Entropinin ölümcül dehşeti bu nedenle insana özgüdür (Saydam, 2011). Nitekim hayvanlar ancak somut bir yaşam tehdidi karşısında ölüm endişesi olarak yorumlayabileceğimiz kaygı tepkileri gösterirler. Böylesi açık bir tehdit görünmediğinde hayvan (en azından biz "kaygılı ölümlüler" açısın-

[3] İnsan evrimini ruhsal sonuçları bakımından ele aldığım inceleme yazısı için bkz. Kızıltan, H. (2012). Ruhsallığın Evrimsel Kökeni. *Suret*, 1, 211-255, İstanbul: Encore.

[4] "Organik ego" kavramını, egonun içerdiği psikanalitik anlamın ötesinde, ruhsal işleyişi idare eden, genetik olarak belirlenmiş zihinsel yapı ve işlevlere işaret edecek biçimde kullanıyorum.

dan bakıldığında) yaşama içkin ölümlülük veya fanilik gerçeğine kayıtsız olduğu izlenimi verir. Oysa insan ortada o an için yaşamını tehdit eden herhangi bir nesnel gerekçe olmaksızın ölüm endişesini her daim (kavramın en geniş anlamında) bilincinde muhafaza eder. Bu dünyada süreli ve geçici bir varlık olduğu farkındalığı bilincinin bir köşesinde asla sönmeyen bir kandil misali yanar durur.

İnsanoğlu sahip olduğu beden-egonun içgüdüleri tatmine taşıyacak kudrette olmadığını, bu haliyle ölüme çok yakın olduğunu bilincin en derin katmanlarında her an yaşantılar. Nitekim insani bilinç dediğimiz olgu, son tahlilde, canlılığın her an tehdit altında olduğunun farkındalığıyla ilişkili bir yokluk bilincidir. Bu nedenledir ki insan, varlığının altındaki hiçliği, boşluğu, zeminsizliği ve dolayısıyla ölümü belki de hiçbir canlının hissetmediği kadar fark eder. Kültürel gelişimi sağlayan tüm yaratıcılık süreci de aslında benliğin öncelikle yokluğu, eksikliği, hiçliği tecrübe etmesi, ölüm riskiyle yüzleşip ürpermesi ve sonrasında yaşamda kalabilmek için eksik olanın yerini tutabilecek bir başka şeyi inşa etme kapasitesine (sembolik etkinlik) dayanır. Söz konusu farkındalığın aydınlık yüzü yaratıcılık ise karanlık yüzü kronik ölüm endişesi ve varoluşsal kaygıdır. Ölüm bilinci ve endişesi bu yüzden insani bilincin asal bileşenidir ve bir bakıma, yaşamsever güdülenmeyi ateşleyen, diyalektik bilincin anti-kahramanıdır.

Cennete giden yol cehenneme de uğrar

İnsani egonun organik-ontolojik acizliği ile simgesel yaratıcılık arasındaki diyalektik ilişki kendini ilkin narsisistik fantezilerin oluşumunda açığa vurur. Söz konusu narsisistik fantezilerin insanın ölüm endişesini yatıştırmaya yönelik işlevinin yanısıra nasıl nefrete ve şiddete yol açabileceğini birazdan göreceğiz.

Psikanalitik kurama göre insan ruhunun işleyiş mekanizması, acı veren ve/veya tatminden yoksun varoluş durumundan, haz ve tatmini içeren, her tür eksikten muaf narsisistik tamlık durumuna meyleden fanteziler oluşturmaya ayarlıdır. Organik acizlik nedeniyle içgüdülerin nöral frustrasyonu dolayısıyla insan yalnızca içgüdüsel gereksinimlerin tatminini değil, daha ziyade gereksinimlerini tatmine taşıyacak kudrette egoya sahip olmayı arzular. İçgüdüsel tatminin zora girmesi ve yaşanan şiddetli frustrasyonlar tatmini kaçınılmaz biçimde güçle ilişkili hale getirir, muktedir olma arzusu tatmin arzusuyla iç içe geçer ve benlik her arzusunu tatmin edebilecek kudrette tümgüçlü bir *ego ideali* fantezisine kapılır. Öyle ki, söz konusu arzu dolu fantezi, içgüdüsel boyuttan özerk bir ruhsal bileşen olarak, insanda bitmez tükenmez bir iktidar tutkusuna yol açar.

Özdeşleşildiği takdirde egoyu acizliğinden kurtaracağı umut edilen ego ideali, benliği *mutlak narsisizme* taşımayı vaat eder. İnsanın kökensel yetersizliğinden türeyen, nesne ilişkileri içinde yaşadığı frustrasyonlarla güçlenen *mutlak narsisizm* arzusu ilhamını erken çocukluk çağına özgü tatmin olma/edilme deneyimleri esnasında yaşadığı yoğun hazdan alır. Ruhsallığın tamlık idealini amaçlayan temel arzu kipidir mutlak narsisizm; tatmin için arzulamanın yeterli koşul sayıldığı, insanlık durumunun sınırlarını yıkmaya yönelik tutku dolu bir arzu. Her ihtiyacın tatmin olacağı, benliğin sınırsız imkân ve kudrete ve nihayet ölümsüzlüğe kavuşacağı ideal bir varoluş hali, ruhun ütopyası bir başka deyişle (Kızıltan, 2011).

Mutlak narsisizm arzusunun taşıyıcısı olarak ego ideali, çocukluk döneminin ilk nesnelerine (meme, anne, baba vb.) yansıtılmasıyla beraber başlayan süreçte nesne yatırımlarının ve nesne ilişkilerinin güdüleyicisi olur (Chasseguet-Smirgel, 1985). Egonun temel amacı mutlak narsisizme ulaşabilmek için, ego idealinin yansıtıldığı nesneyi içe almak, onunla kaynaşmak ve tek vücut olmaktır; bu arzunun güdümüyle benlik nesnelerle özdeşleşir, nesnelerin özellik ve işlevlerini içselleştirir (Freud, 1923). Ancak ego idealinin nesne ilişkileri içindeki seyri tek yönlü değildir; libidinal ve agresif dürtüsel hatlarda farklı seyir izler. Örneğin, libidinal nesne ilişkisellikle hattâ sevgiyle güdülenen benliğe, organik eksikliğini ve ontolojik yetersizliğini gidermek üzere yaratıcı fantezilerin ilhamını veren ego ideali, agresif nesne ilişkiselliğe hattâ benliği şiddete teşvik eder; nefretle güdülenen benlik, arzuladığı mutlak doyumdan ve mutluluktan (mutlak narsisizm) kendisini alıkoyduğunu sanrıladığı nesnelere –fantezide ve\veya gerçekte– saldırır.

Ruhun Karanlığı, Klein'ın Aydınlığı

Freud'un *Haz İlkesinin Ötesinde*'de (1920) öne sürdüğü *ölüm dürtüsü* kavramı psikanalitik dünyada hâlâ sonlanmamış, ateşli tartışmalara yol açmıştır. Nitekim kavram, ilk elde, çok az sayıda psikanalist tarafından benimsenir. Ernest Jones gibi, en sadık yoldaşları bile Freud'un öne sürdüğü bu yeni kavrama şüpheyle yaklaşırlar. Hattâ ölüm dürtüsünü ileri sürmesinde Freud'un kişisel ölüm endişesinin payı olduğunu düşünenler bile olur. Gerçi ilk başlarda bizzat Freud'un kendisi de kavramın geçerliliği hakkında alçakgönüllü ve temkinlidir, ancak zaman geçtikçe doğruluğundan giderek daha çok emin olacaktır (Quinidoz, 2006).

Melanie Klein, ölüm dürtüsünün geçerliliğine dair kuvvetli itirazların ve/veya dirençlerin olduğu bir ortamda kavramı benimseyen ve klinik pratiğe uygulayan ilk psikanalistlerden olur. Öyle ki, kavram Klein ve sonrasında Kleinci metapsikolojinin temel sayıltısı haline gelir. Freud'un öne

sürdüğü yaşam ve ölüm dürtüleri arasındaki çatışmayı ruhun temel psikodinamiği kabul eden Klein daha da ileri giderek ölüm dürtüsünün ruhsallığın yapılaşmasında ve işleyişinde tayin edici bir role sahip olduğunu düşünür. İnsanı anlamaya çalışırken karanlık tarafından hareketle işe başlamayı yeğlemiştir Klein. Dolayısıyla, insanoğlunun karanlık ve kötücül tarafına ve bilhassa konumuz bağlamında ele aldığımız hınç olgusunun niteliğine ve kökenine ışık tutacaksak şayet, bunun yolu –az veya çok ama mutlaka– Klein'ı anlamaktan geçer.

***

Freud sonrası psikanaliz tarihinin en etkili kuramcılarından sayılan Britanyalı psikanalist Melanie Klein ruhsal gelişimde agresyonun oynadığı rolü öne çıkaran çalışmalarıyla insan ruhunun en ilkel ve en vahşi dinamiklerine ışık tutmuştu. Psikanaliz içinde nesne ilişkileri kuramının kurucusu kabul edilen Klein, ruhsallığı nesne ilişkileri bağlamında ele almış, kuramsal ve terapötik çalışmalarında ağırlıklı olarak oral dönemde gerçekleşen erken dönem nesne ilişkileri ve içselleştirme süreçlerine yoğunlaşırken, ilksel nesne ilişkisi olarak düşündüğü çocuğun memeyle olan ilişkisine özel bir önem atfetmişti (Tura, 1999).

Klein (1957) ölüm dürtüsü tarafından yok edilme tehdidinin kaygının en ilkel hali olduğunu ileri sürer. Bu önemli saptamayı yorumlayarak açalım: Yaşam dürtüsünün etrafında örgütlenebileceği türsel ve bireysel donanımın, içgüdüsel gereksinimleri tatmine taşımaktaki erken dönem yetersizliği, insan yavrusunun ölüm dürtüsünün etkilerini tüm şiddetiyle hissetmesine yol açar. Zira oral evrede, açlık ön planda olmak üzere, içgüdüsel gereksinimler tarafından içeriden ve dışarıdan doğru durmaksızın saldırıya uğrayan bebek söz konusu içgüdüsel uyaranlar karşısında yoğun bir çaresizlik yaşar. Bireysel olarak yaşamın çok başında olmanın verdiği bedensel ve ruhsal acemiliğin (*enfantil acizlik*) yanısıra insan türünün bir üyesi olması dolayısıyla içgüdüleri nötralize edebilecek yetkinlik ve yeterlilikte içsel organik egodan yoksun (*ontolojik acizlik*) olması dolayısıyla gelişen bu çaresizlik içgüdüsel gereksinimlerin kronik biçimde frustre olmasına, şiddetli agresif duygulanımlara ve nihayet ölüm dehşetine yol açar. Gelişimin oral evresinde ölüm açlık kılığında nüksetmiş, "*aç bırakılma korkusunu –hattâ belki de her türlü fiziksel ve zihinsel acıyı– uyandıran acıkma duygusu, ölüm tehdidi olarak algılanmaktadır.*" (Klein, 1957). Enfantil benlik, ruhsal yapılanmanın annenin erişim alanı dışında kalan kısmında cereyan eden tüm bu ilkel agresif yaşantılarla kendisi baş etmek durumundadır. Peki, ama nasıl başaracaktır bunu?

Nesne ilişkilerinin kurucu kuramcısı Klein'ın nesnelerin öznel oluşumuna dair açıklaması son derece özgündür ve dürtülerle, özellikle ölüm

dürtüsüyle yakından ilişkilidir. Klein ilksel nesne temsillerinin, dış dünyanın aktif nesnel etkilerinden bağımsız bir şekilde, dürtülerin doğrudan uzantısı olarak şekillendiklerini öne sürer. İlk nesne temsilleri, ona göre, deyim yerindeyse, bir tür "hatalı algılama"dan türer. Bebek, ölüm dürtüsünün agresif devinimlerini, öznelliğinde, benliğine dışsal yabancı bir nesnenin veya nesnelerin saldırıları olarak yaşantılar. Ölüm dürtüsü "*yok olma (ölüm) korkusu olarak hissedilir ve perseküsyon korkusu biçimini alır... [ölüm dürtüsü] kendini bir nesneye bağlar –veya kontrol edilemez ezici bir nesneden duyulan korku olarak deneyimlenir*" (Klein, 1946).

Soyut ölüm dürtüsü, kendini öncelikle, bedene içkin somut nahoş/agresif yaşantılamalar aracılığıyla benliğe dışsal kötü bir nesne olarak hissettirir. Nitekim Klein küçük çocuğun somut bedensel gereksinimlerin frustrasyonunu –fiziksel duyumlar, gerilim ve huzursuzluk– yabancı nesnelerin saldırıları olarak yaşantıladığını öne sürer. Sonraki bir makalesinde yalnızca agresif duyumların değil, rahatlık ve emniyet gibi haz verici libidinal duyumların da nesneleştiğini, benliğin bu olumlu duyumları iyi nesnelerden kaynaklandığını sanrılayarak yaşantıladığını öne sürecektir (Klein, 1952). Riviere (1936) Klein'ın kritik değerdeki bu saptamasını öfke duygusuna uyarlar ve öfkeyi oluşturan agresif duyumların çocuk tarafından kötü içsel nesneler olarak yaşantılandığını ileri sürer. Çok ilginç bir saptamayla, çocuğun, yaşantıladığı tüm frustrasyonları yoksun bırakıcı bir öteki temsiliyle kişileştirdiğini iddia eder: "*İçsel yoksunluk ve gereksinim her zaman dışsal bir engellenme olarak hissedilir.*"

Görüldüğü üzere, Klein öznel dünyada temsilleşen ilksel nesnelerin, dışsal nesnelerin içselleştirilmesinden kaynaklanmadığı, küçük çocuğun en erken libidinal ve agresif duyumlarının fenomenolojisini açıklamak ve anlamlandırmak üzere adeta kendiliğinden oluştuğu görüşündedir (Greenberg ve Mitchell, 2000 [1983]). Bir başka şekilde ifade etmek gerekirse, olumlu/libidinal ve olumsuz/agresif tüm duyumlar, en başından itibaren, salt heyecansal halleriyle değil, kişilik kazanıp öznellikte birer nesne temsili halinde ve/veya iyi veya kötü nesnelere atfedilmek suretiyle yaşantılanmaktadır. *Klein'ın nesnelerin oluşumuna dair bu özgün saptaması, içsel nesne oluşumunu salt içselleştirmelere dayandıran modern nesne ilişkileri kuramlarında büyük ölçüde kaybolacak, bu kayıpla beraber insan ruhsallığına dair önemli bir bilgi de yitirilecektir.*

Öznelliğin Paranoid İnşâsı

Melanie Klein'ın ve Kleincı geleneğin insanın içdünyasını kavramada altın değerindeki bu saptamaları ruhsallığın işleyişine dair derin içgörüler sunmakla kalmaz, insanın kötücül doğasını anlamaya yönelik çok değer-

li ipuçları da sağlar. Kendi görüşlerimi de katarak ifade edersem, benliğin türsel organik-ontolojik yetersizliğinden ve gelişimsel acizliğinden kaynaklanan agresif değerli nahoş duyumların ve frustrasyonların, içdünyada kişilik sahibi nesnelere atfen temsil edilmesi, ruhsallıkta her türlü yaşantıyı nesne ilişkisel yaşantılara tercüme eden ruhsal bir mekanizmanın yanısıra söz konusu nesnelere irade ve niyet atfeden bir başka mekanizmanın varlığına işaret eder.

Ruhsallığın yaşantıları simgeleştirme ve anlamlandırma tarzını yansıtan bu temel mekanizmalar yalnızca agresif/olumsuz yaşantılar için değil, libidinal/olumlu ve agresif/olumsuz tüm deneyimler için geçerlidir. Agresif değerli yaşantılar söz konusu olduğunda, benliğin deneyimlediği olumsuz/agresif duygulanımların ve frustrasyonların sorumluluğu irade sahibi bir nesnenin kötü niyetli kasıtlı eylemine ve/veya eylemsizliğine yorulur. Nesne benliği "kasten ve taammüden" tatminden alıkoymakla ve/veya frustrasyona yol açmakla suçlanmaktadır. *İlginç olan şu ki, benliğin söz konusu sanrısal algılamaya kapılması için dışsal bir nesnenin bu algıyı haklı çıkaracak herhangi bir eylemine ve/veya eylemsizliğine hiç mi hiç ihtiyacı yoktur! Daha açık bir ifadeyle, ruhsallık bu algılamayı, dışsal nesnelerle ilişkinin niteliği, olumlu veya olumsuz, her ne olursa olsun, her halükârda üretir.* Ontolojik ve/veya gelişimsel acizlikten kaynaklanan agresif yaşantılar, dışsal nesnelerin herhangi bir müdahalesi olmadığı halde, ruhsal sembolik/öznel dünyada, âdeta otomatik biçimde, nesnenin kasten sebep olduğu frustrasyonlar olarak yaşantılanır. Dolayısıyla sonuç itibariyle, içdünyada beliren spontan libidinal veya agresif duyumları irade sahibi nesnelerin varlıkları ve kasıtlı eylemleriyle açıklama/anlamlandırma refleksi, agresif yaşantılar bağlamında işlediğinde, benliğin yaşantıladığı spontan olumsuz deneyimlerden (nahoş duyumlar, frustrasyonlar ve agresif duygulanımlar vb.) hemen her durumda nesneyi sorumlu tutan bir tür *paranoid hezeyana* yol açmış olur. Nesneyi benlik nezdinde durup dururken şeytanileştiren söz konusu paranoid hezeyan (ki insan ruhsallığındaki "olağan delilik"ten sorumludur) nesneye yönelik fantastik ve/veya reel şiddeti teşvik eden hınç kompleksine dönüşecek, ruhsal bir algı operasyonuyla dolduruşa gelen benlik öfke, nefret ve hırsla nesnesine saldıracaktır.

Dikkat edilirse, bu ruhsal şemada agresyonun, kötü nesne temsilinin oluşması ve nesneye yönelik saldırganlık eğilimi ve hınç dışsal bir nesnenin müdahalesinden, nesnenin aktif veya pasif kötülüğünden, nesne ilişkisindeki gerçek bir yaşantıdan değil, insani egonun içgüdüleri tatmine taşımaktaki organik yetersizliği sonucu, agresif duygulanımlar ve frustrasyonlar aracılığıyla kendini hissettiren ölüm dürtüsünden kaynaklanır. Ancak hal böyle olsa da, dışsal nesnelerin, niyet taşıyan aktif sorumluluğu olma-

dığı bu agresif yaşantılar, nesne ilişkileri algoritması içine aktarılıp ilişki içindeki nesnelerin iradesi ve niyetiyle açıklanır. İnsan ruhuna has bu çok ilginç, ısrarlı ve taraf gir çarpıtmanın bir mantığı olmalı. Ama ne?

İNSAN, KENDİNE DÜŞMAN

İnsanoğlu ontolojik kaderine savaş açmış tuhaf bir varlıktır. Evrimle koşullanmış varoluşun ona pay ettiği kaderi asla hazmedememiş, frustrasyonlarla dolu yazgısını bozmaya, arzusu doğrultusunda yeniden şekillendirmeye nafile çabalayıp durmuştur. Aslında istediği, son tahlilde, insan olmanın doğal kaderinde yer alan olumsuz/agresif yaşantılardan kaçınmak, ebediyen kurtulmaktır. *Mutlak narsisizm* fantezisi, bu istemi destekleyen en önemli ruhsal deneyimdir. Zira söz konusu fantezi eksiklikler, yetersizlikler ve frustrasyonlarla karakterize edilen insanlık durumundan kurtulma isteği duyan benliğin nihai arzusuna işaret eder. Yeterince tatmin edici bulunmayan mevcut nesne ilişkilerinin ve dünyevi mevcudiyetin ötesinde, her arzunun tatmin olacağı, benliğin sınırsız imkân ve kudrete kavuşacağı ideal bir varoluş hali olarak kurgulanan mutlak narsisizm, ruhsallıkta sanrısal bir gerçeklik olarak yaşantılanır. Nesnel dünyada ihya edilmek istenen bu ruhsal mükemmellik durumu tüm bireysel ve toplumsal ideallerin bilinçdışı güdüsünü oluşturur. Nitekim bireysel ve kolektif tüm narsisistik fanteziler, geçmişten bugüne dek mitolojik ve dinî tüm cennet tasvirleri ve birçok ideolojik ütopya bu arzu dolu hayali içerir: Açlığın, yoksunluğun, acının ve kaybın, hayal kırıklığının, tatminsizliğin ve mutsuzluğun, aczin ve cehaletin, emniyetsizliğin ve nihayet ölümün olmadığı fantastik bir dünya tasavvuru.

Ruhsallığın olağan işleyişi içinde tespit etmiş olduğumuz paranoid hezeyan narsisistik arzu doğrultusunda iş gören temel bir ruhsal düzenek olarak dikkat çeker. İnsanlık durumunu karakterize eden eksiklikler, yetersizlikler ve frustrasyonlar paranoid mekanizma devreye girdiğinde bambaşka bir anlam kazanıp kötü niyetli nesnelerin kasıtlı eylemlerine ve/veya eylemsizliklerine yorulur. Bu yorumlama eğilimi tesadüfî değildir; zira bu sayede insanoğlu "makûs talihi" saydığı insanlık durumundan kurtulabileceği inancını geliştirir. Değişmesi imkânsız ontolojik kaderini, ruhsal bir abrakadabrayla, etkiye ve değişime açık bir nesne veya nesne ilişkisiyle ikame etmeye kalkışır. Kadere kılıç işlemez, derler. Şayet, mutsuzluğa sebep olan değişmesi imkânsız kader değil de, nihayetinde, kötü bile olsa, değişme/değiştirme imkânı olan bir nesne ise tüm frustrasyonlardan ve olumsuz sonuçlarından kurtuluş umudu da belirmiş olur. Zira "kötü nesne" bir ihtimal ikna olabilir, bir umut iyi nesneye dönüşebilir, olmadı mı, son çare ortadan kaldırabilir. İşte o vakit, insanoğlu tüm ıstıraplarından, tatminsizlik-

lerinden ve bilcümle mutsuzluklarından ve hattâ ölümden kurtulur, mutlak narsisizmin tanrısal krallığına, her arzunun ve hevesin doyum bulduğu ebedi saadet cennetine kavuşur. Kötü nesne tasavvuru, insanoğlunun narsisistik ütopyasının ayrılmaz parçasıdır dolayısıyla. Söz konusu ütopyaya aldanmayı sürdürdüğü ölçüde insan(lık) için vazgeçilmez bir ruhsal gereksinimdir. Neden mükemmel cennette değil de kusurlu dünyada olduğumuzu açıkladığı gibi, bertaraf edildiği takdirde hasreti çekilen mutluluk umuduna da işaret eder çünkü.

Kaderine küs insanoğlunun en büyük arzusu insan olmaktan kurtulmaktır anlaşılan. İnsan olarak şekillenirken, bu hali yadsımak üzere de şekillenmişiz, besbelli. Ancak bedeli gerçeklikten kopmakla ödenen, bozguna uğramaya mahkûm belki hoş ama boş bir hayali içeren bu varoluşsal yadsıma gerisinde hep çokça hayalkırıklığı ve acı, bolca gözyaşı ve kan bırakır. Cenneti ararken dünyayı cehenneme çeviren insanoğlu, tanrısallık peşinde koşarken şeytanileşir, arzusu en büyük azabı ve gazabı olur.

Umut edilecek bir başka seçenek daha mevcut oysa. Gün olur da "varoluşsal mutsuzluğu"nun sebebinin boş yere suçladığı nesne(ler) değil de bu dünyadaki mevcudiyet biçimi olduğunu fark eder ve gerçekleşmesi imkânsız tümgüçlü narsisistik hayalinden feragat edebilirse, insan için yepyeni bir varoluşun kapısı aralanır. Kendisine ve dünyasına farklı bir bilinçle yaklaşır, nefretin ve arzunun fuzuli yükünden kurtulur. İnsan olmanın sınırları ve imkânlarıyla yetinebilecek kalenderliği gösterebildiği ölçüde ise kendisiyle ve dünyasıyla içtenlikle barışma imkânına kavuşur, varoluşun belki gösterişsiz ama hakiki neşesiyle tanışır. Ancak şimdiden baktığımızda görünen o ki, o vakte daha çok zaman var.

Şimdi, tüm bu bilgi ve yorumlar ışığında Klein'ın betimlediği gelişimsel sürece, bahsi tamamlamak üzere geri dönelim.

Haset ve hinç

Oral evrede açlık vb. içgüdüsel gereksinimlerin hücumu altında kendisini çaresiz hisseden bebek, frustrasyonların yol açtığı agresyonu kötü nesnelere atfeder ve kendini doğuştan saldırgan ve zalim nesnelerle dolu olarak yaşantılar. Ölüm içgüdüsünün türevi olan bu agresyonla baş edebilmek için bir bölümünü dış dünyaya, anneye ve annesinin memesine yansıtmak zorunda kalır. Bu yansıtmayla beraber bebek, agresyonunu tetikleyen frustrasyonlardan kendi narsisistik yetersizliğini değil, kötü nesneyle özdeşleştirdiği ilk dışsal nesne olan memeyi sorumlu tutacaktır (Klein, 1957).

Yaşam ve ölüm dürtüleri arasındaki savaşın yansıtıldığı ilksel nesne olarak meme, agresyonun yansıtıldığı ve yansıdığı nesne olduğu kadar libidonun yansıtıldığı ve yansıdığı nesnedir de. Bebeğin öznelliğinde olumlu/

libidinal duygulanımların kişileştiği ve/veya atfedildiği iyi bir nesne olmanın yanısıra agresif değerli yansıtmalar sebebiyle kötü bir nesne olarak da yaşantılanan meme, ruhsallıkta, iyi ve kötü parça nesnelere bölünmüş halde birbiriyle ilintisiz iki farklı nesne olarak temsil edilir. İçdünya ancak bölünme pahasına kurulabilmiştir deyim yerindeyse. Dışsal nesnelerle ilişki bu öznel bölünmenin gölgesi altında başlayacak, olumlu yaşantılar ruhsallıktaki bölünmeyi hafifletirken olumsuz yaşantılar derinleştirecektir.

Oral dönemde meme (veya meme yerine geçen herhangi bir nesne) iyi nesne kipi içinde, bebek tarafından besin kaynağı olmanın çok ötesinde, yaşam kaynağı olarak algılanır Klein'a göre. Bir başka deyişle, bebeğin öznelliği açısından iyi meme, salt fiziksel bir nesneden ibaret değildir. Besleyici ve doyurucu bir meme yaşam içgüdüsünü temsil eder ve bu niteliğiyle benliği cömert, sevecen, ihtiyaçlarına duyarlı, sevdiği ve sevildiği dost bir dünyada yaşadığı hissiyle donatır. Bu hissin içinde mutlak narsisizmin kesif mutluluğuna yakın bir şey vardır. Ego idealinin ilk yansıtıldığı nesne olarak meme besleyiciliğiyle bebeğe bu dünyada adeta cenneti yaşatmaktadır. Meme aracılığıyla gerçekleşen huzurlu ve nispeten kesintisiz beslenme deneyimi sayesinde bebek anneden eşsiz bir armağan aldığını hisseder ve bu armağan karşısında derin bir şükran duyar. Anne ona umutlu, iyimser, iyicil ve coşkulu bir hayat armağan etmektedir zira. Böylece meme iyi bir nesne halinde benliğe içselleşirken olumlu ruhsal yapı ve gelişimin temelleri atılmış olur (Klein, 1957).

Klein (1957) bebeklik döneminde yaşanan mutluluğun ve benliğe dâhil edilen iyi nesneyle sevgi dolu ilişkinin, kişiliğin zenginleşmesinin temel dinamiği olduğunu vurgular ve etkilerinin yaşam boyu devam edeceğini ileri sürer. Öyle ki bu içsel olumlu nüve insana yaşlılık çağlarında bile içsel destek ve tatmin duygusu sağlar. İyi nesneyi iç dünyasına güvenli biçimde ekebilmiş kişi, yaşam içinde kayıplara ve yoksunluklara karşı daha tahammüllü olacak, ola ki bir gün sarsıldığında, kendisini hiçbir koşulda terk etmeyen iyicil içsel nesnesinden kuvvet alarak yeniden doğrulabilecektir.

***

Optimal anne-bebek ilişkisinde bile mutlu yaşantıların yanısıra, dünyevi yaşam ve insanlık hali gereği, kaçınılmaz frustrasyonlar, tatminsizlikler ve aksamalar yaşanacaktır. Oral nitelikli frustrasyonlar, olumsuz yaşantıları otomatik biçimde nesneye atfeden (hâlihazırda varolan) paranoid hezeyanı uyarır, iyi nesne-kötü nesne arasındaki içsel bölünmeyi şiddetlendirir, dahası bebekte memenin onu doyumdan bile isteye yoksun bıraktığı sanrısı yaratır. Bebeğin fantezi dünyasında meme sütü, sevgiyi ve şefkati benlikten esirgemek suretiyle muhtaç olduğu yaşamsal besini alıkoyan kötü bir

nesneye dönüşür. Sadece bu kadarla kalmaz. Neden olduğu frustrasyonlarla meme benliğe çok daha esaslı bir kötülük yapmaktadır; benliğin memede yansıyan ego idealiyle özdeşleşmesine engel olmakta, onu mutlak narsisizmin eksiksiz doyumundan kasten alıkoymaktadır. Bebek agresyonunu ve saldırganlığını fantezi dünyasında kötü ve cimri olarak yaşantıladığı memeye aktaracak, öznelliği içinde çatışmalı ve çekişmeli bir hal alan memeyle ilişkisi var olan tüm tatmin duygusunu tehdit edecektir (Klein, 1957).

Haset tüm trajik sahnesiyle kurulmuştur artık. Klein'ın ruhsallığın gelişiminde, yapılaşmasında ve işleyişinde temel önem atfettiği, ruhsal dünyanın en kadim ve belki de en entrikalı psikodinamiği olan haset nesne ilişkilerini derinden etkilemekle kalmaz, hınca dönüşmek suretiyle ilişkilerdeki şiddetin etken maddesini de oluşturur. Özellikle narsisistik çatışmalarda merkezi öneme sahip olan bu habis dinamik, frustre edici ve mahrum bırakıcı olarak yaşantılanan birincil nesneye (memeye, anneye ve ardıl önemli nesnelere) yönelik öfke ve kinin özgül bir biçimidir. İlk kez anne ile çocuk arasındaki ikili narsisistik ilişkide beliren haset gelişimsel süreçte ilave dinamikler kazanarak öznelliği tüm kuvvetiyle belirlemeyi sürdürür. Oidipal evrede nesne ilişkisinin üçgenleşmesine koşut biçimde, esası değişmemekle beraber, daha çetrefil bir psikodramaya evrilir; narsisistik evrede birincil nesne (anne/anaç nesne) tatmini benlikten esirgemekle kalırken Oidipal evrede benlikten esirgediği tatmini bir başkasına (babaya) sunmaktadır. Nitekim Oidipal evrenin en zorlu meselesi çatallaşmış bu hasedi aşmak olacaktır.

Hasedin en trajik yanı arzu nesnesinin aynı zamanda nefret nesnesi olmasıdır. Nesneye yönelik bu çift değerli yatırım çok yönlü tahribata yol açar; birincil nesnenin iyi nesne olarak kökleşmesini engeller, agresyonun yoğunlaşmasına ve içdünyaya tümden egemen olmasına, arzunun sevgi yerine nefreti uyarmasına neden olur ve nihayet nesneye yönelik hıncı ve kronik saldırganlığı teşvik eder. Erken dönem anne-bebek ilişkisinde muhtaç olunan nesnenin kendini ve/veya gereksinim duyulan şeyi benlikten esirgemesi sonucunda meydana geldiği sanrılanan frustrasyonlar benlikte bilinçli veya bilinçdışı biçimde, esirgenen –özellikle en çok hayran olunan ve arzulanan– şeyi/nesneyi tahrip etme, bozma ve kirletme, zorla gasp etme ve saldırma isteğine neden olur (Kernberg, 1995). Söz konusu fantastik ve gerçek yaşantılar bağlamında ruhsal gidişat âdeta bir refleks hareketiyle psikopatolojiye ve kötücüllüğe doğru meyleder.

Şimdiye dek içsel/yapısal dinamiklerin belirlediği sürecin bundan sonraki gidişatını anne ile (ve gelişimsel süreçte oluşan ardıl nesne ilişkilerinde) çocuk arasındaki nesne ilişkisinin özgül niteliği belirleyecektir. Şayet

ikili ilişkide anne çocuğun gereksinimlerini gereğince aynala(ya)maz ve çocuk sürekli biçimde frustrasyona maruz kalırsa hâlihazırdaki haset dinamiği anneyle somut ilişkide doğrulanacak, pekişip güçlenecek, benlik hızla kötücüllüğe ve psikopatolojiye sürüklenecektir. Ancak, öte taraftan, doğuştan gelen yapısal koşulların (Kleincı bağlamda düşünüldüğünde, yaşam ve ölüm dürtülerinden birinin çocuk özelinde yapısal olarak daha baskın olması ve/veya egonun doğuştan gelen yapısal gücü) yanısıra annenin eşduyumundan kaynaklanan fiziksel ve ruhsal koşullar gerekli ve yeterli doyumu temin edebilecek elverişliliğe sahipse gelişimsel süreç optimal yönde seyredecektir.

Yapısal avantajların güvencesi altında enfantil benliğin yaşantıladığı istikrarlı doyum yardımıyla eğer memenin iyi nesne temsili benliğe yerleşmiş ve yeterince kök salmışsa, kötü meme algısından türeyen agresif yönelim ve saldırganlık, memeyle ilişkinin temelde olumlu niteliğini hepten sarsmayı başaramayacaktır. Üstelik her şey yolunda giderse, benliğin deneyimlediği olumlu libidinal yaşantıların olumsuz agresif yaşantılara baskın gelmesi sonucu libidonun agresyonu hâkimiyeti altına alması sayesinde gelişim sürecinde beliren yeni bir avantaj, iyicilliğin kötücüllük karşısında bir mevzi daha kazanmasına hizmet edecektir: Benlik ve nesne temsillerindeki aşırı iyi ve aşırı kötü kutuplaşmasının, bütünsel bir benlik ve bütünsel bir nesne temsilinde mutedil bir hal almasıyla, kısmi nesne ilişkileri çift değerli bütünsel nesne ilişkilerine (ki Kleincı gelişim şemasında ruhsallığın paranoid-şizoid konumdan depresif konuma evrilmesine karşılık gelir) evrilecektir. Tüm bu gelişmelere paralel olarak özne son derece sarsıcı ve sürpriz bir farkındalığa ulaşır: Sevdiği nesneyle nefret ettiği nesne, onu besleyen müşfik nesneyle onu mağdur ettiğini sanrıladığı zalim nesne aynı nesnedir. Şimdiye dek haset ve öfkeyle saldırıp tahrip ettiği nesne o pek sevgili nesnesiymiş meğer! Üstelik "sevgili nesne"si gerçekle fantezinin birbirine karışıp durduğu o alacakaranlık alanda yapıp ettiği tüm hırçınlıklarına rağmen onu sevmeyi ve beslemeyi sürdürmüş, tümden kötüleşmemiştir. Gelişen gerçeklik duygusu sayesinde benlik, giderek, nesnenin algılanan kötülüğünün büyük ölçüde kendi agresyonundan ve yansıtmalarından kaynaklandığını anlayacaktır. İnsanlar ve dünya, zannettiği kadar ve zannettiği gibi kötü değildir aslında; suçluluk ve vicdan azabı belirir, nefret sevgiyle yumuşatılır, nesneye verilen zarar onarılmaya çalışılır.

Yapısal ve nesne ilişkisel koşulları elverişli olmayan, gelişimsel/yaşamsal süreçte tekrarlayan travmatik frustrasyonlara maruz kalan "talihsiz benlik" maalesef tüm bu onarıcı/düzeltici yaşantılardan ve gelişimsel kazanımlardan mahrum kalacak, agresyonla yüklü, hınçla tıkanmış, bölünmüş

ve parçalı bir içdünyaya hapsolmuş halde kötücüllüğe ve patolojiye doğru güçlü bir eğilim gösterecektir.

Eros ve vicdan

Peki, sevgi temelli libidinal bütünleşmiş nesne ilişkisinin benliğe egemen olmasıyla insan ruhuna içkin kötücül çekirdek tümden ortadan kalkar mı? Sevgi ve adalet, huzur ve barış iç ve dış dünyada ebedi saltanatını tereddütsüz ilân edebilecek mi bir gün?

İnsan denen varlığın sırlarına vâkıf oldukça koşullu bir umut ve temkinli bir iyimserlikle yetinmek zorundayız. Ruhsallığa içkin kötücül çekirdeğin enerjisini ilişki dışı bir alandan devşiriyor olması onu etkisizleştirmeyi imkânsız kılar; kötümserliğimiz bundan. Ontolojik ve gelişimsel acizlik sonucu yaşanan kaçınılmaz frustrasyonların faturasının otomatik biçimde nesneye çıkarılması benlikte muhtaç olduğu nesnenin imkânlarını kendisinden esirgediği hezeyanına kaçınılmaz olarak yol açar. Anne-bebek ilişkisinde (ve gelişimsel süreçte oluşan ardıl nesne ilişkilerinde) yaşantılanan gerçek frustrasyonlarla birleşince iyiden iyiye kuvvetlenen bu hezeyanın içinde devinen benlik öfke ve nefret, haset ve hınç, açgözlülük ve yıkıcılıkla nesnesine ve giderek tatmine engel olduğunu zannettiği tüm dünyaya ve nesnelerine saldırır. Açık saldırganlığın yanısıra geliştirdiği zorbaca bir tavırla muhtaç olduğu tatmini kendinden esirgediğini sanrıladığı nesneleri arzusu doğrultusunda davranmaya zorlar (omnipotent kontrol). Bir türlü elde ettiklerinin keyfini süremeyen, kronik mutsuz, her daim huzursuz, ne tüketse doyumsuz, nesnesine düşman "kriminal ruh"u tümden yatıştırmak olası değildir, zira aslen nesne ilişkilerinin nüfuz edemeyeceği bir alana aittir. Peki, şifası olmayan bu halin ıslahı mümkün mü acaba?

Aslına bakılırsa insani varlığın bu dünyadaki mevcudiyet biçiminden kaynaklanan ve dolayısıyla "nesnel faili" bulunmayan *varoluşsal mutsuzluğundan* nesnesini sorumlu tutup saldırganlaşan "kriminal benliği" durduracak tek şey, sevginin nefret üzerindeki hâkimiyetinin temsilcisi, öznelliğin merkezinde ikamet eden, bu sayede kendini ve nesneyi bütün halleriyle seyredebilen "bütünleşmiş libidinal benlik"tir sezebildiğimiz kadarıyla. Bütünleşmiş libidinal merkezî benlik, kötücül benlik parçasının saldırdığı nesnenin aslında sevilen nesneyle aynı nesne olduğunu görebildiği için bu saldırıyı etkisiz hale getirebilir, olmadı, telafi edebilir. Nitekim Klein (1957), suçluluk ve vicdanın, saldırganlığın yöneldiği nesnenin aynı zamanda sevilen nesne olduğunun farkındalığından türediğini söyleyecektir. Dolayısıyla, benlik saldırdığı veya saldıracağı nesnenin aslında sevdiği veya sevebileceği bir nesne olduğunun bilinciyle, içinden türeyen kötücüllü-

ğü fark edebildiği, dizginleyebildiği, nesneye vermiş olduğu fantastik ve/veya gerçek zararı onarabildiği ölçüde vicdanileşir ve olgunlaşır.[5]

Koşullar elverdiğinde, Klein'ın öngördüğünün ötesinde başka bazı ruhsal gelişmeler de imkân dâhiline girer: İnsan, varoluşsal mutsuzluğundan herhangi bir nesnenin sorumlu olmadığını, söz konusu mutsuzluğun bu dünyadaki mevcudiyet biçiminin kaçınılmaz bedeli olarak yaşanması gerektiğini, dahası bu yazgısal mutsuzluğu hafifletmek mümkün olsa bile gidermenin imkânsızlığını fark ettiği ölçüde bilgeleşir. Bu bilinç doğrultusunda, haksız yere suçladığı nesneleri ve kötülükle dolu hissettiği benliğini varoluşsal mutsuzluğun sorumluluğundan azleder. Bu dünyada insan olarak yaşıyor olmaktan kaynaklanan kaçınılmaz ıstıraplardan kendisini kurtaracağını – boş yere– umut ettiği nesneleri yüceltmekten de vazgeçer. Benlik ve nesneleri tanrısallıktan ve şeytanilikten arınıp insanileşir ve dünyevileşir.

Tüm bu ruhsal gelişmeler gerçeklik sınamasının güçlenmesiyle taçlanır; imkânsız ile mümkün olan arasındaki sınır belirginleşirken kendilik, dünya ve nesneleri nispeten hakiki halleriyle, dünyevi ve insani imkânları ve sınırlılıkları, iyicil ve kötücül yönelimleri içinde, çok daha gerçekçi biçimde algılanır hale gelir. Gerçeklik algısını bulandıran boş endişe ve nafile arzulardan kurtulmuş benlik hayatı başka türlü yaşama imkânına kavuşur.

İnsanın içindeki kötücül çekirdeğin ontolojik kökeni dolayısıyla sıfırlanması olası değildir maalesef; evet, bir tür "kötü kader". Ancak, insanoğlu bu dünya ve mümkün nesnelerine sevgiyle bağlanmak suretiyle bu kötücüllükten kendisini ve sevdiklerini sakınabilir, içsel kötülüğünü içsel iyiliğini çoğaltarak denetim altında tutabilir, baskılayabilir, verdiği zararı onarabilir. Bu beceri insan ruhsallığı açısından bilinçli, zahmetli ve her an özen isteyen bir gayreti gerektirir, zira ne yazık ki, insanın kötücüllüğü neredeyse refleksif, iyicilliği ise büyük ölçüde iradîdir. Bu yüzdendir ki, iyicillik kötücüllük karşısında hâkim konuma geçse bile hassas ve kırılgan bir denge üzerinde yükselen iktidarı mutlak ve ebedi değildir.

İnsani varlığa içkin kötücüllük tekil ölçekte benliğin, toplumsal ölçekte ise uygarlığın esenliğine yönelik kronik bir tehdit oluşturur. Nitekim benliğin ve "uygarlığın huzursuzluğu", son tahlilde, ontolojik doğası gereği asla sıfırlanamayan, ruhsal hâkimiyeti ele geçirmek üzere fırsat kollayan kötücül benlik çekirdeğinin yol açtığı söz konusu kronik tehdide dayanır. İnsanın (ve insanlığın) dünya ve nesneleriyle kurduğu, giderek çoğalan ve zenginleşen sevgi bağları tatmin yaşantısının güvencesi olduğu kadar, kendine

[5] İngilizcedeki consciousness (bilinç) ve conscience (vicdan) sözcüklerinin ortak etimolojik kökene dayanması farkındalıkla vicdan arasındaki yakın bağa işaret eder. İnsan kendine dair farkındalığını geliştirdiği ölçüde vicdanileşir ve iyicilleşir. İyilik farkındalıkla mümkündür.

ve dünyaya düşman, nefret ve hınçla güdülenen yıkıcı benlik parçasına ve uzantısı agresif nesne ilişkilerine karşı da en etkili panzehirdir.

Dünyanın bugünkü politik ve ekolojik durumunu göz önüne aldığımızda artık giderek daha iyi fark ediyoruz ki, insanlık salt bilgi ve teknolojiye dayanmak suretiyle daha vicdanlı bir uygarlık yaratabilmiş değil, bilakis tersini iddia etmek bile mümkün. Nitekim insanoğlu bilgiyi ve imkânlarını daha ziyade kötücüllüğün (bir başka deyişle, agresyon ve ölüm dürtüsünün) hizmetine koşmak suretiyle zulmün çok daha incelikli yollarını keşfetmiş görünüyor. Bilgi kadar bilgeliğe, arzu kadar sağduyuya, zekâ kadar sevgiye, akıl kadar vicdana ihtiyacımız var demek ki, zira uygarlık vicdan olmaksızın zulümdür.

Yaşam içgüdüleri uyarınca insan türünün biyolojik ve kültürel devamlılığı, iyicilliğin kötücüllüğü baskılayabilme becerisine, insanoğlunun sahip olduğu imkânları kötücüllüğün değil iyicilliğin, nefretin değil sevginin hizmetine adamasına bağlıdır. Nitekim Freud 1926'da Fransız yazar Romain Rolland'a şöyle yazar:

> "Ben insan sevgisine duygusallıktan ya da ideallerden dolayı değil soğukkanlı, ekonomik nedenlerden ötürü tutunuyorum, zira insan sevgisini, dürtü donanımımız ve çevremizin koşulları dâhilinde, insan türünün yaşamda kalması için en az teknik kadar vazgeçilmez buluyorum." (Freud, 1927).

Eros ve Ölüm Tanrısı arasında sürüp giden ezeli ve ebedi savaşta, dünyanın ve insanların, ağaçların, kuşların ve parkların, dağların ve suların ve dahi bilcümle varlığın esenliği adına vicdanımız ve irademiz Eros'tan yana. *"Ama zaferi ve sonucu kim önceden kestirebilir ki?"*

Kaynakça

Entropi. (t.y.). Wikipedia içinde. Temmuz 2, 2015 tarihinde, https://tr.wikipedia.org/wiki/ Entropi adresinden alınmıştır.

Freud, S. (1920). *Beyond the pleasure principle.* SE, 18: 69-143.

Freud, S. (1964 [1923]). *Ego and the id.* SE, 19.

Freud, S. (1927). *Die zukunft einer illusion.* Ges. Werke XIV.

Freud, S. (1999 [1930]). *Uygarlığın Huzursuzluğu.* (H. Barışcan, Çev.). İstanbul: Metis.

Freud, S. (1950). *The origins of psycho-analysis.* London: Imago and New York: Basic Books.

Greenberg, J. R, Mitchell, S.A. (2000 [1983]). *Object relations in psychoanalytic theory.* Harvard University Press.

Kernberg, O. F. (1995). *Love relations in normality and pathology.* New Haven: Yale University Press.

Kızıltan, H. (2011). "Narsisizm ya da Ruhsallığın Ontolojisi". *Doğu Batı Dergisi*, 56, 55-83.

Kızıltan, H. (2014). "Mevcudiyetin Eğretiliği". *Suret Dergisi*, 4, 137-166. İstanbul: Encore.

Klein, M. (1975 [1946]). "Notes on some schizoid mechanisms". *Envy and Gratidute and Other Works, 1946-1963*. New York: Delacorte Press.

Klein, M. (1975[1952]). "The mutual ınfluences in the devleopment of ego and id". *Envy and Gratitude and Other Works, 1946-1963*.New York: Delacorte Press.

Klein, M. (1999 [1957]). *Haset ve Şükran*. (Çev. Orhan Koçak, Yavuz Erten). İstanbul: Metis.

Laplanche, J., Pontalis, J.B. (1988). *The language of psychoanalysis*. London: Karnac Books.

Quinodoz, J. M. (2006). *Reading Freud*. (David Alcorn, Çev.). New York: Routledge.

Saydam, M. B. (2011). *Deli Dumrul'un Bilinci: "Türk-İslam Ruhu" Üzerine Bir Kültür Psikolojisi Denemesi* (Genişletilmiş 2. Basım). İstanbul: Metis.

Tura, S. M. (1999). Editörün önsözü. *Haset ve Şükran* içinde. İstanbul: Metis.

Riviere, J. (1936). On the genesis of psychical conflict in early infancy. *International Journal of Psychoanalysis* 55: 397-404.

İntikamı Alınmamış Hınçlar: Nietzsche ve Scheler

Özgür Taburoğlu

Hınç ya da *ressentiment*, kendi değerlerini yaratamayan toplulukların ya da kişilerin tavrı gibi tarif edilebilir. Bu gibi topluluklar, hesap yapmayı bilen, zekâsını iyi kullanan insanlar toplamı olsa da, kendi eylemlerini devindirecek dış bir gücün arayışında olurlar. Bir bakıma, harekete geçmek ve hayatta kalabilmek için, başkasının yarattığı bir iradeye ve üst akla gereksinim duyarlar. Max Scheler bu durumu açıklamak için fizyolojik bir benzeşim kullanır ve hınç sahibi çoğul ya da tekil varlığı, belirli bir ifade geliştirmek ya da anımsamak için, mutlaka bir duyu verisine gereksinim duyan bir tür canlıya benzetir (Scheler 1994: 9). Herhangi bir şeyi dile getirebilmesi için, bir dış uyarana, duyuma gereksinimi vardır. Bu nedenle davranışları, yaratıcı, olumlu gibi sıfatlar edinemez; daha çok tepkisel bir nitelik taşır. Yani yerlerinden kalkmaları için, hınç taşımayan zümrelerin, şahısların yarattığı değerlere başvurmak durumunda kalırlar. Ya geçmişe ya da geleceğe kaçan, şimdide olup biteni gizemli kılan bir zaman ve mekân şuuruyla var olurlar. Bu yüzden, değer yaratıcı olanların, onların saat ve yer ayarını sürekli yapması gereklidir. Bu ayar, onlara doğru olanı, değer taşıyanı göstermek, kendilerine gelmelerine yardımcı olmak kadar, onları belirli bir hakikat kavrayışına yönlendirmek gibi bir sonuca da varabilir. Yani değer yaratıcıları, onların yaşadıkları muhite anlam verebilmeleri için kavramlar ya da din kurumları gibi, inanç görüngüleri yaratmalıdır.

Hınç sahibi, değeri yaratmaz ama müspet bir kendilik, özsel bir hakikat, ideal bir biçim gibi keşfeder. Oysa Friedrich Nietzsche'ye kulak verirsek, değer, keşfedilen değil, yaratılan bir görüngüdür. Hakikatin orada bir yerde kendilerine açılmasını bekleyen dindarlar kadar, bilim insanları da bu nedenle değer yaratmaktan uzak, hınç taşıyan insanlar sayılmalıdır. Hakikatin bulgulanan bir kavram olduğu yönünde kavrayışın hâkim olduğu her alanda hınç görüngüsünü tespit etmek mümkündür. Hakikat, varlık alanını genişleten bir yaratıcılık tecrübesi olmaktan çıkınca, belli bir metafizik kapanım, hazır kavramların içerisinin doldurulup boşaltıldığı eylem ve düşünceler ortaya çıkar. Hem Nietzsche hem de Scheler, bu durumun sonucunu bir tür "zehirlenme" olarak ortaya koyarlar. Kendisini yenilemeyenin, şimdi ve buradayla, dirimsel ve yaşama ait olanla ayar bulmamış olanın bünyesinde ortaya çıkan bir bozulmanın, düşüşün, dekadan inişin yarattığı zehirdir bu. Kapalı hınç düzeneğinin verimi olan özel türde bir yaratıcılık, sınırsız ve her alana yayılan bir zehirlenmedir. Nietzsche ve Scheler, Reform ve Fransız Devrimi'nin hınç görüngüsünün yarattığı bu zehrin, kendi köle düzeni içerisinde sınırlı kalmayıp, nasıl tüm başka yaratıcı alanları esir aldığını müşterek olarak ortaya koyarlar.

Kendi zehrini üreten bu daire içerisindeki hınç sahibi topluluk ya da kimse, kendi içinde birikmiş olanı atmasına yardımcı intikam nesnesiyle doğrudan buluşamaz. İntikamını alamadıkça, bu hınç başka şekiller alarak, kendisini çoğaltır, biriktirir. Kendi zamanını ve buradasını yakalamasına uygun yaratıcı bir melekeyle donanamadığından, bu intikamı nasıl alacağını da bilemez. Scheler bu yüzden, "imkânsız intikam" der (1994: 31). Hattâ bu intikamı geciktirmeye dönük, hıncın yönünü değiştirerek ondan bir düzen yaratan din, politika, toplum yapılarından söz etmek de olanaklıdır. Yani hınç düzeni, kendi zehrini kullanışlı kıldığı bir yapı inşa eder. Malzemesi, kapalı kalmış, yeni değerler yaratamamış, hep var olanı keşfetmiş bir köle kültürünün mevcut olanı eğip bükerek yaşam verdiği şeylerdir.

Nesnesiyle buluşan intikam, sadece şiddetli edimleri ima etmez, yaratıcı eylemler için bir mecaz olarak da kullanılabilir. Oysa hınç sahibi, kendi zehrini dağıtacak intikam ortamını bir türlü bulamaz. Dindarlığın veya demokratik idarenin sözleşmeleri gereği, içinde hep uzlaşmaya, iyi olana, affedici olmaya yönlendiren bir ortamda, intikamını bir türlü alamaz. Scheler için, "intikam açlığı ressentiment'ın en önemli nedeni" (1994: 10) olsa da, bu ruh haliyle yaşayan, neyin intikamını alacağını bilemez.

Ama bu bilgisizlik ve yanlış anlamalar üzerinde görkemli bir medeniyet ortaya çıkar; Freud'un *Uygarlığın Huzursuzluğu*'nda tarif ettiğine çizdiğine benzer bir medeniyet. Böyle bir değişimi "köle devrimi" olarak tanımlayan Scheler'e göre, bu emsalsiz dönüşümün adını ilk kez koyan

Nietzsche olur. Köle ahlâkı, ilk kez bu devrimle egemen bir düzenin temeli olur. *Demos*'un örtük garezinin belirleyici olduğu bu yeni düzen içerisinde *ressentiment*, bir bakıma, bu düzenin hem nedeni hem de sonucudur. Hınç sahibi, kendisini efsanevi ya da gerçek bir yerde ve zaman parçasında bastıran ve onu bu olumsuz duyguyla baş başa bırakan her ne ise, onunla karşı karşıya gelip, intikamını alamadığında, bu gömülü nesneye ait düşsel muhtevalar üretmeye başlar. Bu üretim, doğrudan bir intikamın rahatlamasını getirmez; her seferinde bir başka hınç görüngüsüne ulanan bir intikam arayışı ortaya çıkar. Hattâ bazen bu intikam, şefkat, acıma, yardımseverlik, insanseverlik gibi görünümler de alabilir. Hınç görüngüsünün bu verimli plastiği içerisinde çok verimli bir üretim ortaya çıkar. Ama bu sırada üretilen, olumlu değerler taşımaz; yaşama, bedene, şimdiye karşıt bir verim gibi açığa çıkarlar. Hıncın nesnesinin anlamı kadar biçimi de farklılaşır; hıncın üretimi bu yüzden metaforik bir seyir izler. Hattâ anlam ve biçim düzeyinde bir ertelenme, farklılaşmayla metonimik bir hal aldığında, hıncın kökenlerini ve onu iyileştirmenin imkânlarını ortaya çıkarmak neredeyse olanaksızlaşır. Hınç görüngüsü, bu nedenlerini yitirmiş kökenler arasında, modern zamanlara ait bir kitleyi temellendiren en belirgin motif olur.

Hınç duyan kalabalıklar, her ne kadar kendi varlık nedenlerini dışarıda bulsalar da, başkasına ve dışarıda durana karşı da hasmane tutumlar içerisine girerler. Tepki verdikleri ve bu sayede kendilerini var eden şeyi aynı zamanda değersiz kılmaya, koşulsuzca eleştirmeye de girişirler. Mevcut bir değerin içini boşaltarak ya da yeniden doldurarak, metaforik, metonimik çevrimler içerisine sokarlar. Dolayısıyla, boşalan değerlerin, kavramların yarattığı bir nihilizm içerisinde, sınırsız bir üretim başlar. Nesnesiz ve hattâ öznesiz bu üretim, doğa, beden, şimdi ve buradayla bağlarını yitirdikçe daha etkin bir işleyiş edinir. Bu inkâr ya da nihilizm, geçmiş ve geleceğe göndermelerle, hakikatin metafizik kapanım içerisinde üretilmesine imkân verir.

Bu garezli üretim makinesinin son uğrağı belki de Baudrillard'ın belirlediği "simülasyon düzenekleri" olur. Dışarıya ve başkasına doğru genişlemek yerine, içeri doğru büzülen ve kendi dar metafiziği içerisinde ortaya çıkan boşlukların, nihilizmin verimi olarak karmaşıklaşan bir varlık alanı ortaya çıkar. Heideggerce söylenirse, hakikatini açıklıkta değil de, keşfedilmiş olanda yaratan bir varlık anlayışı hüküm sürer. Scheler'in "soylu" değerler olarak tarif ettiği de, bu açılma, kendi değerlerini yerleştirebileceği açıklıklar arama davranışına ait yarı-mecazi bir kavramdır. Bu yüzden Nietzsche ya da Scheler'in bu yöndeki vurguları tam olarak seçkinci ya da şiddet taraftarı bir sınıflandırmayı ima etmez.

Hıncın nedenleri, Scheler için bilinçdışına gömülmüştür. Bu yüzden intikamın kime yöneleceği de belirsizleşir. Belirsiz bir zamanda açılmış bir "yara"ya karşı alınacak intikam, zamanla muhteva ve şekil değiştirerek, bir tür "af dilemeye", selamet arayışına da dönüşebilir (1994: 10). Sadece intikamın metonimik biçimleri değil, nihilizmin yarattığı boşlukta, hasmane yönelimin nesnesi de genelleşir. Nasıl ki her şey intikam biçimini alabiliyorsa, intikamın nesnesi de belirsizleşir. Neredeyse, hınç yaratan bir dışarısı ve başkalarına ait tüm haller, bu hıncın yönelim ufku içerisine girer. Bu durumda "soylu değerler"le inşa edilmiş bir hakikat ile, hınç yoluyla yaratılan arasındaki farkı anlamak da zorlaşabilir. Örneğin Scheler için, intikam, kötülük, imrenti çıkarılabilir ya da kıskançlık, soylu ya da aşağı dünyalara ait eylemler, ruh halleri olsalar da, kökensel kaynakları gereği tümüyle karşıt olabilirler. Sözgelimi kıskançlığın soylu olanı, kölece olanıyla karşılaştırılamaz. Bu edimlerin kaynağını ayırt etmek konusunda Nietzsche ve Scheler, aşağıda değerlendirdiğimiz türde bazı ipuçları verirler.

Bazen hınç sahibi, kendisini acındırarak ortaya çıkar ve ona dönük gündelik merhamet bile bir tür hınç görünümü alabilir. Yani acıklı halin nesnesi ve öznesi aynı anda hınç sahibi olabilir. Scheler için, dokunaklı, hissî üretimler de kestirmeden bu *ressentiment* görüngüsü tespit edilebilir (12). Zamanında bastırılmış, ezilmiş olmanın yarattığı bir boynu büküklük içerisinde, bu acıklı duruma neyin sebep olduğu anlaşılamaz. Bu durumda kendini acındırmak da bir intikam şeklini alabilir. Dolayısıyla, hınç ve üzerinde şekil bulduğu nihilizmin neden olduğu boşluk, çoğul özne ve nesne türlerine, ruh hallerine imkân verir. Ama bu çoğulluğun icrasını olanaklı kılan arzu ya da iradenin nereden kaynaklandığını belirlemek, hınç görüngübilimi açısından ayırt edicidir. Böyle bir arzu, iştah, enerji ya da yönelim, kendi eylemliliğinin nedeni mi yoksa sadece sonucu mu olduğu önem taşır. Kendi eylemini temellendiren iradeyi ve aklı kendisi üretemeyen her varlık bir tür "güçsüzlük" sergiler. Üstelik bu eylemin icrasında doğrudan güç kullanımı olsa da, değer yaratan, yaşamı genişleten, yenileyen bir istenç yaratılamaz. Görülmemiş bir şiddet eylemi ya da üstün bir zekânın üretimi ortaya çıkmış olsa da, söz konusu eylem, kölece bir hınç görüngüsüyle güdüleniyor olabilir.

İcra edilenin 'olumlu' ve 'sahici' bir değer yaratıp yaratmadığı, hınç kavramını temel alan bir görüngübilim içerisinde anlaşılabilir. Nietzsche'nin kökenbilimi (*genealogy*) de bu icranın niteliği hakkında yorum yapma olanağı taşır. Bu tür bir akıl yürütmede, eylemin nesnesi, yönelimi, yer ve zamanın kendi nedenleriyle koşut olup olmadığı önemlidir. Hınç görüngüsünün, bir başka dolayım tarafından yönünün değiştirilerek, metaforik ya da metonimik bir güzergâh edinmesi ihtimali de bu bakış açısı içerisinden

ortaya çıkarılabilir. Bu sayede, Nietzsche'nin Yunan dünyasına ait saydığı doğrudan ve soylu eylemin, Homerik tavrın, modern zamanlarda aldığı biçimi değerlendirmek olanaklı olabilir. Nietzsche ve Scheler için, köle ahlâkından neşet eden hıncın, Yunan dünyasıyla modern zamanlar arasına, Hıristiyanlık gibi çok boyutlu bir yön değiştirici ruhsal disiplin girdiğinden, zamanımızda *ressentiment*'ın neye ve kime yöneldiğini belirlemek, böyle bir kökenbilimi gereksinir. Hıncın nedeni ve yönelimi arasındaki "doğrudanlık", icra edilendeki olumlu güç istencinin de belirtisi olur. Bu yüzden, hem Nietzsche hem de Scheler, intikamın zamana yayılmasının bir güçsüzlük olduğunu, âdeta düşünmeden, başka duygularla gerçekleşen intikam eyleminin, nedenlerle yönelim arasına türlü dolayımlar girmeden ortaya çıkmasını güç istencinin bir işareti sayarlar.

Olumlu değerler yaratmanın yarı-mecazi karşılığı olarak intikam eylemleri, doğrudan nedeniyle bağlantılı olmalıdır. Ama Hıristiyanlık ve onun uzanımı bir burjuva kültürü içerisinde, hınç eylemleri bu nedenleri kaybolmuş bastırma düzeneklerinde simgesel denilebilecek boşalma yollarına neden olur. Aşağıda detaylandırılacağı gibi, modern zamanlarda, doğrudan karşılaşmayı, kişiler arası cebri engelleyen adalet ve yasa uygulamaları, intikamın nedeni ve sonucu arasındaki bağlantıyı karara bağlamayı kurumlara bırakır (Scheler 1994: 25). Bazen kamuoyu türlü görüşler bildirerek, suçluyu kınayarak ya da mahalle baskısıyla doğrudan intikamın önüne geçer. Neden ve sonuç arasında dolaysız bağ kaybolduğunda, hınç eyleminin uygulama yolları çok farklı biçimler edinir; hattâ bu ifade, bir sanat yapıtına, kültürel veya siyasal icraya da dönüşebilir. Ama bu ifade yollarının çok azı güç istencinin yaratıcı karşılığı olabilir.

Doğrudan eylemin ve güç istencinin dile geldiği bir intikamın kaynağı olabilecek ruh hallerini, kıskançlığı, nefreti ve özellikle de korkuyu nedensiz bırakan tüm modern ve medeni nitelikte dolayımlar, bir "nesnesizlik" hali yaratır ve türlü "endişe" biçimlerine neden olur. Nedenler ve sonuçlar arasındaki görünür bağlantılar yok olduğunda, davranışlara yön veren motifler de yön değiştirirler. Hınç eylemine yön veren derin nedenler ya da "arketipler", doğrudan bedene, ruha kazınmış izler gibi değil de, metaforlara dönüşmüş simgeler, metonimik işaretler gibi tecrübe edilirler. Kimse bu koşullarda kendi bilinçdışıyla özdeşleşemez olur.

Hıncın güdülediği, güç istenciyle ilgisiz intikam biçimleri, modern kurumsal, siyasal, toplumsal ya da kültürel tertibatların temelini oluşturur. Bu durumda, Nietzscheci bir kökenbilimi imkânsız kılacak türde, saklı nedenler ve sonuçlar karmaşası ortaya çıkar. Bu karmaşayla koşut bir doluluk, bolluk, çoğulluk hali, modern nihilizmi örter. En sıradan ve masum görünen eylem ve düşünümleri bile bu hınç ahlâkı güdülüyor olabilir. Bu ne-

denle, herhangi bir olguyu olumlayan ya da eleştiren davranışların kaynağı aynı olabilir. Sözgelimi, hiçbir sanat işini beğenmeyen bir eleştirmen, bir zamanlar kendi ruhuna ve bedenine izlerini bırakmış bir bastırma düzeneğinin, şiddetin ve hattâ işkencenin intikamını bu şekilde alıyor olabilir. Nedenler ve sonuçlar arasındaki kısa devreler, eleştirmenin, sayısız nedenlerle yüklü olabilecek bu beğenmezliğine neden oluyor olabilir.

Hınç görüngüsü, Scheler'e göre, bilinçdışının sınırlarını aşamadığından, hep başka kılıklar, mecazlar ve maskeler edinir. Ancak bu bastırılmışlık ve onunla bağdaşık, "kendi hislerini kontrol" etme buyruğu, başkasına dönük nedensiz bir şiddet ya da tam tersine, kendi ruhuna çileci eziyetler şeklinde varlığını duyurur. Hınç üzerinde temellenen bir ahlâk, ruhsal ve bedensel motiflerle, ifadeler arasındaki nedensel ilişkiyi sürekli bozarak, "etkin duygulanımları" uysallaştırarak var olabilir. Hümanizm de bu ahlâk üzerinde şekillenir. "Doğrudan eylem" arayışları, sağduyuya, kamu vicdanına davet edilir; ılımlı olanın altında kaynaşan hasmane duygulanımlar gizlenir. Böyle bir ahlâk, hümanizm ya da çileci idealler, hınç görüngüsünün ardında bir neden olmadığı, müspet bir değer bulunmadığı duyusunu yaratır. Bu sayede, türlü soyutlamalara, simgeselliğe, ideale, geçmişe ya da geleceğe kaçan mistik düşünümler icat edilir. Sanki ideal olanın dile geldiği bir hakikat, orada bir yerde bulgulanmayı bekler. Mistisizm ve bilimcilik bu anlamda benzeşirler. Farklı olan, hıncın maskelenmesi konusunda geliştirilen yollardır. Hınç görüngüsü bir tür dünyevi telaş altında ya da ruhsal nitelikte "keyfî bir disiplin" yoluyla örtülür (Scheler 1994: 68). Buradaki keyfîlik, hınç görüngüsüne ait kökensel yönelimin değiştirilmiş olmasıyla ilişkilidir. Ruhsal disiplinler, mistik tefekkür, sağduyu, kamu vicdanı gibi adlar alabilen bu yön değiştirici söylem yapıları sayesinde güç istenci çarpıtıldığında, kölenin efendi, zeki olanın soylu, niceliğin nitelik üzerindeki egemenliği de meşrulaşmış olur (95). Bu nicellik, yaşama dair olanı, kullanışlı olana indirger. Bu indirgeme, metanın ortaya çıkışını müjdeler. Ticari ve ekonomik olanın, askerî ve metafizik nitelikte tinselliğin yerine geçmesi bu metalarla mümkün olur. Güç istencinin neden olduğu yıkıcı "anarşi" ve doğrudan eylem olanakları da bu hesaplılık içerisinde kendi halinde son bulur.

Kökensel hıncın, bastırılmanın, kıskançlığın, nefretin ya da duyumsal aşkların kaynağının "unutturulması" yoluyla toplulukların intikam "hedefleri" değişir. Kendiliğinden anarşinin hesapsız ve yıkıcı istenci, köle medeniyetinin kurucu hıncına tercüme edilir. Uzun süre, başkasına nefreti yasaklayan tanrı inancıyla işleyen bir düzen, modernlikte bilimci evrende tanrılar aradan çekilse de, hınç görüngüsü kendi motifleri, arketipleri ya da nedenleriyle gene de buluşamaz. Nietzsche'nin deyişiyle, modernlikte

açılan "neo-Budist" bir tanrısızlığın yarattığı boşluk gene de olumlu yaşam istenciyle doldurulamaz (2007: 7). Hınç görüngüsüyle, intikam olanakları arasındaki keyfîleşme, köle devriminin de başarısını ilân eder. Müspet ya da menfi şekiller alabilen hınç, çok farklı intikam yordamlarına bağlanabilir artık. Hıncı yok edecek intikamlar, bu yön değişimiyle beraber, ya hiç alınmadan kalır ya da aşırı biçimlerde ortaya çıkar. Sözgelimi Scheler, kundakçıların, bu nedensiz şiddeti örneklediklerini dile getirir (23). Benzer şekilde seri katiller, ince detaylarıyla hesapladıkları cinayetlerinde aşırı şiddet uygulasalar da, gerçek bir intikamın getirdiği rahatlamaya sahip olamazlar. Tersine, hınçları daha da karmaşıklaşır. Özünde güç istencinin bir ifadesi olabilen, deyim yerindeyse 'sağlıklı suç', bu gibi durumlarda, bastırılmış olmanın sonucu gibi ortaya çıkar. Bu gibi suçlular ona göre, genellikle utangaç, çekingen, ürkek mizaçlı olurlar. İşlenen suç, işlek bir zekânın, ince hesapların ve zamana yayılmış kindarlığın, fırsatçılığın sonucudur. Bu ürkeklik ve hesapçılık, üretici, yaratıcı olduğunda, köle ahlâkıyla biçim bulan bir demokrasinin ve kölece bir "kötü vicdanın" ufku içerisine girmiş oluruz.

Yaratıcı Hınç

Nietzsche ve Scheler, "aşağı" doğru inen, dekadan bir dönemi tasvir etseler de, insanlığın başka bir mânâda "daha iyiye" gittiğini de eklerler (2007: 25). Ama "iyi tabiatlı" , "kavrayışı daha keskin", daha rahat ve medeni mizaçlı olmak gibi sonuçları olan bu iyileşme, bir tür "genişleme" değil de, "daralmanın" sonucu gibi anlaşılmalıdır. İntikamı alınmamış hınçların birikimi, çelişkili görünse de, gündelik huzurda artışın ve her türden sermaye birikiminin nedeni olur. Özellikle "bir hınç hareketi" olarak Reformasyon sonrası insan, epik eylemlerin, alınacak öçlerin, karşılık verilecek garezlerin peşinde olmak yerine, kendisini işine vererek, dünyasal birikimlerini artırmanın yollarını arar. Bu zenginlik, hınç ahlâkının yaratıcı bir nitelik edinmesiyle beraber önceden hiç olmadığı kadar artar. İnsan, öncesiyle karşılaştırılamayacak kadar uzaklara gidip, önceden bilmediği dünyalara açılsa da, bu değişim özünde bir daralmanın karşılığıdır. İşlek bir zekânın aralıksız bulduğu çözümlerin sonuçlarıdır. Özellikle de, kahramanca eylemlerle israf etmediği enerjisini, faydasız intikamlardan kalan zamanını, sermaye biriktirmeye ayırmış burjuva sınıfının eylemleridir.

Nietzsche, bu sınıfın kökenlerini Yahudilerde bulur. Diğerleri savaşırken, türlü intikamlar peşinde koşarken, Yahudi, hesap yaparak parasını biriktirir bir kenarda. Üstelik böyle bir zenginleşmeyi güvenceye almak için, türlü intikam ve kahramanlık arayışlarının da önünü kesmeye çalışır. Adaletli bir devlet ve sözleşmelerle eli ayağı bağlanmış yurttaşların yaratılma-

sı yolunda bir gayret içerisine girer. Böylece kendi kahramanlık güdülerini, güvenlik arayışıyla ve ürkekliğin temellendirdiği sözleşmelerle değiştirir. Onun gibi, harekete geçmeden önce etraflıca düşünen, muhtemel eyleminin sonuçlarını önceden tartan insan için, sağduyulu ya da sabırlı gibi olumlu sıfatlar kullanılmaya başlanır. Geçmişte olanları unutarak önüne bakmak bir erdem olur. Bu unutkanlık, kindarlığın da sonu demektir. Sevmek ve affetmek üzerine kurulan hayatlardan uzaklaştırılmış olsa da, bir yanda var olmaya devam eden hınç, daha da derinlere gömülür böylece.

Bu sözleşmeler yoluyla, intikam araçları ve hakkı devletin eline geçer (Nietzsche 2007: 58). Adalet, herkesin hak ettiğini bulduğu bir düzen anlamını taşır. İlksel adaletin muhiti olarak bilinçdışından kurtulan intikam arzusu ve bastırılamayan hınçlar, devletin akılcı yasalarının yanında, sivil kurumların ve yurttaşların vicdanına teslim edilir. Kamuoyu, sözleşmelerle dışarıda bırakılmış hasmane arayışları kendi arasında çözüme kavuşturmayı dener. Kamu vicdanı, sözgelimi bir düelloda ya da kan davalarında olduğu gibi, kendi bildiği gibi intikamını almak isteyeni, sağduyuya, ortak değerlere, iyiliğe, komşu sevgisine veya insanlığa çağırarak engel olmaya çalışır. Kamuoyunun ya da kamu vicdanının bir kaynağı olduğu adalet, güç istencinin bastırılarak, "iyi niyet"in kurumlaşmasıdır. Hınç arzusunu, kişilerin ya da zümrelerin keyfîliğine terk etmeyen adalet kurumu, intikam biçimlerinin yapılaşması anlamını taşır. Özellikle hınç ahlâkının kurumlaştığı, işler olduğu demokrasilerde, kamuoyunun vicdani tahkimatlarından kurtulan intikamcılar, zorunlu olarak içeri kapatılırlar. İntikamını, asker, polis, savcı gibi konunun uzmanlarına terk etmeyenler, en sonunda ruh doktorlarına, gardiyanlara ya da son çare olarak cellatlara teslim edilirler. Hıncı bastırılmamış olan ya da kurumsal yollardan boşaltmayan, devletin şiddet alanı içerisine girer. Foucault'ya gönderme yaparsak, bu keyfî intikamın öznelerini ayırt etmek, sınıflandırmak da bilimcilerin işi olur. Adalet, bir zamanlar dinin sağladığı azla yetinirliği, hakkına razılığı, sözleşmeler yardımıyla sağlar.

Nietzsche, modern adalet söylemini, güç istencini sağduyuya, sakin ve akılcı eylemlere tahvil etmeyi öneren hınç ahlâkının devamı sayar. Böyle bir istenci ortaya koyacak bir beden ve onun girişken organlarının yerini, hesaplayan bir akıl alır. Böyle bir yurttaş, tüm olasılıkları kafasında tecrübe ederek eyleme geçer. Arzusunu ve onunla koşut güç istencini bu şekilde bastırıp, yönelimlerini değiştirdikçe "zekâsı gelişir" (2007: 56). Tüm diğer organlar uysallaşırken, beyin kuvvetlenir ve diğer beden parçalarını, organları birer araca dönüştürür. Bu keskin zekâyla birlikte hafızanın erimi de artar. Beyin, duyduğuna ve hatırladığına tam olarak güvenemediğinden, şüphe başlar. Tüm araçlarını, hatıralarını ve duyum olanaklarını işe koşan

bu hesaplayan beyin, eylemini kafasında, kâğıt üzerinde muhayyilesinde tecrübe eder ve çoğu zaman tasarım halinde sonlandırır. Nietzsche, zekâyı, ruhtan ya da akıldan fazla ayrı görmez ama güç istencinin her zaman bir tür tinle, güç istenciyle birleşen arzuları bastırmayan bir tinsellikle ilişkili görür. Sadece zihinsel ve dolayısıyla çileci tecrübeler içerisinde şekillenmeyen, tüm organların ayrı ayrı katkı sunduğu dirimsel varlıkların sahip olduğu bir tinsellikten söz eder. Oysa hınç ahlâkı için ruh, maddeye, şimdiye, buradaya, dünyasal olana tercüme edilemeyecek bir başka varlığa değer.

Scheler'e göre, Aquinolu Tommaso'yla beraber, Homerik insanın "sağlıklı" tinselliğine ait ruh ve beden koşutluğu bozulur. Ruh, bedeni işleten bir cevher kıymeti kazanır; kafada tecrübe edilecek, diğer organların seyirci kalacakları bir tecrübenin muhtevası olur (1994: 69). Oysa güç istenciyle temellenen bir tinsellik, tüm organlara yayılır ve bedeni, Aristoteles'in *anima*'sı gibi doldurur. Organlar bu istençle birleştiğinde, dışa doğru harekete geçerler. Bu yaratıcı ve olumlu tinsellikle donanan insan, "yarı-hayvan" olmanın gereği olarak dışarıya çıktıkça varlık kazanır. Oysa hınç ahlâkı, bu tini çileci yöntemlerle içeriye hapsederek ondan bir ruh yaratır. Bu ruh, içine girdiği bedeni kendi dairesinde kalmaya çağırır. Yani beden ruhu değil, ruh bedeni kafesler. Etkin bir tinselliğin hüküm sürdüğü ve kendi değerlerini yaratarak eyleyen insanlardan kurulu epik bir dünyadan uzak düşen kimsenin içerisine düştüğü "boşluk korkusu"nu telafi için, iç dünyalarda ruh adı verilen bir soyutlama ortaya çıkar (Nietzsche 2007: 68). Çileci terbiyenin dayanağı, üzerinde biçim bulduğu boşluğu veya nihilizmi perdeleyen de bu ruh denilen dolgu olur. Sadece dinler değil, belli türde felsefeler de şimdi ve burada varlık kazanan bu tini içeri hapsetmeye çalışır. Duyulardan, duygulanımlardan şüphe etmek bunun bir belirtisidir. Böyle bir felsefe, şimdi ve buradayı hep paranteze alarak sözünü söyler.

Avrupa'da, özellikle Reformasyonla birlikte 'faydasız çileciliğin' yönü değişerek, Weberce söylenirse, dünyevi bir yönelim elde eder. Böylece insan aklı, ötedünyanın, kıskanç tanrıların kestirilemez beklenti ve hallerinden de uzaklaşmış olur. İnsan, kendisindeki hayvanı nasıl kesip attıysa, Tanrıyı da öylece dışarıda bırakır. Dünyevi başarıyı kutsallığın bir ölçüsü yapar. Doğasından ve tinselliğinden sıyrılmış bir ruh, dünyevi bir çileciliğin ve onunla ilişkili hınç ahlâkının temel malzemesi olur. Homerik dönemin sonlarında, Helenik tinsellik son bulduğundan bu yana, görkemli bir disiplinle yüzyıllar boyunca terbiye edilen bu ruh, dünyevi adamın işinde gücünde olması için, hıncını, hayvani ya da tanrılara kurban olmaya açık taraflarını ya da üzerine yerleştiği değer yokluğunu görünmez kılan bir iç dünya, *psyche* geliştirmesini sağlar.

Sözgelimi Protestan girişimci, tüm bu oyalayıcı, faydasız durumlardan uzak, bu ruhun yarattığı huzurla üretmeye başlar. *Ressentiment*'ın belirleyici bir görüngü olduğu, yeniden yapılanan bir yaşam içerisinde, tüccarın ve girişimcinin niteliklerine uygun bir sosyal ortam açılır. Keskin zekânın yanında kolay uyarlanabilirlik, esneklik, hesapçı bir zihniyet ve güvenlik arayışına sahip bir mizaç önem kazanır (Scheler 1994: 82). İş takibi ve sözleşmelerin huzur içerisinde yürütülebilmesi için, bu mizaç sahibi girişimcinin içerisinde hareket edebileceği iş ortamlarının, belirsizliklerden arındırılmış olması zorunludur. Kendi değer yargılarında ısrar etmeyen, onları yenileyen ya da yok sayan bir ilkesizlik zorunlu olur. Ticaretin herhangi bir tarafının kendi istencini dayatmasının önüne geçen hınç ahlâkıyla temellenen bir adalet düzeni de, "eşitler arasında vuku bulan aynı olaylara" uygulanan bir kavram olur (1994: 82). Bu adalet türü, güç istenciyle yaratılan bir değere gönderme yapmaz. Tersine, gücün kullanışsız olduğu bir demokratik düzlükte şekil bulur. Böylece kimsenin kendi değer yargılarını dayatmadığı, güvenli, karşılıklı uzlaşmalı piyasa da şekillenmiş olur.

Hınç ahlâkının yönü, Avrupa'da Reformasyon ertesinde burjuvanın keyfine uygun şekilde değişir. Scheler de, modern akılcılık ve hümanizmin, kilise ideolojisinin bir devamı olduğunu yazarken, bu yön değişimindeki metaforik kaymayı dile getirir (65). Yani hınç ahlâkının biçimi aynı kalsa da, muhtevası değişir. Bu kaymayla beraber, suç ve günah kavramlarının tarifleri ve buna uygun yasal kurumların yapısı da değişir. Kamu vicdanının ilgisi de yön değiştirir. Sözgelimi öncesinde miskinlik adı altında mistik tavırla birleşen tembellik, rahatsız edici bir sıfat olmaya başlar. Yüzyılların ruh terbiyesiyle, artık kendinden şüphe etmeyen, erdemlerinden kuşkulanmayan, örneğin günah çıkartmayan Protestan şahsiyet, bu özgüvenle kendisini işine daha rahat verir. Bastırılmış bir hıncı, âdeta aralıksız ve metodik bir şekilde, hesaplı kitaplı çalışarak alır. Hınç ahlâkının yarattığı ruh haliyle, dünyevi verim muteber bir kutsallık işareti gibi tarifini bulur. İkonlar, tapınaklar ve aziz imgeleriyle bölünmeyen bir zihinsel sürecin içine girerek, yaptığını sorgulamadan çalışır. İçerisinde paketlenmiş ve ardındaki tüm nihilist biçim ve muhtevayı saklayan bir ruhun yarattığı huzurla, ötedünyaya dönük bir dinin oyalanmalarından kurtulmuş olarak mesleğini icra eder. Bu özgüven sayesinde, örneğin kıskançlık gibi, başkasının sahip olduğuna göz diken bir eğilim de ortadan kalkar. İçinde Tanrısından neşet eden *monad* şeklinde bir ruh parçası sakladığından, kendine yeten bir beşerî varlık olarak ortaya çıkar. Maneviyat sahibi olarak, aklını daha akılcı hesaplara odaklayabilir. Çünkü *monad* biçimli bu cevher, onun adına tüm cevapları içerisinde saklar. Bunları tekrar bir kuşkuyla sorgulamak yerine, bir bilimci gibi, daha müspet sorulara yönelir. Her şey onun adına bir keşfedilmiş-

lik niteliği taşır; içindeki cevher ya da dışında keşfedilecek dünya tüm soruların cevaplarını barındırır. Bu sayede, hınç ahlâkının paketlediği *monad* biçimli ruh ve dünyaya bilimci bakış aynı bünyede birleşir. Dolayısıyla bu ahlâkın verimi bir ruhsallıkla, bilimcinin müspet dünya görüşü koşut olur. Her ikisinde de hakikat, yaratılan değil de bulgulanan değerlerdir. Orada mevcut olanı keşfetmeye açık iki yaklaşımdır. Bu nedenle bilimin tanrısızlığı sadece muhtevada kalır. Auguste Comte'un yerleştirmek istediği pozitivizm dini de bu durumun grotesk bir görünümü olur sadece.

Nietzsche için değerlerin, ruhsal ya da maddesel üretimi pek farklı sayılmaz. Değerler, orada bir yerlerde keşfedilmeyi beklemez; Bergsonca söylenirse, bir tür "yaşam hamlesiyle" yerinden kalkan, kararlı ve gözüpek bir şekilde belirsizlik içerisinde kendi hakikatini yaratanın olur; başkalarının değerlerini yeniden keşfedenlerin değil. Çileci ideal sahibi dindarlar gibi bilimciler de bu hakikate erişmenin araçlarına sahip bir özgüven sergilerler. Oysa değer yaratmanın, hakikate erişmenin belirli bir şekli, yöntemi yoktur. Bilimci ya da inanç sahibi, bu konuda herhangi bir ayrıcalığa sahip değildir. Nietzsche'den bu yana, felsefe de kısmen buna ikna olur. Hakikati, bir hamleyle ya da güç istenciyle yola çıkanlar yaratabilirler. Bilgi, güçlüye, güç istenci taşıyana kendisini açar. Hakikatin kaynağı, güçlünün, iç ve dış âlemini dolduran bir tinsellik içerisinde ortaya çıkar. Bilgi ve inancın karşılıklı birbirinin nedeni ve sonucu olduğu, birbirini doğruladığı bir tinselliktir bu.

Felsefeci de bu şekilde kararlılıkla yola çıkanın inşa ettiği bir hakikatin olanaklarını işaret eder. "Kendine çok yakın duranın" göremeyeceği, hamle ve istençle kendi metafizik dairesi dışına çıkanın inşa edebildiği bir hakikatin muhitini işaretler. Böyle bir felsefeci, gerçeği ve bilgiyi değil de, istenci ve gücü, bilgi ve inanç yaratma araçlarını ve ruh hallerini arayandır; "gerçeklik istenci" değil de, güç istencinin izinde olandır. Felsefeci, bir bakıma işaret edilene değil de, işaretleme eylemine nazar edendir. Onun için hakikat, kendi ön tasarımlarından, ideallerinden çıkarsanamaz; güç, çıkar, niyet, arzuya cevaben karşılığını bulur. Bir yontu sanatçısı, şekilsiz bir hamurun, toprağın olanaklarıyla nasıl kendi yaratısına biçim veriyorsa, güç istencinin sahibi de benzer şekilde kendi arzuladığına yaşam vermek üzere yola çıkar. Ortaya çıkan, kökensel hamle ya da istenç ardında durdukça desteğini bulmuş olur; dayanaksız bir kanaat olmaktan kurtulur. Bu sırada yaratılanın nihilizmin boşluğuna düşmemesinin güvencesi de, ortaya çıkana sırt vermiş olanın istenci olur. Yaratma iradesi yok olduğunda yaratı da dağılır; sözgelimi tekrar toprağa, doğaya karışır.

Doğal olarak böyle bir varlık anlayışı için, bir tarafın diğerine gücünü geçirebilmesi gereklidir. Eller altında biçim bulan hamur gibi, var olanlar-

dan birisinin diğerinin istencine teslim olması gereklidir. Ama özellikle hınç ahlâkıyla şekil bulan kültürlerde ve dolayısıyla demokrasilerde, önce dinsel otorite ve sonrasında da devlet, bu oransız güç ve istenç kaynaklarını dengelemekle sorumlu olur; devlet, tüm diğerleri üzerinde egemen güç olana kadar. Ama nihai olarak, devlet de yönetsel bir araca, memuriyetler ağına indirgendiğinde, yaşamı genişletmek, hakikat yaratmaktan sorumlu ve yaratıcı istenç, karizma ya da yaşam hamlesi kaybolmuş olur.

Oysa devletleri kuranlar da, zamanında şiddet ve güç uygulayan adamlardır (Nietzsche 2007: 126). Ama sonradan hınç ahlâkının dolayımları ve zekice uygulamaları içerisinde bu güç dağılır, merkezini yitirir; kimselerin diğerine güç geçiremeyeceği bir ayırımsızlık ortaya çıkar. Bu aşamada toplum adı altında büyük bir özne de görünür olur. Hınç ahlâkının cisimleşmiş hali olan bu büyük failin temel derdi kendisini korumaktır. Kendisini kuran tüm farklı istençleri dışlar, bastırır. Sonrasında kamusal nitelikte ortak bir töre, dayanışma ve ahlâk kalıbı ortaya çıkar. Muhtemel diğer güç istençlerini de daha ortaya çıkmadan, öncelikle bilinçdışına, sonrasında kamu vicdanına gömer. En başta güç istenciyle temellenen bir devlet ve onun uzanımı bir toplum, zamanla uyrukları için itaat kalıplarını yerleştirir. Bu toplum töresi, bir tür "içgüdü" olduğunda, hınç ahlâkıyla temellenen uyumluluk doğallaşır, "erdem" halini alır. Bu aşamaya vardığında, yurttaşlara düşen, etrafında olan biteni, yerinden kalkmadan "izlemektir". Demokrasi tam yerleştiğinde, kamu vicdanı ve "adil" bir eşitlik şuuru yerini bulduğunda, devletin sahip olduğu son güç istenci kalıntısı olarak siyaset de ortadan kalkar.

Hınç temelli köle ahlâkına maruz kalan her şey "düzleşir". Böylelikle vasıfsız ve güçsüz yurttaşların içerisinde rahatlıkla var olabilecekleri ve sonrasında kendilerini geliştirebilecekleri bir alan açılır; sadece bakınarak, beynini işleterek yolunu bulmak bu düzlükte kolaylaşır. Sarp, dik, derin, zor güzergâhlar düzleştikçe, cesaretsizce var olmak kolaylaşır; "güç ve tehlike kötü olanla ilişkilendirilir" (Nietzsche 2007: 156). En güçsüz olanı hesaba katarak şekil bulan bu yatay düzende, sorumluluk, kamu vicdanı, adalet, içgüdü gibi görünen, bu düzleşmenin, sathiliğin sonuçları olurlar. İçgüdü gibi görünen dâhi, "başkasının değerleridir" (Scheler 1994: 12). Bu yüzden güçsüzün ahlâki sorumluluk nesnesi olması, sefil, yoksul, engelli olana gösterilen merhamet de bu değerlerin birer ahlâki dürtüye dönüşmesiyle ilişkilidir. Dinsel merhamet duygusuyla, toplumsal dayanışma bir anlamda birbirinin devamı olur. Kuramsal olarak, bir zümrenin aşırı güç kazanmasına engel olmak ve yoksulun hakkını korumak üzere ortaya çıkan devlet ve hukuk da, güç istencini bastırmak üzere kurumlaşır. Toplumsal kurumların etkinliği, zayıfların konumlarıyla ölçülebilir olur. Kölenin arzusu ya-

pıcı, yaratıcı olduğunda, eşitlik, dayanışma, paylaşım, vicdan gibi kavramlar değer kazanır. Çünkü toplumsal olanın, bastıramadığı güç istenci, karizma, yaşam hamlesi ya da tinsel iradeyle savaşma güdüsü yoktur. Demokrasi, herkesin komşusunu severek var olmasına imkân verir. Ama bu sevginin temelinde korku vardır. Komşusunu karşısına almaktan çekinen, onunla karşıtlaşmayı göze alamayanın ahlâki gerekçeleri vardır.

Hınç ahlâkının yaratıcı bir nitelik kazanması, yatay bir kamu ortamında, herkesin kendisini başkasıyla karşılaştırabileceği bir açıklıkta mümkün olur. Bu düzleşme sayesinde, kendi sahip olduklarının ölçüsünü, varsıllık ya da sefaletlerinin derecesini ölçebilirler. Demokratik düzlükte, kimsenin komşusunun sahip olduğu fazlalığa nazar etmemesi için, eşitlik, denklik üzerine kurulu nicel bir adalet düzeni yaratılabilmelidir. Hınç ahlâkı bir bakıma kendi hilafına, hınçların yüzeye çıkarak, intikamlara dönüşmemesi amacıyla kurucu değer kazanır. Hınç, boşalacak uygun bir açıklık bulamayınca, bir varlık cevheri gibi, metaforik, metonimik dönüşümlerle, yaşama, düşünceye şekil vermeye devam eder.

Demokratik sathilikte, kişi, kendisi ve başkası üzerine düşünüp, "düşünümsel" yargı ve kanılar ortaya koyup ya da kendi halinin nice olduğunu anlamak isterken, "içedönük" kanaatler geliştirir. Scheler'e göre, bu düşünümsellikten uzak duran "soylu insan", "nahif" bir mizaç sergiler (15). Onun mağrur hali de, böyle kendi haline dönük gözlerinin olmamasından ileri gelir. Kendi değerlerinden kuşku duymadığından, başkalarıyla kendisini karşılaştırıp, özgüvenini sarsmadığından, nahif bir kendine güven ortaya koyar. Bu güven kendini bilmezlikten ileri gelmez. Arkasında bu ruh halini yaratan bir töre vardır. Bu güven, başkasındaki bazı üstün tarafları övmesine de engel olmaz. Üstünlük, başkasıyla kendi arasında yapılmış bir karşılaştırma ve düşünüm sonucunda ortaya çıkan bir fark değildir; kendi halinde ve önsel olarak oradadır. Oysa hınç ahlâkının nüfuzu altındaki "sıradan adam" nazarında hep nicel farklar görünür olur. Muhasebesi yapılabilir farklar, göreceli değerler arasındaki karşılaştırmalar yoluyla elde edilir. Dolayısıyla "fark" vurgusu, başkasının benden ayrılıkları, hınç ahlâkının türevleridir. Olumlanmış değerlerin değil de, yadsınan bir yaşamın görüngüleridir; duyulara çarpmaktan ziyade, düşünüm yoluyla bulgulanır. Hattâ bastırılmış hınç, duyuları, hisleri ve ruh hallerini de bu farkları görmeye açık bir eleştirellikle yeniden düzenler.

Scheler, herkesin birbirine maruz kaldığı demokratik idealler geçerli olmadığında, sözgelimi 13. yüzyıl Avrupa Ortaçağı'nda ya da Hindistan'da kast düzeni içerisinde, bu karşılaştırmaların mümkün olmadığını dile getirir (1994: 17). Herkesin başka zümrelerle fazla kesişmeyen yaşam alanları vardır; diğerleriyle karşılaştırılmayacak bir yazgısı ve sınırları çizilmiş gö-

revleri vardır. Tanrıların ya da doğanın kendileri için açtığı bir yaşam küresinde var olurlar; dolayısıyla kendi nazarlarının erimi de bu alanla sınırlı kalır. Sözgelimi bir köylünün, egemeni şikâyet etmesi ya da ona iftira etmesi iltifat görmez. Oysa bu doğallaşmış dünyadan çıkıp, bir eşitlik kavramıyla herkesi bir araya taşıyan demokratik idare, içine aldıklarını ayırım gözetmeden bir yarışmanın içerisine çeker. Modernlik ve kapitalist düzen bu yarışmayı rekabete dönüştürür; herkesin her şeyiyle katıldığı ve kazananı olmayan, bilinçdışında ya da şuurlu eylemlerin dünyasında, kendisini daha aşağıda ve aşağılanmış görenin yukarılara çıkması çabasını da yansıtan bir yarışma.

Bu yarışmada karşılaştırmaya esas nitelikler kendi başlarına değer taşımazlar. Nicel bir kıyasın sonucu nihai bir ölçü olmadığından, ilişkisiz nesneler birbirleriyle bitişir ya da ayrışırlar. Kendi yarattığı değerlere dayanmayan hınç kültürü, bu yarışma sırasında karşı karşıya gelen nesnelerin serbestçe ulandıkları bir zemin açar. İlişkisiz görünen nedenler ve sonuçlar bu nicel nesneler üzerinden birbirlerine bağlanırlar. Sadece iki şey birbirine bağlanmadan kalır: Bastırılmış hınç duyusu ve sahici intikam nesnesi. Bu sonul bağlantı halinde, hınç düzeni sanki tersyüz olacakmış gibi hep ertelenir. Bu bağ kurulduğunda, geri kalan ne varsa, kökensel bir bir nihilizmin üzerinde gerçekleşen oynaşmalar olduğu ifşa olacakmış gibi, gizli bir şuur yarışmaya yön verir. Bu "yanılsamalı" bağlantılar sırasında, yanlış bir değer bir başkasıyla telafi edilir. Doğruluk ve yanlışlık, iyilik ve kötülük bu örtmece nedeniyle ayırt edilemez olur (Scheler 1994: 19). Metaforik ve metonimik kaymaların neden olduğu örtmecelerin sonucunda, sahici olmasa da, yeni ve ilginç olan ayrıcalık kazanır. Bir değerin üzerinde şekil bulmuş olmaktan ileri gelen ölçülerden ziyade, nihilizmin, boşluğun verimi olarak, önceden rastlanmamış olan itibar kazanır. Yeni olanın bu egemenliği, yaşlıları gençlere göre daha fazla hınç dolu yapar. Kendi yaptıklarını sürekli silen, tecrübeyi değersizleştiren, aşındıran bir eleştirellik, yarışma ve karşılaştırma oyununda, yaşlıların üretimi değersizleşir. Gençlerin eleştirelliği ise, "dünyaya ve nesneye" dayanmadığında, sadece yaşlıların üretimine karşı yönelir, eleştirinin hatırına ve "başkalarının mevcut kanılarıyla" şekillenir. Bu durumda gençler de başka türden bir hınçla malûl olurlar.

Scheler, kendisine göre daha varsıl ve daha güçlü komşusuyla konuşurken boynunu büken, göz temasından kaçınan bir köylüyü örnekler. Ama onun gibi bir başka köylü, 1912 yılında olduğu gibi, yol kenarında iki ağaç arasına gerdiği bir telle, yoldan geçenlerin kafalarının kopmasından da sorumlu olabilir. Yani mazbut bir köylü, dehşet verici bir intikam sahnesi hazırlarken, yanlış kişilere ve yollara yönelebilir. Bilinçdışı gerilimini, düşsel yollardan azaltmaya çalışır. Bu şekilde, yönelimi ve nesnesi kestirile-

mez olan gerçek ya da simgesel intikam eylemleri, "sınırsız sonuçlar" üretmeye açık olur.

Modern zamanların sakinleri, nihilizmin neden olduğu bu çoğalmayı tecrübe ederler. Diğer yandan, davranışlarına ait belirli dayanakları, töresi olan "soylu insan", bu nedenlere karşı doğrudan karşılıklar, sonuçlar üretir. Örneğin, onuruna yönelik bir saldırıda karşı tarafı düelloya çağırması gerekir. Soyluluk burada eylemin ve ilişkinin sıfatıdır; kişinin seçkinliğini imlemez. Sıradan köylü de soylu davranabilir. Soylu eylemin ayırt edici yönü, belirli bir töresinin olmasıdır. Bu töre içinde kalan için, nedenler belirli sonuçlar üretir; sonuçlar belirli nedenlere yol açar. Oysa hınç ahlâkının içerisinde davranan "ortalama insan", kendisini aşağılayan, bastıran bir düzenden beklenenin dışında, çok farklı intikam biçimleri düşünür, düşler; nefsine yönelik çileci eylemlerden, linç girişimlerine kadar. Hattâ sanatsal nitelikte bir intikam da olabilir. Tüm bu karşıt görünen eylemlerin ortaklığı, tepkisel nitelikte olmalarıdır; kendi değer yaratan törelerinin olmamasıdır.

Bu tepkiselliğin yaratıcı nitelik kazanmasıyla, ahlâki duruşlar da çoğul ve göreceli olur. Özünde hınç ahlâkının muhteva ve biçim olarak değişkeleri olan bu alt-ahlâklar, duyulara, hafızaya, hislere, değerlere ve ruh hallerine yeniden biçim verdiğinden, hınç ahlâkının üretimi doğallaşır. Sıradan insanın düşünümsel eylemi, bilinçdışında duran ilksel bastırmayı ele vermez. Bu durumda, bastırılmış hınçlara denk düşen 'doğru intikam' yollarını tarif etmek de olanaksız olur. Sözgelimi "özgeci" davranışları Scheler, hınç ahlâkının değişkelerinden birisi sayar. Başkasına, özellikle de daha sefil, yoksul, sakat, aşağılanmış olanlara dönük merhametli yaklaşımları, onlara dönük bir nefretin, tiksintinin arka yüzü sayar (1994: 43).

Scheler için, özgeci davranış histeriyle eşbiçimlidir (1994: 62). Her iki durumda da, kendi bilinçdışına uygun eylem, ifade ya da intikam yollarını bulamayanın, başkasının yarattığı değerler içerisinde açılan bir boşluğa düşme hali bulgulanabilir. Histerik, bunu doğrudan tecrübe ederken, özgeci insan, küçük ve sefil merhamet nesnesi üzerine eğilirken, bu boşluğun farkına varmaz. Ama her ikisi de başkalarının yaşamlarını sürer, bu yaşamlar içerisinde "boğulurlar". Histerik, bu boşluğu tanımlayamasa da, en azından ruh haliyle işaret eder.

Özgeci kişi, intikamını, kendi nefsini, özünü ezerek alır ve güç istencini koşulsuz sevgiyle değiştirmeyi dener. Her var olanın bu sevgiyi hak ettiği varsayımı, aynı zamanda herkesin ve her şeyin karşılaştırılabilir, yarıştırılabilir olduğunu da ima eder. Sevgi ve merhamet duyulana dönük, kendi değerinden ayrı bir ihtimamın varlığı, onu küçük görmenin bir yolu gibi de anlaşılabilir. Bu yönüyle, "yoksul, küçük, güçsüz" olana dönük sevgi ve özgeci davranış, beklenmedik şekilde, sevgisizliğe açılabilir. İntikam, baş-

ka türlü alınamadığından, bu edilgenliğe yüz verilir. Özgeci, her var olana dönük sevgisiyle, hıncını daha da derinlere gömer. Düşünümsel edimin eriminden çıkardığı, bilgi ve bilinç düzeyinden daha da uzaklaştırdığı hıncıyla kendi varlığını "zehirler" (Scheler 1994: 46). Özgecilik, bir bakıma özseverliğe, narsisizme bağlanır. Hınç ve ona uygun düşen intikam biçimi bu kadar birbirinden uzak düşünce, ruh selamet kazanmak yerine, daha da derin bir "günaha" bulaşır. Hem Nietzsche hem de Scheler bu nedenle, papazları en derin hınç sahibi şahsiyetler sayarlar. Dindarlardaki hıncın yönünü değiştirerek, kötülüklerini katlarlar. Her yolun sevgiye, merhamete, uzlaşıya çıkması, hep içe atan, biriktiren, hıncını boşaltamayan bir cemaat yaratır. Bu hıncın üzerinde biçim kazanan ilâhiyat, birbirini seven komşular yaratmak arzusuyla, daha derin bir nefreti ve korkuyu besler.

Kaynakça

Nietzsche, Friedrich (2007). *On Genaology of Morality*, çev. Carol Diethe, London:Cambridge.

Scheler, Max (1994). *Ressentiment*, çev. Louis A. Coser, Visconsin: Marquette Univ. Press.

Max Weber ve Hınç Ruhu: Nietzsche Mirası*

Bryan S. Turner**

Modern hınç teorisinin entelektüel kökenleri, Friedrich Nietzsche'nin nihilizm ve modernliğe yönelik kültür eleştirisinde bulunduğu söylenebilir. Nietzsche'nin endişesi öncelikli olarak etik ve estetiktir, dolayısıyla hınç kavramı daha "sağlıklı" çevre koşullarının yaratılması, değerlerin yeniden değerlendirilmesi büyük projesinin basit bir parçasıdır. Nietzsche'nin amacı, "ruh politikaları" yoluyla yeni bir tür İnsan yaratmaktı (Thiele, 1990). Max Weber sosyolojisinin Nietzsche'nin düşüncesinden derin biçimde etkilendiği sürekli tartışıldığı için, Nietzsche'nin projesi sosyologların hâlâ ilgisini çekmektedir. Bu nedenle, Weber'in hınç temasını Nietzsche'den aldığını fakat onu politika ve iktidar incelemelerine aktardığını öne sürebiliriz. Weberci sosyolojideki bu entelektüel gelişimi, Raymond Aron'un Weber'in iktidar yaklaşımını ele alan ünlü çözümlemesinde izleyebiliriz. Aron, Weber'in yüzüncü doğum günü anısına Heidelberg'de düzenlenen tartışmalı 15. Alman Sosyoloji Konferansı'nda Weber'in *Inaugural Freiberg Adress* ve *Politics as Vocation* (Meslek olarak Siyaset) konferanslarının ikisinin de Nietzsche'den derin biçimde etkilendiğini ileri sürer. Aron,

---

* Çeviri: Songül Yılmaztürk

** Bryan S. Turner, City Üniversitesi Lisansüstü Merkezi'nde (New York) Sosyoloji Bölüm Başkanıdır ve Western Sydney Üniversitesi'nde Sosyal ve Politika Düşünce Profesörüdür. Son yayınlanmış eseri *Religion and Modern Society*'dir. (Cambridge University Press, 2011)

Weber'in 'iktidar-politikaları' göz önüne alındığında "teorik olarak tüm siyasetin, iç ve dış, her şeyin üstünde uluslar, sınıflar ve bireyler arasında bir mücadeledir" (Aron, 1971: 85), dolayısıyla Weber için "En iyi yönetme biçimi nedir?" sorusunun anlamsız olduğunu iddia eder. Özellikle, "Meslek Olarak Siyaset" konferansı Weber'in *Weltanschauung*'unu (Dünya görüşü) açıklar:

> ... milliyetçilik eylemlerin değil, bir kararın sonucu olduğu için; Darwinci öge (yaşamak için mücadele etmek), Nietzscheci öge (insanlığın mutluluğundansa insanın yüceliği), ekonomik öge (kalıcı zenginliğin azlığı –insanların kökü kazınamayan yoksulluğu), Marksist öge (her sınıfın kendi çıkarı vardır ve hiçbir sınıfın çıkarı, egemen olanların bile, ulusal toplumun uzun soluklu çıkarları ile uzlaşmak zorunda olmaması) ve son olarak ulusal öge yani bütünüyle ulusun çıkarı –diğer tüm çıkarların üstünde olabilir. (Aron, 1971: 92)

Weber sosyolojisinin bu kısa özetinde, yalnızca bu tür mücadelelerin arkasındaki güdüsel ve duyusal güç olan hınç ögesinin eksikliğinden bahsedilebilir. Bu eksiklik, Weber sosyolojisinde ilginç bir konuya işaret eder. Hınç kavramı, Weber'in toplumsal statü, teodise ve toplumsal dışlanma gibi konulara olan katkılarında kısaca görünmesine karşın, Weber hiçbir zaman nüve halindeki bu fikirlerden, tutarlı ve kapsamlı bir teori geliştirmedi. Bu makalenin amacı başlangıç olarak, Nietzsche'nin bu mirasını araştırmak ve Weber'deki hınç temasını tanımlamaktır, ancak benim öncelikli amacım ise, Weber'in yeni bir yorumunu yapmak değil, modern toplumlardaki toplumsal statü mücadeleleri teorisinin eksik ancak tamamlayıcı parçası olan hınç sosyolojisini inşa etmektir.

Weber'in dünya görüşünde genel bir Nietzsche etkisi olduğu açıktır, doğal hukukun çöküşü, Batı Hıristiyanlığının sekülerleşmesi ve kapsayıcı her tür değer sisteminin zayıflamasıyla, toplumsal yaşam insan varoluşunun anlamsızlığını tanımlamak için kelimelerin yetersiz kaldığı sonsuz bir mücadele olarak nitelendirildi. Nietzsche, değerleri yeniden icat etmek için Tanrının ölümünü bir trajedi ve fırsat olarak görürken, Weber modern gerçekliği "Meslek Olarak Siyaset" konferansında ifade ettiği gibi "kutup gecesinin buzul karanlığı ve kasveti olarak" (2009: 128) karşıladı. Buna göre, genel olarak modernlik anlayışlarında ortak yönleri çoktur. İkisinin, din ve hınç arasındaki bağa yönelik Yahudilik, Eski Ahit'in kehaneti, İsa'nın Yeni Ahit'teki etik mesajına yaklaşımları konusunda ikincil ve daha açık bir ilişkisi de bulunmaktadır. Nietzsche hınç kavramını, Hıristiyan çileciliğinin olumsuzlayıcı felsefesini [*no saying philosophy*] kültür eleştirisinde kullanırken, Weber, Nietzsche'nin Hıristiyanlık konusunda-

ki görüşlerine karşı çıktı, aynı zamanda hınç temasını Yahudilikte, onun terminolojisiyle, Yahudilerin parya statüsünün bir işlevi olarak yorumladı. Weber'in parya grup kavramı, 1964 Heidelberg Konferansı'nda sert biçimde tartışılmasına rağmen, sonrasında sosyolojide önemli bir yer işgal etmemiştir. Bu makalede, sosyolojik hınç düşüncesinin, statü gruplarının ve hınca ilişkin kapsamlı sosyolojinin önemli bir tamamlayıcısı olduğunu belirtmek istiyorum. Weber, ileride göreceğimiz gibi, hınç sosyolojisinin taslağını çizmeye imtiyazsızların dinine örnek olarak Hindu kastları ve Yahudiliğin karşılaştırmasını yaptığı *Economy and Society*'de (Ekonomi ve Toplum) (Weber, 1978: 492-499) başladı, ancak bu düşünceler hiçbir zaman çatışan toplumsal etkileşimlerin daha kapsayıcı anlayışına doğru genelleştirilmedi. Onun temel düşüncesi göreceli olarak basit fakat güçlüydü: imtiyazlı sınıflar meşruiyet talep ederken, alt toplumsal gruplar telafi talep eder. Ben, sonuç olarak Weber'in dünya görüşünde Nietzsche'nin yerini inceleme konusuyla daha az, fakat modern toplumun genel sosyolojik teorisinin temelleri olan hınç, statü, toplumsal dışlanma konularında Weber'in yaptığı özel açıklamaları ele almakla ise daha çok ilgilenmekteyim. Fakat öncelikle Weber'in Nietzsche ile ilişkisi nedir?

Nietzsche - Weber İlişkisi

Weber ölümünden kısa bir süre önce, Oswald Spengler ile tartışmasını takiben, öğrencileriyle karşılıklı fikir alışverişinde bulunduğu 1920 Şubat'ında, çağdaş akademisyenlerin 'dürüstlüğü'nün onların ancak Marx ve Nietzsche'nin ikisine yönelik yaklaşımlarıyla değerlendirilebileceğini açıkladı. Şu şekilde devam etti: "Entelektüel olarak içinde yaşadığımız dünya büyük ölçüde [onların] izini taşır" (Baumgarten, 1964: 554). Nietzsche'nin Weber üzerindeki etkisi, Weber sosyolojisi yorumlamalarında oldukça tartışılmıştır (Eden; 1983; Fleury, 2005; Flieschmann, 1964; Hennis, 1988; Kent, 1983; Mommsen, 1965; Stauth and Turner, 1988; Tiryakian, 1981). Stephen Kent'in (1983: 301) gösterdiği gibi, *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*'nun son bölümü ve *Meslek Olarak Bilim*, *Son Adam*'a *(die letzten Menschen)* zayıflayan gerçekliğin ve sahte mutlulukların yeni ruhunun taşıyıcısı olarak alaycı atıflarda bulunsa da, Nietzsche'nin açık izlerini taşır. Dahası Kent, "Nietzsche'nin felsefesi, onun [Weber'in] hayatı boyunca tüm çalışmalarında açıktır" (1983: 302) der. Modern Weber araştırmacılarının önemli bir kısmının, Nietzsche'nin etkisi konusunda bu yorumu genellikle kabul ettiği görülür.

Buna karşın, Weber'in son zamanlardaki en ciddi biyografisinin yazarı Joachim Radkau (2009) Weber'in Nietzsche'den önemli ölçüde etkilendiği fikrini sistematik olarak reddeder. Radkau, Weber'in öğrencilerden olu-

şan dinleyicisini etkileyebilmek için, var olan düşüncelere meydan okuyan, abartılı ifadeler kullanmaktan memnuniyet duyduğunu belirtir. Bununla birlikte, Weber'in çalışmalarında Nietzsche'ye kaynakça atıfları çok azdır. Daha da ilginci Weber, Nietzsche'ye atıf yaptığında bu, küçültücü terimlerle onu yok sayma şeklindedir. Weber için Nietzsche sıradan bir "Alman küçük burjuvası"dır. Nietzsche'nin Hıristiyanlık eleştirileri bağnazca, "Hıristiyan kardeşliği" mucizesi ve "aşkın komünizmini" karşılaştırması da gelişigüzel olduğu için göz ardı edilir (Radkau, 2009: 167). Radkau psikolojik düzeyde, "entelektüel faaliyetlerin coşkunluğu, geri dönüşün olmadığı delilik öncesinin son safhası" olduğu için Weber'in kendi sinirsel buhranı ile Nietzsche'nin deliliğe kadar giden durumu arasında paralellikler gördüğünü kabul eder (Radkau, 2009: 167). Nietzsche'nin Weber üzerinde etkisi konusunda ileri sürülenler ışığında baktığımızda, Radkau'nun konumu fazla revizyonist sayılabilir. Bunun bir nedeni, Weber çalışmalarında Nietzsche'ye ciddi atıflarda bulunsa da, bu atıfların sistemli olmamasıdır. Fakat bu, Weber sosyolojisinin temellerini oluşturan felsefi dünya görüşü ve epistemolojik varsayımlarının çoğunu Nietzsche'den alıp, onları içselleştirmediğine dair nihai kanıt olamaz.

Weber sosyolojisinde Nietzsche'nin doğrudan etkisi az bile olsa, Nietzsche ve Weber arasında, biyografileri, felsefeleri ve bireyin toplumdaki yeri konularında çarpıcı paralellikler bulunur. Ben özellikle, Nietzsche'nin hınç incelemesini merkeze aldım, ancak onun psikolojik eğilimleri yerine, sosyal ilişkiler yönüne dikkat çektim. Hınç, Weber'in çalışmalarının önemli bir parçası olmamasına rağmen, Nietzsche'de bireylerin, hıncın hissizleştiren gücüne karşı itiraz etmesi ve kendilerinin üstün olduğunu savunması düşüncesi, modernliğin hayal kırıklığı yaratan dünyasına karşı, bireylerin dünyada eylemde bulunma zorunluluğu, anlam araması ve büyülenmesi zengin biçimde ifade edilmiştir. Nietzsche'nin modern nihilizm fikrinde –arka planı metafizik olarak adlandırılsa da– anahtar örnek olan hınç, meslektaşı Weber'in incelemesinde rasyonelleşme ve büyü bozma olur. Daha ilginci, Weber'in, kendi toplumsal statü teorisini geliştirmek için, kavram olarak hıncın potansiyelini tam anlamıyla araştırmamasıdır. Weber, statü ve teodise arasındaki ilişkiye zaman zaman değinse de, bunlar bütünlüklü bir hınç sosyolojisi geliştirmeyip, konu dışı yazılar şeklinde olmuşlardır.

Sosyolojik teorinin gelişiminde, sosyolojinin tarihsel oluşumundaki anahtar figürlerin entelektüel etkilerini göstermek, entelektüel açıdan değerli ya da tatmin edici olmak zorunda değildir. Buradaki amaç, modern sosyolojide merkezî bir yer işgal etmesi gereken hınç sosyolojisini inşa etmektir. Hınç kısaca, Nietzsche ve Weber'in toplumsal teorilerinin önemli unsurlarından biridir (klasik sosyal ve siyasal düşüncenin önemli bölümün-

de de) ancak çağdaş sosyal inceleme sözlüğünde belirgin bir yeri yoktur. Toplumsal yaşamda hınç hemen her yerde bulunurken; özellikle ırksal, sınıfsal, etnik ve cinsiyet gibi toplumsal çatışmaların sürekli olduğu yerlerde, bu eksiklik ciddi bir meseledir. Sonraki bölümde, hınç kavramının toplumdaki önemini anlamak için gerekli olan Nietzsche'nin bazı temalarını, Weber'in din sosyolojisinde, karizma incelemesinde ve genel modern kültür kavramlarında amacımıza katkı sağlaması için araştıracağım.

Nietzsche'nin hınç konusunda Weber üzerindeki entelektüel etkisinin anlaşılabilmesi için birçok yol vardır. İlki, alt sınıflar veya Weber'in terminolojisiyle "imtiyazsız sınıflar" arasında hınç kavramının ampirik araştırmasıdır. Weber, hıncın varlığını, başka alt grup ve sınıflar içinde olabileceğini de kabul ederek, eski Yahudiliğin dünya görüşünde merkezî bir yeri olduğunu düşünmüştür. Konuya ikinci yaklaşım daha geneldir, Nietzsche ve Weber modern kültürü nihilist olarak düşünüp, insanın anlam ve eylemlerini bu nihilizmin sonucu olarak gördüler. Weber, modern kültürün nihilist olduğu ve bu nihilizmin ya da "büyüden kurtulmanın" ciddi varoluşsal ve etik tehdit oluşturduğunu iddia eden Nietzsche ve genel Alman entelektüel üst sınıflarının kültürünü izledi. Şunu da tartışmak isterim ki, Weber'in hınç konusundaki bazı fikirlerine ek olarak, aşırı rasyonalizasyonun sonucu olan büyüden kurtulma kavramı, daha geniş anlamda dünyaya karşı da hınç duymaya neden olmaktadır. Birinci yaklaşım açıkça sosyolojiktir, Weber'in, genellikle imtiyazsız sınıfların dinine bakışında ve "imtiyazsızların teodisesi' olarak atıfta bulunduğu *Ancient Judaism*'de (Eski Yahudilik) bulunur. Weber hıncı, "The Social Psychology of the World Religions" (Dünya Dinlerinin Sosyal Psikolojisi) isimli klasik makalesinde de tartışmıştır. Weber'in din ve hınç konusundaki görüşü, bu farklı kaynaklara bakıldığında belirsiz kalır. Weber bir yandan, hıncın dindeki rolünü hafife alır, bunun kısmi nedeni Eski Ahit kehanetinin ve Dağdaki Vaaz'ın etik mesajının gücünden etkilenmesidir. Diğer yandan ise hıncı, 'parya grup' olarak Yahudilikle birleştirir. İkinci konu, hınç teorisinde yapısal ve kültürel güçlerin karşısında modern kültürün ve bireyin amansız mücadelesinin genel incelemesini içerir.

Nietzsche'nin hınç üzerine görüşleri, özellikle de filozoflar tarafından daha derin bir şekilde incelenmiştir. Bu tartışmalar toplumsal bir teorinin prototipi olarak incelenebilir, bu prototip, özgün insan eylemini ve anlamını kısıtlayan ya da aslında çürüten, büyüden kurtulmanın özel bir türü olarak ele alınabilir. Bu anlamda, Nietzsche'nin hınç teorisi Weber sosyolojisinin çoğu ana temasıyla ters düşer. Filozoflar, temel olarak Nietzsche'nin büyülenme "zehrine" ve onun insanın zayıflığını desteklemekte ve bireyin kendini kabul ettirme iradesini engelleyen rolüne karşı sözleri üzerinde

yoğunlaşırken, sosyolojik olarak Nietzsche'nin hınç üzerindeki görüşleri, toplumsal aktörlerin farklı toplumsal yapılarda dünyayı nasıl kavradığı ve onun içinde nasıl davrandığıyla ilgili olarak daha güçlüdür. Nietzsche'de, Weber'in çalışmalarında farklı yönleriyle ifade edilen toplumsal eylemin en saf halini buluruz. Weber'in, Nietzsche'nin açık etkisini reddettiği söylense de, örtük bir biçimde de olsa ondan etkilendiği aşikârdır. Bu anlamda "Nietzsche-Weber sorununa" yönelik çoğu çalışmanın aksine, benim yöntemim öncelikle düşüncelerindeki ortaklıkları temel alıp, etkinin derecesini ifade etmek olacaktır.

NIETZSCHE VE WEBER: İKTİDAR TEORİSİNE DOĞRU

Nietzsche ve Weber arasındaki entelektüel paralellikler, kısmen de onların yaşamları arasındaki dikkat çekici paralelliklerin ürünüdür. Her ikisi de kronik fiziksel ve zihinsel sağlık sorunları nedeniyle profesyonel kariyerlerinden oldukça erken yaşta emekli oldular. Nietzsche, Aralık 1888 yılında Turin'de sağlığının tamamen bozulmasına kadar, kendisini güçten düşüren şiddetli baş ağrıları ve sindirim sistemi sorunları yaşadı. Weber, 1899'da ders verme görevinden çekilmek zorunda kaldı, 1903'e kadar ciddi araştırma aktivitelerinde yer alamadı ve bu tarihten sonra da tüm görevlerinden istifa etti. Her ikisi de, zihinsel sorunlarının tedavisi için İtalya Alplerinde istirahat ettiler. Her ikisi de, özellikle kamuoyunu etkilemek için –Nietzsche modern bir peygamber, Weber ise liberal bir politikacı olarak– tatmin edilmemiş tutkulara sahiptiler. Her ikisi de, kişisel ve cinsel yaşamlarında başarısızlığa uğramışlardı. Kısacası onlar, Protestan ve erkek egemen toplumda, baskın anne ve zayıf baba karakterine sahip Alman burjuva ailesinin bir ürünüydüler (Stauth and Turner, 1988).

Yaşadıkları zihinsel acı, çalışmaları ve bakış açıları üzerinde güçlü bir etkide bulunduğundan, biyografik koşulları nedeniyle bu tür paralellikler göreceli olarak kolaylıkla bulunabilir. Alman toplumunun, daha da belirgin olarak Prusya toplumunun kültür eleştirmenleri olarak fikirlerinde çok önemli bir yakınlık bulunmaktadır. Bu tür konuların biyografik yönü tarihçileri ilgilendirse de, göreceli olarak bir sosyoloğun daha az ilgisini çeker. Bu nedenle onların sadece önemli fikirleriyle ilgilenmekteyim. Amacımız statü, imtiyazsızlık ve hınç teorisi geliştirmekse de, konuya Weber'deki metodolojik bireycilik ile başlayacağız. Radkau'nun doğru bir şekilde işaret ettiği gibi, Weber'in çalışmaları toplumu anlamaktan çok bireyi anlamaya yönelik olduğundan kendisi dar anlamda bir sosyologdur:

> Weber toplumsal sistemlerin mantığı konusunda düşünmemişti: ona göre temel öge 'toplum' değil bireydi; toplumsallaşma sürecinin başlangı-

cından itibaren farklı yönlere yol alsalar da, birbirleri ile gergin bir ilişkileri olmaktaydı. (2009: 54)

Modern toplumlarda bireyin değişen doğasını anlamaya yönelik entelektüel çaba Nietzsche'nin felsefi araştırmalarının açık hedefiydi. Nietzsche, 'kendi' ya da 'birey' yerine 'ruh' kelimesini kullanmaya daha eğilimliydi, eleştirel düşüncesinin hedefi, geleneksel ahlâk yapısına ve modern topluma karşı mücadele yoluyla kendine hâkim olmayı başarmış kahraman bireyin yok olmasıydı. Übermensch (üstinsan) açık olarak ikiyüzlülük ve töre ile karşılaştığında disiplin yoluyla kendine hükmedebilen kişiydi. Bazı zamanlar Nietzsche bir anlamda tümüyle Weber'e paralel bir şekilde kahraman bireylerin antik dünyada, savaşçı toplumlarda ve orduda yetiştiğini, ancak standartlaşmış ve rasyonelleşmiş modern kapitalist dünyada zayıfladığını savundu. Übermensch geleneğin ölü ağırlığının üstesinden gelmeye, yeni değerler vizyonu ile toplumla mücadele etmeyi haiz karizmatik bir figürdü. Nietzsche'nin Protestanlığı eleştirisi ve Saint-Paul'e karşı hakarete varan yaklaşımındaki ironik yan şudur; Paul, İsa'nın yeniden dirilişiyle, artık ne Yahudi ne de Hıristiyan, ne erkek ne de kadın olduğunu ifade ederek, geleneksel Yahudi değerlerinde büyük bir değişim yaratmıştı. Weber'in karizma teorisinin terimleriyle, Paul'ün din değiştirmesi tarihin seyrini değiştiren karizmatik bir olaydı (Badiou, 2003). Daha ironiği ise Nietzsche'nin en çok hınç duyduğu kişinin Paul olmasıydı (Taubes, 2004).

Nietzsche ve Weber, dünyanın sonsuz mücadele alanı olarak temsil edildiği ortak bir dünya görüşünü paylaşmıştır. Nietzsche, Antik dünyanın huzur dolu bir yer olduğu görüşünün aksine, Yunan toplumunun erotizm ve tutku (Dionysos), akılcılık ve şekilcilik (Apollon) arasında sürekli bir mücadeleyle karakterize edildiğini, bireyin sağlıklı yaşamı için, insan doğasının bu ikili boyutları arasında bir çeşit uzlaşma sağlanmasının gerektiğini kanıtladı. Modern toplumun problemi, sanayi toplumunun ve kitle kültürünün gelişiminin kahraman birey için fırsatları gölgelemiş olmasıdır. Nietzsche, modern nihilizme karşı "değerlerin yeniden değerlendirilmesi" için –kahraman insanın yeniden yaratılabilmesinin imkânlarını sağlayacak bir kültür eleştirisi– vaz ediyordu.

Nietzsche'nin toplum felsefesi, Weber gibi, yenilenebilmek için bireysel ve toplumsal mücadele fikrinin sürekliliği üzerinde durur. Hıristiyanlık eleştirisi, Hıristiyan çileciliğinin erkekliği ve savaşçı toplumların kahramanca yaşamını yok etmesi nosyonuna dayanmaktadır; Hıristiyan çileciliği, mülksüzleştirilmiş ve zayıf olanların dinidir, bu nedenle bireyin sağlığına katkısı olamaz. Sağlıklı birey, dünyayı yadsıyan keşiş ve rahiplerin aldatıcı ve hastalıklı yaşamının üstesinden gelmelidir. Nietzsche'nin ahlâk anlayışı, nihilizmi ve olumsuzlayıcı (*no saying*) felsefeleri reddeder, eril

ahlâkı ve olumlayıcı felsefeyi (*yes saying*) kucaklar. Onun ahlâki eyleminin kökeninde, hıncın acı veren ve felç edici gücünün –öfkeden farklı olarak içe dönük ve hınç duyulan kişinin hayatından çok, hınç duyan kişinin hayatını yıpratan– eleştirisi bulunmaktadır.

Weber'in ünlü 1895 Freiberg açılış konferansında Darwinci dokunuş belirgin olsa da Nietzsche'nin, toplumsal mücadele, meslek olarak siyaset, eril erdemlerin yok olması ve kültürel yozlaşmaya uğramak istemeyen uluslar için gençliğin önemi –bütün bu temalar da bulunmaktaydı. Weber, en büyük mutluluğun veya serbest ticaretin karşılıklı çıkarlar üzerindeki önemi gibi faydacı nosyonları reddederek açıkça Alman nüfuzu için mücadele etmenin önemini vurguladı. İki düşünür arasındaki anlaşmazlık ya da farklılık alanlarından biri de, açık bir şekilde milliyetçi, Alman ürünleri için uluslararası pazarlarda emperyalist yayılmacılığın gerekliliği üzerinde duran ve aynı zamanda Polonyalı tarım işçilerinin Doğu Prusya'daki toprakları işgal etmesi konusunda uyarılarda bulunan Freiberg adresiydi. Herkesin bildiği gibi Weber Polonyalıları ırksal olarak aşağı görmekteydi ve bu nedenle Alman çiftçilerin Almanya'nın doğu sınırına yerleşmelerini teşvik etmenin ve Polonyalıların batıya göç etmelerine engelleyici sosyal politikalar geliştirmenin gerekli olduğunu düşünüyordu. Buna karşılık Nietzsche, Prusya değerlerine ve Alman kimliğine son derece karşıydı ve gerçekte isminin Polonyalı kökenlerine işaret ettiğini savunuyordu. Polonyalı geçmişi konusundaki iddiaları sadece hayal ürünü bile olsa, Weber'in kendisini Nietzsche'den neden uzaklaştırmaya çalıştığını anlayabiliriz.

Hınç ve İmtiyazsızların Dini

Weber, döneminin çoğu akademisyeni gibi, atıf yapma konusunda ihtiyatlıydı, onun en belirgin Nietzsche atıflarından birisi, daha önce de belirttiğim gibi, *Ancient Judaism*'inde bulunmaktadır. Weber'in hınç konusu ile bağlantısı Eski Ahit dönemindeki Yahudi toplumu üzerine "parya toplum" olarak yaptığı tartışmalı yorumlarda açığa çıktı. Weber bilhassa "grup-içi ve grup-dışı ahlâk anlayışının ikiliği"ni tanımlamakla ilgilenmekteydi. Yahudiler Mısır'da sürgün topluluktu, düşman bir dünyada asimilasyona uğramamak, din ve kültürlerinin yok olmasını önleyebilmek için birçok engel oluşturdular. Bu engeller, özel yeme içme kuralları ve yabancılarla evlenmeme yasaklarını da içeriyordu. Bu grup normlarının Yahudi topluluğunu yabancılardan soyutlayıcı etkisi bulunmaktaydı, Weber için daha da önemlisi, bu grup yapıları Protestan dünyevi çileciliğine benzer şekilde ekonomik olarak rasyonel ahlâkın gelişimini cesaretlendirmiyordu. Yahudi normları, yabancı bir ülkede misafir olmalarına rağmen, dünyalarını akılcı bir şekilde yönetmek yerine gündelik hayat pratiklerine karşı özellikle ye-

me-içme düzenlerine yönelik ritüelleri teşvik ediyordu. Sonuç olarak Weber, "Antik zamanlardan itibaren, Yahudi parya kapitalizmi, Hindu ticari kastlarında olduğu gibi, devletin çoğu biçiminde ve yağma kapitalizmde Püritenizmin menfur bulduğu ne varsa –tefecilik ve ticaretle birlikte– yaparak kendini evlerindeymiş gibi hissetti" tespitini yapmaktaydı (1952: 345). Bu dinsel normlar, Yahudilerin belirli meslekî boşluklarda baskın bir şekilde yoğunlaşmalarına yol açan ekonomik davranışlar üzerinde önemli sonuçlara neden olurken, yeme-içme kısıtlamaları da benzer şekilde toplumsal ilişkiler ve toplumsal tabakalaşma üzerinde önemli sonuçlar doğurmaktaydı. Dolayısıyla Weber, "yeme-içme alışkanlıklarının ritüelleşmesi, birlikte yaşamayı zorlaştırmaktadır" (1952: 353) diye yazar, dolayısıyla koyu dinsel pratikleri uygulayan Yahudilerin, Hıristiyanlarla ilişki kuran dinsel topluluklar üzerinde ayrıştırıcı etkisi bulunur.

Weber'in aklı Yahudilerin ekonomik davranışı sorunu ile meşguldü, dolayısıyla *Ancient Judaism*'de hınç sadece küçük bir rol oynadı. Ortaya çıktığı zaman ise "imtiyazsızların teodisesi" olarak adlandırdığı mesele ile birlikte ele alınıyordu. Weber'in görüşüne göre otantikliğin veya imtiyazlılar arasında hak edilmiş tanımının eksikliğini içerdiğinden imtiyazsızların teodisesi hıncın ana kaynağıdır. Parya gruplar kendi teodisesi ile güçlenir ve bu teodisenin ana unsuru da hınçtır. Bu özellikle Yahudiler arasında güçlüydü, çünkü dünyevi ve geleceğe ilişkin başarı hayali bugünün bir teodisesini gerektirir, bu hınç, bireyleri eyleme geçirir ve ileri doğru devam etmesini sağlar. Weber bunun sadece dinsel grupların bir niteliği olmadığını, aynı zamanda seküler gruplarda da bulunduğunu yazar –bahsettiği proleterlerdi. Weber'in hınç kavramına katkısında, özellikle de onun sosyolojisinde genel olarak statü grupları, hiyerarşik tahakküm ve sosyal çatışma kavramları önemli bir yer aldığı için hınç ve iktidarsızlığın daha genel incelemesinin yokluğu olarak tanımlanabilecek belirgin bir boşluk bulunmaktadır. Weber, hıncı geniş bir sosyal sınıf ve tabaka yelpazesi genelinde meydana gelen duygusal durum olarak görüp bu boşluğu hiçbir zaman doldurmamıştır.

Eğer Yahudiler Seçilmiş Halk ise neden Sürgün'e zorlandılar, neden toprakları işgal edildi ve neden Sinagogları yerle bir edildi? İnsanların kendi kolektif suçlarının kefaretinin ödenmesi talebi çoğu zaman oldukça büyük bir yüktür. İmtiyazlı sınıflar, dindar yoksullar karşısında Tanrıya iman ettikleri için söz verilen ödüllerinin önünde duran bir tabaka olduğundan, özellikle de imtiyazlı sınıflarla ilişkilerinde dindar yoksulların hıncı gözle görünürdü. Weber, bu bağlamda yoksulun alçakgönüllü dindarlığı ile zenginin tepeden bakan kibri arasında bir farklılığın ortaya çıktığını öne sürdü. Sonunda hınç tartışmasının bu ön safhasını Yahudilik ve erken dö-

nem Hıristiyanlığı arasında ilginç bir karşıtlık olduğuyla bitirdi. Yahudi toplumunun Sinagoglarının yok edilmesi ile oluşan felaket durumu hahamların "bastırılmış hınç ve yüceltilmiş intikamın ahlâki problemleri" üzerinde yoğunlaşmalarına yol açtı, ama erken dönem Hıristiyanlığı "daha az karmaşıktı ve bu unsurları daha az düşünüyordu... Hıristiyanlık açık bir hınç etiği oluşturmaktansa sadece birkaç örnek gösteriyordu" (Weber, 1952: 404).

Weber'in grup içi ve grup dışı ahlâk analizi aynı zamanda *The Religion of India* (Hindu Dini) çalışmasında da görülür, "misafir topluluklar" (*Gastvolk*) sorununun olduğu yerlerde vatanlarını fetih ve istila sonucu kaybetmiş insanların veya marjinalleştiklerinden gezginci ve göçebe varlık süren toplulukların bir tanımı olarak ortaya çıkar. Misafir topluluklar ve egemen topluluk arasındaki engeller, kirlenme norm ritüelleriyle pekiştirildiği yerde Weber, "parya halklardan" bahseder. Hindu kast sistemi temelinde grup içi ve grup dışı hiyerarşisi ritüel saflık açısından şekillenir, parya grupların hâkim olduğu meslekler doğası gereği temiz olmayan meslekler olarak addedilir. Bu nedenle kast sistemi bir arada yaşamaya imkân vermez: "Kastların bütünüyle bir arada olması imkânsız olagelmiştir ve imkânsızdır da, çünkü kastların kurucu ilkelerinden birisi farklı kastlar arasında tamamıyla bir arada bulunmayı engelleyen, en azından ritüel olarak ihlal edilemez engellerin olması gerekliliğidir" (Weber, 1958: 36). Weber bir kez daha bu şekildeki bir toplumsal kapalılığın kapitalizmin gelişimini engelleyeceğini savundu: "...Sanayi kapitalizmin modern yapısının kast sisteminin temelleri üzerinde *filizlendiğini* düşünmek fazlasıyla olasılık dışıdır" (Weber, 1958: 112).

Weber sosyal konum, teodise ve hınç konularını daha açık biçimde *The Sociology of Religion*'nda (Din Sosyolojisi) ele alır. Kitabında hıncın imtiyazsız sınıfların, imtiyazlılarla karşıtlığının sonucu olduğunu öne sürer, "imtiyazlıların günahkârlığı ve hukuksuzluğu" kaynakların eşitsiz dağılımına neden olmaktadır. Bununla birlikte, "dinsel yönden acı çekmek sadece bazı koşullar altında özel *hınç* niteliği kazanıyordu" (Weber, 1966: 111). Acı çekmenin bireysel günahların sonucu olarak görüldüğü Hinduizm ve Budizmde hınç kavramı yoktur, ancak durum Yahudilikte oldukça farklıdır. Zebur, dünyevi ve kibirli güçlere karşı meşru intikam talebiyle doludur. Dahası, inananlarının çoğunluğu imtiyazsız sınıflardan gelen bir kurtuluş dini için, imtiyazsızların teodisesi kaçınılmazdır. Weber, Hıristiyanlığın esaslarının bu dünyanın sorunlarına karşı büyük ölçüde kayıtsız kaldığı, insanın kurtuluşunu ölümden sonra vaat ettiği için, İsa'nın öğretilerinin hınç tarafından yönlendirildiğini reddeder. Benzer şekilde, "Budizm *hınç* ahlâkının her türüne en radikal antitezi teşkil eder" (Weber, 1966: 116). Weber

İslâm konusunda fazla bir şey söylemiş olmasa da, erken dönem ümmet'i kabileler federasyonu ve erken dönem Müslüman imparatorluğunun askerîleşmesini de, İslâm'ın gerçekte "Arap ulusal savaşçı dini" olduğunu kanıtlayan olgu olarak görür ve sonuçta "İslâm asla gerçek bir kurtuluş dini değildir" (Weber, 1978: Vol. 2, 462) der. Kısaca, Weber'e göre, İslâm imtiyazlı bir savaşçı tabakanın dini olarak gelişir ve imtiyazsızların dinlerindeki, kıyametten önce barış ve mutluluğun hüküm süreceği düşünülen bin yıllık dönemin geleceği umudunu taşımaz (Turner, 1974).

Weber'in, Yahudilik ve Hıristiyanlıktaki hınç konusundaki görüşleri, Budizme ilişkin din sosyolojisinde ilginç ancak sorunlu sorulara odaklanmasına neden olur. Weber'in eleştirileri, Budizmi guru-merkezli, asosyal, apolitik lama dini olarak tanımlayan tipik bir geç 19. yüzyıl mirasını aldığını gösterir, dolayısıyla Weber için Budizm, hiçbir zaman tarihsel değişimin dinamik gücü olamaz (Newell, 2010). Budizmin uhrevi nitelikleri, Weber'in Protestan mezheplerin çileciliğinin dünyeviliğine atfettiği devrimci sosyal rolü hiçbir zaman oynayamayacağı anlamına gelir. Weber'in yorumlamasındaki sorunlardan birisi, Güney Asya Budizminin çoğu kez Asya'nın geri kalanındaki Budizmden farklı olmasıdır. Weber bu sorunu, örneğin Japonya'daki Shin Budizmi üzerine kısa açıklamasında kısmen kabul eder. Weber'in bakış açısına göre Japonya'daki "Shin inancı" Protestanlıkta bazı nitelikleri paylaştığından ilginçtir. Shin inancı da cinsel yasaklamaları ve manastır kurumlarının hiyerarşik düzenini reddeder.

> Buna karşın, Lutherizmle aynı ölçüde ve aynı nedenlerle rasyonel içsel bir dünya çileciliği geliştirmedi. Feodal olarak orta sınıfların kurtuluşsal (soteriolojik) ve duygusal ihtiyaçlarına bağlı, ancak sefahat ve hazzı, eski Hindu halkının mucizevi dönüşünü ya da bizim Sofuluğumuzu kabul etmeyen bir kurtuluş diniydi. (Weber, 1958: 303)

Weber, öteki dünya ile ilgilenen Budizmi modernleşme ile ilgisiz bulup reddeder. Buna karşın Galen Amstutz ise, *Interpreting Amida* (Amida'yı Yorumlamak, 1997) adlı eserinde, Weber'i, 'Budoloji'nin çoğu sorunlu önermesini yeniden ürettiği ve Shin inancının Japonya üzerindeki toplumsal etkisini görmezden gelmesi nedeniyle eleştirir. Oryantalizm sorununa derinlemesine girmeden, Shin geleneğinde önemli olan konu şudur; manastır kurumlarını reddetmesi ve Budizmi Japonların gündelik yaşamlarına dâhil etmesi. Bu makalenin bakış açısından, Budizm konusunda ilginç olan, ruhani sınıftan olmayanlar ile Budist rahipler arasındaki gerilimdir, çünkü sadece ikincisi üstatça bir yaşamın zaman ve çaba gerektiren gerekliliklerini yerine getirebilir. Budizmde, *bodhisattva*, Buddha ve ruhani sınıftan olmayanlar arasında arabuluculuk yapar, ruhban olmayan sıradan insana

kendisinin bu dünya için mücadele etmesi gerektiğine dair merhamet ve şefkatini gösterir. Mahayana Budizmi, Asya'da yaygın bir şekilde Buddha'nın manifestoları konusunda merhametli ve şefkatli olan *bodhisttva*'lar gibi tanrılara veya göksel varlıklara ait büyük tapınaklar yapmışlardır. Avalokiteshvara Bodhisttva'sı ya da "aşağı doğru bakan tanrı" özellikle önemlidir. Çin'de, Avalokeshvara *bodhisattva*'sı Guanyin veya Kuan Yin adıyla kadın olarak tezahür eder, Çin'in her yerinden hacı adayı Zhejiang'daki Putuo Dağı ile birlikte anılan yere onun tarafından kutsanmak için gider (Paul, 1985). Popüler inanışlarda, ezilenler ve yoksullar, Daoizm ve Budizm'in dişil tanrıçalarını Buddha ya da Jade İmparator gibi eril tanrı figürlerine tercih etmişlerdir (Palmer ve Ramsay, 1995).

Dolayısıyla, Budizmde hınç konusunun iki yönde geliştiğini ileri sürüyorum. Birincisi kadınların erkeklere karşı olan hıncıdır, bu egemen eril ilkenin fevkalâde biçimde temsil edildiği Jade İmparatoru'nun, Kuan Yin figürüyle birlikte Budizmin kadınlaştırılmasıyla dengelenir. İkincisi ise, ruhban sınıfından olmayan eğitimsiz ezilenlerin, kendilerini nihai amaç olan boşluğa ulaştırması için tefekküre yönelmiş bir yaşamı tercih eden eğitimli rahipler tabakasına yönelttiği hınçtır. Geleneksel bir toplumda, gelişmekte olan Budist topluluğu bir prensin yönetimine, ruhban sınıfından olmayanların sadakatine ve *sangha*'nın (büyük ölçüde eğitimli rahiplerden oluşan dinsel topluluk) yardımsever hizmetine ihtiyaç duyar. Bu ilişkiler, özellikle *sangha* zenginleşip yozlaştığı zamanlarda, manastır yaşamının katı inanç sisteminin köylülerin gündelik yaşamından uzaklaştığı yerlerde sık sık bozulur (Ling, 1973: 251). *Sangha* ve ruhban olmayan topluluklar arasında maddi eşitsizlikler hıncın büyümesine neden olur, rahipler parazitlerden biraz hallice "pirinç yiyiciler" olarak görülürler. Weber'in hınca katkısı, Yüce Tanrı'nın müdahalesiyle, kendilerine zulmedenlerden intikam almaya çalışan parya topluluklarının deneyimlerinden ileri gelmesine rağmen, Budist Asya'da hıncın daha az olduğunu düşünür. Sonuç olarak, Weber'in hıncı ilk olarak Yahudi-Hıristiyan gelenekle ve ikinci olarak da Güney Hindistan'daki kast sistemi etrafındaki çelişkilerle bağdaştırdığını söyleyebiliriz. Weber Budizmi hınç için, verimli bir yapı olarak değerlendirmez.

Weber'in "parya halklar" incelemesi, tahmin edilebileceği gibi sayısız eleştirinin konusu olmuştur (Sigrist, 1971). Weber'in, Yahudilerin içinde bulunduğu zor durumla, Hindu kast sistemini sehven karşılaştırdığı ve incelemesinin "Yahudi duyarlılıklarını" göz ardı ettiği ileri sürülmüştür (Love, 2000: 212). Burada iki yorum uygun olabilir. İlk yorum, imtiyazlı ve imtiyazsızların din incelemesinin, Weber'in farklı toplumsal tabakaların, farklı dinsel ihtiyaçları bulunur şeklinde tanımladığı din sosyolojisiyle birlikte düşünülmesi olabilir. Egemen sınıflar meşruiyet, alt tabakalar ise telafi

ister, telafinin olmadığı yerde de, intikam. İkinci yorum ise Weber, Nietzsche'den sadece dar anlamda statü gruplarının sosyolojisini ve onların dünya görüşlerini değil, aynı zamanda modern toplumu nihilist olarak tanımlayan incelemesini de almıştır.

Protestanlık ve Tragedyanın Doğuşu

Weber sosyolojisinin ana temasının ne olduğu çözülememiş ve tartışmalı bir konudur (Tenbruck, 1980). Burada, Weber'in temel sorusunun, Protestan mezhep teolojisindeki Batı kapitalizminin kültürel yapılarıyla ilgili dar sorun değil, insan varoluşunun ahlâki nitelikleri olduğunu öne sürüyorum. Bu şekilde düşündüğümüzde, "Weber'in, 'Dr. Faust' ile aynı topraklarda yetişmiş *Alman* bir düşünür" (Hennis, 1988: 195) olduğunu daha iyi anlarız. Weber sosyolojisindeki trajik sorun, Protestan çileciliğinin kahraman kişisinin kapitalizmin seküler dünyasıyla artık uyumlu olmamasıdır. Weber'in *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*'nun sonunda özlem duyarak ilân ettiği gibi:

> Bugün dinsel çileciliğin ruhu –kim bilir belki de nihayet?– kafesinden uçmuştur. Ancak, mekanik yapılara dayanan muzaffer kapitalizmin, onun desteğine daha fazla ihtiyacı yoktur. Güleryüzlü varisi Aydınlanma'nın yüzü giderek soluklaşıyor sanki ve meslekî görev düşüncesi ölü dinsel inanışların hayaleti gibi sessiz sessiz hayatlarımızda dolaşıyor. (Weber, 1976: 181-182)

Modern toplum, anlamlı hayatın sıradan bir rutin, mekanik disiplin ve teknik verimlilikle değiştiği, büyüsü bozulmuş bir bahçedir. Bu dünya, Nietzsche'nin basitçe kültürel nihilizm olarak eleştirdiği dünyadır. Buna göre, Weber'in, *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu* eserinin başlığını Nietzsche'nin, *Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu* (1866 basımında, Tragedyanın Doğuşu. Ya da Helenizm ve Pesimizm) isimli eserini düşünerek atıf yaptığı söylenebilir (Edgar, 1995). Nietzsche'nin Apollon ve Dionysos arasındaki mücadeleyi Yunan trajedisi olarak tanımlaması, Weber'in modern trajedinin doğuşunu dindarlık ruhunun beklenmeyen sonuçları veya kader etkisi düşüncesinde yankı bulmuştur (Turner, 1996).

Bu düşüncelerdeki ortak tema, Weber'in sosyal teorisinin derin ahlâki niteliğinin kabul edilmesi, kişilik ve yaşam biçimleri konularındaki antropolojik önermelerinin desteklenmesidir. Dolayısıyla bunların, Weber'in, gündelik hayatta dindar eylem kuralları olarak adlandırılabilecek dindarlık sosyolojisi üzerine çalıştığını öne sürebiliriz. Böyle bir çalışmanın sonucunda, dindarlık doğal olarak "nitelik" üretir. Weber'in, Kant'ın din felsefesinin uzun süreli etkisiyle sosyolojisinin genel olarak nasıl şekillendiği-

ni bilirsek, onun dindarlık ve etik arasındaki bağlantı konusundaki düşüncelerini daha iyi anlayabiliriz. Din, kendini yaratmanın etik eylemi olarak, iyi şans ve esenlik getiren kurallar bütünü olan popüler dinlerden farklı olmalıdır. Kendini dönüştürmenin inancı olarak din, *Gluck* –ya da basitçe iyi şans– ile değil, *Leid* –daha derin problem olan kötü şans ve acı çekmek gibi– ile birlikte düşünülmelidir. Manevi olarak inanılmış dinin, şifa verici sıradan halk dinî pratiklerine dönüşmesi, bir rutinleşme sorunudur. Weber, Kant'taki bu ahlâki meseleleri benimsemişti, aynı zamanda omuzları üzerinden Nietzsche'ye ve özellikle şu sorulara bakıyordu: Hıristiyan ahlâk kuralları, yalnızca hınç tarafından mı güdüleniyordu, bu kurallar hangi durumlarda kendini yansıtan ahlâki dünya görüşü değildir? İkinci olarak, savaşçı bir din, iyi veya kötü kölelerin dininden, adlandıracak olursak, erken dönem Hıristiyanlığından –daha da mı sağlıklıdır? Acı çekme ve tövbeye imtiyaz tanımayan İslâmiyet hangi ölçüde, çarmıha gerilmiş İsa'nın dininden, daha sağlıklı (hayatı daha olumlayan) bir öğretidir?

Hınç Sosyolojisine Doğru

Deyim yerindeyse, kuramsal zemini temizledikten sonra şimdi de hınç sosyolojisini inşa etme görevine başlamak istiyorum. Başlangıç noktam, modern toplumlarda, özellikle büyük kentlerde toplumsal grupların daha görünür olduğu iddiasıdır. Daha geleneksel toplumlarda, insanlar küçük topluluklar içinde yaşayıp, diğer topluluklardan doğal engeller ve ormanlar ile ayrılmışlardı. Toplumsal sınıf olarak köylüler, toprak sahiplerinden fiziksel ve kültürel olarak da ayrılmıştı. Modern toplumlarda, topluluklar daha açık, akışkan ve birbirine daha yakındır. Büyük kentlerin modern ulaşım sistemleri, bazen kelimenin tam anlamıyla elitlerle bizi "dirsek temasında tutar", öyle bile olmasa, onları TV'de görürüz, onlar hakkında gazetede yazılanları okuruz ve radyoda onları dinleriz. Zengin bir görünüm mevcut. Siyasi dünyanın ve eğlence dünyasının ünlülerinin yaşamları ve yaptıklarına maruz kalmaktayız. Gerçekte modern toplumlarda bu iki çevre birbiriyle çakışır ve birbirini destekler. Örneğin Silvio Berlusconi'nin kamusal ve özel yaşamına dair konuları, onun zenginliğini, siyasi ve cinsel yaşamını medyada yayınlandığı için biliyoruz. Zenginlik, imtiyazsızlara ve imtiyazı olmayanlara yüksek dozlarda sergilenmektedir. Bu yakınlık ve görünürlük, hınç olasılıklarını çoğaltmaktadır. Zenginlik ve başarının sürekli, baskıcı görünürlüğü, kıyaslama ve hınç koşullarını yaratmaktadır. Başlangıç noktam, modernliğin kalabalık mekânlarındaki toplumsal ilişkilerin görünürlüğünün, yaygın hıncın üreme alanları olduğudur.

Jean-Jacques Rousseau, bu su yüzüne çıkan konu hakkında yorum yapan siyasi düşünürlerin belki de ilkidir. *Letter to M. d'Alembert*'de (M.

d'Alembert'e Mektup) tiyatroya karşı ünlü eleştirisini geliştirir; bu yazısını, sahne sosyolojisine yapılmış bir katkı olarak görebiliriz. D'Alembert, tiyatronun açılmasını savunurken, Rousseau, tiyatro sahnesi üzerindeki yazısında, onu ahlâki olduğu kadar politik olarak da eleştirip, bu gösterileri insanların doğal iyiliklerini yozlaştıran başka bir durum olarak nitelendirir. Hıristiyan ilk günah öğretisini reddeden Rousseau (1993), 1762'de yayımlanan *Emile*'de, toplumu yozlaştıranın ahlâksız birey olamayacağını, saf doğal özneyi yozlaştıranın toplum olduğu sonucuna varır.

Rousseau için, tiyatroda en üst düzeyde yansıtıldığı gibi –modern toplumdaki sorun, insanların artık daha fazla kendileri olamamalarıdır, çünkü kişinin kendini kamusal alanda gösterme ihtiyacının tahrif edilmiş bir özgünlüğü bulunmaktadır. Statünün gösterilme ihtiyacı, toplumsal maske takma ihtiyacı yaratır, bu dış karakter ise gerçekte olduğumuz kişi ile çelişir. Yeni kentsel toplumların gelişimiyle, şimdi,

> ... insanların, gerçekte olmadıkları biri gibi görünmeye karşı ilgisi ortaya çıkar. Olmak ya da öyleymiş gibi görünmek, birbirinden tamamen farklı iki şeydir; bu farklılıktan küstah bir görkem ve aldatıcı bir hilekârlıkla birlikte, kendilerine katılıp giden sayısız ahlâksızlık ortaya çıkar. (Rousseau, 1977: 86)

İnsanlar, kendilerini ortaya koymanın daha sanatsal yöntemlerini öğrenmelidir.

Rousseau'yu bu şekilde okumak, Erving Goffmann'ın kişiler arası davranış sosyolojisindeki çalışmalarıyla dikkat çekici bir benzerlik gösterir. Goffman, *Ben'in Gündelik Hayatta Kendini Sunumu* (1959) adlı ünlü kitabında, toplumsal karşılaşmalarımızda rutin olarak "kendi"mizi inşa ettiğimiz mikro-ritüeller üzerinde çalışmıştı. Örneğin, itibarımızı kaybetmekten kaçındığımız başarılı toplumsal karşılaşmalar stratejiler gerektirdiğinden, çalışmasında bizleri, toplumsal kendiliklerin imal edildiği önermesini kabule davet eder. Goffman'ın toplumsal konum incelemeleri, sahne önü ve sahne arkası arasındaki farkı içerdiği için, sahne arkası özgün kişiliğin – doğal kendiliğin– kaldığı yerdir, çıkarımı haklı olarak yapılabilir. Toplumu bu şekilde inceleme, toplumsal gerçekliğe "dramaturjik yaklaşım" olarak tanımlanır. Goffman, buraya kadar içinde bulunduğumuz durumdan kendimizi uzaklaştırabilmek için çoğu zaman toplumsal roller oynadığımızı kabul eder. Gündelik hayatın karşılıklı etkileşimleri de, sahne oyunlarındaki senaryolar gibi sahnelenmeli ve oynanmalıdır. Bu dramaturjik yaklaşımın temel noktası sosyal rollerin belirli ve güvenli olduğu Talcott Parsons'ın sosyolojisi tarafından yaratılan etkiden uzak durur. Toplumun gerçekte bir drama olduğu fikri, Rousseau'nun tiyatroyu eleştirisinde dikkat çekici bir

sondur. Goffman'ın tasvir ettiği toplumsal çevre, Rousseau'nun en kötü korkularının tarihsel gerçeğe dönüşmesi olarak 1950'lerin Amerika'sında temsil edildi. Gündelik hayatın "teatrelleşmesi"yle birlikte davranışın sosyal normlara uyumu erdem ile daha fazla ilişkilendirilmedi. Goffman tarafından tanımlanan savaş sonrası banliyö toplumunda, karşılıklı etkileşim ritüellerinde ya da Amerikan iş dünyasına uyum sağlamış "düzen adamı"nda (Whyte, 1956), ahlâki niyetten çok, yüzeysel davranışa önem verildi ve sonuçta şirket kültürünün ağırlığı altında tüm ahlâki endişeler yok oldu.

Goffman'ın dünyası, Reagan ve Thatcher'ın yıpratıcı yeni-muhafazakâr dünyası yerine, banliyö dünyasının steril "düzen adamı"na daha yakın bir dünyaydı. William F. Whyte'ın tanımladığı gibi bu dünya, kontrol altına alınmış duyguların ve standartlaştırılmış yaşam biçimlerinin dünyasıydı. MacIntyre, Goffmanesk rol-yapma üzerine yaptığı yorumda bu dünyayı mükemmel bir şekilde yakalar:

> Goffman'ın düşüncesindeki inceleme birimi, rolün yapılandırıldığı durumda iradesinin etkisine karşı mücadele eden, her zaman rol-yapan bireydir. Goffmanesk aktörün amacı verimliliktir ve Goffman'ın toplumsal evreninde başarı, başarı olarak kabul edilen her ne ise odur. Başarı için yapılacak başka hiçbir şey yoktur. Goffman'ın dünyasında, başarının nesnel standartları boştur, öyle tanımlanmıştır ki, o tür standartların oluşturulabilmesi için başvurulabilecek, ne kültürel ne de sosyal alanlar bulunmaktadır... başarı, başarı olarak kabul edilen her ne ise o olduğu için, o diğerlerinin gözünde, başarılıyım ya da başarısızım; dolayısıyla sunum yapmanın önemi –belki de *ana*-temadır. (MacIntyre, 1984: 115)

Başarılı aktörlük, sadece sahne önünde iletişimsel becerileri dikkatlice yönetmeyi, her tür mahcubiyetten kaçınmayı ve kişinin kendini stratejik olarak herhangi bir itibar kaybından korumasını gerektirmektedir. Toplumsal dünya, kazanma ve kaybetmenin rastlantısal nitelik aldığı bir oyundur. MacIntyre, "alaycı bakış için nesnel bir değerlendirme olmadığı için, alaycı bakış gibi bir şeyin olamayacağı"nı, bu nedenle, Goffman'ın sosyolojisini, modern Amerikan iş dünyasının alaycı bir betimlemesi olarak eleştiremeyeceğimizi savunur (MacIntyre, 1984: 116). Paylaşılan ahlâki çerçeve parçalandığı için, aktörün erdemi ya da bir eylem durumunun değerinin yargılanabileceği nesnel, paylaşılan bir ölçüt yoktur. Sonuç hıncı arttırmak olur.

Goffmanesk dünyada, saygınlık kaçınılmaz olarak az olduğu için, onun paylaştırılması da zorunlu olarak eşitsiz ve düzensizdir. Saygınlık talebi de, kaçınılmaz olarak mahcubiyete yol açmalıdır. Paylaşılan ahlâki bir sözlüğün olmadığı yerde, başarı (saygınlık anlamında) her zaman tesadüfi olarak görüleceği için, mahcubiyet kolaylıkla diğerlerine karşı etkin bir hın-

ca dönüşür. Modern başarı, ödüllerin değer ya da ederine göre keyfî dağıtıldığı şans oyunu sistemi niteliğindedir. Sonuç olarak, modern statü sistemi dengesiz ve öngörülemezdir. Başarının bireysel çabaya dayanmadığını gösteren, aşağı ve yukarı doğru aynı hızda toplumsal bir hareketlilik vardır. Saygınlık elde etme başarısı, rastlantısalmış (şans eseri) gibi görünür ve mahcubiyet, hayal kırıklığı ve hınç için yeteri kadar yer bulunur. Bu kırılgan ve tutarsız ödül sistemi, modern meslekî sistem ve gelir yelpazesinde, hıncın artarak büyüme koşullarını yaratır. Başarının ödüller, kamusal madalyalar ve statü verilme törenleriyle yayımlandığı yerlerde hınç fırsatları daha da artar. Ünlüler için ritüel hale gelmiş ödül törenlerinin yapıldığı kurumlar –akademi ve film endüstrisi– hâlâ önemlidir ve buralar hıncın için için yandığı olaylar ve yerlerdir. Sınıf bağlılıklarının hâlâ önemli olduğu geçmiş toplumlarda, hıncın önce öfkeye, sonra isyana dönüşeceği önceden tahmin edilebilirdi, fakat modern toplumlarda hınç, bireyselleştirilmiş duygu ya da eğilimdir, çok sayıda kişi tarafından paylaşılıyor olsa bile, kolektif bir eyleme yönelmez.

Bu yönden hınca bakmak özellikle, 2007'den günümüze kadar devam eden, Batı'da büyük zenginliklerin kaybedildiği ve sosyal güvenliğin yerle bir olduğu, son zamanların finansal kriz tarihi açısından konumuza uygun gözükmektedir. Belki de en iyi temsilinin Bernie Madoff gibi figürlere karşı görülen, bankacı ve finansçılara yönelik yaygın bir hınç oluşmuştu. AIG ve büyük bankaların üst düzey ve finans yöneticilerinin hain olarak tanımlanması, kamusal eleştirinin ekonominin büyük ölçekli sorunlarına değil, bireylerin üzerine yoğunlaşmasına neden oldu. Krizler kaçınılmaz (en azından iş döngüsüne ait ekonomik teorilerine göre) olduğu için, sonucunda "açgözlülük tartışması" da yaygındır. Geç kapitalizmin güncel biçimi, yüksek düzeyde kişisel borca yol açar ve kişisel statü tüketime bağlı olduğu için, modern tüketim toplumu herkesin açgözlü olmasını gerektirir. Tüketim baskısıyla, vatandaşlar varlık sahibi olmaktansa borç edinirler ve dolayısıyla statüleri, devamlı ekonomik kriz yaratan birikim döngüsüne yüksek düzeyde bağımlıdır. Modern toplumun ikilemi, yapısal bir zorunluluk olan para hırsı ve ezeli ve ebedi "suçu birbirine atma oyunudur". Robert Skidelsky'nin (2009) dilini kullanırsak, hınç; belirsizlik, görünürlük, başarı ve başarısızlığın ahlâki olmayan niteliklerinin terkibinin kaçınılmaz sonucudur.

Aşırı dinsel tutuculuk ve özellikle Ahlâki Çoğunluk dini, bu toplumsal sisteme tam uyar. Bu anlamda, toplumsal zayıflamanın bir göstergesi olarak kendi ekonomik gereksizliğini deneyimleyen erkek ve mavi yakalı işçiler için basmakalıp bir dil sunan açgözlülük tartışmaları, zayıflayan sanayi gücünün toplumsal yapısını mükemmel şekilde çizer. William E. Connol-

ly (1995) çalışmasında, aşırı tutuculuk ideolojisinin oluşumunu, Cumhuriyetçi Sağ'ın yükselişi, Vietnam Savaşı'ndan günümüz Afganistan'ına kadar sayısız maceracı dış ilişki krizleri, bu yaygın hınç duygusunun arka planında ise, imalat sanayiinin dönüşümü ve Amerikan kapitalizminin finansallaşmasına karşı duruş bulunmaktadır. Connolly, "Ortak ihanet ve hınç duygusu, Güney Baptist Kilisesi'ni birbirine kenetler. Amerika'da yinelenen aşırı tutuculuğun temellerini; askerî yenilgiler, muzaffer güçlere karşı derin hınç ve saldırgan maneviyatın birleşiminin tüm o güçleri altüst etmesi oluşturur" (Connolly, 1995: 110) der. Güney'in aşırı siyasi tutuculuğu 1960'ların sonunda Amerikan yaşamının diğer boyutlarıyla birleşti. Connolly bizleri, "kuzeyli, erkek, beyaz, mavi yakalı işçileri" (Connolly, 1995: 111) ve Güneyli, beyaz yakalı işçilerin aşırı tutuculuğun bel kemiği olduğunu düşünmeye davet eder. Bu seçim bölgesi; orta sınıf feminizmi, Büyük Toplum refah programı, hizmet sektörünün büyümesi, orta sınıf çevreciliği ve daha yakınlardaki Başkanlık seçiminde Obama kendisini kuşatma altında hissetti. Sonuç, kredi krizinde kaybetmiş olan beyaz yakalı, işçi sınıfı erkekler şikâyetlerini saldırgan bir şekilde feministlere, gay erkeklere, Doğu Yakası entelektüellerine ve Afro-Amerikalılara yöneltti. Connolly, aynı zamanda bu hıncın akademik dünyada görelilik, postmodernizm ve benzeri gibi "kültür savaşları" mücadelesinde de açığa çıktığını kabul eder.

Cumhuriyetçi Parti, bu hınç havuzlarına temas etmekte başarılı olmuştur. Cumhuriyetçi gündem, George Wallace ve Richard Nixon etrafında bir araya gelmiş ve Ronald Reagan tarafından da sağlamlaştırılmıştır. Geleneksel olarak Demokrat olan işçiler, Vietnam Savaşı, 1960'ların kültür hareketleri, ırk ve cinsiyete dayalı pozitif ayırımcılık, fabrika çalışmasının azalması, gay ve lezbiyen evliliği ve benzeri olayları hınçla hatırlatan Cumhuriyetçi Parti'nin çekiciliğine kapıldı. Halihazırda pas kuşağı [ABD'nin nispeten eski ve ağır sanayilerini barındıran ve soğuk havanın egemen olduğu kuzey bölgesinin] ve İnternet balonunun kurbanları olan toplumun bu kesimleri, şimdi de konut piyasası krizi, likidite krizi, doların değerinin düşmesi, bankacılığın erimesi ve ekonomik durgunlukla karşı karşıyaydı. Dolayısıyla, kolaylıkla bankacı ve sahtekâr finansçıların kamuoyunca suçlanması girdabına çekildiler. Açgözlülük tartışması ve suçlama oyunu; onların dramına bir açıklama sunar, hınçları için bir yol ve –bazı durumlarda– örneğin AIG yöneticilerine karşı yapılan ölüm tehditleri gibi olağanüstü bir intikam şovudur. Günümüzde kitle iletişim araçları, cani Gordon Gekko ile karşılaştırıldığında o şekilde suç işleyen kişilerin "zorla dışarı çıkarılmasını" talep eder.

Modern açgözlülük tartışması ve suçlama oyunu olumsuzdur –yeniden inşa etme konusunda değil, intikam alma konusundadırlar. İçerikleri din-

sel olmaktan çok ahlâkidir. Suçun dağılımı konusunda, davranışları normal açgözlülük olarak adlandırabileceğimiz sınırı aşan kişiler üzerine bireysel temellidir. Kapitalizmin modern krizler etrafındaki kamusal dilinin, ahlâki ve zaman zaman da dinî bir çerçevesi vardır, fakat ana akım kiliselerinin, finansallaşma sürecine doğru giden toplumun çağdaş yapı ve işlevlerini incelemek ya da yorumlamak için etkin bir dil eksikliği bulunmaktadır.

Sonuç

Bu düşünceyi özetlemekle başlayalım: Hınç, modern toplumlarda ilk önce statü hiyerarşileri ve statü oyunları ile bağlantılanan göreceli olarak açık bir mahiyetteydi ve sonuçta, sınıf toplumunun toplumsal niteliklerinin daha fazla doğrudan bu teoriye uygun olmadığını düşünüyorum. Buradaki sosyolojik odak statü hiyerarşilerinin akışkan olması üzerindedir. Weber'in hınç hakkındaki düşüncesi, imtiyazlı ve imtiyazsızlar arasında keskin olarak ayrılmış toplumlarda, imtiyazsız olanlar zenginliğin kibrine karşı hınç teodisesi geliştirirken, modern hınç, toplumsal hareketliliğin ahlâki olmayan zenginlikle, düşmekte olan konumlarının kendilerini banliyölerin boş alanlarına hapsetmiş olduğu kişilerin haklı hıncı arasında akışkan alanları mesken tutar. İkinci olarak, modern metaların yaygınlığı, yüksek statülerin ayırıcı özelliklerinin kolaylıkla taşınabilir olması –otomobiller, kol saatleri, evler, kıyafetler, tatiller, spor ve benzeri gibi metaların bolluğu ile her hafta sonu Pazar gazetelerinde statü zenginliği görünür ya da sergilenir. Örneğin, 24 Ekim 2010 tarihli *The New York Times*'ın "özel tanıtım eki"nde sunulan, zarifçe sıralanmış kol saatlerinin yer aldığı ve fiyatlarının burada açıklanmasının hoş olmayacağı, saat portföyü özel sayısına atıfta bulunulabilir. Üçüncü olarak, gündelik hayatın metalaştırılması statü oyunları için yeni ve sonsuz fırsatlara –toplumsal yükselme, toplumsal karşılaşma ve toplumsal dışlanma aynı zamanda da toplumsal düşüş, marjinalleşme ve görünmezlik– yol açar. Tüketim toplumunda her şey ya bir metadır ya da bir gün meta olacağı için, aslında kimse bu statü oyunlarından kaçamaz.

Modern hıncın gerçek anahtarı, maddi veya statü başarısı ve kişisel değer arasındaki kopuştur. Artık üretime dayalı sanayi toplumunda yaşamadığımız için kişisel değerin çok çalışma, yetenek düzeyi ve eğitimin olduğu tüketim toplumunda geleneksel erdemlere (biriktirme ve çilecilik) yer yoktur ve başarı şans oyunu gibidir. Dolayısıyla şans ve riskin maddi başarı ve başarısızlıkta büyük bir rol oynadığı görülür. Çaba ve ödülün artık birbiriyle bağlantısı kalmadığından, hıncın kapsamı genişler. Birdenbire –spekülasyon ve finansal kumarlardan– zengin olanlar ve ahlâki değerle bağlantısı yokmuş gibi görünen ve birdenbire olan felaketler de bizlere *haklı hınç* duygusunu yaşatır.

Buradaki hınç tartışmasında, teorinin temellerini kurmak için ilk önce Nietzsche ve Weber'den ve sonra başarı vaadinin hiçbir zaman gerçek deneyimle örtüşmediği ve ödüllerin rastlantısal dağıldığı gibi görünen modern toplumun açıklamasını geliştirmek için de Rousseau ve Goffman'dan yararlandım. Bu krizlerin, özellikle günümüz Amerika'sında belirgin olduğu görülmektedir. Dolayısıyla bu tartışmayı bitirmek için son olarak, *Amerika'da Demokrasi*'de hıncı, vaad edilen ve deneyim eşitliği arasındaki bağın kopuşuna bağlayan Amerikan demokrasisinin büyük kuramcısı Alexis de Tocqueville'e dönüyorum:

> Demokratik kurumlar, onu hiçbir zaman tamamen karşılayamayacak olsalar da eşitlik tutkusunu uyandırır ve överler. Eşitlik, tam da onu yakaladıklarını düşündükleri anda insanların parmaklarının arasından, Pascal'in dediği gibi, sonsuzluğa akıp kaçar; insanlar bu kutsamanın arayışının heyecanıyla büyürler, tüm bunlar çok daha kıymetlidir çünkü eşitlik tutkusu görülebilecek kadar yakın, fakat tadılamayacak kadar da uzaktır. (de Tocqueville, 1966: 198)

Cheryl Welch, Tocqueville'in bu paragrafını kendi çalışmasında "Hayalî bir amaç olan eşitlik, aşırı hınca ve daha da ayrıştırıcı olan kıskançlığa neden olur" (2001: 74) diye yorumlar. Weber'den Rousseau'ya kadar ilham alıp tartıştığım tüm bu sonuçlar, geç kapitalizmde görünürlük, yakınlık ve zenginliğin gelgit niteliklerinin kaçınılmaz sonuçlarıdır.

KAYNAKÇA

Amstutz, G. (1997) *Interpreting Amida: History and Orientalism in the Study of Pure Land Buddhism.* New York: State University of New York Press.

Aron, R. (1971) Max Weber and power-politics. İçinde Stammer O (ed.) *Max Weber and Sociology Today.* Oxford: Basil Blackwell, 83-100.

Badiou, A. (2003) *Saint Paul: The Foundation of Universalism.* Stanford, CA: Stanford University Press.

Baumgarten, E. (1964) *Max Weber: Werk und Person.* Tubingen: Mohr.

Connolly, W. E. (1995) *The Ethos of Pluralization.*Minneapolis: University of Minnesota Press.

De Tocqueville, A. (1966) *Democracy in America.* New York: Harper & Row.

Eden, R. (1983) *Political Leadership and Nihilism: A Study of Weber and Nietzsche.* Tampa: University of South Florida Press.

Edgar, A. (1995) Weber, Nietzsche and music. İçinde Sedgwick PR (ed.) *Nietzsche: A Critical Reader.* Oxford: Basil Blackwell, 84-103.

Fleury, L. (2005) Max Weber sur les traces de Nietzsche. *Revue Français de Sociologie* 46(4): 807-839.

Flieschmann, E. (1964) De Weber à Nietzsche. *Archives Européennes de Sociologie* 5: 190-238.

Goffman, E. (1959) *The Presentation of Self in Everyday Life.* Garden City, NY: Doubleday Anchor. Hennis W (1988) *Max Weber: Essays in Reconstruction.* London: Allen & Unwin.

Kent, SA. (1983) Weber, Goethe, and the Nietzschean allusion: Capturing the source of the iron cage. *Sociological Analysis* 44(4): 297-319.

Ling, T.O. (1973) *The Buddha.* New York: Charles Scribner's Sons.

Love, J. (2000) Max Weber's *Ancient Judaism.* İçinde Turner S (ed.) *The Cambridge Companion to Weber.* Cambridge: Cambridge University Press, 200-220.

MacIntyre, A. (1984) *After Virtue: A Study in Moral Theory.* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Mommsen, WJ. (1965) Universalgeschichtliches und Politisches Denken bei Max Weber. *Historische Zeitschrift* 20: 557-612.

Newell, C. (2010) Approaches to the study of Buddhism. İçinde Turner BS (ed.) *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion.* Oxford: Wiley-Blackwell, 388-406.

Palmer, M. and Ramsay, J. (with Kwok M-H) (1995) *Kuan Yin: Myths and Prophecies of the Chinese Goddess of Compassion.* London: Thorsons.

Paul, D. (1985) *Women in Buddhism*, 2. Baskı Berkeley: University of California Press.

Radkau, J. (2009) *Max Weber: A Biography.* Cambridge:Polity.

Rousseau, J.-J. (1977) *Letter to M. d'Alembert on the Theatre.* Ithaca, NY: Cornell University Press. Rousseau J-J (1993) Émile. London: J.M. Dent.

Sigrist, C. (1971) The problem of 'pariahs'. İçinde Stammer O and Morris K (eds) *Max Weber and Sociology Today.* Oxford: Basil Blackwell, 240-250.

Skidelsky, R. (2009) *Keynes: The Return of the Master.* New York: Public Affairs.

Stauth, G. and Turner, BS. (1988) *Nietzsche's Dance: Resentment, Reciprocity and Resistance in Social Life.* Oxford: Basil Blackwell.

Taubes, J. (2004) *The Political Theology of Paul.* Stanford, CA: Stanford University Press.

Tenbruck, F. (1980) The problem of the thematic unity in the works of Max Weber. *British Journal of Sociology* 31(3): 316-351.

Thiele, LP. (1990) *Friedrich Nietzsche and the Politics of the Soul: A Study of Heroic Individualism.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Tiryakian, E. (1981) The sociological import of a metaphor: Tracking the source of Max Weber's 'iron cage'. *Sociological Inquiry* 51(1): 27-33.

Turner, B.S. (1996) *For Weber: Essays in the Sociology of Fate.* London: Sage.

Weber, M. (1952) *Ancient Judaism.* New York: Free Press.

Weber, M. (1958) *The Religion of India: The Sociology of Buddhism and Hinduism.* New York: Free Press.

Weber, M. (1966) *The Sociology of Religion.* London: Methuen.

Weber, M. (1976) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, 2. Baskı. London: Allen & Unwin.

Weber, M. (1978) *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, 2 cilt. Berkeley: University of California Press.

Weber, M. (2009) *From Max Weber: Essays in Sociology*, ed. Gerth H. and Mills C.W. London: Routledge.

Welch, C. (2001) *De Tocqueville*. Oxford: Oxford University Press.

Whyte, W.F. (1956) *The Organization Man*. Harmondsworth: Penguin.

HEGEL'İN *TİNİN GÖRÜNGÜBİLİMİ*'NDE İNSANLAR ARASINDAKİ EŞİTSİZLİĞİN ORTAYA ÇIKIŞI YA DA EFENDİ-KÖLE İLİŞKİSİ ÜZERİNE

Eyüp Ali Kılıçaslan*

Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nin ilginç bir yazgısı vardır. Kitap, yayımlandıktan sonra ve Hegel hayattayken yeterince tartışmaların merkezinde olmadı. Yayımlanmasından yüzyıl sonra kitabın yarattığı ilgiyle karşılaştırarak bunları söylüyoruz. Hegel'in böyle bir kitap yazdığı biliniyordu; Hegel'in öğrencileri, eleştirmenleri bu kitaba değişik nedenlerle göndermelerde bulunuyor, ondan alıntılar yapıyor, eleştirilerini dile getiriyorlardı. Ancak Hegel'in *Mantık Bilimi* gibi, *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi* gibi, öğrencilerinin ders notlarından ve Hegel'in elyazmalarından derlenerek hazırlanan diğer dersleri gibi ilgi uyandırmıyordu. *Tinin Görüngübilimi* var ama yok gibiydi. Bazı kitapların böylesine ilginç bir yazgısı vardır. Sanki kendi zamanı için değil de, başka bir zaman için yazılmış gibi.

Yüzyıldan fazla bir zaman geçtikten sonra *Tinin Görüngübilimi*'nin yazgısı değişti ve kitap, felsefi tartışmaların odağına yerleşti. Husserl fenomenolojisinin ve Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ının oluşturduğu yeni felsefi ortamın içine doğan Hegel'in *Görüngübilim*'i, Avrupa'nın iki büyük savaş öncesi ve sonrası dönemlerde yaşadığı toplumsal, politik ve düşünsel krizlere ilişkin söyleyeceği şeyler olduğunu da böylelikle gösterme fır-

* Doç. Dr. Eyüp Ali Kılıçaslan, Ankara Üniversitesi, DTCF, Felsefe Bölümü.

satı yakalıyordu. *Görüngübilim*'e ilginin artmasında, ayrıca, 20. yüzyılın başında yayımlanan Hegel'in gençlik dönemi çalışmalarının da etkisinin olduğu belirtilebilir.

Ancak tartışmaların fitili Almanya'dan çok Fransa'da ateşlendi. Fransızların önceleri daha çok Marksizm aracılığıyla Hegel'le tanışıklıkları vardı. Bu kez fenomenolojiyle ve varoluşçulukla tanışıklık kurmaya hazırlanıyorlardı. Gerek Fransız akademik çevrelerinde gerekse de akademi dışında Hegel ve onun *Görüngübilim*'i, etkilerini bugün bile görebileceğimiz, olağandışı bir hava yarattı.

Fransa'da Hegel rönesansını başlatan kitap, Jean Wahl'in 1929 tarihli *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*'iydi. Kitapta Wahl, *Mantık Bilimi*'nin yazarı ve felsefi sistem kurucusu bir Hegel'den çok, varoluşçu bir Hegel tablosu çiziyor ve *Tinin Görüngübilimi*'nin "Kendininbilinci" bölümündeki "Mutsuz Bilinç" şeklini eksene koyan bir gözle okuma sunuyordu. Wahl'e göre Hegel, saf rasyonalist bir filozof olmaktan öte dinsel ve romantik bir düşünürdü.

1930'lar Fransa'sının Hegel'le tanışmasında Jean Wahl kadar etkili olan bir diğer kişi, 1933'ten 1939'a kadar Ecole Pratique des Hautes Etudes'te Hegel'in *Tinin Görüngübilimi* üzerine verdiği derslerle ünlenen Alexander Kojève'di. Kojève'in dersleri daha sonra *Introduction à la lecture de Hegel* olarak 1947 yılında yayımlanmıştı. Wahl gibi Kojève de *Görüngünbilim*'deki "Kendinin-bilinci"ni merkez alan bir okuma yapıyor, ama ilgisini daha çok "İstek", "Tanınma kavgası" ve "Efendi-Köle ilişkisi" üzerine yoğunlaştırıyordu. Kojève sol-Hegelciler, Marx, Nietzsche ve Heidegger üzerinden bir okuma sonucunda ateist ve "Tarihin Sonu"nu ilân eden bir Hegel portresi önümüze koyuyordu.

Anlaşılacağı üzere, iki büyük savaş öncesini ve sonrasını anlamak isteyen Fransızlar için Hegel'in "insan sorunu"na dair söylediklerinin yabana atılır olmadığı açıktı.

Efendi-Köle ilişkisinin ele alındığı bölüm Hegel'in felsefi sistemi içinde en çok okunan, bilinen ve yorumlanan bölümüdür. Bunda Marksist yorumların ve Kojeve'in derslerinin etkisi olduğu açıktır. Hegel felsefesinin ünlenmesinde bu bölümün ve onunla ilgili yorumların önemli bir katkısı olduğu söylenebilir. Ancak bu her şey demek değildir. Bunun sistemin anlaşılmasında zarar verici yönleri olduğunu belirtmek gerekir. Sorunun kaynağında, yorumların bu kısa bölümü Hegel'in bütün felsefesinin temeli olarak gösterme eğilimi yatar. Kendi felsefi gündemlerini temellendirmek adına bunun çok elverişli olduğunu düşünürler. Bu bölümün yorumlanmasında Hegel'in felsefi sisteminin bütününe gerekli özeni göstermekten kaçınırlar.

Aslında "Kendinin-bilinci" bölümünün açılış paragraflarıyla ya da *Tinin Görüngübilimi*'nin diğer bölümleriyle kıyaslandığında "Efendilik ve Kölelik" bölümü oldukça anlaşılırdır. Hegel'in buradaki anlaşılırlığının, bu bölümün bu kadar çok popüler olmasında en önemli etken olduğu söylenebilir. Bu bölümü önceleyen bölümde ve burada Hegel modern felsefenin çokça uğraştığı, çözümler aradığı "solipsizm", "dış dünyanın varlığı", "başka 'ben'lerin varlığı", "özgürlük" vb. sorunlara çözümler üretir. Ancak bütün bu kavramları gene de *Tinin Görüngübilimi*'nin asıl konusunu unutmadan ele almak gerekir: "Bilginin gerçekliğinin sınanması." Hegel "bilginin/bilgilenmenin oluş süreci"ne bunları katarak, kendisinden öncekilerin olduğu gibi, kendisinden sonrakilerin de önüne geçmiş bir filozoftur. Kendinin-bilincinin karşısına bir başka kendinin-bilincinin çıkmasıyla birlikte süreç yepyeni bir anlam kazanmıştır. Bir kendinin-bilincinin bir başka kendinin-bilinci için varolmakla ancak gerçek anlamda bir kendinin-bilinci olduğunu söyleyen Hegel, bu aşamada "Tin" kavramının açığa çıktığını belirtir. Tinin gerçekte ne olduğunun bilgisine uzun bir yolun sonunda ulaşılacaktır. Bu anlamda bilincin henüz önünde geçmesi gereken zorlu aşamalar vardır. Bu yüzden Tin kavramı bilinçle birlikte açığa çıkmasına rağmen, ilk kez kendinin-bilinci kavramında, kendinin-bilincinde kendini bulmaya başlar. Bu bilinç için bir "dönüm noktası"dır (*TG*., §177, s. 124).

Bu bölümle ilgili olarak söylenebilecek olan en temel basmakalıp düşünce belki de bilginin oluş sürecinde, gerçeğin bilgisine giden yolda, bilgilenmenin toplumsal yanına ilişkin bir açıklamanın henüz zayıf da olsa ilk işaretlerinin belirginleşmeye başlamasıdır. "Efendilik-Kölelik" bölümünde, önceki diyalektik deneyimin zorunlu bir sonucu olarak ikinci, bir başka kendinin-bilinci devreye girer. Ancak ilk kendinin-bilinci henüz daha dış dünyayı, duyusal-algısal dünyayı, yaşam dünyasını, istek nesnesinin dünyasını salt kendinin olarak düşünür, bunu kimseyle paylaşmak istemez ve diğer kendinin-bilincini özsel-olmayan bir şey olarak görür. Ancak diğer kendinin-bilinciyle ilişki içine girmediği sürece, kendini diğeriyle dolayımlamadığı ve koşullamadığı sürece, bu durumda saf bir 'Ben' düzeyinde kalır ve kendine daha öte bir belirlenim kazandırmış olmaz. Bu da onun gerçek anlamda toplumsal bir varlık olma yolunda ilerlemesine engel olur.

Hegel "kendinin-bilinci" kavramının üç aşamada tamamlandığını yazar: (i) saf Ben; (ii) istek ve (iii) kendinin-bilincinin ikilenişi. Kendinin-bilinci salt kendini olurlayarak ve nesnesini olumsuzlayarak ya da tüketerek kendi gerçekliğini koruyamamaktadır. Sorun kendinin-bilincinin bu süreçte salt evrensel olarak kalması, ama kendisine bir belirlenim verememesidir. Eksik olan şey, kendinin-bilincinin kendisini bir başkasından ayırt etmesini sağlayacak ve ona böylelikle bir belirlenim kazandıracak olan bir-

şeydir. İşte bu ayrım ve belirlenim "Efendilik ve Kölelik" bölümünde tanınma kavramıyla sağlanır. Kendinin-bilinci doyumuna ancak başka bir kendinin-bilincinde ulaşır (*TG.*, § 175,s. 123). Bir başkası tarafından tanınmakla kendinin-bilinci belirlenim kazanmış ve gerçekliğini dolayımlanmış olur. Kendinin-bilinci kendi gerçeklik kavramının, kendi gerçekliğinin bir başka kendinin-bilinci tarafından tanınmasını ister. Hegel bu noktada diğer Alman transendental idealist filozoflarının ötesine geçen bir adım atar. Tanınma olmaksızın bilincin gerçeklik kavramı salt "öznel" kalır, o salt kendi "kendinin-kesinliği"dir, ama henüz gerçeklik olamamıştır. Kendinin-kesinliğiyle kendinin-bilinci kendine ilişkin bir kavrayışa sahiptir, ama henüz bunu sınayacak, test edecek bir şey yoktur. Kendi gerçekliğini, kavramını kıyaslayabileceği bir başkası yoktur. Başka bir kendinin-bilincinin sahneye çıkmasıyla birlikte kendinin-bilinci diyalektik ilişkiler ağı içine girer. Diğer kendinin-bilinci, ilk kendinin-bilincinin gerçekliğinin dolayımlanması için gereklidir.

Hegel "Efendi-Köle ilişkisi"ni felsefi kariyeri boyunca felsefi çalışmalarında, çeşitli derslerinde, yapıtlarında farklı biçimlerde ele aldı. *Tinin Görüngübilimi*'nden önce bu konuya ilk kez Jena döneminde verdiği metafizik derslerinde değindi. 1802-1806 yıllarında verdiği diğer derslerinde de bu konuyu işledi. Bu derslerde Hegel'in açıklamalarını takip etmek, anlamak doğrusunu söylemek gerekirse zor. Bu başlıkta Hegel aile, alet, mülkiyet vb. *Tinin Görüngübilimi*'nde işlemediği ancak daha sonra *Hukuk Felsefesi*'nde değişik biçimlerde karşımıza çıkan, değişik aşamaları da inceler. Jena döneminden sonra Efendi-Köle diyalektiğini bu kez Nürnberg dönemi *Felsefi Propaedeutik*'te ve *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nin *Tin Felsefesi*'ndeki değişik baskılarında görürüz. *Propaedeutik*'te Hegel, Efendi-Köle ilişkisini açıklarken "Robinson Crusoe ve Cuma" örneğini verir. Hegel'in bu süreçte düşüncelerini neden değiştirdiği sorusu bu yazının konusu değildir.

Bu bölümde tanınma kavramının önemli bir rol oynayacağını Hegel şu pasajda açıklar: "(Kendinin-bilinci) bir başkası için kendinde ve kendi için olduğunda ve olması yoluyla *kendinde* ve *kendi için*dir; eş deyişle, ancak tanınan bir şey olarak vardır" (*TG.*, § 178, s. 124). Bu tanınma kavramı statik değildir; bu yüzden Hegel bunu *tanınma süreci* olarak adlandırır: "İkilenişi içindeki bu tinsel birliğin Kavramının ayrıntılı açımlanışı önümüze *Tanınma* sürecini getirecektir" (*TG.*, § 178, s. 125).

Her bir kendinin-bilinci kendi *gerçeklik* kavramını kendinin isteğine göre, bencilce belirlenmiş olarak ileri sürer. Buna göre, her bir kendinin-bilinci kendi gerçekliğinin diğeri tarafından dolayımlanmış olmasını ister: "Orta terim kendini uçlara bölen (kendinin-bilincidir); ve her bir uç ken-

di belirliliğinin bu değiştokuşu ve karşıta (mutlak) geçiştir"(*TG.*, § 184, s. 126). Başkasında kendinin-bilinci kendininkinden farklı bir kavrayış algılar. Kendinin-bilinci kendi kendinin-kesinliğini kanıtlamak için diğerinin tanımasına gerek duyar. Kendinin-bilinci kendi gerçeklik anlayışının diğeri tarafından tanınmasını sağlamanın bir yolunu bulmalıdır. Bunun yolu, kendinin-bilincinin kendi-kesinliğinin doğrulanmasının diğerinin tanınmasından geçtiğidir. Bu tanınma dolayısıyla ancak kendinin-bilinci kendisini belirli kılabilecektir. Hegel bu karşılıklı tanınmanın kendinin-bilinci kavramını bir başka aşamaya taşıyacağını belirtir: "Tanınmanın, kendi birliği içindeki kendinin-bilincinin ikilenişinin bu (saf) Kavramının sürecini şimdi (kendinin-bilincine) göründüğü gibi irdeleyelim. Bu ilk olarak ikisinin *eşitsizlik* ya da özdeşsizlik yanını ya da orta terimin uçlara ayrılmasını sunacaktır, ki bunlar uçlar olarak birbirlerine karşıttırlar ve bunlardan biri salt *tanınan*, öteki salt *tanıyandır*" (*TG.*, § 185, s. 126).

Deneyimde bilinç ilkin özsel-olmayan bir başkayı, onu tanımayan bir kendinin-bilincini algılar. Özel olarak, her kendinin-bilincinin bağımsız ve özerk olarak kendisine ilişkin bir kavrayışı vardır; buna karşılık, nesnesi bağımlı ve özsel-olmayandır. Ancak, diğeriyle karşılaştığında her biri diğerinin anlayışının kendininkinden farklı olduğunun bilincine varır.

> (Kendinin-bilinci) ilkin yalın kendi-için-varlıktır, *başka her şeyin* kendisinden dışlanması yoluyla kendi kendisine özdeştir; onun için, özü ve (mutlak) nesnesi '*Ben*'dir; kendi-için-varlığının bu *dolaysızlığı* ya da *varlığı* içinde bir *bireydir*. Onun için başka olan şey özsel olmayan ve olumsuzluk ile (tanımlanmış) olan nesnedir. Ama 'başkası' da bir (kendinin-bilincidir); bir birey bir bireye karşı ortaya çıkmaktadır. Böylece dolaysızca sahneye çıktıklarında birbirleri için sıradan nesneler gibidirler; *bağımsız* şekiller, *Yaşamın* varlığına –çünkü burada Yaşam olarak belirlenen varolan nesnedir– gömülmüş bilinçlerdir (*TG.*, § 186, s. 126).

Kendinin-bilinci kendisini özsel birey olarak görürken, diğerini özsel-olmayan bir şey olarak görür. Ancak, bu ilişki karşılıklıdır, herbir kendinin-bilinci diğerini özsel-olmayan olarak görür. Kendinin-kesinliği sorunu burada yeniden baş gösterir. Hiçbir kendinin-bilinci kendi-kesinliğini, diğeri onu yadsıdığı sürece, gerçeklik diye ileri süremez: "Her biri hiç kuşkusuz kendisinden (emindir), ama ötekinden değil, ve bu yüzden kendi (kendinin-kesinliği) henüz hiçbir gerçeklik taşımamaktadır"(*TG.*, § 186, s. 127). Diğeri kendinin-bilincinin bir doğrulanışı olarak geriye kendinin-bilincine yansımaz; henüz kendinin-bilincinin gerçeklik düşüncesini tanımaktan çok uzaktır.

Kendinin-bilinci daha önce nesnesine davrandığı gibi, yani olumsuzlayıcı bir tutum içinde, bencilce yıkıcı, yok edici bir şekilde, şimdi diğer kendinin-bilincine de aynı şekilde davranır. Kendinin-bilinci bir kez daha kendinin evrenselliğinin üstesinden gelmek, kendini belirli kılmak, kendisine belirlenim kazandırmak için diğerini olumsuzlamaya, yok etmeye çalışır. Bu, diğerinin bağımsızlığını ortadan kaldırmaya çalışmak demektir. Böyle yapmakla aslında, kendinin-kesinliğini doğrulayacak, kanıtlayacaktır. Kendinin-bilinci diğerini özsel-olmayan bir şey olarak görerek onu bir nesne düzeyine indirmeye çalışır. Her ne kadar kendinin-bilinci kendisini bir birey olarak görse de, diğerinin reel varlığını yadsımakla, gerçekte bir evrensel olarak kalır. Bu noktada karşılaştığımız, saf belirsiz 'Ben'dir. Başladığımız yerdeyizdir. Ama bu kez kendinin-bilinci yalnızca bir nesneyle değil, ama bir başka kendinin-bilinciyle karşı karşıyadır.

Bu aşamada kendinin-bilincinin yapması gereken şey, kendisini yaşamdan soyutlayarak, yaşamı olumsuzlayarak kendinin-kesinliğini kendisine kanıtlamak olacaktır. Kendinin-bilincinin yaşama bağımlı olması, kendinin-bilincinin kavramıyla çelişir, çünkü kendinin-bilinci bağımsızdır ve özsel olandır. Bağımsızlığını ve özselliğini kanıtlamak için kendisini yaşamdan koparmak zorundadır. Kendinin-bilinci, kendi doğal varoluşunu önemsemeyerek kendisini yaşamdan kopardığını gösterir: "Kendisini (saf kendinin-bilinci) soyutlaması olarak sunuşu ise, kendisini nesnel kipinin (varoluş biçiminin –E.A.K.) (saf) olumsuzlaması olarak göstermesinden, ya da hiçbir belirli *dışvarlığa* bağlanmadığını, genelde dışvarlığın evrensel tekilliğine, e.d. yaşama bağlı olmadığını göstermesinden oluşur" (*TG.*, § 187, s. 127). Kendinin-bilinci, diğeriyle girdiği ölümüne kavgada kendi varoluşuna değer vermediğini kanıtlar. Kendinin-bilinci kendinin-kesinliğinin gerçekliğini diğerini ortadan kaldırarak geçerli kılmaya çalışır.

Kendinin-bilinci ölümüne kavgada yaşamını tehlikeye atarak yaşama olan bağımlılığını yenmiştir. Böylesine bir kavgada kendinin-bilinci bağımsızlığını ve özgürlüğünü kanıtlar. Diğerinin evrenselliğini ortadan kaldırmak için "her biri ötekinin ölümünü amaçlar" (*TG.*, § 187, s. 127).

Bu "ölüm kalım kavgası"ndaki önemli nokta, kendinin-bilincinin diğer kendinin-bilincinin bağımsızlığı ve özselliği karşısında kendinin-kesinliğinin tek olduğunu göstermeye çalışmasıdır. Kendinin-bilinci yaşamını tehlikeye atmalıdır, yoksa kendisini tehdit eden bu dışsal bir şeyin özselliğini ve geçerliliğini bir şekilde kabul etmek zorunda kalacaktır. Tehditten kaçındığı sürece, ister istemez onun reel bir şey olduğunu kabul etmiş olur. Diğer kendinin-bilincinin gerçek bir varoluşa sahip olmadığını, bir tehdit olmadığını kanıtlamak ve yabancı olan bu başkasını tanımamak için kendinin-bilinci bir ölüm kalım kavgasına tutuşarak yaşamını tehlikeye atma-

lıdır. Diğer kendinin-bilinci ilk kendinin-bilincinin bağımsızlığına ve özselliğine bir tehdit oluşturur. Diğerinde kendinin-bilinci, kendinin mutlak varlığına bir tehdit oluşturan bağımsız ve dışsal bir şey görür. "Bu kavgaya girmelidirler" der Hegel, "çünkü kendi kendilerinin (kesinliğini), *kendileri için olmayı*, gerçekliğe yükseltmelidirler, hem ötekinin durumunda, hem de kendinin durumunda" (*TG*., § 187, s. 127). Diğeri, kendisinin-bilincinin bağımsızlığını ve özselliğini kabul etmeye zorlanmalıdır ve böyle yapmakla kavramını nesnel kılmış olur. Bu olursa, o zaman diğeri kendini yadsımış, kendinin-bilincinin gerçekliğini olurlamış olur. Kendi kendisini yadsımakla diğeri, kendinin-bilincine bağımlılığını kabul eder. Böylelikle, ilk kendinin-bilincinin bağımsızlığı ve özselliği ikincisi tarafından doğrulanmış olur.

Bu kavganın olası bir sonucu, kavgaya tutuşanlardan birinin ölümüdür. Ancak bu sonuç süreci zora sokar. Eğer taraflardan biri ölürse, bu durumda kazananın gerçekliğini tanıyacak kimse kalmaz. Bu durumda istenen hedefe ulaşılmaz. Çünkü ölüm, gerçekliği olduğu gibi kendinin-kesinliğini de ortadan kaldırır: "Ölüm bilincin doğal olumsuzlanması, bağımsızlık olmaksızın olumsuzlamadır –bir olumsuzlama ki, bu yüzden istenen tanınmanın imleminden yoksun kalır" (*TG*., § 188, s. 128). Ötekini ortadan kaldırmakla kendinin-bilinci, kendi gerçekliğini göstereceği ya da dayatacağı bir varlığı ortadan kaldırmış olur. Bunun sonucunda kendinin-bilinci soyut bir evrensellik olarak varlığını sürdürür. Belki doğal varoluşunu sürdürür, ama asıl önemli olan şeyi kazanamamıştır: Gerçeklik olarak kendinin-belirlenimi. Bu süreçte kendinin-bilinci, diğerinin yaşamının kendinin tanınması için özsel önemde olduğunu öğrenir: "Bu (deneyimde) (kendinin-bilinci) yaşamın ona (saf kendinin-bilinci) denli özsel olduğunu öğrenir" (*TG*., § 189, s. 128).

Bu kavganın bir diğer sonucu da, taraflardan birinin "ölüm korkusu"ndan dolayı diğerine *boyun eğme*sidir. Bu yolla kendinin-bilinci kendisini bütünüyle doğal varoluştan koparmadığını gösterir. Bağımsız bir şekilde kendi gerçekliğini belirleme iddiasını terk eder. Boyun eğmekle kendinin-bilinci bireyselliğini ve belirliliğini, kendi için olmayı terk eder ve diğer kendinin-bilinci için özsel-olmayan varolan bir bilinç olur. Bir başka deyişle, kendisinden başka tözsel ve özsel bir şeyin, yani bir başka kendinin-bilincinin olduğunu kabullenmeye zorlanır. Kavgada kaybeden kendinin-bilinci, dahası bilinç, kazanan kendinin-bilincinin isteklerini karşılamak için yaşamalıdır.

> Dolaysız (kendinin-bilincinde) yalın 'Ben' (mutlak) nesnedir; ama bu nesne bizim için ya da kendinde (mutlak) dolaylılıktır ve kalıcı bağımsızlığa özsel (öğesi) olarak (sahiptir). O yalın birliğin çözülmesi ilk (de-

neyimin) sonucudur; bununla bir (saf kendinin-bilinci) ve bir bilinç koyulmaktadır –bu bilinç salt kendi için değil, ama bir başkası içindir, *varolan* bilinç ya da şeylik şeklindeki bilinç olarak vardır. İki (öğe) de özseldir;– ilkin özdeş değil ama karşıt oldukları ve bir birliğe yansımaları henüz ortaya çıkmış olmadığı için, iki karşıt bilinç şekli olarak vardırlar; biri özü kendi-için-olmak olan bağımsız bilinç, öteki ise özü bir başkası için yaşamak ya da olmak olan bağımlı bilinçtir; birincisi *Efendi*, ikincisi *Köle*dir (*TG*., §189, s. 128).

Kavgayı kazanmakla Efendi olan kendinin-bilinci, kendinin gerçekten ve özsel olarak varolan olduğunu ileri sürer ya da gösterir; buna karşılık Köle varoluşunu diğerine borçludur. Kazanan kendinin-bilinci, Efendi, böylelikle ilk soyut evrenselliğinden sıyrılıp daha öte bir belirlenim kazanmış olur.

Efendinin isteği ve gerçeklik anlayışı şimdi gerçek olur. Ancak bu yalnızca Efendi bunu gerçek olarak iddia ettiği için değil, ayrıca Köle de bunu gerçek olarak tanıdığı için böyledir: "Öyleyse burada bu tanıma (öğesi) bulunmaktadır, şöyle ki, öteki bilinç (Köle) kendisini kendi-için-varlık olarak ortadan kaldırırken böylece birincinin (Efendinin) ona karşı yaptığını kendisi yapmaktadır" (*TG*., § 191, s. 130). Egemen bir konumda olan, güç sahibi olan Efendi salt kendinin-kesinliğini yenerek kendinin-gerçekliğini dayatır. Bu aşamada yeni bir durumla karşılaşırız: "Efendi *kendi için* varolan bilinçtir, ama artık bu bilincin yalnızca Kavramı değildir. Daha doğrusu kendi için varolan bilinçtir ki bir *başka* bilinç yoluyla, özü bağımsız varlık ile ya da genelde şeylik ile bireştirilmiş olmayı imleyen bir bilinç yoluyla kendisi ile dolaylıdır" (*TG*., § 190, s. 129). Köle dolayımıyla Efendi kendinin-kesinliğine gerçeklik kazandırır, kendinin-kesinliğini gerçekliğe yükseltir. Diyalektik deneyimde ilk kez gerçeklik iki kendinin-bilincinin karşılıklı ilişkileriyle belirlenmektedir.

Efendi, çalışmaktan, emek harcamaktan kurtulmuştur. Bundan böyle, onlardan yararlanmak için, isteğini doyurmak, ihtiyacını karşılamak için emek harcayarak yaşamın nesnelerini olumsuzlamak zorunda değildir. Şimdi Efendi bu nesneleri salt tüketmektedir. Yaşam için gerekli olan şeyleri hazırlaması, önüne getirmesi için Köleyi kullanmakta, Köleyi buna zorlamaktadır. Yaşamın nesneleri Efendinin olduğundan, Efendi hem yaşam üzerinde hem de Köle üzerinde güç olduğundan, Köle bunlardan yararlanmaksızın Efendi için çalışmak zorundadır. Köle, bu yüzden, kendi emeğinin ürününe yabancılaşmıştır. Dahası, Efendi Köle emeğini küçümser. Diğer yandan Köle, daha sefil bir konuma sürüklenir ve genelde şeylik ile ilişkili, neredeyse onunla özdeş şeyleşmiş bir bilinç olur.

Efendi, genelde şey ile, yaşamın nesneleri ile ilişkisi bakımından, Kölenin hazırlayıp önüne getirdiği ürünleri tüketerek bunlar üstündeki ba-

ğımsızlığını her gün kanıtlar: "Efendi için *dolaysız* ilişki bu dolaylılık yoluyla şeyin (saf) olumsuzlanması (tüketilmesi) ya da *Yararlanım* olmaktadır"(*TG*., § 190, s. 129). Efendi böylelikle emek harcamaksızın üründen yararlanır; ama gene de yaşamdan bağımsız olduğunda ısrar eder. Diğer yandan, ilkin Köleyi köle konumuna getiren onun yaşama olan bağımlılığıdır. Köleye, Efendi korkusunu yenemediğinden, Köleliğiyle her gün yaşama bağımlılığı hatırlatılır: "Efendi *Köle ile bağımsız bir varlık* [emeğin nesnesi olarak şey] *yoluyla dolaylı olarak* ilişkidedir; çünkü Köle ancak bununla Köle olarak tutulmaktadır; bu onun *zincir*idir, kavgada ondan kurtulamamıştır, bu yüzden kendini bağımlı olarak, bağımsızlığına şeylikte (sahip) olarak (kanıtlar)" (*TG*., § 190, s. 129). Kölenin bundan sonra girişeceği tüm kavgalar, bu zincirden kurtulmak için yapacağı kanlı savaşlar olacaktır.

Bu durum bir sorun yaratır ve beraberinde yeni bir aşamaya geçişi zorunlu kılar. Kölenin tanıması anlamlı bir tanıma değildir. Köle özsel-olmayan olarak, bir şey ya da sıradan bir nesne gibi görüldüğünden, Efendi kendi gerçekliğinin gerçek bir tanınışının olanaklılığını bir anlamda kendisi ortadan kaldırır.

> Bu tanınmada Efendi için özsel olmayan bilinç nesnedir ki onun kendi (kendinin-kesinliğinin) *gerçekliğini* oluşturmaktadır. Oysa açıktır ki bu nesne kendi Kavramına karşılık düşmemektedir, ama burada içinde Efendinin efendiliğini yerine getirdiği nesne onun için gerçekte bağımsız bir bilinçten bütünüyle başka bir şey olmuştur. Karşısına çıkan bağımsız bir bilinç değil, ama tersine bağımlı bir bilinçtir; bu yüzden *kendi-için-olmak*tan kendi gerçekliği olarak (emin) değildir; tersine gerçekliği aslında özsel olmayan bilinç ve bunun özsel olmayan eylemidir" (*TG*., § 192, s. 1309).

Köle bağımlı bir bilinç olduğundan onun tanıması pek bir anlam ifade etmez. Bu aşamada bu durumun aşılmasının izleri belirmeye başlar. Tanınmanın anlamlı olabilmesi ancak eşitler arasında mümkündür. Buradaki tanınma gerçek bir tanınma olmaktan uzaktır. Burada tanınma şeyleşmiş bir varoluşun tanıması olduğundan, pek bir önemi yoktur. "Böylelikle," der Hegel, "tek yanlı ve eşitsiz bir tanınma ortaya çıkmaktadır" (*TG*., § 191, s. 130). Efendi kendi gerçekliğini dogmatik bir tarzda, güç uygulayarak karşısındakine dayatır. Ancak böyle yapmakla kendi gerçeklik kavramını dolayımlamış ya da kendi varlığını kendinin-kesinliği olarak geçerli kılmış olmaz.

Köle, Efendinin istekleriyle istek nesneleri arasında aracılık eder. Yaşamın nesnelerini olumsuzlayan, bunları üreten, toplayan, Efendinin isteğine

uygun bir şekilde onun isteğini doyurması için önüne koyan Köledir. Efendi genelde şeylik ile dolaysız ilişkisini kopardığından, onu işlemesi ve hazırlaması için Köleyi görevlendirir. Efendi istediği şeyi tükettiğinde bundan haz duyar. Köle ise yalnızca Efendiye yarayacak, haz verecek ürünleri üretmek için çalışır. Ancak süreç şimdi tersine döner. Köle bağımsız bir bilince dönüşürken, Efendi bağımlı bir bilinç olur. Efendi, tanınmak için ve kendi gerçekliğini geçerli kılmak için Köleye bağımlıdır. Efendi, Köleye ihtiyaç duyar. Bu yüzden Hegel, "bağımsız bilincin *gerçekliği köle bilinç*tir," der (*TG.*, § 193, s. 130). Diğer yandan, "çalışma yoluyla köle kendi kendisine gelir" (*TG.*, § 195, s. 131) ve gittikçe Efendiden bağımsız olarak gelişir. Şimdi Köle yavaş yavaş özsel varlık olurken, Efendi ise özsel-olmayan bir konuma geriler.

Köle başlangıçta Efendiye boyun eğmişti, çünkü kendisini doğal varoluşundan kurtaramamıştı. Ölüm korkusundan dolayı köle bilinci olmuştu. Şimdi Efendisine hizmet süresince "doğal dışvarlığa bağlılığını... ortadan kaldırırken, çalışmasıyla da bu dışvarlığı üzerinden atmaktadır" (*TG.*, § 194, s. 131). Sıkı disiplin Köleyi eğitir. Köleliğinin her aşamasında ölümden korkar. Bu yüzden Hegel, her ne kadar Köle bunun farkında değilse de, "efendi korkusu bilgeliğin başlangıcıdır" diye yazar (*TG.*, § 195, s. 131). Zamanla kazandığı deneyimlerle Köle korkusunu disipline eder ve onu yener. Bu durum onun doğal dışvarlıkla bağını koparark bağımsız bir kendinin-bilinci olmasının önünü açar.

Şimdi artık Efendinin özselliği ve gerçekliği değil, Kölenin özselliği ve gerçekliği söz konusudur. Şimdi roller değişmiştir. Kölenin burada dönüşmesinde kilit rol oynayan öğe, emektir. Emekte, çalışmada, oluşturmada, biçimlendirici etkinlikte "kendi-için-varlık onun için onun kendisinin olmakta, ve kendisinin kendinde ve kendi için olduğunun bilincine varmaktadır" (*TG.*, § 196, s. 132). İsteğin diyalektiğinde istekle ilgili sorun, şeyin, istek nesnesinin, bir kez olumsuzlandığında, tüketildiğinde, isteğin sürekli olarak yeniden belirmesiydi. Bunun sonucu, isteğin doyurulmasının hep geçici olduğudur, çünkü istek sürekli doyurulmak ister: "İstek nesnenin (saf) olumsuzlanışını ve bu yolla katıksız (kendinin-duygusunu) kendine ayırmıştır. Ama bu doyumun salt bir yitiş olmasının nedeni de budur, çünkü onda *nesnel* yan ya da *kalıcılık* eksiktir" (*TG.*, § 195, s. 131). Çalışma yoluyla Köle kalıcı olan ve onun *kendi-için-varlığı*nı yansıtan nesneler yaratır. Köle nesneyi onu yaşamdan alarak ve onu dönüştürerek, yani biçimlendirerek olumsuzlar. Ancak bu türden bir olumsuzlama ortadan kaldırma ya da yok etme değildir. Nesne kalır. Doyum artık yitip gitmez, nesnenin kalıcılığında varlığını sürdürür. Hegel şöyle der: "Emek durdurulmuş İstektir, *geciktirilen* yitiştir, başka bir deyişle, emek *oluşturur* ve şekillendirir. Nes-

ne ile olumsuz ilişki onun *biçimi* ve *kalıcı* bir şey olur, çünkü nesne bağımsızlığını ancak emekçi karşısında taşımaktadır"(*TG*.,§ 195,s.131). Böylelikle Köle, oluşturucu ve biçimlendirici etkinlikle, kendi isteklerini Efendininkinden çok daha anlamlı bir şekilde ve daha az yitip giden bir yolda karşılar. Köle, çalışma yoluyla nesneleri dönüştürmesinde nesnelerin sonsuzluğunu olumsuzlar. Kölenin çalışmasının, emeğinin bir ürünü olarak nesne Kölenin varlığının bir parçası olarak varlığını sürdürür. Köle, emeğinin nesnesiyle özdeşleşir ve böylelikle kendisini dış dünyada dışlaştırır ve olurlar: "Emekçi bilinç öyleyse bu yolda bağımsız varlıkta *kendi öz* bağımsızlığını görmeye başlamaktadır" (*TG*., § 195, s. 131).

Şeyleri üreterek Köle, kendisini dışvarlıkta görmeye başlar ve dışvarlık Kölenin kendi-için-varlığını yansıtır. Dahası, Kölenin emeğiyle ürettiği şeyleri kullanarak ve tüketerek Efendi bu ürünleri tanır ve böylelikle Kölenin gerçekliğini kabul eder. Efendi kendi varoluşunun Kölenin ürettiklerine bağlı olduğunun bilincine vardığında artık onun gerçekliği geri plana çekilir. Kölenin ürettiği şeyi tanıyarak Efendi istemeye istemeye Kölenin kendisini bağımsız bir varoluş olarak tanır. Şimdi Köle bağımsız bir varoluş, bağımsız bir bilinç olduğunun bilincine ulaşır. Ürettikleriyle Köle kendisinin dışvarlıkta yansımış olduğunu görür ve kendi özselliğinin farkına varır: "Şimdi ise o bu yabancı olumsuzu yoketmekte, *kendisini* böyle bir olumsuz olarak [şeylerin] kalıcılık öğesine koymakta ve böylece *kendi için* bir *kendi-için-varolan* kendilik olmaktadır" (*TG*., § 196, s. 132). Kendinin-bilinci kendinin-kesinliğinin gerçekliğini emeğinin ürünlerinde açığa vurur.

Ancak emek ya da çalışma da sorunu ya da çelişkiyi çözemez. Köle kendi bağımsızlığını kendi nesnesinde ya da emek ürününde bulur. Yaşam nesnelerini yeniden biçimlendirerek kendi birliğini kurar. Buradaki sorun, emek ürününden dolayı Köle bağımsız görünse de, gene de Köle dışvarlığa, yani ürettiğine bağımlıdır. Kavganın özünde, kendinin-bilincinin doğal varoluşunun üstesinden gelmesi yatıyordu. Ancak kendinin-kesinliğini ve gerçekliğini doğrulaması için Kölenin bir kez daha buna bağımlı olduğu görülür. Başka bir deyişle, özsel bir varolan olarak Köle, kendinin-kesinliğini ve gerçekliğini doğrulayan şeyleri üretmek için doğal dışvarlığa gereksinim duyar. Efendi-Köle ilişkisinin sonunda durduğumuz yer burasıdır. Yaşamın dışvarlığına bağlı bu varlık sorununun çözümü için kendinin-bilinci yaşamın dışvarlığından kendi içine geri çekilmeli ve kendi bağımsızlığını kanıtlamak için düşünce alanında yeni gerçekliğini koymalıdır. Bu noktada Hegel "Kendini-bilincinin Özgürlüğü"ne geçiş yapar ve Stoacı, Kuşkucu ve Mutsuz bilinç şekillerini ele alır.

Efendi-Köle diyalektiğinde en önemli nokta, tanınma kavramıyla birlikte yeni bir gerçeklik anlayışının, kendinin-bilincinde olanların karşılıklı

ilişkileriyle belirlenen bir gerçeklik anlayışının başlangıcıyla karşılaşmamızdır. Ancak incelenen bölümde kendinin-bilinci henüz bunun bilincinde değildir. Tanınma kavramının gösterdiği, başkalarını göz ardı ederek yapılacak bilme ve gerçeklik açıklamalarının salt tek-yanlı, öznel kalacağı ve yetersiz olacağıdır. Efendi, ölümüne kavganın sonunda Efendi olarak tanınır. Bu tanınmada Köle Efendinin gerçekliğini kabul eder. Ancak burada bir başka yan daha vardır. Tanınma özgürce olmalıdır, yoksa kuvvet kullanarak, güç gösterisi yaparak dayatılmamalıdır. Bu yüzden, tanınma gerçek anlamda bir tanınma olacaksa, karşılıklı olmalı ve eşit taraflar tarafından kabullenilmelidir. Bilmenin ve gerçekliğin tam bir açıklaması ancak özgür ve eşit statüdeki kendinin-bilincinde olanlardan oluşan, hiçbir zorlamanın ve güç/iktidar iddialarının işin içine girmediği, eşitlikçi kurumlara sahip bir toplumda verilebilir. Bu olmadığı sürece, iddialar salt öznel olarak kalırlar ve dayatmayla, güç kullanarak, zorla kabul ettirilirler. Buna göre, toplumsal dolayım salt bir yanılsama olarak kalır. Diyalektik deneyimin önünde öyleyse yeni bir hedef belirir: Tek-yanlı, soyut, öznel bir yaklaşımın yerine, eşit toplumsal bir temelde başkalarının da dolayımıyla yeni bir gerçeklik kavramına ulaşmak. Ancak *Tinin Görüngübilimi*'nin bu aşamasında kendinin-bilinci henüz dikkafalı bir yaklaşımla başkalarıyla dolayımın zorunluluğunu kabul etmeye yanaşmaz ve kendinin-kesinliğinin her şeyi belirlediği ve biricik gerçeklik olduğu görüşünde ısrar eder.

Kaynakça

Hegel, G. W. F. (1986). *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul.

Bertolt Brecht'in *Kuralla Kural Dışı* Adlı Oyununda Hinç Bilincinin Adaleti Biçimlendirişi

Mehmet Akif Tutumlu

I. Oyunun İçerimi[1]

Kişiler: *Satıcı* Karl Langmann; *Hamal*; Hamalın karısı; *Kılavuz*; Han Durağı Hancısı; *Yargıç*; İki yargıç yardımcısı; İkinci topluluğun başkanı; İki Polis.

Oyun, aralarında bir uzaklık bulunan iki topluluğun çölde yarıştığını haber vererek başlar. Oyunun asıl figürleri olan toplulukta satıcı *Karl Langmann*; yanında ise kılavuzu ile hamalı bulunmaktadır. Satıcı *Langmann* bir artırmaya katılmak için Urga'ya gitmektedir. Rakibi ise arkadan gelmektedir. Önce kim varırsa işi o alacaktır. Satıcı *Langmann* merhametsiz ve kurnaz bir kişiliktir. Artırma yerine rakiplerinden önce varmak için kılavuzla hamala sürekli yüklenir; sövüp sayar.

Üç gün sonra Han durağına gelirler. Ancak kılavuzla hamal bitik durumdadırlar. Satıcı, orada polislerle karşılaşır; polisler bundan sonra yolun Jahi çölünden geçtiğini, orada canlı diye bir şey olmadığını söylerler; ancak satıcının kendisine eşlik etmeleri önerisini kabul etmezler.

Satıcı Han durağında adamlarına tütün ikram eder ve kılavuzla diyaloga girer, onu hamala karşı kışkırtır ve şöyle der: "Sert davrandığın zaman hamalın sana nasıl baktığına dikkat ettin mi hiç? Bir bak... yeter, bu bakışlar bana hiç iyi şeyler söylemiyor. Eeee... önümüzdeki günlerde sık sık dürteceksin, daha sert dürtmek zorunda kalacaksın onu, biraz daha tez olmalı

[1] Bu çalışmada incelenen ve alıntılanan oyun metni: Bertolt Brecht, *Die Ausnahme und die Regel ein Lehrstück* (Kuralla Kural Dışı), çev. Ünal Üstün, Sahne Kapısı Yayınları, İstanbul 1962.

ayağına. Bu hamal çok mıymıntı. Girdiğimiz ülke çöl... Canlı diye bir şey yok. O yalnız para için yürür. Sen soylu kişisin, daha çok kazanıyorsun, yük de taşımıyorsun. O paradan başka bir şey düşünmediği için nefret ediyor senden. Bana inan, uzak dur ondan, bir sakınca bu."

Hamal, satıcının söylediklerine inanan biridir. Satıcının bölgede petrol çıkacağına, bu yerde demiryolu inşa edileceğine, bolluk bereket geleceğine dair söylemlerine inanır. Ancak kılavuz, bu işlerin öyle hemen olmayacağı hususunda hamalı uyarır.

Satıcı, kılavuzun hamalla olan diyalogundan, ona "karı gibi şefkat göstermesinden", hamalı koruyucu tavırlarından rahatsızlık duyar. Sonunda ücretini ödeyerek kılavuzu kovar. Bunun üzerine kılavuz, hamala bir testi vererek bunu saklaması gerektiğini, zira patronun testisindeki su bittiğinde kendisindeki suyu alacağını uyarı tonunda söyler ve yolu tarif eder. Hamal ürker bu konuşmadan ve Kılavuza "Yeter, yeter" der, "seninle konuştuğumu duyarsa beni de kovar, o zaman halim duman. Senin gibi sendikaya üye değilim ben, paramı ödemeyebilir de... Her şeye katlanmam gerek..."

Satıcının ise keyfi yerindedir. Tabancasını çıkarır ve temizlemeye koyulur. Bir yandan da şarkı söyler:

Zayıf iki büklüm, savaşan güçlüler / Toprak niçin bıraksın petrolünü? / Hamal yükümü taşısın neden? / Senin peşindeyim petrol senin ben. / Toprağa ve Hamala rağmen / Bu savaşta yasa belli zaten: / Zayıf iki büklüm, savaşan güçlüler.

Hamal da şarkı söyler ancak satıcı buna içerler: "Sahi, neden şarkı söylüyorsun? Seni coşturan ne? Ha, çünkü haydutlardan korkmuyorsun, öyle ya, neyini alacaklar, neyin var ki senin, kaybedeceğin her şey benim malım, öyle değil mi?"

Beşinci bölümde Myr ırmağının kıyısına gelirler, hamal yüzme bilmemekte, suya girmekten korkmaktadır, satıcı onu cesaretlendirmeye çalışır: "Suya bir defa girdin mi görürsün iyi yüzeceksin. Senden daha iyi bir durumum olduğu halde hayatımı tehlikeye koyuyorum, görüyorsun. Urga'ya niçin gidiyoruz? Topraktan petrol fışkırtıp insanlığa yararlı olmak için. Topraktan petrol çıkacak, demiryolu kurulacak, orası bolluk içinde yüzecek, ekmek olacak, elbiseler olacak orada ve... Allah bilir daha neler neler. Eee kim yapacak bunu? Kim? Biz. İlerleme, uygarlık... Bunların hepsi bizim yolculuğumuzun ucunda. Ülkenin gözleri senin üzerine dikilmiş hesap vereceksin ona, hesap, duyuyor musun nemrut çocuk.. Bir de ödevini yerine getirmekte kararsızsın hâlâ..."

Hamal boynunu büker ve sözünü keserek, "Ben iyi bilmiyorum yüzmeyi" der.

Satıcı hamalı aşağılar: "Hayatımı ben de tehlikeye koyuyorum. (Hamal saygıyla eğilir.) Ama senin aşağılık ve açgözlü ruhun için kazanç sadece yük taşımaktadır. Neden Urga'ya gitmekte acele etmiyorsun? Öyle ya gündelik aldığın için işi asmak çıkarına uygun. Kendince alay ediyorsun bu yolculukla, paradan başka da bir şey düşünmüyorsun."

"Yalvarırım, birkaç saat rahat bırak beni, dinleneyim. Yük taşımaktan canım çıktı, yoruldum. Bir defa dinlendikten sonra, geçmek daha kolay olur belki" der Hamal.

Ancak Satıcı Hamalı zorlar hattâ tabancasını sırtına dayayacağından söz eder.

Irmağı güç belâ geçen Hamalın kolu kırılır.

Çadır kurarken de Satıcının Hamal hakkındaki düşünce ve yargıları –iç konuşmalarında– olumsuzdur:

> Cevap vermek için hep bunu buluyor... Ama her bakışında bir sitem saklı. Bu hamallardan daha kincisi, daha sinsisi yoktur. Yatabilirsin. (Hamal çekilir ve uzak bir köşede oturur.) Doğrusu bu mutsuzluğu benden daha az dokunuyor ona. iyi de söylesen kötü de söylesen vız geliyor herife. Burnunun önünü görmüyor bu ayak takımı. Kendi kişiliklerinden neden kaygılanıyorlar? Doğuştan sakatlar. Çömleğini kötü çıkaran bir çömlekçi atar onu, bunlarda kendilerini bozuk hissettiklerinden kendi kendilerini atıyorlar. Savaşan kazanır hayatta yalnız.

Satıcı Hamala hem ihtiyaç duyar hem de ona karşı güvensizlik duygusundan kurtaramaz kendini. Hamalın kendisinin yüzünden hayatı boyunca sakat kalacağını düşünür, "O da beni sakatlasa" diye düşünür, "hak yerini bulur". Tam olarak uykuya dalmaktan bile korkar. "Açık havada her hastalığı kapar insan. Ama en kötü hastalık gene de insandır."

Onuncu bölümde tekrar mola verilir, çadır kurulur.

Satıcı, testisinden gizlice su içerken, Hamalın suyunun tükendiğini, suyunu almak için kendisini öldürebileceğini düşünür, tabancasını çıkarır dizlerinin üzerine koyar ve Hamala karşı rol yapar: "Boğazım amma da kurudu. Bunca zaman bir insan susuzluğa dayanabilir mi ki?"

Buna karşılık Hamal, Kılavuzun kendisine yedek olarak verdiği su dolu testiyi Satıcıya vermek ister, ancak Satıcı testiyi Hamalın ona vurmak istediği bir taş sanarak bağırır ve tabancasıyla Hamalı vurur. Hamal orada ölür. Geriye dul karısı ve bir çocuğu kalır.

Yargılama

Hamalın karısı Satıcıdan davacı olur. Katilin cezalandırılmasını, kendisi ile çocuğunun zararının karşılanmasını ister.

Tanıklar Satıcının testisinde çok az su bulunduğunu ve Hamalın da ölü yattığını gördüklerini söylerler.

Yargıç Satıcıya Hamala nasıl davrandığını sorar, Satıcının olumlu cevap vermesi karşısında Yargıç şöyle der: "Dinleyin, kendinizi olduğundan temiz göstermeye çalışmayınız. Bu işten böylelikle sıyrılamazsınız oğlum. Hamalınıza iyi davrandığınız doğru ama bu durumda nasıl kin besler size. Bu kini gerçeğe uygun şekilde açıklamaya çalışın. Yani kendinizi koruma yollu davrandığınızı ortaya çıkarın. Konuşmadan önce düşünün biraz. Acele etmeyin."

Bunun üzerine Satıcı, Hamalı bir kez dövdüğünü, ayrıca ırmağı geçmekte direndiğinde sırtına tabanca dayadığını ve sonuçta ırmağı geçerken Hamalın kolunu kırdığını anlatır.

Bunun üzerine yargıç, cinayet eyleminin sebebini kendince izaha çalışır: "Hamal kin besliyordu satıcıya. Açıkça belli bu, tehlikenin her türlüsü ne gülünç, bir ücret karşılığı atılan bir insan, bedenen zarar gören bir adam, her an zarar gören bir adam bu hamal. Kim için? Ne için? Kendisine hiç denecek kadar az para veren bir adam için, hamal bu adama nasıl kin bağlamaz."

Satıcının, "Yol boyunca hep şarkı söyleyerek yürüyordu. Tabancamla gözdağı verir vermez de büsbütün kesti şarkıyı," demesi, yargıcın hamal ve hamal gibiler için beslediği önyargıyı pekiştirir:

> "Ve işte... Yüzü ekşidi. Hepsi iyice anlaşılacak. Savaşta –Az önceki örneğime döneyim– Cephede de böyledir. Basit adamların subaylar için duydukları söylediklerinden eksiksiz anlaşılabilir: 'Evet siz kendiniz için savaşıyorsunuz ama biz sizin için savaşıyoruz'. Hamal da bu sözleri değiştirerek açıkça söyleyebilirdi satıcıya: 'Sen kendi işini yapıyorsun, ama ben senin için iş yapıyorum.'"

Durumu kendi lehine çeviren satıcı savunmalarına yeni ayrıntılar ekler: "Açıklayacağım bir şey daha var. Yolu şaşırdığımız zaman bir testi suyu onunla bölüştüm. Ama ikinci defa da, yalnız kendim içmek istiyordum." Yargıcın, "Peki sizi suyu içerken gördü mü?" sorusu üzerine satıcı: "Elinde bir taşla bana doğru geldiğini gördüğüm sırada ben de bunu düşündüm. Bana kin beslediğini biliyordum onun. Çöle girdiğimizden beri gece gündüz hep tetikteydim. İlk fırsatta haklı olarak bana saldıracağına inanıyordum. Onu öldürmeseydim, o beni öldürecekti."

Hamalın elindeki nesnenin taş mı testi mi olduğu tartışılır, yargıcın testi olduğunu söylemesi üzerine, satıcı bu kez bunun bir testi olduğunu o an için bilemeyeceğini, ayrıca kendisinin kötülük yaptığı kişinin kendisine su vermesinin hayatın olağan akışına uygun düşmediğini belirtir.

Yargıç da bu mantık tarzına katılır: "O halde mantıken kabul ediyorsunuz ki hamal sizden nefret ediyordu, öyle değil mi? Siz bir suçsuzu öldürdünüz, gerçek bu. Ama onun zararsız olduğunu bilmiyordunuz. Evet evet, bu zaman zaman polislerin de başına gelir. Tamamen sessizce gösteriler yapan insanların üzerine ateş eden polisleri görürsünüz. Niçin ateş ederler? Yalnızca şunun için: Bu insanların neden hâlâ kendilerini atlarından aşağı çekip linç etmediklerini anlayamadıklarından. Ateş ediyorlarsa korktuklarındandır, hepsi bu kadar. Korkuları da sağduyularını ispatlar. Tıpkı bunun gibi siz de bu hamalın bir ayrıcalık gösterdiğini bilemezdiniz."

Satıcı, "Kurala bağlamak gerektir. Kural dışı olana değil," der.

Yargıcın, "Evet doğru. Bu hamalın cellâdına içecek su vermesinin...," sözünü kılavuz tamamlar:" *Akla yakın hiçbir nedeni yok."*

Yargıç şarkı söyler: "*Göz göz* içindir kural bu / Bir ayrıcalık uman delidir deli / Su veriyor sana bir düşman ha? / *Yok saydım seni duygulu kişiysen eğer.*"

Oyunun sonlarına doğru yargıç satıcıdan, hamalın ölümünden çıkarı olup olmadığını sorar, satıcı bir çıkarı olmadığını, hattâ Urga'ya geç varmasından ötürü iflas ettiğini söyler.

Bunun üzerine yargıç kararını ve gerekçesini bildirir: "Demek ki öyle. Kararı bildiriyorum. Mahkeme kurulu olayı şu şekilde yorumladı ve kabul etti: Hamal efendisine bir taşla saldırmamış bir testiyle yaklaşmıştır. Ama bu testiyle yapmak istediği neydi? Satıcıya su vermek mi? Gerçeğe uygun görünmüyor bu. Üstelik daha çok bu testiyle satıcıyı öldürmeyi tasarladığı anlaşılıyor. Çünkü hamal kendisini haksızlığa uğramış hissediyordu. Kuvvetle olmazsa sudan payını alamayacağını düşünmemezlik etmiyordu. Daha ileri gideceğim, bu gibi insanların fikri sabitleri vardır. Tamamen aptalcasına burunlarından ötesini görmezler. Hamalın cellâdından öç almak istemesi hakkıdır. Bu hesaplaşmada kaybedecek neyi vardı? Satıcıya gelince: Satıcı onunla aynı sınıftan değildi. Mantıkî olarak düşünülürse bu hamaldan arkadaşça bir davranış bekleyemezdi. Açıkladığına göre hamala kaba davranmıştı. Düşüncesi ona en büyük tehlike içinde olduğunu söylüyordu. Üstelik çölde hiçbir canlı varlığın bulunmaması da tam anlamıyla onu kuşkulandırıyordu. Polis yok, mahkemeler yok. Bu durum hamala satıcıya ait olan suyu kuvvet kullanarak almak imkânını veriyor, giderek bu durum onu kuvvetlendiriyordu. Bütün bunlardan da anlaşılıyor ki sanık kendini korumak durumunda tabancasını ateşlemiştir. Bu davada sanığın gerçekten gözdağı vermiş olmak için korkutulmuş olmasının ya da korkutulduğunu sanmış olmasının mahkemece önemi azdır. Bu durum içerisinde sanık kendini korkutulmuş sanmak zorundaydı. Böylece sanığın suçsuzluğuna, öldürülenin karısı tarafından yapılan şikâyetin de reddine karar verilmiştir."

HINÇ KAVRAMI

Nietzsche, ressentiment (hınç) duygusunu köle ahlâkına ilişkin bir duygu durumu olarak betimler. Bunu yaparken göz önünde tuttuğu kesim, MÖ 1. ve 3. yüzyıldaki Roma İmparatorluğu'nda yaşayan Hıristiyan köleler idi. Nietzsche'ye göre asil kişi (efendi) kendisini başkaları üzerinden görmez, o daha ziyade kendini doğrular; değer dünyası içkindir. Efendi de nefret eder ancak bunu sağlıklı yollardan dışavurur. Köleye gelince: Köle arzusunu yerine getirme iktidarına sahip değildir. Aşağılık ve güçsüzlük hislerinin etkisi altındadır. Bu bağlamda efendiye karşı olan hıncını doğrudan dışa vuramaz; bastırır, böylece zihnini zehirlemiş olur.[2] Hileye ve sürü ahlâkına başvurmak, kölenin yöntemleri arasındadır. İyi ya da kötü kavramlarının içeriğini de bireysel ahlâk değerleri değil, sürü ahlâkının değerleri oluşturur. Bu bağlamda iyi ya da kötü etik değil, siyasi birer kategori olarak işlev görür.[3]

Nietzsche'ye göre köle ahlâkının bir özelliği olan hınç duygusu tamamen olumsuz bir duygudur; hayatı olumlayan ne ise onu inkâr etmeye; farklı olana, öteki olana *hayır* demeye yönelen bir tavrı üretir. Bu tavrın karakteristik özelliği onun *tepkisel* olmasıdır. Köle ahlâkı, efendinin değerlerine olan zıtlıktan beslenir: Efendi kötü, bu yüzden ben iyi olanım, şeklindeki söylem böyle bir mantığın ürünüdür. Hınç, bu tepkisel tutumun, başka bir şeyle karşıtlık içinde olmak dışında herhangi bir şeyi tanımlamadaki bu yetersizliğin tavrı olarak somutlaşır. "Kendilerini güçlü olanla zıtlaşarak tanımlamak, zayıf olanların tepkisel tutumudur. Zayıf olanın kendisini "iyi" diye tanımlaması için bu dış düşmanın varlığına gereksinimi vardır. Böylelikle köle olan, karşı çıkacağı bir efendinin varlığı olmaksızın hareket edemediğinden, efendiden "hayali olarak intikam" alır. Hınç insanı, soylu olandan şiddetli bir kinle, çok derin, kaynayan bir düşmanlık ve kıskançlıkla nefret eder."[4]

Hınçlı insan, çıkarın ve kârın insanıdır; kendi mutsuzluğunu başkasının kabahati olarak görür. Hınçlı kişide en çarpıcı şey onun kötülüğü değil, iğrenç artniyetliliği ve değersizleştirme yeteneğidir.[5]

Max Scheler de hınç kavramını Nietzsche'nin Fransızcadan aldığı biçimiyle, ressentiment terimiyle karşılar. Ona göre hınç genelde insan doğasının normal bir bileşeni olan belli duygu durumları ve etkilenimlerin sistematik olarak bastırılması sonucu ortaya çıkan süreğen bir zihinsel durum-

[2] Roy Jackson, *Nietzsche, Kilit Fikirler*, çev. Nevra Yaraç, İstanbul 2012, s. 64-66.

[3] Christian J. Emden, *Modern Siyasal Düşünce ve Friedrich Nietzsche*, çev. Gamze Varım, İstanbul 2013, s. 229.

[4] Saul Newman, *Anarşizm ve Hınç Duygusu Politikası* (Siyahî, Bahar 2006, Sayı:7, s. 112-130). s. 114.

[5] Gilles Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, çev. Ferhat Taylan, İstanbul 2010, s.153.

dur. Bu duyguların bastırılması zihni zehirlediği gibi, hınç duyan kişiyi değer yanılsamalarına ve buna uygun değer yargılarına kapılmasına yol açar. Bu tür duygu durumları; intikam isteği, nefret, kötü niyetlilik, haset, kara çalma dürtüsü ve değersizleştirici kin gibi duyguları kapsar.[6]

ÇIKARIMLAR: HINCIN YARGI KURUCU ROLÜ

Oyunda ressentiment mantığı ile hareket eden iki figür vardır: Efendi ve yargıç. Efendinin hamala yönelik tüm düşünceleri negatiftir. Efendi, kendisinin hamala haksızlık yaptığının bilincindedir: Hem düşük bir ücretle onu bir köle gibi çalıştırmakta hem de ona karşı her türlü aşağılayıcı davranışta bulunmaktadır. Dolayısıyla hamalın ona karşı sürekli bir hınç ve intikam duygusu içinde bulunması ve fırsatını bulduğunda ise ona saldırarak intikamını alması kaçınılmazdır: *Yaşamın kuralı* budur; ezilen ve aşağılanan birisinin kendisini ezen ve aşağılayan birisine su vermesi değil! Öyleyse hamalın ona doğru elinde testiyle gelmesinin tek anlamı: Testiyle kafasına vurup onu öldürmek istemesidir. Efendinin olay ânındaki kavrayışı böyle olduğu gibi, sanık olarak savunmasını dayandırdığı argüman da bu mantıktır. Bunun dışında, gerçekte olduğu gibi, hamalın kötü bir niyet taşımaması, aksine kendi yedek testi suyundan ona ikram ederek susuzluktan fenalaşmasının önüne geçmek gibi bir niyeti olamaz. Düşüncenin gerçekliği bu kısasa kısas mantığı içinde değerlendirmesi, başka bir olasılığa şans tanımaması tipik bir ressentiment mantığıdır.

Yargıca gelince: Yukarıda oyunla ilgili diyalog ve varılan yargısal sonuca ilişkin alıntılardan anlaşılacağı üzere yargıcın akıl yürütmesi şöyledir: Hamalın efendisine karşı temel güdülerinden biri hınçtır, öç almadır. Hamal konumundaki insanlarda potansiyel bir duygu durumu olan bu hınç ve intikam duygusu sabit fikre yol açar: Gerçekliği başka türlü algılayamazlar. Hele oyuna konu olayda olduğu gibi efendinin hamala karşı bazı haksız hareketlerde bulunduğu durumlarda bu negatif duyguların daha da yoğunlaşması, hattâ öldürmeye varan bir şiddet üretmesi kaçınılmazdır.

Yargıcın bu düşünme, akıl yürütme tarzı tarafsız ağızlardan aktarılan olgulardan kaynaklanmaz. Sadece sanık-efendinin söylemini ve konumunu yargısına dayanak yapar yargıç; bunun dışında kalanları dikkate almaz, sözgelimi karısının öldürülen hamal kocası için, "O hiç kimseye saldırmazdı", şeklindeki karakter özelliği belirten açıklamasını dinlemez bile. Yargıç için gerçek tek yönlüdür: Hamal konumundaki kişinin olayda yapacağı tek şey, efendisine saldırmak ve onu öldürmektir. Dolayısıyla böyle bir eylemin muhatabı olan efendinin de kendisini korumak için karşı eyleme geçmesi, saldırganı öldürmesi normal karşılanmalıdır. Yargıçtaki bu tek yönlü,

[6] Max Scheler, *Hınç, Ressentiment*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul 2004, s. 7.

gerçeklikten değil zihinsel ön kabullerden beslenen bu muhakeme tarzının sebebi onun da köle konumunda olmamasına, tersine, yargıç gibi saygın bir konumda olmasına karşın bir ressentiment duygusuna ve perspektifine sahip olmasıdır. Zira yargısal kararının gerekçesini temellendiren tüm argümanlar ressentiment mantığından (zihniyetinden) beslenmektedir. Olayda görgü tanığı yoktur. Yargıç olay açısından sanık[7] durumunda olan sadece efendinin anlatımını temel almış, olayın oluş tarzını kurgularken de ressentiment mantığından hareket etmiştir: "Bu gibi insanların fikri sabitleri vardır. Tamamen aptalcasına burunlarından ötesini görmezler. Hamalın cellâdından öç almak istemesi hakkıdır."

Yargıcın bu hareket tarzı tabii ki âdil olmayan, tersine son derece haksız olan bir yargıya varmasına yol açmıştır: Gerçekte saldırma veya öldürme amacı taşımayan hamala bu niyetler atfedilmiş; kendi soyut ön kabulleri dışında hiçbir somut ve haklı gerekçesi olmadan adam öldüren bir insanın aklanmasına karar verilmiştir.

Belirtmek gerekir ki, ressentiment duygusu salt sosyal konum ya da sınıf değiştirmekle kendiliğinden ortadan kalkan bir duygu değildir. Bunun için ressentiment insanının kendisini dönüştürmesi, değerler açısından trajik bir insan düzeyine yükseltmesi gerekir: Yargıcın da geçmişinden getirdiği ressentiment insanına özgü duygu durumu ve zihniyet kalıbından kendini kurtarması için yapması gereken şey, kendisini sosyal ve meslekî role *hapsedilmiş bir figür olmaktan çıkarmasıdır*. Bunu başardığı zaman, insan varlığına ve onun eylemlerine sosyal yaşamın biçtiği rolün ötesinden, kendi özgül ve öznel gerçekliği içinden bakabilme yeteneğini kazanmış olacaktır. Zira adalet, hınç gibi negatif duygu ve perspektiflerin, soyut önyargıların biçimlendirdiği akıl yürütme tarzlarının üzerinden değil; bizzat yaşanmış olan, tek bir yönde akma zorunluluğu bulunmayan gerçekliğin üzerinden anlam ve kimlik kazanır.

---

[7] Belirtelim ki oyunda varılan sonuç –hukuki açıdan– günümüzde şüpheden sanık yararlanır ilkesi ile tanımlanan durumu yansıtmaktadır. Bir Yargıtay kararında bu ilke şöyle açıklanmıştır: "Bu ilkenin (şüpheden sanık yararlanır ilkesi) özü, ceza davasında sanığın mahkûmiyetine karar verilmesi bakımından göz önünde bulundurulması gereken herhangi bir soruna ilişkin şüphenin mutlaka sanık lehine değerlendirilmesidir. Oldukça geniş bir uygulama alanı bulunan bu kural, dava konusu suçun işlenip işlenmediği, işlenmiş ise sanık tarafından işlenip işlenmediği ve gerçekleştirilme şekli konusunda şüphe belirmesi halinde de geçerlidir. Sanığın bir suçtan cezalandırılmasına karar verilebilmesinin temel şartı, müsnet suçun sanık tarafından işlendiğinin hiçbir şüpheye mahal bırakmayacak kesinlikle ispat edilebilmesidir. Gerçekleşme biçimi şüpheli ya da tam olarak aydınlatılamamış olay ya da iddialar sanık aleyhine yorumlanarak bir mahkûmiyet hükmü kurulamayacaktır. Ceza mahkûmiyeti, toplanan delillerin bir kısmına dayanılıp diğer bir kısmı göz ardı edilerek ulaşılan kanaate değil kesin ve açık bir ispata dayanmalı, bu ispat hiçbir şüphe veya başka türlü oluşa imkân vermeyecek açıklıkta bulunmalıdır. Yüksek de olsa bir ihtimale dayanarak sanığın mahkûmiyetine karar vermek, ceza muhakemesinin en önemli amacı olan gerçeğe ulaşmadan hüküm kurmak anlamına gelecektir." (Yargıtay Ceza Genel Kurulu, 10.03.2015 tarih, Esas No: 2013/7-410 Karar No: 2015/33)

Ruhu ve Bedeni Zehirleyen Kavram: Ressentiment

Songül Demir

Fransızca bir kavram olan Ressentiment "gizliden gizliye duyulan kin" anlamına gelir ve doğrudan doğruya kişinin duygularını işaret eder. Aynı zamanda bu duygu sürekli tekrar eden olaylar sonucu ortaya çıkar. Yani duygu tekrarı zorunlu kılar. Mecburi tekrarlar ve buna bağlı ortaya çıkan tecrübeler sonucu kişi bu duygu ile karşı karşıya kalmaktadır.[1] Öncelikle bu yazıda Ressentiment kavramını ilk ele alan ve son derece derin analizler yapan Nietzsche'nin görüşlerine yer verilecektir. Sonrasında, bu noktadan hareketle bu kavram içinde yaşadığımız döneme göre ele alınarak tartışılacaktır. Bu tartışma çerçevesinde ise bireye ve bireyin içinde bulunduğu topluma meşru bir zemin sağlamak adına "Tanınma" kavramına yer verilecektir.

Duygularıyla Var Olan İnsan

Nefret, kıskançlık, haset, zorbalık, korku, sevgi, sevinç, ümit; dünyada olan biten olaylara tepki verdiğimiz duygular olarak öne çıkmaktadır. Gösterdiğimiz bu tepkiler, yani etki-tepki dış dünya ve kendimiz arasında önemli bir bağ oluşturmakta hattâ kişiliğimiz bu doğrultuda gelişmektedir. Buna rağmen, duyguların araştırıldığı alan daha çok küçümsenen, ruhun bilinmeyen karanlık yönünü ortaya koyan bir alanmış gibi muamele görmekte-

[1] Max Scheler, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, s. 43-48.

dir. Öyle ki; edebiyatın konusu olmakta, Tolstoy'da ve Proust'un romanlarındaki derin analizlerde yer almakta, daha çok psikolojinin, psikiyatrinin inceleme alanı olmaktadır.

Felsefe de çoğu zaman insanın duygularıyla doğrudan ilgilenmiştir. Örneğin antik dönemde birçok filozof "mutluluk" kavramı üzerinde durmuştur.[2] Ancak, özellikle aklın yüceltildiği dönemlerde felsefe duyguları arka plana itmiştir. Daha doğrusu felsefe geleneği içinde; duygular akıl dışı, nesnel bilgisine ulaşılamayan ve üzerinde egemenlik kurulması gereken fenomenler olarak görülmüştür. Duygular akıl tarafından kontrol altına alınmalı ve insan adına her şey akıl ile şekillenebilir olmalıdır.[3] Bu çerçevede akıl insanın tek ve mutlak özelliği olarak öne çıkar.

Ancak modern dönemde; "insan akıllı hayvandır" sözü "insan duyguları olan hayvandır" sözünü dışarıda bırakmadığı, insanın duygularının aklı dışlamayı gerektirmediği anlayışı hâkim olmaktadır. Artık duygular aklın karşısında istenmeyen oyuncular değildir, yani aklı çelen veya aklı olumsuz etkileyen unsurlar olarak ele alınmazlar. Felsefenin ortaya koyduğu insan resmi onun, yani insanın duygularını da hesaba katan bir resimdir.

Bu çerçeve de Ressentimet kavramı bir duyguyu ifade eden bir kavram olmakla birlikte felsefenin konusu olmuş ve bu kavrama ilişkin felsefeciler tarafından oldukça önemli tespitler yapılmıştır.

Öncelikle bu kavram üzerinde konuşabilmek için kavramın elle tutulur, makul bir formda ele alınması gerekmektedir. Bu nedenle Ressentiment kavramı felsefe geleneği içinde daha çok ahlâk eleştirisi ile beraber ele alınmıştır. Bir başka deyişle ahlâk eleştirisinin nesnesi olmuştur. Bu kavramı ahlâk eleştirisi ile bir arada ele alan, bu konuda oldukça keskin eleştirilerde bulunan düşünür ise, Friedrich Nietzsche'dir.

Nietzsche *Ahlâkın Soykütüğü* adlı eserinde "efendi-ahlâkı" ve "köle-ahlâkı" olmak üzere iki türlü ahlâk formundan bahseder ve burada ele aldığı iki önemli kavram vardır: "iyi" ve "kötü". Ancak Nietzsche için ahlâkın herhangi bir değer taşımadığı için eleştirilmesi, daha doğrusu kritik edilmesi, yeniden gözden geçirilmesi gerektiği düşüncesini belirtmek gerekir.

AHLÂK ELEŞTİRİSİ VE RESSENTİMENT

Ressentiment kavramı Nietzsche'nin ahlâk ile ilgili görüşünde merkezî bir rol oynar. Aynı zamanda haset, kötü niyetli, kindar, entrikacı, intikamcı gibi insandaki olumsuz duyguları ifade eden bu tür kavramları da sıkça kullanır.[4]

---

[2] Aristoteles, *Nikomachische ethik*, s. 8-10.

[3] Örneğin Spinoza, Kant, Hegel ve Hume gibi filozoflar bu görüşü ileri süren filozoflardır.

[4] Bkz. Friedrich Nietzsche, KSA, *Jenseits Gut und Böse, Zur Genologie der Moral.*

Nietzsche için bütün değerler ne objektif ne de mutlaktır. Ona göre bütün değerler yaşamın yorumlanmasından başka bir şey değildir. Herhangi bir değere karşılık gelen herhangi bir nesne bulmak söz konusu değildir. Bu nedenle Nietzsche herhangi bir değerin doğruluğu veya yanlışlığı ile ilgilenmez. Onun için, yorumun ne anlama geldiği, nasıl bir yaşam biçiminin yapılan yorumla ilişkilendirildiği üzerinde durur. Yapılan yorum sadece bir değerlendirme değil aynı zamanda yaşamın yücelmesi veya yaşamın dibe vurması, aşağı çökmesini, çürümesini de ortaya koyar. Bununla birlikte Nietzsche yücelen yaşam ile bozulan, çöken zayıf yaşam arasında da ayırım yapmaktadır. Bu nedenle denilebilir ki; ahlâk atfedilen değerlerin eleştirilmesini konu edinir ve değerler yaşamdan ayrı düşünülemez. Yaşamın kendisi bizi değerleri hayatımıza dâhil etmeye zorlar.[5]

Öte yandan değerler insan yaşamının en temel aktivite alanını oluşturur. İnsanlar değerler çerçevesinde eylemde bulunur. Bir insanın değerleri ile o insanın yaşamını nasıl anlamlandırdığı ve yorumladığı da ortaya çıkar. Böylece Nietzsche değer anlayışına göre insanın yaşamı hakkında ve insan tipleri hakkında akıl yürütür. Yani çöküşü, yok oluşu ortaya koyan yaşama sahip insan ile yaşamı yücelten insan ayırımı yapmaya çalışır.

Tekrar vurgulamak gerekirse; Nietzsche için değerler objektif veya mutlak değil aksine yaşamın yorumudurlar. Değer herhangi bir değeri ortaya koyan nesnenin karşılığı değildir. Nietzsche eleştirisinde herhangi bir değerin doğruluğu veya yanlışlığı ile ilgilenmez. Sadece yorumdan ibaret olan bir değer için doğruluk veya yanlışlığın ötesinde yorumun ne anlama geldiği veya bu yorumun nasıl bir yaşama dayandığı önemlidir. Değerin ardında belirli bir yaşam biçimi vardır ve önemli olan bu yaşam biçiminin nasıl yorumlandığıdır.

Nietzsche'nin eleştirilerinde aynı zamanda bu değerlerin yaşamın yüceltilmesine mi, yoksa yaşamın çöküşüne mi hizmet eden bir değer olup olmadığı da üzerinde durulan bir meseledir. Bu doğrultu da ahlâkı eleştiri nesnesinin takdiri, değerlendirilmesi olarak belirtmek yanlış olmayacaktır. Ayrıca insanın nasıl bir değerlendirme yaptığı veya takdiri nasıl ortaya koyduğu gene o insanın hem kendi yaşamı, hem de müstakil olarak yaşam ile doğrudan bağlantılıdır. Elbette yaşam olmadan onun takdir edilmesi, değerlendirilmesi de düşünülemez.

Öte yandan, yaşamın değerlendirilmesinde, nasıl bir yaşam biçiminin öngörüldüğünün önemi kadar, bu değerlendirmeyi, yorumu yapan insanın da nasıl bir kişi olduğu bir o kadar önemlidir.

Bu insan öncelikle, irade gücüne sahip, kendi kendine yeten, kendi karar ve seçimleri ile fiilini yönlendirebilen, otonom insandır. Hakikat de sa-

[5] Nietszche, *Jenseits gut und Böse*, s. 10-25, *Zur genologie der Moral*, s. 300-308.

dece, dünyayı değerlendiren, ona belirli bir değer biçen bireydir ve bu birey bir topluma aittir. Yeryüzünde farklı toplumlar olduğu gibi gene bu toplumlara ait iyilik ve kötülük cetveli de mevcuttur. Kısaca, her toplum kendi değerleri içinde iyiyi ve kötüyü belirler.

Değer ortaya koyan ve değerlere göre yaşamını düzenleyen gerçekte sadece tek bireydir ve bu birey aynı zamanda belirli bir topluma ait, bir toplumun ferdidir. Her toplumun da kendine ait değerleri ve değer yargıları, yani iyilik veya kötülük tablosu vardır. İşte Nietzsche için bu tablodaki iki değer yüzyıllar boyunca birbiri ile kavga, savaş içindedir. Bu kavga hiçbir zaman azalmamış, aksine daima daha derinleşmiş ve daha da kök salmıştır.[6] Bu iyi ve kötünün güzel ve çirkinin kavgasıdır. Bu kavganın niçin süregeldiğini, hattâ niçin böyle bir kavga olduğunu anlamak için ise, Nietzsche düşüncesindeki "Ressentiment" kavramı bize zihin açıcı bir çerçeve sunuyor.

ZEHİRLENEN RUH

Ressentiment ile, bir tür reaksiyon, bu re-aksiyon içinde nesnenin yanlış değerlendirilmesi ve kişinin gözünün perdelenmesi söz konusudur. Yani kişi açık seçik ne ise onu olduğu gibi görmemektedir. Nietzsche'ye göre köle, herhangi bir ırka veya topluma ait değil, herhangi bir insan tipidir. Ona göre köle intikamcı kişi olma özelliğini taşır. Kendi güçsüzlüğü, yetersizliği ve buna bağlı olarak değişmeyen, devamlı duyduğu acı, onu Ressentiment'in kucağına itmektedir. Kıskançlık, Ressentiment ve kişinin güçsüzlüğünden doğan öfke gibi duygular içgüdüleri harekete geçiren motiflerdir. Kölenin sosyal-politik konumu ve psikolojik durumu ile devamlı güçsüzlük karşısında acı çekmeye müsaittir ve konumu gereği efendi gibi bu acıyı giderecek, bu acıya karşı mücadele verecek veya bu acının yerine koyabilecek başka bir şeyi yoktur. Bu nedenle köle acı ile kendi kendini bloke eder, kilitler, kronik bir durum içinde kıvranır. Sonrasında bu kronik acı ruhsal öç almaya dönüşür.[7]

Nietzsche ahlâk eleştirisi yaparken özellikle Hıristiyan ahlâkını kindar olduğu için çok sert bir dille eleştirir.

Kişinin kendi istek ve arzularına yer vermemek ve bunların sadece itaat etme ile dizginlenmesi, ondaki kini körüklemekte ve hınç duygusunu ateşlemektedir. Dindarlar cesareti ve başka türlü yapabilme imkânı olan, yani dini yasalara körü körüne bağlanmayan bunları eleştiri süzgecinden geçiren insanlara karşı haset etmektedirler. Hıristiyan ahlâkı Nietzsche için kin, ve egemene karşı çaresizlik ahlâkıdır.[8] Ona göre Hıristiyanlığın önerdiği

[6] Nietzsche, *Zur genologie der Moral*, s. 262-289.
[7] *A.g.e.*, 311-315.
[8] Nietzsche, *Jenseits Gut und Böse*, s. 75-83

sevginin ardında derin bir "Ressentiment" yatmaktadır. Bu nedenle Hıristiyanlık masum görünümlü sinsi bir yalandan başka bir şey değildir. Sevgi, güçlü olanın yani Tanrının insanlar üzerinde egemenlik kurmak için kullandığı gizli bir yoldan başka bir şey değildir.[9]

Ressentiment kavramı sadece ahlâki alanla sınırlı değildir, aksine daha geniş bir anlamı vardır. Nietzsche Ressentiment temelli kültürü aşmaya çalışmıştır ve bu çaba üst insan anlayışı ile desteklenmiştir.

Bu nedenle, Nietzsche'nin "Ressentiment" kavramını bütün bir felsefi düşüncesi içinde ele almak mümkündür; ancak üç ana başlık içinde özetlemek konunun anlaşılması ve burada ele alınan mesele açısından önemlidir.

- Metafizik eleştiri olarak Ressentiment
- Dinî Ressentiment
- Ahlâki-Politik Ressentiment.

Burada bizi ilgilendiren toplumsal yaşam açısından ve insan psikolojisi çerçevesinde ahlâki-politik ve dinî Ressentiment'dir. Yukarıda Nietzsche'nin düşüncesinde iki ahlâk formu olduğu dile getirilmişti. Efendi-ahlâkı ve köle-ahlâkı.

Özellikle köle ahlâkı, yukarda belirtildiği üzere, insanı köleleştirmesi açısından Ressentiment'in ortaya çıkmasını sağlayan bu duyguyu besleyen ahlâk tipidir. Elbette hemen belirtmek gerekir ki, burada bahsi geçen köle belirli bir insan tipine işaret eder. Bu insan daima güçsüzlük içinde ıstırap çekmektedir. Bunun tersine efendi acıyı dindirmeye çalışır ve bunun için farklı yollar deneyebilir; örneğin acının üzerine gider ve acının kaynağını alt etmeye çalışır, ya da başka şeylerle acıyı yer değiştirir bir şekilde bertaraf eder. Ancak köle insan tipi bunları yapmaya muktedir değildir. Kendi kendini yaşadığı yetersizlik duygusu ile bloke eder. Onun acısı artık kronikleşmiştir. Efendinin acısı gibi değildir. Bu kronik acı, ruhsal olarak öç alma ile yer değişir. Ezeli bir hınca dönüşür. Ruhsal olarak öç alma arzusu kölenin acısını dindiren tek imkânıdır.

Nietzsche için engellenmiş öç alma duygusu, insanın kendi kendini zehirleyen duygudur ve bunu Ressentiment olarak tanımlar. Öç almak cesareti ve gücü yoktur kişide, bu iktidarsızlık hem bedeni hem ruhu zehirler. Ruhsal öç, köle için acısını dindirecek tek imkân, tek yoldur. Bu nedenle öç alma duygusunu kişi bir şekilde üzerinden atması gerekir. Ancak köle olarak betimlenen insan tipinin böyle bir şansı gözükmemektedir. Hınç bu tür kişileri içine alır ve birey kapana kısılmış hareket edemez hale gelir. Efendinin aksine köle acıya karşı çok daha duyarlıdır, ama onun daha duyarlı olması, daha duygusal veya daha hassas bir kişi olduğunu göstermez. Aksine

[9] Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1886-1887*-, KSA 12. s. 275.

daha zayıf, çaresiz bir insan olmasından kaynaklanır, bu nedenle acının üstesinden çok kolay gelemez. Öte yandan öç köle için sadece bir hayaldir ve böyle de kalır. Hiçbir zaman gerçekleşmez. Bu durum köle için içselleştirilmiş patolojik bir durumdur. Ancak buradan politik Resentimet'e geçtiğimizde, yani öç duygusunun gerçekleşmesi durumunda veya öç alma girişiminde birçok sorun da kendini göstermektedir.[10] Örneğin; iyi ve kötü kavramları yanlış yorumlanırsa, bu yanlış yorumu totaliter, acımasız, kötü bir politik görüş kendi amacı için kullanabilir. Kendini hınç duygusundan kurtarmaya çalışan köle ise, böyle bir ortamda öç almaya kalkışarak bir vahşete, acımasızlığa hizmet edebilir. Bu nedenle Nietzsche "köle" kavramını herhangi bir etnik ya da sosyal gruba indirgememiştir. İşaret edilen sadece hınç dolu insan tipidir.

Özetlersek, Nietzsche düşüncesine göre Ressentiment kavramı, ahlâki ve dinî açıdan değerlerin değersizleştirilmesi, çürüme ve yozlaşma sonucu ortaya çıkan bir duygudur. Bu duyguyu içinde taşıyan, bu duyguya esir olmuş insan tipi ise, ruhu zehirlenmiş, ıstırap ve keder içinde acıyla kıvranan, köşeye sıkışmış, zavallı bir insan tipidir. İnsanın içindeki bu süregelen, bitmez tükenmez acıyı dindirmesi ise ancak öç alma duygusu ile mümkündür.

Kendi yaşadığı dönem ve düşünce doğrultusunda Nietzsche'nin Ressentiment kavramı ile ilgili ortaya koyduğu düşünce yukarıda dile getirildiği gibidir. Bu kavramı günümüze taşıdığımızda, yani halihazırda yaşadığımız dönem içinde bu kavramı ele aldığımızda nasıl bir tanımlama yapmak gerekmektedir? Dahası ve en önemlisi Nietzsche'nin yaptığı bu analizler bugün Ressentiment kavramını yorumlamamızda nerede durmaktadır? Kronik olarak yaşamı boyunca acı çeken, güçsüz, zavallı köle tiplemesine modern demokratik toplumda da rastlamak mümkün müdür? Günümüzde ardı arkası kesilmeyen terör saldırılarının temelinde bastırılmış ruhları zehirleyen hınç mı yatmaktadır? Yoksa yaşadığımız felaketler; yozlaşan "adalet" kavramı ve insanların haksızlığa uğradıkları düşüncesiyle içten içe yanan hınç duygusunun şiddet diliyle dışa vurulması mıdır? Dışlanan, horlanan bireyin toplumsal aidiyet duygusundan uzaklaşarak kendini yaşadığı topluma karşı bir öç alma duygusuna sevk ettiği söylenemez mi?

Nietzsche gene kendi düşüncesine dayanarak bu duygunun nasıl alt edileceğine ilişkin analizlerde bulunur. Bu doğrultuda "üst insan" (Übermensch) ve "İrade Gücü" (Wille zur Macht) kavramları ön plana çıkar. Ancak ben burada bu kavramlar ve Nietzsche'nin görüşlerini bir yana bırakarak Ressentiment kavramını günümüz düşüncesinde oldukça aktüel olan başka bir kavramla, "Tanınma" kavramı ile birlikte ele almak istiyorum. Bu kavram ile yapılan analizler; içinde yaşadığımız toplumda bir yandan bire-

[10] Nietzsche, "Zur genologie der Moral", s. 314-325.

yin kendi ile kurduğu ilişkiyi meşru bir zemine oturtmayı amaçlarken bir yandan da bireyin başkaldırı ile kurduğu ilişkiyi meşru zemine oturtma çabasındadır. Böylece bireyin sahip olduğu sosyal kimlik hukuki ve toplumsal eşitlik çerçevesinde ele alınacaktır. Bu ise bize öfke, kızgınlık nefret ve hıncın şiddete dönüşmeden nasıl bertaraf edilebileceğini veya hukuki ve toplumsal bakımdan eşit sayılan ama toplumsal eşitsizliğe mahkûm edilen bireyin nasıl bir duygu durumu içinde olabileceğini gösterecektir.

Yukarıda da belirtildiği gibi Ressentiment kavramını bugüne taşımak ve bugünkü, bakış açısıyla değerlendirmek elzemdir. Böylece bu kavramı özellikle içinde yaşadığımız modern toplumda kavramak ve açıklamak mümkün olacaktır.

Öte yandan, Nietzsche "demokrasi" kavramını öne çıkarmaktadır.[11] Bugün güçlü bir demokrasi kavramı öncelikle üzerinde durulması gereken en önemli meseledir. Ancak demokrasi kavramına geçmeden önce hem bireyin hem de toplumun kendini daha iyi tanımlayabilmesi ve demokrasinin daha işlevsel olabilmesi için yukarıda dile getirilen ve hem bireyin kendi hem de bireyin başkalarıyla olan ilişkisini karşılıklılık ilkesiyle ortaya koyan "tanıma", "tanınır olama" kavramlarına yer vermek istiyorum.

TANINMA VE TANINABİLİR OLMA

İnsanların birarada yaşaması için, karşılıklı olarak birbirlerinin haklarına, eylemlerine ve kararlarına saygı gözeterek müşterek bir yaşamı paylaşmaları gerekir. İnsanların karşılıklı birbirini kabul ve tanıması hukuki açıdan her bir bireyin devlet karşısında meşruluk kazanması olarak belirtilirken toplumsal olarak kabul ve saygıyı esas alır. Karşılıklı olarak birbirilerini kabul eden bireyler aynı zaman da, birbirlerine kişi olarak saygı duymayı ve şeref ve haysiyetlerine dokunmamayı taahhüt ederler. Hukuki olarak nasıl bir kamu kurumunun onay ve geçerliliği varsa bireyin de devlet karşısında vatandaş olarak hukuki kimliğiyle onayı vardır.

Tanınma kavramı son dönemlerde Charles Taylor, Axel Honneth, Jesicca Benjamin, Avishai Margalit gibi düşünürler tarafından tartışılan oldukça güncel bir kavram olarak karşımıza çıkar. Ancak bu kavram Fichte ve özellikle Hegel'in düşüncelerinden hareketle bugüne taşınan bir kavramdır bu nedenle, kısaca Fichte ve Hegel'in düşünce sisteminde bu kavramın nasıl ele alındığına kısaca değinmek gerekiyor. Sonrasında bu kavramın özellikle Ressentiment kavramı ile ilişkisi açısından ele alabilmek için Honneth ve Taylor'ın düşüncelerine değinilecektir.

[11] Hennig Ottomann, "Philosophie und Politik bei Nietzsche", s. 124-129.

Tanınma kavramı Fichte'nin felsefi görüşleri çerçevesinde önemli bir kavram olarak karşımıza çıkar. Ona göre kendi kendinin farkında olan bilincini bilen bireyler, başkaları ile kurdukları ilişkide, gene kendi iradeleri ile fiillerini sınırlandırırlar. Böylece daha özgür bir alana sahip olurlar. Ayrıca yaptıkları bu sınırlandırma ile kendi koydukları yasalar sayesinde hukuki ilişki içinde bulunmaları da sağlanmış olur. Ayrıca kurulan bu karşılıklı ilişki akıllı bireylerin kurabileceği tek mümkün ilişkidir. Karşılıklı birbirini tanımadan –meşru bir zemine oturtmadan– kişinin kendi fiilini özgür olarak belirleyebilmesi ve belirli bir bilince sahip olması da mümkün gözükmemektedir.

Fichte görüşlerini, 1796/97 yıllarında Jena'da yayınladığı *Grundlagen des Naturrechts des Wissenschaftslehre* (Doğal Hakların Bilimsel Öğretisinin Temelleri) ve 1798 yılında yayımladığı *System der Sittenlehre* (Ahlâk Öğretileri Sistemi) eserlerinde dile getirmiştir. Ancak Fichte'nin görüşleri daha çok temel hukuki ilişki ve karşılıklı ahlâki saygı temelinde şekillenmiştir.

Bu kavramı daha ayrıntılı ve genişleterek ele alan düşünür ise Hegel olmuştur. Hegel tanınma kavramını kendi felsefi sistemi içinde iki yönlü ele alır. Kendi bilincinde olan birey ile birey ve toplumsal form, yani sosyal sistem, kurumlar arasındaki ilişkide bu kavrama ihtiyaç duyulur. Tanınma ilişkisi "Ben" ve "Biz", bir diğer deyişle "Ben" ve "Toplum" arasında şekillenir. Hegel'e göre bu ilişki diyalektik bir yapıda ortaya çıkar. Zıtlıklarla oluşan –ben ve biz ilişkisi– bu birlik içinde aynı zamanda radikal farklılıkları barındırır.[12] Bu ise aşılması gereken bir hususdur. Kendi bilincinin farkındaki her bir varlık, kendi kimliğini ancak kendi bilincindeki diğer varlık ile birlikte ortaya koyar. Bir başka deyişle her bilinçli varlık kendi tanınır ve bilinir olmasını gene başka bir bilinçli varlığa borçludur. Bu nedenle tek taraflı sadece kendi bilinci içinde olma durumu sosyal ilişki ile edinilen tecrübe alanında gelişir. Tanınırlığı gerçekleştirmek için sosyal alan ile beslenen bu yapı aynı zamanda pratik alanda ortaya çıkan zıtlığı da içinde barındırır. Bunun en iyi örneği köle-efendi ilişkisidir. Daha öncede belirtildiği gibi, kişinin öznelliği ancak başkaları tarafından onaylanmaya, şahitliğe ihtiyaç duymaktadır. Efendi de ancak başkaları tarafından efendi olarak tanındığında ve onaylandığında efendi olacaktır. Aynı şekilde köle de ancak başkaları tarafından tanındığında köledir. Bu türlü bir arada olma, karşılıklı bağımlılığa ve zorunluluğa ihtiyaç duyar. Ancak hemen belirtmek gerekir ki; Hegel'in işaret ettiği böyle bir tanınma biçiminde şu tehlike bulunmaktadır: Eğer köle efendinin efendi olmasının ona bağlı olduğuna, yani onun efendiyi efendi olarak tanımasına bağlı olduğunu fark eder ise, aynı zaman-

[12] Hegel, *Gundlienen der Philosophie der Rechts*, s. 88-89.

da kendi gücünü kavramaya başlayacaktır. Zorunlu ilişki ile ortaya çıkan böyle bir güç, denetimsiz ve kontrol edilemez bir güç olacaktır. Bu nedenle karşılıklı tanıma ilişkisi güç savaşına döndürülemeyen bir ilişki olmalıdır.

Axel Honnet ise bireyin kendi kimliğini ortaya koyabilmesi ve sosyal meşruiyeti açısından Hegel'in tanınma görüşüyle ilgili şu üç formu ele almakta ve bu kavramı günümüz sorunları çerçevesinde tartışmaktadır.

1- Sevgi; bu alan özellikle bireyin ilk tanınma ilişkisini tecrübe ettiği alandır ve anne-çocuk ilişkisinde kendini gösterir. Sonrasında evlilik bağı ile kurumsallaşır.

2- Hukuki Meşruiyet; bireyin hukuk kuralları bağlamında yasa karşısında tanınır olmasına işaret eder.

3- Dayanışma; toplumsal değerler ışığında başkaları tarafından tanınma, tanınabilir olmaya işaret eder. Karşılıklılık bağı esastır.

Bunlar ayrıca Honneth için bireyin yaşadığı topluma, kişisel entegrasyonun üç dinamiği olarak görülmektedir.[13]

Bireyler arasındaki tanıma ilişkisi ilk olarak anne-çocuk arasındaki ilişkide kendini gösterir. Bu ilişkinin bir diğer önemli dinamiği ise karşılıklı gelişimi temellendirmede yetişkin olmak için bireye önemli bir güç sağlamasıdır. Kişi hem kendini tanıma ve bilme sürecinde ilerlerken hem de karşılıklı tanıma bilme sürecinde ilerler. Bu çift yönlü süreç kişinin psiko-sosyal yönünü ve gelişimini doğrudan etkiler.

Tanınma toplumun inşa edilmesinde bir ön şart olarak bulunmakta ve sosyal alana ontolojik temel sağlamaktadır. Bu nedenle "Toplum olarak mevcut olmak nasıl mümkündür?" sorusuna bir anlamda cevap verme arayışı bu kavramı öne çıkarır. Böylece bireyin tanınması ve tanınmanın karşılıklı olma yükümlülüğü bireyi topluma dâhil eder.

Tanımak, yeniden tanımak ve tanınabilir olma kavramlarını da düşündürür. Biraz önce de belirtildiği gibi tanıma hem kişinin kendini tanıması hem de başkalarıyla kurduğu ilişkide tanınmasıyla önem arz eder. Sadece kendini tanımak değil, tanınabilir olmak öne çıkar.

Bu kavramı ele alan bir diğer düşünür de Paul Ricœur'dür. Ricœur "Tanınma Yolu" olarak Türkçeleştirebileceğimiz eserinde bu kavramı şöyle açıklar: Ricœur "reconnnaissance" kavramını kullanıyor. Kavramı kimliği belirlemek, tespit etmek anlamı üzerinden inceliyor. Bu anlamıyla tanıma kavramı öncelikle iki kişi arasındaki ilişkiye işaret ediyor, bir diğer deyişle arabuluculuk görevi üstleniyor. Yani birey karşısındakinin bireysel özelliğini tanıyarak bu bilgi ile söz konusu kişi arasında özdeşlik kuruyor. Bu nedenle tanıma aynı zamanda karşımızdakini bilmeyi de şart koşuyor. Hegel ve Honneth'in yorumlarıyla burada ortaya konulan tanıma kavramı ai-

[13] Axel Honneth, *Kamp um Anerkennung*, s. 46-50 ve 224-228.

leden başlar toplum ve kamusal alanda başka bir forma bürünerek devam eder. Fakat hangi alanda olursa olsun tanıma karşılıklı ilişkiyi zorunlu kılar.

Yukarıda dile getirilenlerin yanısıra denilebilir ki; karşılıklı tanıma ilişkisi tarihsel, biyografik ve sosyo-kültürel arka plana ihtiyaç duyar. Bireyin sosyal kimliği bu tanıma ve tanınabilir olma üzerine kurulur. Eğer kişi veya herhangi bir grup çevresi tarafından sınırlayıcı, küçük düşürücü, aşağılayıcı duruma maruz kalırsa, bu o kişi veya grup için olumsuz bir etkiye sebebiyet verir ve kişi veya grupta çok ciddi hasarlar meydana gelebilir. Öyle ki, bu aynı zamanda kişi veya grup için, yanlış, zarar görmüş bir varlık anlayışı anlamına gelir. Kısaca var olma alanı sekteye uğrar, yaşam için en önemli ihtiyaç tanınmadır.[14]

Birinin kimliğini belirleme, tespit etme ancak karşılıklı diyalog içinde mümkün olur. Bu ise, tanımaya daha fazla anlam yüklenmesine yardımcı olur. Kimlik ise modern kendi olmanın karakteristik sürecidir. Ya da bu sürece ayna tutar. Bu süreç ne kadar başarılı ve bireye zarar vermeden mümkün olursa o oranda bireyin kendini ifade etmesi ve varolması sekteye uğramadan sağlanmış olur.

TANIMA VE RESSENTİMENT

Avrupa tarihine baktığımızda sosyal adeletsizlik daima konu edilmiş, tartışılmış ve aşılması gereken bir sorun olmuştur. Unutulmamalıdır ki, Fransız Devrimi'nin üç ana sloganı vardır: Özgürlük, eşitlik, kardeşlik (Liberté, egalité, fraternité). Eşitsizlik ve vesayet altında olmak insanın daima karşı olduğu ve kurtulmak istediği durumlardır. Günümüz içinde, bir şeyden özgür olmak anlayışının liberal düşüncenin en önemli yaklaşımlarından biri olduğu söylenebilir. Eğer eşitsizlik sonucu belirli bir zümre için özgürlük ortaya çıkmışsa, böyle bir durum ancak politikanın vazifesini yerine getirmesi, kurumlarını adeletle işletmesi ile ortadan kalkar.Yani politika kurumların çarkını doğru işlettiğinde eşitsizlik bertaraf edilebilir, dolayısıyla da insana daha özgür olduğu bir alan açılır. Ancak, eşitliğin inşası için gereken bu çaba devletin merkezî gücünü öne çıkarır. Öyle ki, eşitlik çabası toplumun haklarını bireyin haklarının üzerine çıkarır. Bu düşüncenin kabulünde, toplumun her bir tek vatandaştan, daha bilge ve bilgili olduğu varsayımı yatar. Bu doğrultuda insan devletin gücünü kabul eden ve önceden belirlenmiş haklarla hareket eden sade bir vatandaştır. Burada söz konusu olan eşitlik adına bireyin haklarının toplum içinde eritilmesidir. Ancak günümüz açısından köle-efendi ilişkisi kanaatimce biçim değiştirmiştir. Açıkça görüleceği üzere günümüzde en etkili unsur teknoloji ve teknoloji sayesinde ortaya konulan ürünlerdir. İnsanın bütün bir hayatını kapsayan bu ürün-

[14] Charles Taylor, *Multikulturalismus und die politik der Anerkennung*, s. 13-14.

ler, aynı zamanda ve kaçınılmaz olarak onun yaşam biçimini hattâ davranışlarını belirlemektedir. Bu nedenle insanın yaşamını ve davranışlarını belirleyen bu unsur beraberinde özgürlük alanının sınırlarını da belirlemektedir. Hattâ bu belirlenimi en iyi ifade eden kelime "bağımlılık"'tır. İnsan kendi istek, arzu ve amaçları doğrultusunda davranışlarını belirleme çabası içinde olsa da; onun önüne sürülen seçenekleri seçmek zorundadır. Örneğin gece yarısı evinize giren hırsız karşısında ya sesinizi çıkarmadan eşyalarınızın çalınmasına göz yummak ya da hırsızla mücadeleyi göze almanız gerekir ki, bunun sonunda yaralanabilir hattâ ölebilirsiniz. Ama üçüncü bir seçim hakkınız yoktur. Sonuç olarak bize verilen seçenekler seçim hakkımızın olması her zaman özgürlük alanını genişletmez. İçinde yaşadığımız modern toplumda birinin mutlaka kafamıza silâh dayaması veya evimize gizlice girmesini gerektirmez. Örneğin mağazalardaki mobilyalar, elektronik eşyalar, hattâ hobilerimiz için kullandığımız araç gereçler sadece günün modası dâhilinde bize seçenek sunar. Dahası aynı mobilyayı ya da bir kıyafeti, Roma'da, Madrid'de Berlin'de ve İstanbul'da satın alabilirsiniz. Tektipleşen eşyalarıyla, kılık kıyafetiyle aynılaşan, kısaca bireye belirli bir yaşam biçimi dayatılan bir dünya ile yüz yüze olduğumuz aşikâr.[15] Çeşitliliğin olması seçeneklerin çok olduğu aldatmacasından başka bir şey değildir.

Sonuç olarak Hegel'in ele aldığı köle-efendi ilişkisi içinde yaşadığımız dünya düzeni çerçevesinde insanın birçok şeye, eşya, ün, mevki, başka insanlara vb, karşı bağımlılığına dönüşmüştür. İşte bu bağımlılık çerçevesinde kurulan ilişkisinde sosyal eşitsizlik arttığında, fakirlik ve marjinallik çoğaldığında duygusal yaşam alanı tamamen metalaştığında, güçsüz zavallı ve içinde bulunduğu durumu değiştiremeyen, bu nedenle yaşadığı aileye, topluma hınç besleyen bireylerin olması kaçınılmazdır. Hattâ içinde yaşadığımız dünyayı şiddetten, dolayısıyla terörden arındırmak mümkün değildir. Kısaca birey içinde bulunduğu karşılıklı ilişki çerçevesinde tanınmak zorundadır. Ayrıca bu tanınma evrensel haklar dairesinde devlet tarafından güvence altına alınmalıdır.

Habermas yukarıda dile getirilen düşünceyi teröre karşı bir çözüm olarak şöyle formüle eder: Klasik vatandaş hakları ve kozmopolit dünya düzeni; 1975'te Kant'ın "Sonsuz Barış" (zum ewigen Frieden) adlı yazısında öne sürdüğü düşünceyi temel alır. Bir yandan birey kendi devleti içinde eşit vatandaşlık haklarına sahipken, diğer yandan bu vatandaşlık haklarının evrensel yasa ile uyum içinde olması gerekliliği bulunmaktadır. Bir başka

[15] Adorno/Horkheimer: *Kritik der Aflklärung*, s. 128-150

deyişle cumhuriyetçi anayasa evrensel haklar tarafından meşruluk kazanmış ve tanınmıştır.[16]

DEĞERLENDİRME

Bireysel bilincin gelişimi sadece insan türüne ya da onun kültür tarihine bağlı değildir, aynı zamanda politik felsefenin nesnesi olan; yasaların, ahlâkın, kurumların meşruluğu ve gelişimine de bağlıdır. Bu çerçevede bireyin ilk karşılaştığı ve gerek bedensel gerekse ruhsal ihtiyaçlarını giderdiği ve en önemlisi kendisinin farkında olduğu ilk yer ailedir. Burada bireyin kendini kabul ettirmesi ve tanınması karşılıklı bağımlılık ve dayanışmayı zorunlu kılar ki, aynı zamanda ortak irade bilincinin temelini oluşturur ve bunun ilk basamağı yasa iradesidir. Hegel için bireysel hakların taşıyıcısı olan bu irade, sadece akit topluluğunu referans almaz, aksine bağımsız, kendi bilincinde olan genel iradeyi referans alır. Bu çerçevede tek bir insanın kendi bilincini geliştirmesi anlamında bireysellik başkaları ile hareket etmeyi ve organize olmuş –ki bu politik ve kurumsal anlamda– varlığı önceler. Bu ise bireyin sosyal hakikati kendi normatif yargıları dâhilinde ölçmesini şart koşar ve bu toplumsal ödev ise önce aile sonra meslekî anlamda kurumlar ve en son devlette yerine getirilir. Bütün bunlara bağlı olarak denilebilir ki; kendini gerçekleştirme, sosyal ödevlerin ve toplumsal rollerin gerekliliğini yerine getirmektir diye tanımlanabilir. Bu nedenle bireyselleşme toplumda entegre olmayla birlikte ilerlemelidir. Böylece birey bir yandan kendi ile kurduğu diyalogu geliştirirken, diğer yandan yaşadığı toplumun bir üyesi olarak başkaları ile diyalog içinde olacak ve dışlanmayacaktır. Böylece birey yaşadığı toplumun kural ve değerleriyle diyalog kurma imkânına kavuştukça yıkıcı şiddete başvurma riski ve radikalleşme ihtimali zayıflayacaktır.

Öte yandan bireyin hakları devlet tarafından da kabul görmeli ve tanınmalıdır. Ancak burada hemen hatırlatmak gerekir ki, Hegel'in sisteminde ele alınan kendini gerçekleştirme hususu ve gene bu sürecin ailede başlayarak ve toplumda tanınma ve kabul görme ile mümkün olması modern dönemde geçerli olan demokratik katılım çerçevesinde gerçekleşmemektedir. Kısaca devlet bireyin kendini gerçekleştirme sürecinde bireyin içinde bulunacağı katılım sağlayacağı hukuksal ve kültürel düzenlemenin olduğu kamusal yaşam alanını mümkün kılmalıdır. Böylece birey cumhuriyetçi ve demokratik sistemin değerleriyle barışık olarak yaşantısını sürdürme imkânı yakalar.

Yukarıda dile getirilen konu ve tespitler ışığında içinde yaşadığımız topluma baktığımızda hem aynı hem de farklı kimlikler taşıyan bireylerin

[16] Jürgen Habermas, *Die nacholende Revulotion*, s. 217-218.

birbirlerini tanıma tecrübesi içinde olmadığı, birbirleriyle diyalog kurmadığı ileri sürülebilir.[17] Böyle bir yapı bireyler arasında hıncın keskinleşmesine neden olarak şiddetin yıkıcı bir dil olarak ortaya çıkmasına sebebiyet verir. Bunu önlemek için öncelikle bireysel farklılıkları göz önünde bulundurulup ortak bir kamusal alanın oluşturulması gerekir. Bu alan içinde bireylerin birbirlerini tanıması, hukuksal, kültürel düzlemde kendilerini gerçekleştirme fırsatının verilmesi zorunludur.

Kaynakça

Adorno, T./Horkheimer M., *Kritik der Aufklärung*, Fischer Verlag, 2000.

Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Acondo Verlag, Köln, 2009.

Habermas Jürgen, " Die nacholende Revulotion", içinde, Yoan Hermstrüwer, *Bonn Philosophie und Recht in Zeiten des Terrorismus aus Perspektiven der Philosophie: Jurgen Habermas und Jaques Derida*, Humboldt Forum Recht: Die Juristische Internet-Zeitschrift an der Humboldt-Universität zu Berlin, 3-2009 S.30-48.

Hegel, G. W. Friedrich, *Phänomenologie des Geistes*, Georg Lasson (Hrsg) leibzig 1907, Könemann Verlag, Köln, 2000.

—: "Grundlinien Philosophie des Rechts", Berhard Lakebrink (Hrsg), Philipp Reclam, Stuttgart, 2009.

Keyman, Fuat,"Türkiye'nin Yeniden İnşaası modernleşme, *Demokratikleşme, Kimlik*, İst. Bilgi Üni. Yay., 2013.

Nietzsche, Friedrich, *Jenseits Gut und Böse*, KSA von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, DTV, München 2002.

—, *Zur genologie der Moral*, KSA von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, DTV, München 2002.

—, *Nachgelassene Fragmente 1886-1887*, KSA 12, München, 2003.

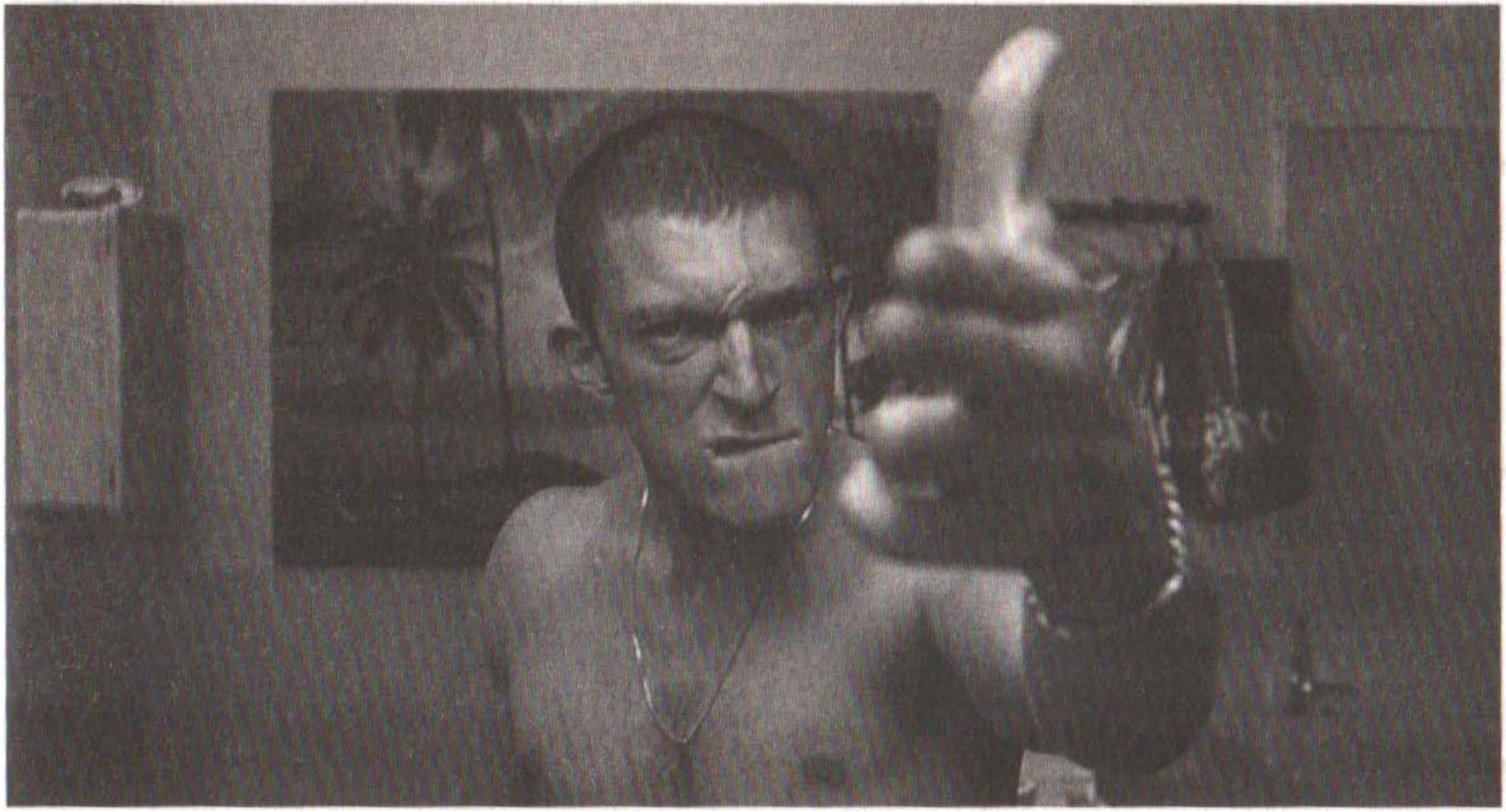
Ottomann, Hennig, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, Walter de Gruyter, Berlin, 1999.

Ricouer, Paul, *Wege der Anerkennung*, Übers: Ulrike Bokelmann und Barbara Heber-Schaerer, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2006.

Scheler, Max, *Abhandlungen und Aufsätze*, erster Band, Verlag der Weissen Bücher, Leibzig, 1915.

Taylor, Charles, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, çev. Reinhard Kaiser, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1993.

[17] Bkz. E. Fuat Keyman. "Türkiye'de Kimlik Sorunları ve Demokratikleşme", Fuat Keyman: "Türkiye'nin Yeniden İnşası"



La Haine (Nefret) filminden bir sahne (Oyuncu: Vincent Cassel, 1995)

"Hınç" Üzerine

Mehmet Aydın

Hınç nedir? İnsanlarda her zaman bir muamma olarak duran hınç duygusunu bizlere en iyi büyük romancılar anlatır diye düşünüyorum. Proust'un *La prisonière* (Mahpus) ve *Albertine disparue* (Albertine Kayıp) romanlarında anlattığı Marcel'in Albertine'e olan aşkındaki kıskançlık duygusunun ruh halleri (söz konusu olan, romanın baş anlatıcısı Marcel'in kendi kıskançlığıdır) âdeta cerrahi denilebilecek bir hassasiyetle analiz edilir. Marcel bir gün Albertine'e "Seni artık sevmiyorum" der ve ortalıktan kaybolur. *Mahpus*'tan itibaren tanımaya başladığımız Albertine'i ise Marcel aslında sevmediğini önceden hissetmeye başlamıştır bile. Gene de ona olan kıskançlığı uzun bir dönem devam etse de, sürekli bir ıstıraba dönse de, tam bir hınç duygusuna dönüşmez. Albertine öldükten sonra bile, kıskançlık zamanlarını hatırlaması tekrardan acı çekmeye devam etmesine yetecektir. Ama kıskançlık duygusu zamanla azalır ve unutulmaya başlar. Marcel, Albertine'i kıskançlığından ötürü öldürmeyi düşünebilecek bir kişi de değildir.

Dostoyevski'nin *Ecinniler*'de yarattığı Stavrogin karakteri ise dışarıdan güçlü ve kıyıcı görünmesine rağmen aslında zayıf bir kişiliğe sahiptir. Küçük bir kıza tecavüz etmiş, kız da yaşadığı bu olaydan sonra kendini asmıştır. Stavrogin, rahatlamak için gittiği manastırdaki Rahip Tikon'a bunu itiraf etmiştir. Tikon ise ona "Eğer gerçekten pişmanlık duyuyorsan günahkâr sayılmazsın" gibi bir telkinde bulunur. Daha sonra Stavrogin'in kendini itina ile sabunladığı bir iple tavana asıp intihar ettiğini okuruz. Stavrogin niçin bu yolu tercih etmiştir? Vicdan azabı duyduğundan mı? Stavrogin

öyle işlediği cürümlerden dolayı azap çekecek bir kişiye benzemez. Stavrogin bir hınç insanıdır. Herkesten farklı olduğuna kendisini inandırmaya çalışıp bir türlü inandırmayı başaramadığı için sonunda intiharı seçmiş olabilir. Dostoyevski'nin onu sürpriz bir şekilde intihara sürüklemesinin nedeni bu olabilir. Romanda hınç konusunda verilebilecek başka bir örnek ise Tolstoy'un meşhur *Kreutzer Sonat'ıdır.* Konu, Türkiye'de ve dünyada günümüzün hâlâ büyük trajedilerinden biri olan kadın cinayetleri, kadına şiddet konularını içermesi açısından da düşündürücü ve günceldir. Romanın ilginç hususlarından biri henüz Freud'un esamesi okunmazken, Tolstoy'un işlediği kıskançlık konusunun klasik denilebilecek bir psikiyatri teması içermesidir.

Felsefede hınç konusunu anlamaya çalışan Batı modernizminin en etkili filozoflarından biri Nietzsche'dir. Nietzsche Batı'nın ve Hıristiyanlığın geleneksel din, ahlâk ve felsefe anlayışını temelden eleştirmiş, kendi meşhur metaforik tabiri ile "dinamitlemiş", sıradışı kendine özgü felsefi bir üslup yaratmıştır. Modern Batı'nın düşünce hayatının belki de en etkin ismi Nietzsche'yi çokça düşündüren konulardan biri ahlâkın felsefe, kültür ve yaşam içindeki yeri nedir sorusu idi. Nietzsche, *amor fati* (kişinin yazgısını sevmesi) anlayışından hareketle *Jenseits von Gut und Böse* (İyinin ve Kötünün Ötesinde, 1886) ve *Zur Genealogie der Moral*'de (*Ahlâkın Soykütüğü,* 1887) yer yer aforizma ve düzyazı üslubu içinde bu konuda düşüncelerini kaleme almıştı. *Amor fati*'ye göre kişi yaşamının genel akışı içinde hayatı olduğu gibi kabul etmekle yazgısına "evet" demiş oluyordu. Bu anlayışın sonucu olarak birbirine zıt değerler sistemi barındıran iki ayrı ahlâk anlayışı oluşuyordu: "Efendi" ve "köle" ahlâkı. Filozofa göre, tarihsel olarak kadim Yunan ve Roma'nın efendi ahlâkına dayalı kültüründen sonra "köle ayaklanması"nın sonucu olarak gördüğü Hıristiyanlığın oluşturduğu "köle ahlâkı" doğmuştu. Bu düşünceden hareketle, Nietzsche, hayatın varoluşsal karamsarlığı karşısında bir alternatif sunma iddiasındaydı. Yaşama sevincini yüceltici bir anlayışla yazdığı *Böyle Dedi Zerdüşt*'te *amor fati* içinde oluşabilecek bir "özgürleşme" olgusundan bahsediyordu. Bu mertebeye ulaşabilen kişiye ise *Übermensch* (Üstinsan) denilebilirdi. Nietzsche, yakın dostu kültür tarihçisi Jacob Burckhardt'ın görüşlerinden de etkilendiği gibi klasik filoloji alanındaki birikimine dayanarak kadim Yunan Tanrıları Apollon ve Dionysos'ta gördüğü simgesel işlevlerden hareketle tragedyanın oluşumu konusunda gene iddialı bir görüş öne sürüyordu: Coşkulu tutkuları simgeleyen Dionysos ile onun etkilerini dengeleyen ölçülü ve ahenkli olmayı simgeleyen Apollon'un bir araya gelmesiyle Yunan tragedyasının doğuşu. Ölümü ve yokluğu kabullenerek dünyanın anlamsızlığına karşı bir alternatif olarak duran, hayatı olumlayan bu trajik duygu bir de müzikle

beslendiğinde estetikleştirilmiş varlıksal değerleri yaratabilirdi. Nietzsche bu konuda Wagner'den beslendiğini itiraf ediyordu: "Richard Wagner'e Önsöz'de belirttiğim gibi, kişi için varlığın anlamı ahlâk ile değil de estetik ile anlam kazanabilir..." (*Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Muzik* –Müziğin Özünden Tragedyanın Doğuşu, 1872 s. 5).

Nietzsche'nin bu eserinde geliştirdiği düşüncelere göre, Eski Yunan trajedisini oluşturan iki önemli sembol vardır: Apollon'un simgelediği, hayatta ölçülü olabilmek ve ahenk arayışı. Dionysos ise taşkın-içgüdü ve estetik güzellik arayışı içinde yaşamayı sembolleştirir ve en büyük göstergesi Müzik'tir. Bu iki anlayış arasında sürekli bir çatışma vardır ve maalesef Apolloncu anlayış galip gelecektir bu çatışmada. Bu tartışmada Nietzsche, Sokrates'i Apolloncu görüp onu düşman bile ilân edecektir, çünkü o "Diyonizyak trajedi güdüsü"nü "öldüren" kişidir. Gerçi kendisi ileride bu kitabını aceleyle yazdığını o sırada henüz genç olduğunu itiraf edecektir. Hıristiyan kökenli ahlâki anlayışı acımasızca eleştiren filozofa göre trajik olanı anlayabilmek için varlığın bilinmeyeni karşısında duyulacak korku, acıma duygusu ve idealleştirilmiş ahlâki değerler ahlâkçılığını aşamamak demektir. Oysa trajik olan, insana verdiği tatlı ürpertici haz, hoşluğun oluşturduğu estetik bu boşluğu doldurabilirdi. Nietzsche, Hıristiyanlık eleştirilerini *Deccal*'de sürdürür: Kilise'nin ve Hıristiyan ilahiyatının, Yeni Ahit'te, İsa'nın mağdurlara ve yoksullara "Düşmanını bile sev" deyişinin anlamını çarpıttığı ve onu bir köle ahlâkına indirgediğini söyler. Gerçekte ise eleştirileri Hıristiyanlıkta "Tek gerçek Hıristiyan" dediği İsa'ya karşı değil de "İsa'nın düşüncesini çarpıttı" dediği Kilise'ye, Hıristiyan teolojisine karşıdır. Burada dikkat edilmesi gereken husus, "Batı kültürünün Hıristiyan temelli değerlerini altüst etti denilen Nietzsche'nin, İsa'yı, Kilise'nin onun adına vazettiği ahlâkla karıştırmaması, hattâ İsa'ya Sokrates kadar hayranlık duymasıdır.

Kutsal metinleri okuyup yorumlayabilmek felsefenin çetin sorunlarından biri olmuştur hep. Alman filozof MaxScheler (1874-1928) ise, *Über Ressentiment und moralische Werturteile* (Hınç Duygusu ve Ahlâk Yargısı Üzerine, 1912) denemesinde, Nietzsche'nin, Batı kültürünün demokratikleşme sürecinde sıradanlaşan değer yargılarının modern eleştirisi konusunun yeni bir okumasını yaparken, özellikle Hıristiyan ahlâkını saldırırcasına eleştiren, filozofun bir tür kolay yoldan eleştiri yaptığını anlatmak ister. Max Scheler, dinî inanç sistemlerindeki değer yargılarını anlayabilmek için, Kant'ın savunduğu "akılcı sentezcilik" ya da Nietzsche'nin "anti-ahlâkçılık" yaklaşımlarının yeterli olamayacağını vurgular ve felsefenin bu konuda daha geniş bir sorgulama alanına ihtiyacı olduğunu savunur. Dinî inançların, örneğin "aşk" ve buna benzer duyguların birer kavram olmama-

larından ötürü onları inanç ve duygu olarak düşünüp anlamalıyız. Zorluk buradadır. Felsefede kutsal metinleri okuyup yorumlayabilmeyi Hans-Georg Gadamer daha da derinleştirmiştir. Eğer bir metnin "gerçek" anlamını keşfetmek istiyorsak, yorumlamanın ölçüsü metindeki dilin yüklediği ve gösterdiği anlamlar olmalıdır. Böylelikle, metnin ortaya çıktığı ve formüle edildiği tarihsellik koşulları göz önüne alındığında anlaşılabilir bir yorum ortaya konulabilir. Yorumlayan ise yorumlama sürecinde metin ile tarafsız bir diyalog halinde olmalıdır. Gadamer'in önerdiği "hermenötik" (felsefi yorumbilgisi) yöntemi felsefe, estetik, ilahiyat ve eleştiri alanlarında etkili oldu. Gadamer'e göre anlamak eylemi hermenötiktir. Filozof, bu felsefi yorumbilgisi yöntemini Wilhelm Dilthey, Edmund Husserl ve Martin Heidegger'in kavramlarından yararlanarak geliştirmişti. Max Scheler'in çok önceleri yapmaya çalıştığı gibi, Gadamer 19. yüzyıl Alman idealizminin ve pozitivizminin eleştirisini yaparak *Wahrheit und Methode*'yi (Hakikat ve Yöntem) yazmıştı.

Max Scheler, Nietzsche eleştirisinde şu hususa özellikle dikkat çeker: "Hınç, belli nedenlerden kaynaklanan ve sonuçları olan bir tür kendi kendini zehirlemek denebilecek bir olgudur. İnsan doğasında olan heyecan ve duygu eğilimleri dışavurulurken değerlere verilen anlam ve yargılayabilme kabiliyeti yozlaşabilmektedir: Bunun dışavurumu olan nefret, intikam alma arzusu, kötülük, kıskançlık, kurnazlık gibi duygularda görüldüğü gibi."[1] Max Scheler, bir insan bu durumlara nasıl gelebilir sorusunu sorarken, duyguların "yozlaşmasının" durup dururken olmadığına dikkat çeker. Bu yozlaşmanın olabilmesi için kişinin öncesinde mağduriyet derecesinde insani dram yaşadığını varsayar. Kısacası hiç kimse ansızın "kötü", "kindar", "intikamcı", "cani" olarak ortaya çıkmıyor. Bununla birlikte mağdurlar, duygularına başvurmanın aksine intikam alma, kötülük yapma fırsatını kollarken son derece "soğuk" denilebilecek bir sabır içinde akılcı davranıp kendi zamanlarını gözetliyorlar... Yaşadığı dramın travmasını aşabilmek için irade gösteremeyen kişi cürümle biten amacını gerçekleştirebilmek için son derecek soğukkanlı ve akılcı davranabilme iradesini gösterebiliyor. Kişinin zayıf, yoksul ve mağdur olması, onu büyük bir soğukkanlılıkla işleyeceği cürümden alıkoymuyor. Yoksul ve yoksun oldukları halde zorbalaşan, şiddete tapan büyük mücrimlere her zaman rastlamak mümkün. "Ne harika insan!" diyebileceğimiz insanlar büyük mağdurlardan çıkabileceği gibi, gücünün yetmediği, fırsat ve imkânı eline geçiremediği için "masum" gözüken, fırsatı eline geçirene kadar büyük bir soğukkanlılıkla bekleyip sonra da en gaddarca kıyıcı ve intikamcı nice zorba insa-

[1] Max Scheler, *Über Ressentiment und moralische Werturteile* (Hınç Duygusu ve Ahlâk Yargısı Üzerine), 1912, s.16.

nın olabileceği gibi. M. Scheler, felsefi denemesinde, mağduriyet psikolojisini anlayabilmek için, kişiyi kitle psikolojisi içinde anlamaya çalışır. Kişi, "sıradan" bir görünüm içinde olması duyduğu hınç duygusunun topluma mâl olduğunun işaretide olabilir. Böylelikle hınç duygusunun topluma mâl olma gerçeği ile karşılaşabiliriz. Hal böyle olunca hınç duygusu besleyen kitle anonimliği içinde insanları yönlendirebilecek elitler de ortaya çıkar. Onları "anlayan" "kurtarıcı" liderler kitleleri peşinden sürükleyebilirler. Toplumun içselleştirdiği hınç duygusuyla onları arkasından sürükleyen yeni iktidar seçkinleri arasındaki kurtarıcı ilişki bir suç ortaklığına kadar varabilir. Nietzsche'nin yukarıda anlattığı "köle ahlâkı" bu ilişkide anlamını bulur. Bu ilişkinin bir okuması da şudur: Bir dönemin zayıf ve mağdurları, yoksulları ve muhtaçları seçkinlerde gördükleri vaat ve güce özenirler, onlar gibi olmak isterler.

Nietzsche, 1870 Prusya-Fransa savaşına gönüllü hastabakıcısı olarak katılarak savaşın şiddetine yakından tanık olmuştu. 1900'de ölen Nietzsche, Avrupa'da yakın gelecekte saldırgan bir Yahudi düşmanlığı ve savaşa neden olabilecek milliyetçilik dalgasının doğma ihtimalinden de söz eder. Bilindiği üzere bir Avrupa İçsavaşı olarak başlayan I. Dünya Savaşı kısa zamanda emperyalist bir savaşa dönüşecekti.

***

M. Scheler'in yukarıda ele aldığım denemesi 1912'de yayımlanmıştı. Scheler, 1928'de yaşamını yitirir ve Nazizmi göremez. O yıllarda Hitler'in NSDAP (Alman Ulusal Sosyalist Partisi) önderliğinde Avrupa'da faşist rejimlerin kurulmasına yol açan Nazizm gelişmekteydi. NSDAP, antikomünizm, antisemitizm ve ırkçı emperyalist milliyetçilik doğrultusunda Avrupa'da görülmemiş bir hınç fenomenini kışkırtıyor, onu yönlendiriyordu. Fransız tarihçi Marc Ferro, *Le ressentiment dans l'histoire* (Tarihte Hınç)[2]araştırmasında, özellikle Nazizmden hareketle hınç fenomenini geniş bir perspektiften anlamaya çalışır: Fransa ve İngiltere arasındaki Yüzyıl Savaşları'nın Yahudiler ve Hıristiyanlar arasındaki en az bin yıllık tarihi olan ve Yahudilerin dışlanmasıyla sonuçlanan hınç duygularının, Katolikler ve Protestanlar arasında birkaç yüzyıl süren "hınç" duygularının tek nedeninin din olgusu olmayıp karmaşık iktidar mücadelelerinin, baskı ve güç ilişkilerinin sonucunda oluştuğunu anlatır. Batı ve İslâm ilişkilerinde çok farklı anlamlarda yorumlanan "cihat" kavramının yol açtığı "hınç" duygularında da benzer bir durum söz konusudur. Marc Ferro, "hınç" duygusunu araştırıp anlamanın çok zorlu bir çabayı gerektirdiğini belirtirken şu hususu özellikle vurgular: Tarihçinin, halkların tarihinde anlamaya çalıştığı hınç

[2]Marc Ferro, *Le ressentiment dans l'Histoire*, Odile Jacob, Paris, 2008.

duygusu ve yol açabileceği intikam duygusu sadece bireylerle sınırlı olmayıp halkların duygularında da kök salabilir. Böyle bir oluşum acımasız bir intikam duygusuna dönüşerek büyük kitle katliamlarına yol açabilir. Hınç duygusu Nazi, faşist, ırkçı ideolojilerde iktidarların şiddet yoluyla berkittikleri önemli bir etkendi. Hınç duygusu, elitler tarafından ideolojik olarak teşvik edildiği ölçüde ölümcül olabiliyordu. Bunun dışında hiçbir halkın ötekine göre özel bir hınç güttüğü söylenemez. Hınç fenomenini sadece şiddet mekanizmasının uygulanmasıyla açıklamaya çalışmak da yeterli olmuyor. Karmaşık bir fenomen olan şiddet mekanizması, hınç duygularının özellikle kitlelerde kök salabilmesi için teşvik edilip ateşlenmesiyle sonuca ulaşabiliyor. Uzak ve yakın tarihte görünen hınç fenomenlerinin benzerleri, çok zaman sonra, dünyanın birçok farklı toplumunda hiç beklenmedik bir şekilde tekrar canlanabilir ve gelişebilir. Karmaşık bir yapıya sahip hınç fenomenlerini açıklamak için psikanalitik ve psikolojik ekoller bu konuda tek başlarına yeterli olamıyor.

Avrupa'nın tanık olduğu en son büyük hınç dalgası gene Avrupa modernizminin içinden çıkan Faşist ve totaliter rejimler, iki büyük dünya savaşı ve Auschwitz ile sembolleşen soykırımla sonuçlanmıştı. Bu dönem, aydınlanmacı klasik Batı düşüncesinin bir ideal olarak sunduğu "insanlığın ilerlemesi düşüncesi"nin ve "Avrupa hümanizmasının" ne kadar kırılgan ütopyalar olduğunu göstermişti. Adorno'ya göre, Auschwitz ile sembolleşen soykırım sadece ütopik bir felsefenin anlamsızlığının ötesinde kalıcı bir travmaya dönüşmüş, şiirsel yaratıcılığın oluşması için gerekli hassasiyeti yok etmişti: "Auschwitz'ten sonra artık şiir yazılamayacağı gibi Auschwitz sonrası kültürel eleştiri de dâhil olmak üzere birçok eser ancak bir çöp yığını olabilir."[3] H. Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları*'nda (1951) açtığı tartışmaya göre, 20. yüzyılda totalitarizm, tarihte benzeri olmayan *sui generis* (kendine özgü), modern bir Avrupa olgusudur. Ne Platon'un kadim Yunan'da anlattığı tiranizmden ne de Montesquieu'nün tasvir ettiği despotizmden hareket edilerek tam olarak anlaşılabilir. Arendt'in, bu görüşüyle özellikle üzerinde durduğu Nazizmdir: Totaliter rejim, Nazizmde olduğu gibi siyasetin inkârıdır. Nazizm iktidar olmuş bir hınç rejimidir. İdeolojisi adına, Yahudi soykırımında ve öteki kitlesel katliamlarda olduğu gibi herkesi öldürme ve yok etme hakkını kendinde görür. Ölüm, böylelikle sıradan bir şey haline gelir. Böyle bir toplumda, birey zaten önceden kişiliksizleştirilmiştir. Bu tartışmalar H. Arendt ile bitmemiştir. Günümüzde 20. yüzyıl totalitarizmleri halen sorgulanmaktadır. Alman tarihçi Ernst Nolte ve Fransız tarihçi F. Furet, totalitarizmin gelişme nedenlerini, 1917'deki Bolşevik Devrimi'nden sonraki, komünizmin dünyadaki yayılmasına karşı bir tep-

[3] T. W. Adorno, *Dialectique négative*, Payot, Paris, 1978, s. 187.

kiye dayanarak açıklarlar.[4] E. Nolte bu görüşü daha da geliştirir.[5] Ona göre totalitarizmin nedeni daha çok Avrupa dışında aranmalıdır. 1917-1945 dönemini, bir "Avrupa içsavaşı" olarak görür: Eğer 1933'te anti-Marksist bir yönetim iktidara geldiyse, bu, uluslararası komünizme ve onun destekçisi Sovyet Rusya devletinin stratejisine karşı bir tepkiydi. Bu tepki, ona göre 20. yüzyıl Avrupa totalitarizmini ve "Avrupa içsavaşını" da açıklar. Nolte'nin argümanı yeni sayılmaz: Heidegger, savaş sonrasında, nasyonal sosyalizm saflarına geçmesinin nedeninin, Hitler Almanyası'nın Batı'yı komünizm tehlikesinden kurtarma girişimi olduğunu söylemişti.[6] İtalyan tarihçi ve filozofu[7] D. Lozurdo'ya göre, aslında 20. yüzyıl totaliter rejimlerinin kuruluş dinamiklerini anlamak için Batı demokrasi tarihine bakılmalıdır. Batı tarihi, şiddet ve kitle katliamları ile doludur: Kolonyalizm katliamları, Güney ve Kuzey Amerika'da yerlilere ve zencilere yapılan katliamlar, köleliğin çalışma koşullarında yavaş yavaş ölen zenciler... "Beyaz ırkın" üstünlüğünü kanıtlama iddiasındaki çeşitli teoriler Batı kökenlidir. Hitler, Mussolini, Salazar, Franco'nun diktatoryal rejimleri Avrupalı idiler. D. Lozurdo, Stalinist totalitarizmi görmekle birlikte, ona göre, Avrupa'daki totaliter rejimlerin kökenleri Batı tarihinde aranmalıdır. II. Dünya Savaşı'na yol açan Alman Nazizmi kendi içinde hiçbir zaman homojen olmamış Batı modernleşmesinin sonuçlarından birisiydi. Avrupa'nın en gelişmiş ülkesi Batı uygarlığının tüm otokontrol sistemini yıkıp yalnızca Avrupa'ya saldırmakla yetinmemiş, Avrupa dışı bir dünya hâkimiyeti gerçekleştirmek için yenilgiyle sonuçlanacak kapsamlı bir savaşa da girişmişti. N. Elias için, *Studien über die Deutschen*'da (Almanlar Üzerine İncelemeler)[8] anlatmak istediği gibi, 19. ve 20. yüzyıllarda Batı modernitesinin oluşumundan kaynaklanan uygarlığın kendi kendini imha girişimine yol açan nedenler tamamıyla anlaşılmaktan uzaktır ve Batı modernitesinin kara kutusunu oluşturur. Avrupa tarihinde tanık olduğumuz elitlerin yönlendirdiği tarihsel hınç dalgası bu perspektif içinde düşünülmelidir. N. Elias'a göre uygarlık, zaman içinde hep oluşum ve değişim halindedir. Uygarlık, kısıtlamalar-dengeler-kontroller halinde toplum içindeki bireyi "terbiye" eder ve ona kurallarını "benimsetir". Bu toplumsal hayatın devamı için zorunludur. Modern devlet meşru şiddet hakkını kendi elinde tutacaksa, bireyin güvenliği-

[4] F. Furet ve Ernst Nolte, *Fascisme et Communisme* (Faşizm ve Komünizm, "Mektuplaşmalar"), *Le commentaire* dergisi, No: 79 ve 80, 1997-1998.

[5] Ernst Nolte, *Der Europäische Bürgerkrieg 1917-1945*, National sozialismus und Bolschewismus (Avrupa İçsavaşı 1917-1945, Nasyonal Sosyalizm ve Bolşevizm), Frankfurt/Main; Berlin: Propyläen, Dördüncü Baskı, 1989.

[6] Aktaran: Rüdiger Safranski, s. 541.

[7] Domenico Lozurdo, *Le Révisionnisme en Histoire, Problèmes et Mythes* (Tarihte İnkârcılık, Problemler, Efsaneler), Paris, Albin Michel, 2006.

[8] Norbert Elias, *Studien* über die Deutschen (Almanlar Üzerine İncelemeler): *Macht kämpfe und Habitus entwicklungim 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt am Main: Suhrkampf, 1990, 2005.

ni sağlayacaksa, vergisini toplayacaksa bu şarttır. Almanya'da olanlar sadece oraya özgü bir olay değil, bizzat modernizmin bir ürünüydü. Benzer felaketler, Batı ve Batı dışında, günümüzde de yaşanabilir.

Nitekim Nazizmin yıkılışından yıllar sonra, Avrupa'da, 1992-1995 yılları arasında, dağılmanın arifesindeki çok uluslu Yugoslavya'da Sırp milislerinin Bosnalı Müslümanlara karşı gerçekleştirdikleri "etnik arıtma" operasyonlarında en az 8.000 Bosnalı erkek sistemli bir şekilde katledilmişti. Fransa ve Almanya gibi büyük ülkelerin günü gününe haberdar oldukları ve görmezlikten geldikleri bu katliam günümüzde "Soykırım" olarak kabul edilir. 1994'te, Afrika'daki Ruanda'da da ise, Almanya'daki "nihai çözüm" soykırımından sonra tarihte tanık olduğumuz büyük bir soykırım yaşanmıştır. Çoğunluğu oluşturan Hutu etnisi Tutsi etnisini katletmeye başlar. Dört aydan az bir zaman içinde katledilenlerin çoğu azınlık Tutsilere mensup 800 bin insan hayatını kaybeder. Ruanda'daki soykırım, üzerinde hâlâ çalışılmaya devam edilen bir konudur. Soykırım, "hazırlandı" denilebilecek uzun bir hazırlık dönemi geçirmiştir. Bu hazırlık döneminde ise iki etni arasında var olmuş yılların biriktirdiği "hınç" duygularını programlı şiddete dönüştürecek elitlerin rolünü görürüz. Bu bir iktidar mücadelesinin son safhası olarak düşünülmüştü.

Faşist ve faşizan rejimlerin yıkılışından sonra II. Dünya Savaşı sonrası dünya ise daha çok bir "barış" görünümü arz ediyordu ama bu görünüm aldatıcı idi. Fransız liberal sağın meşhur fikir hocası sosyolog ve gazeteci, J.-P. Sartre'ın öğrencilik yıllarından arkadaşı Raymond Aron II. Dünya Savaşı sonrası oluşan dünya statükosuna birçok farklı alanda yaşanan şiddet olayları (devrimler, ulusal kurtuluş hareketleri, gerilla hareketleri, askerî darbeler, işgaller) konusunda 60'lı ve 70'li yıllardaki gözlemlerinden de hareketle Clausewitz'in *Vom Kriege*'yi (Savaş Üzerine) yeniden okur. Bilindiği gibi Clausewitz (1780-1831), Napoléon savaşlarında Rus ordusu saflarında birçok ulustan oluşan Fransız Grande Armée'ye (Büyük Ordu) karşı savaşmış Prusyalı bir kurmay subaydır. Eserinde, Avrupa tarihinde ulusal orduların oluşumuyla doğan modern savaşlarda "topyekûn savaş" dediği modern savaş stratejisinin çözümlemesini yapmak ister. *Vom Kriege*, büyük bir dönüşüme uğrayan günümüz savaşlarını anlayabilmek için temel referanslardan biridir. Raymond Aron, *Sur Clausewitz* (Clausewitz üzerine) denemesinde de, şöyle der: "Bu iki dünyasal devlet [ABD ve SSCB], sıcak savaş halinde birbirini imha edebilecek güçte olduklarından sıcak savaş tehlikesinden kaçınarak bunu aralarındaki uzlaşmaz mücadeleye tercih ederler. Bu olguyu, topyekûn savaşa karşı *iki büyük gücün aralarındaki yazılı olmayan görünmez bir ittifak olarak* yorumluyorum."[9] Nükleer savaşta

[9] Raymond Aron, *Sur Clausewitz*, Editions Complexe, 1987, s.111.

kaçınarak hegemonya mücadelesine devam etmek siyasi literatürde bu *ittifak* "l'équilibre de la terreur" (terörün dengelemesi) olarak anılır. Raymond Aron'a göre soğuk savaş yıllarının sonucu olan "terörün dengelemesi" unsuru dünyanın siyasi statükosunu tehdit edebilecek birçok büyük krizde kendisini hissettirmişti: 1949 Çin Devrimi'ni Batı kabul etmek zorunda kalmıştı. 1959 Küba Devrimi'nden sonra zamanın iki süper gücünün nükleer çatışmasına ramak kalmış, durumun tehlikesi karşında nükleer silâhların sınırlandırılması görüşmelerine başlanmış, her ihtimale karşı "Kırmızı telefon" hattı kurulmuştu. ABD, "eğer Vietnam düşerse tüm uzak Asya komünist olur" korkusuyla Amerikan askerleri ve Vietnam halkı için son derece kanlı bir anti-gerilla savaşı yürütmüş sonunda da 1975'te Vietnam'dan çekilip gitmek zorunda kalmıştı: İsrail-Arap savaşları, Çekoslovakya'nın SSCB tarafından işgali, İngiltere ve Fransa'nın sömürgelerinden vazgeçmek zorunda kalmaları. Kısacası "emperyalist", ya da "hür dünya temsilcisi" ABD ve "sosyalizmin anavatanı" ya da "sosyal emperyalist" SSCB, hegemonya savaşlarında karada, havada, uzayda gidebilecekleri yere kadar gidiyor, doğrudan sıcak savaş tehlikesi karşısında "buraya kadar, sonra belki devam ederiz" deyip uzlaşabiliyorlardı. Ya da görünürde öyleydi.

Sonuç olarak günümüz dünyası çok daha karmaşık. Anlayabilmekte zorluk çektiğimiz şiddet türleri (dinsel, mezhepsel, etnik, kimliksel, ulusal görümlü), II. Dünya Savaşı'ndan sonra gördüğümüz en büyük göçmen krizi, ortak bir siyasi irade gösteremeyen, siyasi ve ekonomik ahengini kaybetmeye başlayan yaşlı ve yorgun Avrupa, Batı'da tarihi Yahudi düşmanlığından sonra Müslüman düşmanlığına dönüşebilecek bir yabancı düşmanlığı, Mağrip ve Maşrık'ta Arap Baharı'ndan sonra ortaya çıkan durum, ABD hâlâ en büyük emperyal güç olmakla birlikte yeni çıkarlarına uygun bir izolasyonizme meyletme eğilimleri... SSCB'nin çökmesinden sonra tarihî bir dönem kapanmıştı. Japon asıllı Amerikalı Hegelci filozof F. Fukuyama, 1989'da *The National Interest* dergisinde yayımlanan *Tarihin Sonu* (The End of History) başlıklı meşhur makalesinde, Rus asıllı filozof A. Kojève'in tartışılır Hegel yorumlarından da hareketle, soğuk savaşın bitmesiyle dünyada liberal demokrasinin oluşturacağı evrensel uzlaşma zamanının geldiğini ilân ediyordu: İdeolojik çatışma dönemi kapanmak üzereydi. 1989'da Berlin Duvarı'nın yıkılması bunun kanıtıydı. Artık "tarihin sonuna" gelindiğinden bahsedilebilirdi. Olması beklenen evrensel uzlaşma içinde Batı demokrasisi dünyaya bir kez daha model olacaktı. Fukuyama, hayli ilgi çeken bu makalesini kitaplaştıracak, kitap birçok dile çevrilecek, tartışmalara yol açacaktı. Fakat henüz tartışmalar sürerken, soğuk savaş sonrası "çokkutuplu" bir dünya keşfedilmeye başlanmıştı bile. Batı geniş bir koalisyon içinde Irak'ın Kuveyt'i işgaline müdahale etmeye hazırlanıyordu.

Aradan geçen zaman içinde, soğuk savaş yılları en ufak nostaljiye bile yol açmadan belleklerde silinirken, dünya dinî, milliyetçi, etnik görünümlü, günümüzde ciddi araştırmacıların henüz tam olarak açıklayabilmekten henüz uzak oldukları yeni şiddet biçimlerine tanık olmaya başlayacaktı. Yeni ortaya çıkan, beklentilerden çok farklı dünya gerçeği içinde F. Fukuyama unutulmaya başlanırken Amerikalı siyaset bilimcisi S. Huntington keşfedilmeye başlandı. 1993'te yayınlanıp birçok dile çevrilerek tartışmalara yol açan *Medeniyetler Savaşı* (The Clash of Civilisation) kitabı *Foreign Affairs* dergisinde yayımlanan makalenin geliştirilmiş haliydi. Huntington, Batı'nın geleceği açısından Fukuyama gibi iyimser değildi. Zira Batı gittikçe kendisine düşman uygarlıklarla çevrili bir hale gelmekteydi. Batıdışı dinî referanslı kültürler özellikle Batı ile genel bir çatışma arayabilirlerdi ve bu çatışmada da İslâm'ın özel bir yeri olabilirdi. Huntington 11 Eylül saldırılarını bu tezine kanıt olarak göstermeyi ihmal etmemişti. Dolaylı olarak da anlatmak istediği kısaca şöyle özetlenebilir: Medeniyetler çatışsın. Huntington'a göre demokrasi kültürü Hıristiyan dini ile çok yakından ilgiliydi ve Batı dışı kültürlerde demokrasi kültürü kolaylıkla kök salmıyordu. Bu karamsar ihtimaller karşısında, Huntington ABD'nin geleceği için "ittifaklar siyaseti" de öneriyordu. Huntington, "akademik" hüviyetine dayanarak geliştirdiği 'tezleri'nde araştırmaya dayanan yeni verilerin izine rastlanılmaz. Kültürler ve uygarlıklar arası muhtemel "çatışmalardan" bahsederken, kültürler arası hep varolmuş ilişkiler konusunda klasik ve yeni, iz bırakmış düşünürlerin ve araştırmacıların eserlerini geçiştirir. Huntington uygarlıklar tarihçisi Arnold Toynbee'den etkilendiğini belirtse bile ondan tamamen farklı sonuçlar çıkarır. F. Fukuyama veya S. Huntington, tezlerine günümüzün dünya gerçeğinden tekrar bir göz attığımızda onların aslında birer profesyonel polemikçi olarak kaldıklarını görüyoruz.

Kanımca, günümüzde yeni "hınç" fenomeni çerçevesinde yapılabilecek bir tartışma da Avrupa'da doğmuş ve orada büyümüş bazı Müslüman kökenli gençler arasında sempati bulan "cihat" eylemleridir. Yukarıda, tarihçi M. Ferro'nun dikkat çektiği gibi hınç duygusunu anlayabilmenin zor olduğunu tekrarlayalım. Bu insanların bedenlerini "canlı bomba" olarak feda ederlerken mümkün olduğu kadar insanı beraberinde öldürmek istemelerinin birçok nedeni olmalı. Bu anlamda, sosyal bilimlerin birçok sahasında çalışan araştırmacılar yeni bir hınç fenomeni ile karşı karşıya bulunuyorlar. Müslüman kökenli gençler açısından baktığımızda, sosyal dışlanmışlık, doğduğu ve büyüdüğü Avrupa ülkesinde hiçbir zaman kendisini oralı olarak görememek, kimlik krizinin karmaşık ruh halleri içinde İslâm'ı "keşfettiğini" zannetmek... "Canlı bomba"ların kendilerini patlatarak çok sayıda insanı öldürüp sözde intikam almaları, önceden bir hazırlık devre-

sinden geçmeden, onları bu yönde teşvik edip hazırlayan elitlerin müdahalesi olmaksızın nasıl gerçekleşebilir? Paris'te *Charlie Hebdo* katliamını yapanlar "cihatçı" gençleri nasıl bir radikalleşme sürecinden geçirdiler? "Körükörüne hem kendilerini hem de birçok masum insanı öldürdüler" demekten kendimizi alamadığımız şiddet eylemleri en azından bir hazırlanma sürecini gerektiriyor. Onları yönlendiren strateji sahibi elitler mevcut. İran kökenli Fransız araştırmacı Farhad Khosrokhavard, bir grup çalışması sonucu *Radicalisation*[10] adlı araştırmasında şiddeti strateji olarak seçmiş radikal İslamcı örgütlerin (El Kaide, Işid vb.) oluşum ve gelişim süreçlerinde strateji öneren ideolog liderlerin rollerini anlamaya çalışır. Gerçi kişilerin kendilerini dava, inanç, ideoloji uğruna feda etmesi yeni bir fenomen değildi. 2001 yılında New York'ta, Amerika'nın kendi kıtasında ilk defa saldırıya uğradığı İkiz Kuleler'in yıkılmasıyla sonuçlanan intihar eylemleri "kamikaze" olarak değerlendirilmişti ABD basınında. "Kamikaze", 1941'de, Pasifik Okyanusu'ndaki Pearl Harbor deniz üssünde ABD filosunun Japonya'nın hava saldırısında 'kamikaze'lerle hücuma uğraması ve ABD'nin II. Dünya Savaşı'na girmesine gönderme yapıyordu. Bunun dışında, Lübnan ve Filistin'de işgalci güçlerin şiddetine karşı kendilerini feda eden intihar eylemleri hatırlardadır. Bu eylemlerde, "canlı bomba" dediğimiz intihar eylemlerinden farklı bir direniş özelliği vardı: İşgale ve sivil halka karşı uygulanan şiddete karşı çaresizlikten kaynaklanan bir direniş biçimi. Son zamanlarda tanık olduğumuz "cihatçı" "canlı bomba" fenomeninin amacı ise çok daha farklı bir husus. Orlando ve Paris'te en son şiddet eylemlerinin gösterdiği gibi büyüklü ve küçüklü katliamlar canlı bomba yöntemleri dışında da gerçekleşebiliyor. Ya da "emir" almadan tek başına karar vermek yetebiliyor. Eylemciler açık bir biçimde "istediğim şu, ona göre..." mesajı da vermiyorlar. Eylemciler biat ettikleri örgütün adını bir vesileyle belirtip eyleme kendi imzalarını attıkları gibi örgüt de kısa zaman içinde eylemi üstleniyor. En azından şimdilik böyle gözüküyor. İlginçtir, en son Orlando ve Paris eylemlerinden sonra Batı, üstünde dolaşan "cihat" heyulası karşında çaresiz gibi gözüküyor. Buna karşın, varlığını her geçen gün daha da hissettiğimiz Batı'daki İslâm düşmanlığı ABD'de başkanlık seçimlerinde Cumhuriyetçi Parti adayı Donald Trump'ın seçim propagandasında çok daha net ve saldırgan bir şekilde dile getiriliyor. Suruç, Ankara, İstanbul, Bursa, Paris, Brüksel'de kendilerini mümkün olduğu kadar çok insanla birlikte patlatarak öldürmek isteyen canlı bombaların iç dünyalarında yaşadıkları hınç dalgasını anlamaya çalışmanın zor bir konu olduğunu ve konunun araştırmacılar için daha uzun bir zaman alacağını tahmin edebiliriz.

[10] *Radicalisation* (Radikalleşme), Paris, Maisondessciences de l'homme, 2014.



Charles Baudelaire

Bir 'Yargıdan Kaçma' Eylemi: Baudelaire'de Hınç Kültürünün Üretimi

Adem Polat

Batı düşünce ve sanatının retorik bir bölünme biçimi olarak bilgi nesnesi ele alındığında, Apolloncu boyut temel bir işlev üstlenir. Apolloncu bilgi kurgusu, aynı zamanda Aydınlanma fikrinden beri dönemin baskın metinlerinde mutlak ethosu[1] reddeden yanıyla bir "yargı problemi" doğurur. Klasik dönemlerden günümüze bütün metinlerin mantıksal açıdan aynı yere yönelişi, entelektüel bir doymuşluk ekseninde varoluş kaynağından gelen

[1] Ethos, etimolojik anlamda, bir cemiyet, kurum, toplum, kültür veya halkın karakteristik tini veya ruhunu işaret etmek amacıyla kullanılan Yunanca terime karşılık gelir. Ethos, çoğunlukla hiçbir bireysel eylem veya zihin tarzı tarafından açıklanması mümkün olmayan kolektif alana işaret eder. Yunan düşünce ve etiğinde gelenek, görenek ve alışkanlık anlam vurgusuna sahiptir. (Bkz. Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İst, 2013, s. 599). Ethos'un mutlak bir anlayışla birleştirilerek "Mutlak Ethos" kavramına dönüşümü, edebiyat ve sanat dönemleri için baskın bir estetik paradigmanın varlığına işaret etmesi bakımında kullanılmıştır (Adlandırma bize ait). Karakterini taşıdığı dönemi, ortak nitelikteki eserler açısından temsil olanağı veren böyle bir olgu için Eliot'ın Homeros'tan beri Avrupa edebiyatındaki edebî esere ait organik bütünlüğe gönderme yapan: "Hiçbir şair, hiçbir sanatçı, kendinden sonrakilere iletmek istediği bütün bir dünya görüşünü tek başına veremez. (...) Çağdaş eserin eski edebiyatın yarattığı organik bütünün bir parçası olması tek taraflı bir mecburiyet değildir." (Bkz. T. S. Eliot, *Edebiyat Üzerine Düşünceler*, çev. Sevim Kantarcıoğlu, Paradigma Yay., İstanbul, 2007, s. 3) çıkarımı, bu bağlamda "Mutlak Ethos" kavramının Batı düşüncesinde ve Türk düşüncesinde-şiirinde bir sorunsallaştırma meselesi olarak temellendirilmesini gerektirmektedir. Egemen bilgi örgütlenme şekliyle "Mutlak Ethos" zamansal bir epistemolojik içerik olarak da düşünülebilir. Örneğin Ortaçağ, patristik felsefesi, Aristotelesçi Hıristiyan tanrıbilim evresi ve Aristoteles, baskın üst metin olarak algılanabilir (Bkz. Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*,Remzi Yay., 7. Bas., İst., 1993, s. 330).

insana mahsus sapmayı kaçınılmaz hale getirir. Gilles Deleuze *Kritik ve Klinik*'te apokaliptik bir yaklaşımla şunu yazar: "Yargı, her yeni varoluş kipinin gelişini engeller."[2] İşte Deleuze'ün Nietzsche, Lawrence, Kafka, Artaud ve Van Gogh düzleminde bir yargılamak değil, varoldurmak[3] olarak algıladığı problemin Apolloncu kurguda, baskın çağcıl metinler tarafından semiyotik açıdan despotik üst kodlama yasasına[4] dönüşmesi de, doğal bir sonuç olarak göze çarpar. İşte gösterge tiranlığına doğru yöneliş, varoluş kipinin bütün açıklama yasalarıyla birer sanatsal illüzyona gidişinde bir yargıdan kaçma refleksi geliştirir. Metin ağır tahakküm altında yargıdan/hükümden kaçar. Mantıksal yapı, mantıksız yapılaşmaya, sözün didaktik boyutunun ötelenmesine ve esrimeye doğru yol alır. Söz konusu konsensüsün söylem açısından tersyüz edilişi; Aydınlanmaya ait tüm başlangıç konuşmalarının birer tüketim enkazı gibi görülebilecek paradigma kaymaları olan Dionysosçu estetik bulgulamalar veya sadizm, narsisizm ve kötücüllük gibi aşırılık deneyimlerini, alternatif bir ontolojik onaylanma ihtiyacının öncü verileri olarak analiz etmemizi gerektirebilir. Bu bağlamda Nietzsche'nin *Dionysos Dithyrambosları* ve Charles Baudelaire'in *Kötülük Çiçekleri*, sanatsal bilgi nesnesiyle kurdukları ilişki bakımından mutlak ethostan kopma şekli olarak görülebilir. Dolayısıyla Charles Baudelaire'in sanatsal açıdan varoluş kipine yönelik üretimin engellenmesiyle giriştiği mücadele, varoluşunu onaylama tarzıyla ilgili hınç, öfke ve sadizm sorunsallarını önümüze koymaktadır.

Bir bakıma Baudelaire şiirinin sanatsal, töresel ve siyasal alandaki ontolojik onaylanma biçimleri, bir şiddet ve hınç kültürü üretimi odağında çağa ait retoriğin hem Batılı temelleriyle hem de modern öznenin evrensel hakikatleriyle problem yaşar. Yargıdan kaçışın Apolloncu estetik örgütlenmesine bir direnme şekli olarak Baudelaire şiiri, ister Doğu'dan ister Batı'dan bakabilen bir sanatçı olsun teolojik açıdan adanmışlık karşısında

---

[2] Gilles Deleuze, *Kritik ve Klinik*, (Çev., İnci Uysal) Norgunk Yay., 2. Bas., İstanbul, 2013, s. 167.
[3] *Age.*,ss. 156-167.
[4] Saussure'ün nedensizliğin üzerine kurulu dizgeler sistemini, bir kod ve şifre üzerinden yola çıktığı düşünülürse, nedensizliğin uzlaşı yanı için şu ifadeleri nakletmek yerinde olacaktır: "Her dil belli kavramlara belli adlar (sözcükler, ses zincirleri) yakıştırmıştır. Yani her dilde, gösterilenlerin belli gösterenleri vardır. (...) Önemli olan neye ne deneceği konusunda bir uzlaşıma varılmış olmasıdır. İşte uzlaşım, dilin şifresini oluşturur." (Bkz. Fatma Erkman-Akerson, *Göstergebilime Giriş*, Multilingual Yay., İst., 2005, s. 97). Bu bakımdan şifre veya kodun yapılaştırıldığı dizge müşterek bir dilsel uzlaşı alanı olarak, "Sesbirimlerin içinde yer aldığı ses dizgesi; sözcüklerin içinde yer aldığı anlam dizgesi; tümcelerin içinde yer aldığı dizge ve hangi tür tümcenin nerede, hangi ortamda kullanılacağına yönelik olan dizge" türlerine göre tasnif edilebilir. Bkz. *Age.*, s. 100. Ayrıca böyle bir tasnif, Derrida ve yapısökümcü yönteme göre bir şey kavranamadığı ve gösterilemediği zaman mevcut varolan dolambaçlı yollarla ifade edilir; bu da ertelenmiş mevcudiyettir. (Bkz. Kasım Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, Sentez Yayınları, Bursa, 2008, s. 319).

kovulmuş varlık macerasını sürdürmeyi yeğleyen; yani metafizik sorumluluk veya ödev yerine bağlamdan ve yargıdan kaçan bir arayışa kapı aralar. Adanmışlığa olan bu itiraz, Baudelaire'de metafizik örgütleyici aklı frenleyen ve böyle bir metafizik merkezde algılanan insanın sesini güçlü bir hınç kültürüyle bütünden parçalayarak, tek seferde ortadan kaldırmayı, yok etmeyi dener. Diğer yandan Baudelaire, yüksek benlik fikrinin sınırlarında dolaşırken sınanmaya karşı da direnen bir şairdir. Bu bağlamda yapılan şey, Baudelairevari yüksek benliğin Apolloncu bir sistematiğin dışına olayları taşımak istemesidir. Şiir-nesne ilişkisi düşünüldüğünde, onu yargıdan kaçınmaya sevk eden etmenlerin yazınsal ölçekli sonuç noktası ise bir hınç kültürünün üretilmesidir.

Denilebilir ki, Baudelaire ortası olmayan şairdir. Varolan dünyanın şartlarına karşı bir sanatçı olarak onun giriştiği yazınsal üretim bir düalitenin açıklayıcılığından fazlasıdır. Yani Baudelaire şiiri dizilerin, sıraların, ikiliklerin olgu dünyasına ait mutlak bir çözümsüzlük ve uzlaşmazlık alanıdır. Belki bu nedenle Baudelaire, varolan ontolojik görüntüye olan insansal güveni, evrensel olguyu sonsuza kadar ardı arkası kesilmeyen oyunlarla bir esrarın içine daldırmaya çalışır. Bu sadece antagonizmayı belirlemez; bizatihi şairin söz konusu edilen "yargıdan kaçma" çabası için kimi zaman mutlak eylemsizlik beraberinde algılanan bir dünyanın bize çökmek üzere olduğunu bildirir. Her türlü sansür ve engellenmenin reddedildiği ama bunun yanında yargının devre dışı bırakıldığı bu dünya, ethos niteliği kazanmış Apollonculuğu baş aşağı ettiği için evrensel iyi-kötünün yürütücü-kurucu bilgisini Baudelaire'e yeniden hatırlatır. Belki bu anlamda bilinçli bir kartezyen bilincin oluşturduğu varlık kipleri, Tanrı düşüncesiyle arasındaki metafizik münasebeti kurmak bir yana; Baudelaire şiirinde yıkmaya bile ihtiyaç hissetmeyecek bir hınca/kine dönüşür. Ortada duran melankoli veya Sartre'ın bir Baudelaire önsözünde Jules Lemaître'i eleştirirken söylediği "en üst akılsal ve duyusal Epikürosçuluk çabası"[5] değildir. Görünen şey, bir töz problemi çerçevesinde yeni öznenin olgusal fark edilirlikle yeni bir bilinç kurulumu olmayan ve mümkün olan tek varoluş kipi[6] ile şiirsel üretime girişmesidir. Çünkü Baudelaire asla tatmin olmaz.

O halde Baudelaire neden hınç ve öfkenin şairidir? Onun ontolojik onaylanma yeltenişleri, neden hep kinin insana mahsus tepkisel boyutunda yanıtsız kalır? Yoksa hınç, Baudelaire'de "yargıdan kaçma"nın en temel argümanı olarak adanmışlığın, sınanmanın karşısına kovulmuşluğu, cinsel sevinin/libidonun yerine de şiddetin mi konulmasıdır? Dolayısıyla Baude-

[5] Jean-Paul Sartre, *Baudelaire*, çev. Bertan Onaran, Payel Yay., 2. Bas., İstanbul, 1997, s. 46.
[6] Jean-Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik/Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, (çev. Turhan Ilgaz-Gaye Çankaya Esken), İthaki Yay., 3. Bas., İstanbul, 2009, s. 29.

laire şiirinde bir hınç kültürünün üretilmesinin çağcıl verileri analiz edildiğinde, yargıdan kaçışın birden fazla temel olasılığa işaret ettiği görülür.

Öncelikle Baudelaire'in sanatsal üretimindeki etkileşim nesneleriyle giriştiği mücadele bir hınç kültürünün inşa edilmesiyle sonuçlanır. Bu, varolan dünyanın görsel ve sessel devamlılığına itirazla başlar. Görsel devamlılıkta şairin tahammül edemediği şeyler vardır. Ve birer sevgi nesnesi durumundaki bu görsel retorik, herkes adına Baudelaire-dışı dünyanın normal töresel ve siyasal alanlarıdır. Kadın, aile veya toplum, dış dünyanın uzantıları olarak tahammülsüzlüğün tetikleyicileridir. Böylesine kesin sınırlarla belirlenmiş dışsallık karşısında Baudelaire'in şiir ilkesine kazınmış bir şarap ve afyon olgusuyla tepki göstermesi tesadüfi değildir. Apolloncu bilgi biçemine ilişkin birincil bir çözücü Dionysosçu bu tavır,[7] görsel devamlılığa vurulmuş en büyük darbelerden biridir. Yapıyı, derin yapıyı ve dip/art anlamı peşinden sürükleyecek olan bu durum *Le Poison* şiirinde şöyle anlatılır:

> *Afyon bitimsizliği nasıl da genişletir,*
> *Yayar sınırlarımızı,*
> *Öyle derinleştirir zamanı, oyar hazzı,*
> *Ruha doldurur bir bir*
> *Taşarcasına, kara, acı zevkleri bazı.*[8]

Dikkat edilecek olursa, Baudelaire çözücü maddeyi bulgularken ontolojik devamlılık kesitleriyle zamansal ve mekânsal anlamda kurulacak ilişkinin kesintiye uğramasını, dışsallığa yani düzene ilişkin nesnelerin geri alınmasını "bitimsizliğin genişletilmesi/yayılması" olarak vurgularken, Dionysos kültünün de aynı zamanda genişletilme şartlarını göstermiş olur. Görselliğin bütün varlık formunda duraksatılması veya ön temsil niteliğinin yıkılması, devamında Baudelaire'deki hınç kültürünün oluşmasındaki asıl esnek davranış kodlarının belirlenmesine olanak hazırlayacaktır. Şairin günlüğünde, 1848'de Edgar Allan Poe'nun Marginalia'sındaki bir başlık olan *Soyunmuş*

[7] Dionysos kültü için doğanın bu denli genişletilmesinde araçsal nitelik kazanmış ritüeller törenler ve yiyecek içecekler, bir hipotetik 'alkahest'e dönüşür; yani çözücü bir maddeye. Ve insan bu alkahestle bilinçsizleşir ama duygu kazanır. Halbuki bilinçli insan duyguyu bilir ama duygusuzlaşır. Dolayısıyla coşku hayatın en yüksek ânı olur. Bkz. Ricarda Huch, *Alman Romantizmi*, (çev. Gürsel Aytaç Doğu Batı Yay., Ank., 2005, ss. 74, 75). Ayrıca Söz konusu çözücü fonksiyon etimolojik anlamda Dionysos'u Homeros'un diliyle "çılgın bir tanrı" adlandırmasıyla Walter Friedrich Otto'ya ilham veren "doğasının bir kısmı deli olan tanrı" tanımlamasına götürür. Dionysos aynı zamanda metafiziksel bir paradoksu içinde barındırması bakımından Nietzsche'nin iki öncü kılavuzu olan Schopenhauer ve Wagner'i içselleştirdiği bir ilke olarak esrikliğe duyulan özleminin tezahürüdür. Bir esrime kültüdür. Bkz. Carl Kerényi, *Dionysos/Yok Edilmez Yaşamın Arketip İmgesi*, (Çev. Bahar Çetiner), Pinhan Yay., İstanbul, 2013, s. 141, 142, 143, 147.

[8] Charles Baudelaire, *Kötülük Çiçekleri*, çev. Sait Maden, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2015, s. 44.

Yüreğim'de yazdığı şu satırlar esrikliğin düzene ilişkin Baudelaire-dışılığa yönelttiği tehdidin itirafı gibidir: "Nasıl bir şeydi esriklik? Öç alma tadı. Yakıp yıkmanın doğal zevki: Yazınsal esriklik; okunanların anımsanması. (...) Hep o yakıp yıkmanın tadı. Yasal tat, doğal olan her şey yasalsa."[9] Bu bağlamda şiddetin ve hınç duygusunun Baudelaire merkezli üretimi, varlık görünüşüne ait sürekliliğe yönelik yapılan müdahalenin bir yasadışı özne rejimi veya esrimeyle söz konusu olduğunu ortaya koyar. Normal dünya ve henüz bir delilik konsensüsüyle geri alınamayan bu dünyanın nesneleri, Dionysosçu bir parçalama, bölme ve dişileştirme olmadan biçimci ve monolitik yapısında devam eder. Bu, Baudelaire'in istediği şey değildir. Çözücü, varolan dünyanın oluşumsal temelleriyle kavgaya girişmek adına ilk şiddet dürtüsünü harekete geçirir. Dolayısıyla Baudelaire, yargılayan veya yargılanan olmayışın özerkliğini ancak bir esrime halinde tecrübe etmeye yönelir. Acaba hınç kültürüne araçsal açıdan bir arkaplan kazandırma çabası olarak görülebilecek böyle bir esrime olgusu, Deleuze-Guattari şizo-mekaniğindeki bir sonuç etken olarak Anti-Oidipus'la mı ilişkilendirilmelidir? Veya Foucaultcu bir temelden hareketle iktidar-engelleme-sansürleme düzlemiyle mi açıklanabilir durumdadır? Şüphesiz her iki çıkarsama da, Baudelaire'de açıkça görülebilecek yasal vasi problemini açığa çıkarır. Ayrıca bu iki yaklaşım şekli, gerek Baudelaire'in monografik verilerinde; gerekse şiirsel numunelerinde sorunsallaştırılabilir düzeydedir. Fakat asıl üzerinde durulması gereken şey, Baudelaire'in şair özne olarak şiirlerinde hınç kültürü üretirken çok yönlü bir egosantrik benmerkezciliğe yönelmesidir. Hedef davranışların nesneleri ve bu nesnelerin Baudelaire-dışılıktaki esrime halinde algılanan görüntü düzeyleri, işte tam bu noktada hınç üreten mekanizmanın mantığına ilişkin birtakım veriler sağlayabilir.

Meseleye Erich Fromm açısından bakmakta da fayda vardır. Öncelikle Baudelaire'in yargıdan kaçışının nesnelere yansıması, Fromm'da bir "öz-saygı" refleksi olarak belirir. Fromm modern öznenin küçük düşürülme karşısında yaralı öz-saygının onarılmasının tek yolunun "lextalions" yani "dişe diş, göze göz" yasasına göre intikam almanın devreye koyulduğunu iddia eder.[10] Baudelaire açısından öz-saygı dengelemesinin metodu elbette açıktır: Hınç. Bu bağlamda Fromm, Freud'un şu can alıcı sorusunu odağa alır "Şizofrenide dış nesnelerden geri çekilen libidoya ne oluyor?"[11] Elbette Baudelaire'de böylesine bir geri çekilişin şizofreni olgusunun Deleuze-Guattari sözlüğü dışındaki anlamı için psiko-patolojik bir şizofren

[9] Charles Baudelaire, *Özden Günlükler*, çev. Erdoğan Alkan, Artshop Yay., İstanbul, 2006, s. 41.
[10] ErichFromm, *Sevgi ve Şiddetin Kaynağı*, çev. Selçuk Budak, Öteki Yay., 3. Baskı, Ankara, 1995, s. 27.
[11] *Age.*, s. 63.

anlam yüklendiğini iddia etmek zorlama olur. Fakat nesnelerden çekilişin salt bir narsisizme dönüşmesi, Baudelaire açısından bir libido problemi değildir. Onun nesnelerden çekilişi, varolan ontolojik görünüşün şair adına yetersizliğidir. Tiksinme, Baudelaire'de Baudelaire-dışılığın; yani metropolün, yüksek ahlâkın, çoğunlukçu demokrasi kıymetlerinin çizdiği bir dünyayı özümseyemeyişin ve uyumsuzluğun tepkisidir. Şair *Paris Sıkıntısı*'nda şunları yazar:

> *Ne güzel gün! Uçsuz bucaksız park güneşin yakıcı gözü altında kendinden geçiyor, aşkın egemenliği altında gençlik gibi.*
>
> *Nesnelerin evrensel esrimesi hiçbir görüntüyle dile gelmiyor, sular bile uyumuş gibi. Sessiz bir eğlence var burada, insan şenliklerinden çok farklı.*[12]

Denilebilir ki, Baudelaire'in bulguladığı görüntü, ön-temsil niteliğindeki bir yetinme biçimi olmayıp, araçsal açıdan Baudelaire'in temellük edeceği araştırıcılığın yani dış dünyanın ontolojik temellerine ilişkin töretanımaz nüfuz edişin başlangıcıdır. "Nesnelerin evrensel esrimesi" ifadesi, şairin varlık görüntüsüne ait bulgulamaya çalıştığı gerçek, Nietzsche'nin "Aeterna veritas" olarak nitelediği ölümsüz gerçek[13] değil; söyleme ilişkin Heidegger ontolojisinde Des Gerede[14] olarak kavramsallaştırılmış bir anlamsal çöküşün işaretlerini vermesi bakımından düşündürücüdür. Zira Gadamer *Sanat Yapıtının Doğruluğu*'nda şunları söyleyecektir: "Varlık basitçe saf bir bulunurluk ya da edimsel elde-bulunurluk değildir. Hakiki anlamda "-dır" koçacını taşıyan, sonlu, tarihsel Dasein'dır. Böylece, el-verir

---

[12] Charles Baudelaire, *Paris Sıkıntısı*, çev. Tahsin Yücel, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 8. Bas.,İstanbul, 2015, s.11.

[13] Bu kavram Nietzsche'de Antik dünya filozoflarından beri ortaya çıkan bir yanılgı için kullanılmıştır. Nietzsche irsi kusur olarak nitelendirdiği yanılgıyı, düşünürlerin insandan başlayıp onları tahlil ederek ortak bir yanılgıya vardığını söyleyip, "İstemeden insanın onların kendi gözleri önünde bir *aeternaveritas* (ölümsüz gerçek) olarak, her türlü karışıklığın içinden aynı çıkan şey olarak niteler. Nietzsche şöyle devam eder; insan bilme yetisiyle olmaya gelmiştir. Dolayısıyla bilme eksenli varoluş basamağının öne çekilmesi işte Nietzsche'de böyle öncelenir.Friedrich Nietzsche, İnsanca,*Pek İnsanca*, Çev., Cemal Atila, Say Yay., 2. bs., İst., 2004. s. 24. Ayrıca Fransızca etimolojisi için vérités de raison –akıl doğruları. (Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., 8. bs., İstanbul, 2013,s. 1786).

[14] Das Gerede, Heidegger tarafından kavramsallaştırılmış laflama, gevezelik, boş konuşma, boş söylem anlamında, Dasein'ın teknik analizinde kullanılan bir kavram. "Dasein onları umursamadığını söylediğinde umursuyordur ve 'onları' dinlemediğini söylediğinde dinliyordur. Bu kavram imaj doygunu postmodern çağ insanlarını çözümlemede aydınlatıcı bir açı verir." Efkan Bahri Eskin, *Söylemin Aşılması Olarak "Gerede" Doğu Batı Dergisi*, S: 9, 1999, ss. 91-97. Gene Gadamer, Heidegger üzerine yaptığı yorumlamada Dasein sahiciliği dediği şeyin yerine herkes, boş konuşma ve merak kavramını koyar. Bkz. Hans-GeorgGadamer, *Sanat Yapıtının Doğruluğu*, çev. Metin Bal (Editörler: Özgür Aktok, Metin Bal) *Heidegger*, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2010, s.133.

(bize araç olarak kendini gösteren varlık) olan, Dasein'a ait bir dünya tasarısı içinde kendi yerini edinir ve ancak bunun ardından elde-bulunan kendi yerini alır."[15] Bu bağlamda Baudelaire'in araç edinme ihtiyacı da, hınç kültürünü üretirken onu öncelikle varolan dünyanın kalıplarını kendileştirme sürecine iter. Heidegger konstrüksiyonuna göre söylenecek olursa; 'elde-mevcut olana' değil; 'el-verir olana' yöneliş, aynı zamanda şairin yetinme sorununun da ortaya çıkmasıdır. Dolayısıyla Baudelaire'in hakikati deforme etme endişesinin sonucu görülebilecek görüntü sorunsalı, dış dünyaya yöneliş boyutlarının ulaşacağı yerler olan esrime anları, seyahatler, yer değiştirmeler, resimsel kırılmalar, devinimler, röntgencilik ve fetişizme arkaplan oluşturur. Haliyle Baudelaire-dışılığın estetik bakımdan metropolden, yüksek ahlâktan ve değerler dizgesinden kaydığı alanlar da böylece oluşmuş olur.

Baudelaire şiirinin görüntü ve ön temsil problemi, hınç üretimindeki tek kişilik dünyanın kırılmalarıyla doludur. Bu kırılmalar, kartezyen bilincin oluşturduğu bir tahammülsüzlük silsilesidir. *Paris Düşü*, örnek bir şiir metni olarak ele alındığında;

O ürküten görünümün yine,
Ki göremez ölümlü bir kişi,
...
Dışına koydum bu görüntünün
Düzene aykırı bitkiyi, tek.
...
Işıl ışıldı her nesne, kara
Renk bile sedeflenir gibiydi;
...
Açtım alev dolu gözlerimi,
Odamın gördüm ürkünçlüğünü,
...
Gök de yağdırıyordu bu gevşek,
Çekilmez yeryüzüne karanlık.[16]

şairin görüntü parçaladığı yer, dış dünyanın kartezyen bilince kadar damıtılan esrime halinin algılandığı yerdir. Yukarıdaki metne bakıldığında; "ürküten görünüm", "dışa koyulan görüntü", "ışıl ışıl olan ve kara olan nesne", "görülen ürkünçlük", "karanlık" gibi ifadelerle devam eden gösterge dizisi, görüntünün evrensel devamlılığına; başka bir açıdan mutlak iyiye izin vermez. Şair özne ve nesnesi arasındaki bağ, tek boyutlu bir anlam

[15] Hans-Georg Gadamer, *age*., 134.
[16] *Kötülük Çiçekleri*, s. 86, 87, 88.

yüklenicisi üzerinden kurgulanır ve hınç, yaşamı bölücü pratiklerle görüntünün normalliğinden uzaklaştırır. Çünkü Baudelaire ertelemez. Anlamsal açıdan bir çatlağın veya yarığın ortaya çıkması, adanmışlığa karşı kovulmuş/sürgün edilmiş bir ruhun özdeksiz metaforlarla ilerleyen bir dünyanın sınırlarından ibarettir. Baudelaire'de hınç kültürünün belgisiz birer oluşum olarak kendini açık ettiği, onun şiir dilindeki baskın kötücüllüğün, saplantının ve melankolinin ısrarla vurguladığı kendileştirme, kurma ve yıkma işte burada aranmalıdır. Sartre'ın Baudelaire'e yönelik bir ifadesiyle "başarının destekleyebileceği bir düzeyin çok üstünde, Stoacı doğaötesi gurur"[17] tanımlaması, bu bağlamda kendi varlığıyla başlatılan ve bitirilen bir metaforlaştırmanın önünü açar. İşte Baudelaire'in yargıdan kaçışına; esrimenin eşlik ettiği ontolojik başkalık duygusunun, anlamda, gösterge rejiminde, siyasal talepsizlikte ve moral değer dizgesini tanımayışta kendini konumlama çabası burada aranmalıdır. Deleuze'e göre sorgulandığında devasa ego ve kendileştirme süreci için ortada şöyle bir sorunsal durmaktadır: "Bazen somut ya da şiirsel bir yaşam tarzını Stoacı diye adlandırmakta duraksıyoruz, sanki bir öğretinin adı bir yarayla kurulan en kişisel ilişkiye işaret etmek için fazlasıyla kitabi, fazlasıyla soyutmuş gibi. Ama öğretiler yaralardan, yaşamsal aforizmalardan, çarpıcı kışkırtmalarla dolu spekülatif anekdotlardan doğmuyorsa nereden doğuyor?"[18] Dolayısıyla Baudelaire'de söz konusu edilebilecek Stoacı kaynaksal tavır, şahsi değer dizgesinden hareket ederken aslında bir şeyin altını çizer: Yargı mekanizmasının içine dâhil olmamak adına benliği ontolojik açıdan büyütmek ve geri kalan küçük cinsiyetler üzerine ardı arkası gelmeyen oyunlar kurmak... Haliyle bu dünya, Baudelaire'in tek kişilik ve bir cevap beklemediği bir dünyadır. Fakat önemli olan, şairin bilişsel mekanizmasındaki parçalama isteği ve böylelikle açığa çıkacak olan sadizmin nerelerde gezindiğidir.

Batılı anlamda entelektüel problem ağının, yani Batılı sanatçıda söz konusu edilebilecek bir bilişsel mekanizma aynılığının Baudelaire'de yargı dışılığa itiliş nedenleri, aynı zamanda hınç kültürünün üretilmesine de arka plan yorum olanağı sağlayabilir. İşte Baudelaire'in düzene yönelik yaşadığı bireysel, toplumsal ve siyasal aykırılık, onun sabit olan fenomen dünyasına yönelik Apollon biçimciliğine itirazını ve belki bu anlamda Dionysosçu bir estetik bölmeye odaklanmasını beraberinde getirir. Onun bitmek bilmeyen flaneurlüğü görüntüye karşı duyduğu tahammülsüzlüğü veya kadın eşyası düşkünü bir dikizci oluşu,[19] fetişizm için birer argüman niteliği taşısa da, asıl sorunsal bilişsel mekanizmadaki bölme ve parçalama duygusunun

[17] *Baudelaire*, s. 11.
[18] Gilles Deleuze, *Anlamın Mantığı*, Çev. Hakan Yücefer, Norgunk Yay., İst., 2015, s. 168.
[19] *Baudelaire*, s. 47.

işaret ettiği retorik eğilimlerdir. Bütüne ait görüngüyü değiştirmek adına hayvan adlarıyla kadınlara hitap etmek, lakap takmak, küfür ve hakaret dolu konuşma biçimi, bu bağlamda retorik algının birer bölme ve parçalama pratiği olarak görülebilir. Günlüklerindeki ardı ardına yazılmış şu iki ifadeye dikkat edilecek olursa;

> *"Renklerin (belirsiz ve genel) duyusunu kavramak.*
> *Bölümler ve alt bölümler."*[20]
> (...)
> *"Çok gençken, kadınların etekleri, ipekleri, kokuları, dizleri.*
> *Yetkinlik tutkusu. İğrendiği her şeyi kırıp parçalar."*[21]

yukarıdaki metnin işaret ettiği en temel algı, oluşumsal yapılarla mücadele etmenin retorik çerçeveyle sürdürülmesidir. Nesnelere yöneltilmiş dikkatin ve biçimsel geri çekilişin vardığı nokta, Baudelaire'in aradan kaldırmaya mecbur hissettiği kavramların yok olmaya başladığı yerdir. Öyle ya, herkesleşmenin karşısında kendileşme ve kendileştirme faaliyeti için en bulunmaz fırsat, şair adına ahlâkın, hukukun ve kamunun çoğunlukçu kanaat değerleri değildir. Baudelaire'in tam olarak istediği şey, öznenin hınç ve şiddete imkân bulacağı bir yeni varoluşsal kuruluma kapı açmaktır. Bataille'ın Baudelaire için söylediği "Bütünün azametine katkıda bulunmak için her öğenin kendini feda ettiği bir evrende o, yalınlığı, yani bir parçanın, bir ayrıntının isyanını çıkarır ortaya."[22] ifadesi de, böyle bir açıdan Baudelaire'deki retorik bölme arzusunun altını çizmesi bakımından çarpıcıdır. Gene söz konusu yorum, hınç kültürünü üretme adına hem adanmışlığa olan itirazın görüntü düzeyinde açığa çıkan tahammülsüzlüğüne alternatif düşünce getirmesi hem de Batılı anlamda entelektüel uzlaşmazlık alanı olarak görülebilecek bir bilişsel mekanizma aynılığına işaret etmesi itibariyle önemlidir. Gene Goethe'nin Faust'un diliyle Mefistofeles'e yönelttiği şu eleştirisinde;

> *Şimdi anlıyorum asil görevlerini!*
> *Yok edemiyorsun bütünü*
> *O yüzden parçalarda deniyorsun gücünü*[23]

Söz konusu batılı anlamdaki bilişsel mekanizma aynılığının Baudelaire özelinden hareket edildiğinde, Batı düşüncesinde birer probleme dönüşen temel tekçi düşünce sistematiği; yani bölünme kabul etmeyen evrensel

---

[20] Charles Baudelaire, Özel Günceler *-Apaçık Yüreğim-*, (çev. Sait Maden), Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İst., 2015, s. 143.
[21] *Age.*, s. 145.
[22] Georges Bataille, *Edebiyat ve Kötülük* (çev. Ayşegül Sönmezay), Ayrıntı Yay., İst., 2014, s. 31.
[23] Goethe, *Faust*, çev. İclal Cankorel, Doğu Batı Yay. Ankara 2011, s. 73.

epistemolojik kıymetler, bu bakımdan entelektüel tarihsel bilincin Baudelaire'e kadar taşıdığı oluşumsal yapılarla mücadeleyi tetikler. Faust'un bu vurgusu bir bakıma Batı entelektüelinin kendi iç dinamikleriyle yaşadığı problemi önceden haber verir. Parçaya gitme, bölümleme ve ontolojik açıdan inceltme çabası, belki bu anlamda bütünün olagelmiş monolitik bilgi biçiminin şiir-nesne ilişkisinde açığa çıktığı yer olarak, hınç ve şiddetin güç denemelerini ve parça için yutulma alanlarını da doğurur. Bu bir tuzaktır...

Baudelaire, ağını ören zehirli örümcek gibi çalışır. Kavramlar, diziler, sıralar ve zıtlıklar onun şirinde varoluşsal kopmanın ön hazırlayıcısıdırlar. Ontolojik açıdan büyütmek ve sonra bütünden koparmak onun şiirindeki gizli bir ayrıntıdır. Çünkü o, tamamen taktiksel bir çaba olarak görülebilecek bu temsili dışavurum, retoriğin evrensel ilkeleriyle çatışmamak için böyle bir yola başvurur. *Dev Kadın* ve *Kedi* şiiri bu örümcek ağının örülme biçimini verir:

> *Doğa'nın o güçlü ve yaratıcı özünden*
> *Her gün azman çocuklar boy gösteren çağında,*
> *Dev bir kadın yanında yaşamak isterim ben,*
> *Kösnük bir kedi gibi bir sultan ayağında."*[24]
> (...)
> *Güzel kedim, geri çekip tırnaklarını, gel*
> *Sevdalı göğsüme benim,*
> *Akik ve metal karışımı o güzel*
> *Gözlerini seyredeyim.*
>
> *Aklıma kadınım gelir. Seninkine benzer*
> *Güzel hayvan, soğuk, derin*
> *Bakışı onun da, kesip yaran bir hançer,*[25]

Baudelaire, ontolojik onaylanma ihtiyacını hisseden her şiir nesnesi için desteklenebilir düzeyin çok üstünde bir şeytani imge kullanır. "Dev Kadın", "Güzel Kedi" göstergeleri işte bu bakımdan "Kösnük Kedi" ve "Güzel Hayvan" ifadelerine dönüşürken Baudelaire parçalamaya çoktan başlar. Despotik üst kodlama yasasının lirizm adına şiir metinlerinde birer olmazsa olmazı olan aşk ve sevgi gibi kavramlar çerçevesinde bir anlam rejimi sürdürmesi şiir-nesne ilişkisinin olmazsa olmazıdır. Ne var ki, Baudelaire şiirinin nesnesine yaklaşma biçimi, varoluşsal inceltmeyi veya kalınlaştırmayı yapabilmek adına sadece birer metaforlaştırmadan ibarettir. Başka türlü söylemek gerekirse o lirizm kavramlarını sahte bir eğilimle bulgular. Asıl amaç varlık alanına yönelik büyük krizler başlatmaktır. Bu nedenle Baude-

[24] *Kötülük Çiçekleri*, s. 20.
[25] *Age.*, s. 30.

laire, yargıdan kaçışını tümel varlık alanına ilişkin nüfuz edici bir politika üzerinden yürütmez. Şiir dilindeki sevgi açıkça görüleceği üzere büyük ve küçük kadın varlıklar, büyük ve küçük erkek varlıklar, metaforlaştırma yoluyla insan-hayvan dönüşümü, Baudelaire'e özgü yüksek benlik ve egonun ontolojik kriz oluşturucularıdır. Parçalanma, büyüme ve küçülme şartları da, şaire ölçüt bir analitik yer değiştirmeler silsilesi olarak devam eder. O, bütünün sesine sağır; parçaların diline tüm kuvvetiyle açıktır. Bu durumun Batı düşüncesinin aydınlanmadan itibaren geliştirdiği taksonomik yöntem bilgilerinden entelektüel eğilim olarak bağımsız olduğu düşünülemez; ama özellikle Baudelaire'in parçaya ısrarlı gidişi, şiir-nesne ilişkisindeki bilgiyi sınıflandırıcı anlamlandırma sürecinden çok söz konusu bütünden koparma ve onu daha rahat bir öznelleştirme boyutuna taşıyabilmek içindir.

Baudelaire *Fanfarlo*'da, yazar özne kişiliğiyle özdeşleştirilebilecek Samuel Cramer karakteriyle gene örümcek ağını örmeye devam eder. Samuel'in Bayan Cosmelly ile gelişen şu diyaloguna bakılacak olursa;

> Aydınlık gözlerimizin içi gülerdi. Yaşama kafa yormak yerine güler eğlenirdik. Tatlı tatlı, usul usul iç geçirirdik. Her yıldırımda biraz daha serpilip gelişen ağaçlar gibi, genç ruhların olgunlaştığı güz akşamları kaç kez gözümün önünden geçti. Böyle zamanlarda, ayın uykudan uyandırdığı kelebekleri, sıcak rüzgârla açan akşam sefalarını, uykuya dalan büyük havuzların suyunu görürüm, hissederim, hatta işitirim. Vals çalan şu gizemli piyanonun sesine kulak verin. Rüzgârın kokusu doluyor pencerelerden içeri. Bahçelerin, ıslanmaktan korkmayan pembe ve beyaz elbiselerle dolu olduğu saat bu.[26]

metinde, Baudelaire'e ait dilin kullanımında bir tuhaflık olduğu hemen göze çarpar. Söz konusu metin, şairin dili değildir. Çünkü bu pitoresk, Baudelaire için sıradışı bir retorik uyumsuzluk gösterir. Samuel'in Bayan Cosmelly'yi içine çekmeye çalıştığı tuzak, kendince oluşturduğu yapay dünyanın sınırlarında biter. Sonraki aşamada başlayan diyalogda, Baudelaire kin ve nefretini kusmak için en uygun zamanı bekler:

> Bir baltanın yıkamayacağı, güzel ve korunaklı bir kulübenin, bir evin olmadığı aşk düşü yoktur.... Bundan daha sinsi, bundan daha acımasız bir yıkım daha vardır ki görünmeyen şeylere saldırır...ruhları güzel kılanın ise cehaletimiz olduğunu, bir gün gelip net gören gözlerin, hayran olduğumuz putların nesnelerinden başka bir şey olmadığını göreceğini, bu putlara karşı nefret değil, şaşkınlık ve kayıtsızlık duyguları arasında gidip geleceğimizi söylediğini düşünsenize![27]

[26] Charles Baudelaire, *Fanfarlo*, çev. Tozan Alkan, Sözcükler Yay., İstanbul, 2015, s. 25.
[27] *Age*., s. 27.

Av artık tuzağın içindedir. Baudelaire nesnelerin belleğine çoktan nüfuz etmiştir. Bir düş olarak sunulan fenomenler derhal geri çekilmiş ve nesneler parçalanmaya başlamıştır. Gene Bataille'ın ifadesiyle söylenecek olursa, daha ilk kımıldanışta yakaladığı nesneleri yok eder; nesneleri, şairin varlığının yakalanamayan alışkanlığına iade eder; bu, dünyayla insan arasındaki özdeşlik kurma umudunun bedelidir.[28] Bu bağlamda yapılan ontolojik ihlal, sadece Baudelaire'e dönük bir ihlaldir. Hınç ve öfkenin ortaya çıkışı, bütünün parçalardan ayrılışı, yukarıda gösterilmeye çalışılan şiir ve düzyazı örneklerinde retorik temelli bir gösterge yitimini de açıkça işaret etmektedir. Varolan iyilik halinin, konvansiyonel iletişim ve etkileşim unsurları olan aşk ve kadın düşüncesinin, ahlâki dizgenin veya politik aklın birer insana mahsus lirizm olduğu ve monolitik bir Apolloncu sunuş biçimi olduğu dikkate alınırsa Baudelaire, bu despotik gösterge rejimini bütünüyle yıkmaya çalışır. Kristeva'nın edebiyatı dehşetin ayrıcalıklı bir gösteren olduğunu iddia etmesinden[29] hareketle Baudelaire'in de göstereni kullanma şeklinin parçalamaya gidişi, Batı düşünce ve sanatının içinde temsiliyet eksenli bir bilişsel mekanizma aynılığı ama aynı zamanda hınç, şiddet ve öfkenin kendine özgü sesini Stoacı bir benlik fikrine; bizatihiminör bir dile dönüştürmesidir. Bu bağlamda Baudelaire'deki parçalama arzusu, Kristeva'nın şu bunalım sorusuyla düşünüldüğünde; "Sonsuz bir katharsisin içinde, iğrençle allak bullak olmuş olmanın yarattığı ruh halinin dışında edebî metinler üretilebilir mi?"[30] sorgulaması için en temel çıkarım, Baudelaire adına araçsal hale gelmiş bir yıkım içgüdüsünün hınç kültürü üretmedeki ontolojik bölünme pratikleridir. İşte bunun bir majör edebiyat dili olmaması; yani Deleuze ve Guattari'nin Kafka açısından ayırımına vardığı yerleşik olan içeriği veri formuyla sunan keşfederek ve görerek oluşturulan majör etken terk edilir. Bunun yerine devrimci, sözcelemci bir kopuş gerçekleşir, içeriği de belirli dallanıp budaklanmalar[31] merkezinde yeniden belirleyen minör dil meydana getirilmiş olur. Burada Baudelaire adına üzerinde düşünülmesi gereken şey, tam bu noktada ortaya çıkar. Başka bir deyişle o, yargıdan kaçış refleksini geliştirirken, minör bir oluşumu parça-bütün ilişkisi boyutuyla araçsal hale getirir. İşte hınç kültürünün oluşmasında, Baudelaire'in şiir nesnesiyle ve Baudelaire-dışılıkla münasebet kurması da, şair kibrinin çok üstünde bir yüksek benlik fikri çevresinde oluşmuş, tatmin edilmiş, tecrübe olmuş bir dilin sanatkâra mahsus sınırlarda eşelenmesi,

[28] *Edebiyat ve Kötülük*, s. 40.
[29] Julia Kristeva, *Korkunun Güçleri/İğrençlik Üzerine Bir Deneme*, çev. Nilgün Tutal, Ayrıntı Yay., 2. Baskı., İstanbul, 2014, s. 268.
[30] *Age*.,s. 269.
[31] Gilles Deleuze- Félix Guattari, *Kafka: Minör Bir Edebiyat* çev. Işık Ergüden, Dedalus Yay., İstanbul, 2015, s. 69, 70.

bağlamı içeriden dışarıya doğru yayan, kurallarını belirleyen ve eyleme geçiren bir dilin oluşturulmasıyla ilişkilendirilebilir.

Bir anlamda Baudelaire-dışılığın Gestaltçı algıyı parçalaması, bütünden arda kalan parçalara ilişkin fetiş ve fantezilerin açığa çıkmasının en uygun zeminini de hazırlayacaktır. Meseleye Baudelaire ve Kierkegaard'dan birer alıntıyla bakılacak olursa;

> Kolları ve yakası açık giysi, çıplak kollar. Sepet eteklik yok.
> Çok ince ipek çorap, esnek ve delikli, giysi siyah ya da siyaha çalan renk teyze, çoraplar siyah. Giysi açık renk teyze çoraplar pembe. Ayakkabıları çok görünür şekilde. Çorap bağı pek çarpıcı.[32]

ve

> Oldukça güzel bir çene, biraz sivrice; minik bir ağız, aralık; hızlı yürüdüğünüz için olacak. Dişler-kar beyazı. Dişler çok önemli, onlar dudakların baştan çıkarıcı yumuşaklığının arkasına saklanmış muhafızlar. Yanaklardan sıhhat fışkırıyor.[33]

parça-bütün ilişkisi ve Batılı düşünsel algılama biçimi bakımından Kierkegaard'da teolojik bir tarihsel kaygının varlığına rağmen gene parçada, ayrıntıda geziniyor ve Baudelaire'e mahsus algıyla birleşiyor olması, birer fetiş ve fantezi arayıcılığını her iki yazar özne adına aynileşmesini gözler önüne serer. Söz konusu parçalama ve parçaya yönelmiş dikkatin birer fetiş argümanı olmasının ötesinde hınç kültürü üretmedeki hazırlayıcılığı da, bağlamsız, yargısız ve formdan kopmuş yanıyla öznenin girişeceği yıkım öncesi tutunma/muhafaza etme alanlarını ortadan kaldırmasının ilk eylem basamağı olarak yorumlanabilir. Dolayısıyla zıt birer dünya algısı olarak gözlemlenebilecek Baudelaire-Kierkegaard örneklemi taksonomik/sınıflayıcı detay problemi adına Batılı düşünce mekanizmasının da aynı zamanda bir dikkat biçimine işaret etmesi bakımından çarpıcıdır.

Baudelaire'deki hınç kültürünün oluşmasına gene başka bir sorunsal açısından bakıldığında; farklı bir yapıdışılık örneği olarak Saussurecu despotik kodlama yasasının dışsallaştırılması/devre dışı bırakılmasının bir örneğini daha görmekteyiz. Anti-Oidipus söz konusu yapısızlaşma boyutunun başka bir saç ayağıdır. Bağın biyolojik ve iktidar anlamında mutlak şekilde koparılması, çağcıl güncellikte algılanan özne-nesne ilişkisindeki arzu ontolojisi ve Baudelairevari türevleri, bir özerkleşme biçimi olarak dikkat çekici bir ayrıntıdır. Bu bağlamda Deleuze ve Guattari'nin modern-

[32] *Özden Günlükler*, s. 78.

[33] Søren Kierkegaard, *Baştan Çıkarıcılığın Günlüğü*, çev. Nur Beier, Türkiye İş Bankası Yay., 2. Bas., İstanbul, 2014, s. 20.

liğin arzuyu bastıran ve devrimci hareketlerin angajmanına terk eden faşist öznelliklerden[34] kurtarma endişesiyle, ileri sürdükleri, Marx ve Freud dışı spekülatif arzu arama biçimlerinin yani "toplumsal makine" adlandırılmasıyla psikanalizin ve klasik Marksizmin dışında bir "arzulama makineleri"[35] kavramını ileri sürmeleri, kaynağı ister Freudcu bir yapıdan, ister Marksist yapıdan gelsin, Deleuze'ün göstergenin emperyalizmi olarak adlandırdığı despotik üst kodlama yasası[36] Saussurecü dizgeler sistematiği adına bir tektipleşmenin, şeyleşmenin ve nesneleşmenin önünü açar. Deleuze ve Guattari, kodun çözülüşünü ve verili dili şöyle reddederler: "Modernliğin 'kodlarını düzene sokan ve göçebe arzulama makinaları halinde yeniden oluşturulan 'şizo özneleri' yaratabilmek için 'arzulayan üretim'in önündeki tüm teorik ve kurumsal engelleri altüst etmeye girişirler."[37] Dolayısıyla Anti-Oedipus burada altı çizilmesi gereken Baudelaire-dışılığın temel bir yargıdan kaçma argümanı olarak değerlendirilebilir. Başka bir açıdan Anti-Oidipus ve asallaşma arasında bir ilişki kurulduğunda, asallaşan olgu değerinin Freudcu bir "baba" olgusuyla ilişkisini koparma denemesi, Dada yıkıcılığı ve sürrealist rastlantısallık ekseninde asallaştırdığı dünya görüngüsüyle Oidipusçu bir yapının temeli yerinden ederek özerklik kazanma eğilimidir. Hem ana yapıcı ilkeye bir başkaldırı hem de arkasından sıralanabilecek anlam yedeklemelerine bir engelleme niteliğindedir. Modern bir örnek olarak Max Ernst'in *Piata/Revalation By Night* tablosunda tıpkı Salvador Dali'de olduğu gibi rüya resmi için söz konusu edilebilecek anlık hipnogojik imgelem düzeyinin yapıyı değiştirme eğilimi, *Piata/Revalation By Night*'de (geleneksel Hıristiyan ikonografisinde resmedilen Meryem ve kucağında İsa figürünün Meryem'in yerine "baba" figürüyle yer değiştirmesi) Freudcu sistem dâhilinde "rüya yapıt"ın temel işleyişlerini arzu ve kaygıların bastırılması ve rüyadaki sembolik içeriğin, kodlanmış yapının yerine geçme ve yoğunlaşma süreçlerini içerir.[38] Bu bakımdan Baudelaire'de söz konusu edilebilecek ontolojik krizin Oidipus yapısına direnci, asallaşmayla beraberinde sürüklediği temel bağlamsızlıkların birer yargı-

[34] Sadık Erol Er, *Gilles Deleuze'ün Fark Felsefesi (Bergson, Nietzsche ve Spinoza Okuması)*, Çizgi Kitabevi, Konya, 2012, s. 25.

[35] Kavram için Sadık Erol Er'in Ali Akay'dan yorumladığı şu ifadeleri nakletmek istiyoruz: "Arzulama Makineleri, kavramının Türkçeye çevirisinde çeşitli itilaflar göze çarpmaktadır. Genellikle İngilizceden yapılan çevirilerde bu kavram (desiring machines) 'arzulayan makinalar' olarak çevrilmiştir. Çünkü 'arzulayan makinalar' bir özne kuramını akla getirir. Ancak Deleuze'de arzulayanların çıkış kaynağı özneler değil, nesnelerdir. Ve sonradan bu eylem karşılıklı olarak gelişir." *Age*., s. 31.

[36] Gilles Deleuze, *Müzakereler*, (çev. İnci Uysal), Norgunk Yay., 2. Basım, İstanbul, 2013, s. 29.

[37] *Gilles Deleuze'ün Fark Felsefesi (Bergson, Nietzsche ve Spinoza Okuması)*, s. 36.

[38] David Hopkins, *Dada ve Gerçeküstücülük*, çev. Suat Kemal Angı, Dost Kitabevi, Ankara, 2006, s. 140, 141.

dan kaçma arzusuyla; bittabi özerk ve sorumsuz hale getirilmeye çalışılan şiir diliyle yakından ilgisi vardır. Baudelaire'in *Yakarı*'da;

Övgü sana, ün sana olsun Şeytan, otağ kurduğun
Gökyüzü'nün en yüce yerlerinden, yenik durduğun,
Sessizce düş kurduğun Cehennem'in dibine değin!
Ko ruhum şöyle bir gün dinlensin az, ko yeğinlesin
Sesin yanı başımda, Bilgi Ağacı'nın altında,
Dallar bir Tapınak gibi yayılırken alnında![39]

Tanrı-Baba metaforunun ikonografik kutsallığına ilişkin şairin bir savaş başlatması ve bu yasal vasi anlayışını şeytanla tersyüz etmesi, yasal Oidipus'un, Tanrı düşüncesinin, ahlâkî dizgenin ve Batılı düşünsel mekanizma aynılığının epistemolojik bir karakter gösteren vahyi perspektifinin yıkılmaya çalışılmasıdır. Baudelaire'in hınç ve öfkeyi kötülük içinden bulgulamaya çalışması da, böyle bir açıdan bakıldığında, adanmışlığın karşısına kovulmuşluğu yerleştirmesini, bizatihi antropomorfik düşüş-sürgün olmanın[40] Anti-Oidipus temelsizliğiyle sunulmaya çalışılmasından başka

[39] *Kötülük Çiçekleri*, s. 120.

[40] Varoluş problemine ilişkin temel yaratılış ilke ve aksiyomları açısından dünya içindeki varlık, abiyolojik ve fiziki, b- insan ve toplumsal, c- kişisel özellikleri içeren varoluşun kaçınılmaz fenomenlerini içeren bir bütünlüktür. (Bkz. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 516). Bu bakımdan antropomorfik düşüş, özellikle Batı ilahiyatının temel sorunsallaştırma bölgesindeki bir cennetten çıkarılma neticesinde tarihsel bağıl bir olguya dönüşür. Hıristiyan dininin ilk kurucularından Paulus, bu olguyla insanı ele alırken onu doğasından (physis) günahkâr olarak değerlendirir. Bu yüzden de ölümlüdür, ölümle cezalandırılır. Kurtuluş ise Tanrı'ya uzatılan eldedir. Ona göre İnsan böyle bir günah mirasıyla savaşamaz, savaşmamalıdır. (Bkz. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 6. Basım, İstanbul, 1993, s. 150). Bu bakımdan cennetten çıkarılan Âdem için düşüş, bir tarihsel sonuç olarak, Kierkegaard'a göre "Babanın Günahı" olması itibariyle ilk kez Âdem'le öncü ama sonuçlarıyla tarihsel aşamaya geçen ödev ahlâkı şeklinde görülür (Bkz. Soren Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, çev. Türker Armaner, Türkiye İş bankası Kültür Yay., 8. Basım, İstanbul, 2015, s. 17, 18, 19). Mevrus günahı, Jan Gossaert'in (Mabuse), Peter Paul Rubens'in Âdem ve Havva tasvirlerine esin olan bir ontoteolojik olgu olarak, *Kitab-ı Mukaddes*,*Tekvin*'de ise şöyle anlatır: "Ve kadın ağacın meyvesini yemeye değer olduğunu gördü, göze hoş göründüğünü gördü ve bilgilenmek için bu ağacın arzulanması gerektiğini anladı ve meyveyi kopardı ve yedi; kendisiyle birlikte kocasına da verdi ve o da yedi. İkisinin de gözleri açıldı ve çıplak olduklarını gördüler ve incir yapraklarını birbirine ekleyip önlerine örtü yaptılar. (...) Ve kadına da şöyle dedi Tanrı: 'Senin acılarını ve doğurganlığını arttıracağım; çocuklarını acı içinde dünyaya getireceksin, arzuların kocana yönelecek ve seni o yönetecek." (Bkz. John Berger, *Görme Biçimleri*, çev. Yurdanur Salman, Metis Yay., 17. Basım, İstanbul, 2011, ss. 47, 48). Gene İslâm düşüncesinde, Âdem'in yaratılışına ve cennetten çıkarılışına ilişkin olay Kuran'da şöyle anlatılır: "Ve (sonra) 'Ey Âdem' dedik: 'Sen ve eşin bu bahçeye yerleşin ve orada dilediğinizden serbestçe yiyin; ancak bir tek şu ağaca yaklaşmayın ki zalimlerden olmayasınız'. Ama Şeytan orada ikisini de yoldan çıkardı ve sahip oldukları konumu yitirmelerine sebep oldu. Bu yüzden Biz: 'İnin, (bundan böyle) kiminiz kiminize düşman olarak yaşayın ve yeryüzünü bir müddet için mesken edinip orada geçiminizi sağlayın dedik." *Bakara Süresi*, 35/36. Ayetlerde geçen bahçe için müfessirler arasında görüş farklılığı vardır. Fakat kimi dönem müfessirlerince burası dünyevi ika-

bir şey değildir. Yukarıdaki şiir metninde yer alan "Ko ruhum şöyle bir gün dinlensin az, ko yeğinlesin" dizesinin buyruğun dışında kendini konumlama çabası, bu bağlamda yasal vasinin kaynağı ne olursa olsun yargıdan kaçmak ve buyruğu deforme etmek gibi bir amaç güttüğü göz önüne alındığında, sonuç-etken olarak hınç ve şiddetin ortaya çıkması adına dizayn edilmeye çalışılan ontolojik temellerin varlığı dikkatten kaçmaz. İşte *Piata/ Revalation By Night* noktasında Oidipusçu gereksinimin gözlenmiş olduğu böyle bir asal yer değiştiriş, İsa-Meryem ikonunu insansal bir eşitleyici tavır olarak ceza verici, baskı altında tutucu ve öz-mutlak erotik kudret arayışının "annesinden ayrılamayan oğlun güçsüzlüğü ve fallik karmaşası" karşısında Oidipusçu sınanmadan kaçmak yerine, bizatihi baskı noktasına yoğunlaşmasıdır. Kristeva'ya göre söyleyecek olursak, sapkın bir yapı oluşturmak veya bedenleştirmeler ortaya çıkarmak, simgesel işleyişle adlandırılamaz dürtülerin uyumsuzluğuna neden olabileceği gibi, aynı zamanda simgeleştirme yoluyla ortaya çıkan dürtülerin krizine de karşı koyucu işlev üstlenemez.[41] Haliyle Baudelaire'in aradığı böyle bir Oidipusçu yapı değil; yapısızlık ve bu yapısızlığın içinde yaşam bulmaya çalışan bağlamsızlık, yargısızlık noktasında dışa vurmaya hazır bekleyen hınçtır.

Sonuç yerine

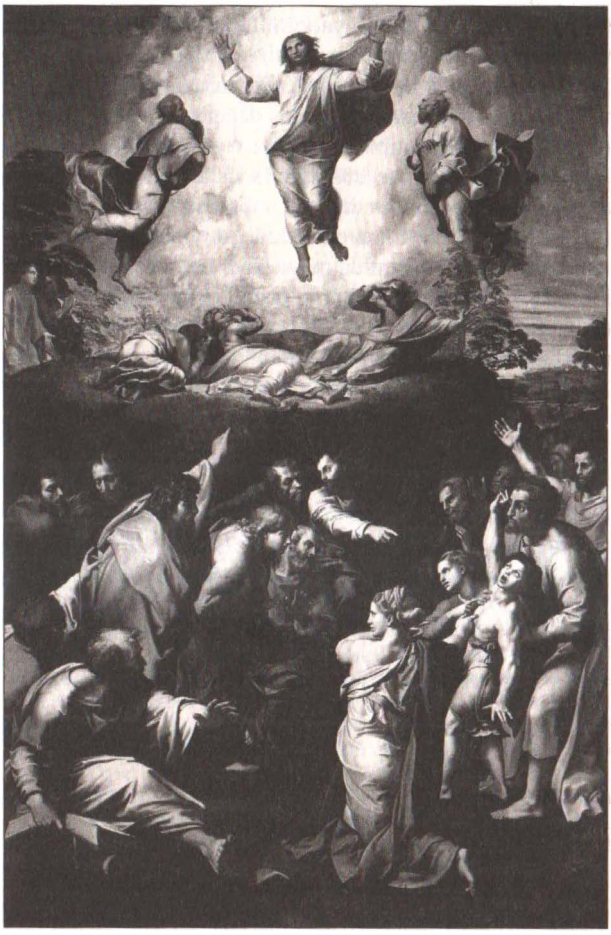
Dolayısıyla hınç kültürü oluşturmak adına "yargıdan kaçmak", özerk bir düşünce yapısının içine dâhil olmayı daha başlangıçta reddetmeyi gerektirirken, diğer yandan da söz konusu yargısızlık alanlarını şiir-nesne ilişki-

---

met yeri olarak rahatlık, mutluluk ve suçsuzluk yeri kastedilmiştir. Ağaç için ise Kuran'ın başka bir yerinde "ebedi hayat ağacı" olarak geçen ifade, Kitab-ı Mukaddes'te (Tekvin ii, 9) "iyilik ve kötülük bilgisinin ağacı" diye zikredilir. Ayrıca başka bir ayette: "Gerçek şu ki biz insanı en güzel şekilde yaratırız, ve sonra onu aşağıların en aşağısına indiririz." Tîn Sûresi, 4., 5. Ayetler. 'En aşağıya indirmek' insanın kendi aslî, olumlu kimliğini saptırmasının başka bir deyişle yozlaştırmanın bir sonucudur. (...) Bu 'indirme'nin Allah tarafından kendi eylemi olarak takdim edilmesi konusunda (dır). Genel bilgi için bkz. Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı/Meal-Tefsir 1,3*, çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yay. İstanbul, 1999, ss. 11, 12, 1283, 1284. Başka bir açıdan Âdem'in yaratılışındaki tarihsel olgu oluşumunu Kierkegaard'dan yüzlerce yıl öncesinde yazılmış Muhyiddin İbn Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'in Ahmed Avni Konuk şerhinden şu ifadeyle bulgulamak istiyoruz: "Eğer Âdem olmasa idi, mertebe-i ulûhiyyetin câmi' olduğu/esmâ ve sıfât kemaliyle zâhir olmaz idi. Zîrâ 'ilahiyyet' 'me'lûh' olmayınca zâhir olmaz. Ve âlemde Âdem'den gayri olan mezâhirin hiçbirisinin taayyünü, bu cem'iyyetin zuhûruna müsâid değildir." (Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi I*, (haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın) MÜ İlâhiyat Fakültesi Yay., 4. Basım, İstanbul, 2005, s. 107. Dolayısıyla aynı zamanda insansal bir özne ve yükseltilme ve alçaltılma durumu olarak görülebilecek antropomorfik düşüş, mekânsal ve tarihsel bağlamından koparılarak yeniden kurulmuş tarih fikrinin metafizik boyutuyla olgu değerinde seyreder. Asıl üzerinde durulması geren şey de, bir Atoposlaştırma (yersiz) çerçevesinde tarihin ilk ve sürekli genişleyişidir. Atopos (yersiz) özne için, bkz. Paul Ricœur, *Başkası Olarak Kendisi*, çev. Hakkı Hünler, Doğu Batı Yay., Ankara, 2010, s. 21.

[41] Julia Kristeva, *Ruhun Yeni Hastalıkları*,çev. Nilgün Tutal, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2007, s. 24.

sinde birtakım engelleme ve parçalama eğilimleriyle destekler. Baudelaire, parçalayarak güçlenmeyi tercih eder. Çünkü bağlamsız ve töresiz alanın açılması, hınç kültürünün oluşmasının zeminini hazırlar. Bir anlamda varoluşun onaylanma biçimi gibi görülebilecek bu durum aynı zamanda şairin kendini kendiyle onaylaması veya kötülük problemi bakımından kendini kendiyle öldürmesi anlamına da gelir. Ayrıntıda, parçada gezinen şairin kendi dünyası ve bu dünyanın ontik tasarımları, şiddet ve hınç üretiminden iyi-kötü dikotomisi açısından yerleşmiş değer sorunsalına kadar Baudelaire-dışılığa göre değil bizatihi Baudelaire'e göre şekillenmesidir. Bu bağlamda gene Deleuze-Guattari sözlüğüyle ifade edildiğinde bir Oidipusçu indirgeme karşısında Anti-Oedipusçu direnç gösterimiyle, bağlamsızlık iddiasında ısrar ederek, varolan entelektüel doymuşluğa/tükenmişliğe ilişkin de bir soru işaretini kımıldatmayı gaye edinir. İşte Baudelaire'in bu bilişsel mekanizma aynılığı, yargının dışında konumlanarak, çağcıl bir estetik manifesto niteliği kazanmış şair tavrını, yüzyılımız için hınç ve şiddet ekseninde düşündürücü bir boyuta taşımaktadır.



Raffaello, *Transfiguration,* 1516-1520.

Çizgisel Tarih ve Hınç: Nietzsche'nin *Dans Eden Tanrı*sı

Serhat Soyşekerci*

Giriş

Almanların 1870-1871 Fransa-Prusya Savaşı'ndan[1] sonra kitlesel simgesi orduydu ve her Alman ordusuyla gurur duyuyordu; bu simgenin güçlü etkisinin dışında kalabilen gerçekten çok az sayıda insan vardı. Nietzsche gibi evrensel bir düşünüre *Güç İstenci*'ni yazmasında en büyük esin kaynağı, unutamadığı süvari bölüğü görüntüsünü sağlayan savaştı.[2] Nietzsche'nin

* Y. Doç. Dr. Serhat Soyşekerci, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Biga Meslek Yüksekokulu.

[1] Hınç duygusu, kişiyi "içgüdü"den koparttığı için Nietzsche, Fransız Devrimi'nde Avrupa'daki son soylulukla beraber Napoéon'un tarih sahnesine çıkışını coşkuyla selâmlar (Yaşlı, *Nietzsche ve Marx*, s. 40). Nietzsche'nin modern Avrupa politikasında farkında olduğu gerçek, milliyetçiliğin çöküşüdür. Nietzsche, bunu yalnızca kendi hüsnükuruntusu olduğunu kısa sürede fark edecekti; ama milliyetçiliğe karşı çıkmaya ve ayrıca ırkçı olarak gördüğü milliyetçiliğin küçük politikasını alt etme yolu olarak Avrupa'nın birleşmesi davasına da destek vermiştir. 1880'lerde Bismarck'a verdiği desteği tümüyle kesmiş, Alman Reich'ının düşmanı olmuştu (Pearson, *Kusursuz Nihilist*, s. 125.) Basel'deki görevini kabul edip 17 Nisan 1879'da Prusya vatandaşlığından çıkmış, hayatının sonuna kadar resmî olarak vatansız yaşamıştır.

[2] Ne yazık ki bu, Nietzsche'nin çıldırmasından hemen sonra Yahudi düşmanı bir Alman milliyetçisiyle evli olan kız kardeşi Elisabeth Förster'in çabalarıyla, milliyetçi ve ırkçı görüşlere alet edildi. II. Dünya Savaşı'ndan sonra yapılan bir dizi araştırma ise kız kardeşinin çarpıtmalarını ortaya çıkardı; Nietzsche'nin felsefe görüşünün milliyetçiliğe yabancı, hattâ karşıt olduğu vur-

önemi ise kendilerini kibirli bir şekilde bu kitlenin görüntüsünden koparanların üstünde nasıl bir etki yarattığıdır.[3] Nietzsche, Hıristiyanlığın *hınç*[4] ve *huzursuz vicdan*la dolu olduğunu gösterdiğinde, hiççiliği tarihsel olaydan ziyade, tarihin tarih olarak ögesi, tüm tarihin kendisi yapmıştır. "Hıristiyanlığa lânet" yağdıran düşünür, çıldırmadan önce Batı'nın tinsel temeline savaş açtığı kapsamlı ve çözümleyici bir metninde şöyle der:[5] "Hıristiyanlık, diyorum, tek büyük lânet, tek büyük içsel yozluk, hiçbir aracın yeterince zehirli, gizli, küçük gelmediği tek büyük intikam içgüdüsü, insanlığın silinmez bir utanç lekesidir." Bu yüzden çizgisel tarih; ruh, tin, töre, acı, eşitlik ve bedeni hor görüp bu dünyaya hınç duyarak öte dünyayı kutsamaktadır: "Gerin çarmıha, çarmıhta ölüm Yahudilerin Kralı sana!"[6] Nietzsche ise tüm değerleri, İsa'nın kişiliğine ve kilisenin arsız yanlarına hiç dokunmadan değiştirir:[7] "*Çarmıhtakine karşı Dionysos.*"[8] İşte onun nihilizm ve intikamcı zihinle mücadelesi, metafiziğin devrilmesi, tarihin insanlık tarihi olarak sonu, bilimlerin tümden değişmesi anlamına gelecek bir şekilde okunmalıdır.

---

gulandı (Nietzsche, *Gelecekteki Felsefe,* s.14). Maalesef çoğu kez Nietzsche, bir ön-Nazi ideologu olarak düşünülmeye devam ediyor. Onun Üstinsan öğretisi ve "ebedi dönüş" düşüncesi, Aryan üstünlüğü mitine ve ölümsüz Üçüncü Reich'a aşılanan bir düşünür olarak aktarılması, kız kardeşinin kaba ve yönlendirilmiş çabalarının bir sonucudur (Derrida, *Nietzschelerin Şöleni,* s. 27).

[3] Canetti, *Kitle ve İktidar*, s. 183.

[4] Ressentiment. Fransızca *ressentiment* sözcüğünü hem Nietzsche hem de Max Scheler kullanmıştı. Bu terimin İngilizcede tam bir karşılığı yoksa da, Almancada yaygın bir şekilde kullanılır. Fransızca *sentir* (hissetmek; duyumsamak) sözcüğünden türetilen ve bir kimse ya da durum karşısındaki kızgınlığı ifade eden İngilizcedeki hınç (*resentment*) kavramı, etkisi açısından Fransızca *ressentiment*'ın karşılığı değildir. Nietzsche'deki *ressentiment* kavramı, ruhbilimsel bir kızgınlık kavrayışına indirgenemeyecek kadar kültür ve tarihin çok genel bir eleştirisi olarak önem taşır (Stauth ve Turner, *Nietzsche'nin Dansı,* s. 116).

[5] Nietzsche, *Deccal,* s. 109. Nietzsche, Eski Yunan ve Roma'nın "efendi" ahlâkına dayalı kültüründen sonra bir "köle" ayaklanması gibi gördüğü Hıristiyanlığı, tipik bir köle ahlâkı olarak yorumlar (Nietzsche, *Gelecekteki Felsefe,* s. 13).

[6] Nietzsche, ruhun belirli bir türünü kabul ettirebilmek için aşağıdan yukarıya gerçekleştirilen bu rahipler hareketi için şöyle söyler: "Aşağıdan yukarıya yönelik bu rahipler hareketi, Nasıralı İsa'da kendilerini tanıdıkları bir işaretti. İsa'nın nurlanarak yüceltilişine ihtiyaçları vardı ve onu "Tanrının Oğlu" gibi cüz'i olmayan bir payeye yükselttiler. Çünkü kendilerine inanç sağlamaları için bu gerekliydi. Bu hareket sadece Yahudiliğin zemininde ortaya çıkabildi: Onun ana eylemi olan suçu ve mutsuzluğu birbirine sımsıkı bağlamak ve bütün suçu Tanrıya karşı işlenen suça indirgemek için; Hıristiyanlık ikinci kuvvetti (Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 110).

[7] Camus, *Başkaldıran İnsan,* s. 75; Nietzsche, *Ecce Homo,* s. 108.

[8] Nietzsche, politik olana dair, modern "burjuva" anlayışından çok farklı, antik bir anlayışı tekrar yaşama döndürmeye çalışır. Gerçekten de Nietzsche'nin politik görüşüne dair bir değerlendirme yapılacaksa, bu noktanın çok iyi kavranması gerekir (Pearson, *Kusursuz Nihilist,* s. 69).

ÇEKİÇ DARBELERİ İLE GELEN SOYKÜTÜK

Çarmıhtaki kan, kefalet ve bağışlanma yoluyla yaşayanlara ulaşan "tek yol" kabul edildiği için İsa, günahsız yaşamından şehadetinden ve insanlığından koparılmıştır. Ona atılan pislik, kiliseye dönüştürülerek *cehennemlikler çağını* başlatmıştır.[9] Bu, Camus'nün vurguladığı gibi, "Avrupa'nın çekiç vuruşlarıyla değil, top atışlarıyla felsefe yapmasıdır."[10] Bu yüzden Nietzsche intikam, kin ve hıncın karşısına eleştirinin edimliliğini koymaktadır. Eleştiri, hıncın tepkisi değil, ama en etkin varoluş kipinin bir ifadesidir. Saldırı, ama intikam değil, bir var-olma tarzının doğal saldırganlığı da değil, mükemmelliğin onsuz düşünülemeyeceği, olmazsa olmaz bir tanrısal kötücüllük de değildir. Soykütüğü böyle tanımlayan Nietzsche bundan çok şey umar:[11] *Bilimlerin*[12] *ve felsefenin yeniden düzenlenmesi, geleceğin değerlerinin tanımlanması.* Bu onun temellendirdiği ve tasarladığı gibi bir değerler felsefesi, eleştirinin doğru uygulanmasının, bütüncül eleştirinin gerçekleştirilmesinin, yani "çekiç darbesi" ile felsefe yapmanın yoludur. Dolayısıyla hınç kavramı, Nietzsche'nin felsefesinde üç önemli özellik taşır.[13] Birincisi, bu kavram, insan değerlerinin alternatifi, olumlu bir değişkesi olarak mutlak Tanrıyı öneren Hıristiyanlığın tanrıbilimsel gelişiminin genel bir eleştirisidir. İkincisi, bu kavram, Nietzsche'nin *oluş* dünyasına karşıt olarak *varlık* dünyasının yaratılmasının bir hınç edimi, zayıf insanların bir savunma biçimini yansıtan *Güç İstenci*nde metafizikçilerin eleştirisinde kullandığı bir yöntemdir. Üçüncüsü, Nietzsche'nin köle ahlâkı dediği tüm ahlâk biçimlerini hınçtan doğan bir ahlâk sistemleri olarak ele almasıdır.

Nietzsche, diyalektiği kitlenin düşünme tarzından ayırır. Soyut çelişki düşüncesi olumlu bir somut ayırım duygusuna, tepki eyleme üstün gelir; intikam ve hınç saldırganlığın yerini alır. Ona göre efendideki olumsuz, her zaman efendinin varlığının türemiş ve ikincil ürünüdür. O halde diyalektikçi ve bağlantıyı diyalektik kılan, köledir ve kölenin bakış açısından düşünmedir. Hegel'de istenç, gücünü kabul ettirmek ister, ama Nietzsche'ye göre gücün iradesi ve onun doğasının bütünüyle yanlış kavrayışı vardır. Böylesi bir kavrayış, kölenin kavrayışıdır, hınç insanının güç yerine koyduğu güç

---

[9] Soyşekerci, "Çarmıhtaki Acı", s. 158.

[10] Camus, *Yaz*, s. 72.

[11] Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, s. 5.

[12] Nietzsche, *Biz Filozoflar* adıyla verdiği konferansında, "İnsan, kendini, kendi sağlığının üzerinde gördüğü an tanır", der ve şöyle devam eder: "Kendini hor gördüğünde dikkate değer bir şey bulduğuna sevinir. Bilgin, kendini bilmekten, kendini aşağılamaktan ortaya çıkmalı, kendini daha sonra gelecek bir büyüğün hizmetçisi olarak bilmelidir." (Gadamer, Kuhn, Nietzsche, *Edebiyat Nedir*, s. 95).

[13] Stauth ve Turner, *Nietzsche'nin Dansı*, s. 117.

imgesidir.[14] Gadamer'in işaret ettiği ve Nietzsche'nin söylediği gibi, "köle bile her şeye rağmen efendisine karşı yönelttiği bir güç/iktidar tutkusuna sahiptir."[15] Bir kere Nietzsche, trajik görmeyi diyalektik[16] ve Hıristiyanca görmenin karşısına diker. Alman felsefesinin ve diyalektiğinin baştan aşağı Hıristiyan karakteri, trajik olanı anlamada, düşünmede ve yaşamada yetersizdir. Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*'nda bir diyalektikçi gibi değil, Schopenhauer'ın öğrencisi gibidir. Bunu Schopenhauer'ın sözlerinden anlıyoruz:[17] "Büyük ölümsüz ozanların yapıtları, tarihçilerin şimdiye dek verdiklerinden çok daha doğru ve temiz bir resim sunar." Dolayısıyla insan *idea*sını farkına varan Nietzsche, sanat yapıtı ile onu eyleyen arasındaki bu bağı kurar ve Hegel'in "eşitlik kurgusu"[18] dediği şeyin karşıtı olarak şöyle der:[19] "Tiksindirici şekilde Hegelci kokuyor."[20]

Çizgisel Tarihe Karşı *Dionysos ve Apollon*

Nietzsche'nin düşünce dünyasını kavramak için geleceğin değil, ertelenmiş şimdinin izinden gitmek gerekir:[21] "... *şimdi* ben hafifim, şimdi uçuyorum, şimdi kendimi kendimin altında görüyorum, şimdi bir Tanrı benim içimden dans ederek geçiyor." Camus, bu mayınlı patikada yürürken Nietzsche'ye ait düşlemlerin âdeta esiri olur: "Kül rengi ve sisli bir günde Torino'da Piazza Carlo'nun taçlı Kurukafalar tepesinde dolaşıyorum. Kentin engin perspektifinin tam ortasında tunçtan atlar sisin içine atılıyor. Çıldıran Nietzsche'nin sahibi tarafından dövülen bir atı durdurup, atın yüzünü çılgınca öptüğü, hareket halinde bile olsalar donup kalmış atlar kenti

[14] Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, s. 15.

[15] Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, cilt II, s. 138.

[16] Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*'nda ("Sokrates Problemi" böl. 5, 6, 7) şöyle der: "Diyalektik, 'ayak takımının bir intikam alma yöntemi' ve 'çaresiz insanların seçtiği bir Yahudi yöntemi', 'insanın gücünü kendince teşhir edip gösterişli kılması' ve bu yolla karşı tarafın iddiasını kurnazca ve hileyle yere vurma isteğidir."

[17] Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, s. 186-187.

[18] Debray, *Sanat Aşkıyla...*, s. 50.

[19] Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, s. 16. Hegel, çıkarlar ve prensipler konusunda bağımsızlığı her özgür düşüncenin şartı saymış, ruhanî güçle cismanî gücün kategorik ayırımını kesin bir dille savunmuştur. Schopenhauer, Hegel'i eleştirirken (Nietzsche'de bu düşünceye katılır) onun yazıları için "budalaca bir şeyden öte değildir" der ve şunu ekler: "Us, azar azar yıkılmakta ve düşünme yetisi kaybolmaktadır." (Schopenhauer, İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, s. 38). Bu yüzden Nietzsche'nin Hegel'i bir "şarlatan" olarak görmesi boşuna değildir.

[20] Günümüzde yayıncıların çoğu Hegel'in Almancasının tatsız, kuru ve işlevsiz olduğu, dilbilgisi yanlışıyla dolu düşük tümcelerine rastlandığı konusunda hemfikirdir. Oysa Schopenhauer ve Nietzsche'nin Almancası, bu dilin usta yazarlarını büyüleyecek ölçüde akıcı, uyarıcı ve kışkırtıcı sayılmıştır (Günyol, *Dünden Bugüne*, s. 164).

[21] Nietzsche, *Aforizmalar*, s. 12.

Torino'da."[22] Bu bilgelik, kendi içinde sistemli bir çelişki taşır:[23] "En yüksek tepeler en derin okyanusları, en derin üzüntüler ise en derin sevinçleri yaratır." Nietzsche'de çok derin bir yankı uyandıran ve sözcükleri çok keyif verici bir şekilde birbirleriyle çarpıştıran tümceler bulmak şaşırtıcı gelmemeli:[24] "Dans eden bir yıldız doğurmak için insanın kendi içinde bir kargaşa olmalıdır." Bu öylesine bir kargaşadır ki, "ben"deki öteki "ben"i gördüğü anda büyük bir esrimeyle dans eder. Bu dans, kasvetli ve aşırı sorumluluk isteyen bir işte neşeli kalabilmektir. Çünkü taşkınlık içermeyen hiçbir şey başarılı değildir.[25] Bu dans, Nietzsche'nin (Ecce Homo) "konuşan ve sorgulayan özne"[26] olarak kendi üzerinde bir sorgulaması ve konuşana ilişkin bu sorgulamayı sonuna kadar sürdürmesidir. Nitekim bir sanat ve estetik olarak Nietzsche, Dionysos ile Apollon'un karşıtlığında bir "bütün"e ulaşır. Apollon, bireyselleştirmeyi tanrısallaştırır. Bireyin acısını, "ebedî görünüşle kuşattığı parlak zaferle galebe çalar, acıyı siler."[27] Plastik sanatlarla uğraşan bir sanatçı için, "kendi figürleriyle bir olmaya ve birleşmeye karşı" bir koruma sunar.[28] Dionysos ise tam tersine asal tekliktir, bireyi yıkar ve çöküşe sürükler. Acı, tümel bir istencin çokluğu içinde erir. Dionysos ve Apollon bir çelişkinin iki ucu değil, bunun iki karşısavlı yoludur. Buradan anlaşılan, Nietzsche, olabilecek en tekdüze dış yaşamla, yalnızlıkta gerçekleştirilen düşünce eyleminin tek başına korkunç bir serüven olduğunu kanıtlar.[29] Çünkü bu çelişki onda acının hoşnutluğunu duyumsayan bir bilgelik halini alır. Burada, çizgisel tarihteki gibi sürekli bir acı yoktur, çünkü bunlar dönüşlüdür. Gücün perspektifini belirleyen istenç ise bir iradedir ve onu sürekli hissetmek için en etkili düzeye yükseltilen ayrıcalıklı bir acıyı kendi oluşumu içinden çekip alarak, acıyı bir lütuf haline

---

[22] Camus, 25 Kasım 1954 yılında Torino'dayken *Defterler*'ine bu notu düşmüştür. Camus, *Defterler III*, s. 128.

[23] Nietzsche, *Ecce Homo*, s. 258.

[24] Tournier, *Kutsal Ruh*, s. 150.

[25] Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, s. 7.

[26] Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, s. 427.

[27] Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, s. 17. Nietzsche'nin anlamca yüceleştirdiği ve *olu*şun merkezine koyduğu iki Antik Yunan tanrısı olan Apollon ve Dionysos, "biçim" ile "uyum" arasındaki bir dengedir. Sanatsal yaratma eylemi, Dionysos ve Apollon'un odak noktasının yakalanması, Nietzsche'ye göre *dans etmek*tir. Dionysos, varlığın özünü sezgiyle kavrarken; Apollon, kavranan bu özü dışa, yani görünen dünyaya etki ettirmeye yarar. Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*'nda şöyle der: "Mantıksal çıkarsamayla, ama sezginin anında oluşan keskinliğiyle, sanatın sürekli gelişiminin Apolloncu ve Dionysoscu bir ikiliğe bağlı olduğunu anladığımızda estetik bilimi için çok şey yapmış oluruz. Yaradılışın, bazen araya giren uzlaşmalara rağmen sürekli çatışan cinsiyet ikiliğine bağlı olması gibi..."

[28] Pacteau, *Güzellik Semptomu*, s. 112.

[29] Camus, *Defterler II*, s. 77.

getirip telafi eder.[30] Nietzsche, *Dionysos*'unda, kendi doğasındaki homojen bir şeyi, aşırılığa tırmanmış duygulardan oluşan, her şeyin karşılıklı bağımlılığa dönüştüğü ve bir diğerini yuttuğu bir yaşamı –acı ve mutluluk– ve kendini yaralama ve kendini yüceltmenin gizemli bir karışımını hisseder.[31] Nihilizmi, yaşamı inkâr, varoluşu değersizleştirme girişimi olarak adlandıran Nietzsche, nihilizmin temel biçimleri olarak hıncı, huzursuz vicdanı ve çileci ideali inceler; nihilizmin bütününü ve bunun biçimlerini "intikamcı zihin"[32] olarak adlandırır. İşte bu gizemli karışım, Nietzsche'de her zaman tekerrür eder.

Nietzsche, Hıristiyanlıkta halk yığınlarının eşitliğine karşı olarak insandan üstinsan'a[33] geçerken o veciz nutkunu söyler: "Tanrı öldü."[34] Bu keşif, açık seçik ahlâk yasalarının olmadığı bir dünyada nasıl yaşamalı sorusuyla da bir uzlaşma girişimidir.[35] Tanrıdan istenemeyen şey insandan istenmelidir ve bu üstinsandır. Benim üstinsan hareketim, der Nietzsche, eşitliğin ortadan kaldırılması ve üstün kudretlilerin yaratılmasıdır.[36] Nietzsche'nin böyle bir kibirden öç almak için ondan bir Tanrı istememesi, şaşırtıcıdır.[37] Nietzsche, Tanrının öldüğünü, onu kendisinin öldürdüğünü anladığı gün, tükenişi görür. Aslında Tanrının ölümü, insanı titretirken, güldüren bir kurban etmedir. Tanrıyla ölen, kurban etme karşısında gizlenen kurban edicilerin sahip olduğu kötü bilinçtir.[38] Bu yüzden Tanrı katillerin en görkemlisidir Nietzsche'ye göre. Fakat onun keşfettiği, çizgisel tarihin dışında ve dünyasaldır. Heidegger bu keşfi hatalı bir şekilde yorumlayarak, "metafiziğin teolojik türünün sona ermesine"[39] bağlar. Nietzsche'yi öncelikle bir "metafizik düşünürü", daha doğrusu Batı'nın *son metafizikçisi* olarak gören Heidegger, Nietzsche'nin felsefesinin yönelttiği önemli soruların temel metafi-

[30] Camus, *a.g.e.*, s. 85.

[31] Salome, *Nietzsche*, s. 43.

[32] Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, s. 50.

[33] Übermensch. Büyük halk yığınlarının "sürü" olarak betimlendiği ve çağdaş kitle toplumunun dayattığı kısıtlamaları kendi kendilerini yetiştirerek alt eden kahraman bireylerin önemini alkışlayarak üstinsanı selâmlayan Nietzsche, bu kavramla birlikte ahlâk öğretisinde seçkinciliğe gönderme yapar (Stauth ve Turner, *Nietzsche'nin Dansı*, s. 19).

[34] Gott ist tot. Nietzsche, 1882'de Tanrının öldüğünü ilân ederken, Avrupa kültürünün temelini oluşturan ruh ve beden ikiliğinin de sonunun geldiğini bildirir (Roberts, *Avrupa Tarihi*, s. 568). Her şeyden önce Tanrının ölümü, ahlâkın kendisini sorun haline getirir. Çünkü Tanrının yokluğunda intikam ve uzlaşma kurumunun eksikliği ortaya çıkar. Nietzsche, *Zerdüşt*'ünde buna açıklık getirir: "Ey üstinsanlar" diye göz kırpar yığın, "üstinsan diye bir şey yoktur, hepimiz eşitiz; insan insandır; Tanrı önünde hepimiz eşitiz! Ama bu Tanrı öldü artık! Ey üst insanlar, bu Tanrı sizin en büyük tehlikenizdi." (Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, s. 336).

[35] Stauth ve Turner, *Nietzsche'nin Dansı*, s. 158.

[36] Nietzsche, *Aforizmalar*, s. 78.

[37] Camus, *Defterler II*, s. 78.

[38] Bataille, *İç Deney*, s. 134.

[39] Heidegger, *Nietzsche*, cilt 1, çev. David Farrel-Krell, San Fransisco, Harper and Row, s. 3-11.

zik sorunların etrafında döndüğünü göstermeye çalışır. Hattâ Heidegger'e göre Nietzsche'nin Batı kültürüne katkısı doyurucu bir çözümlemeye kavuşturulamayacak kadar tehditkâr ve sorunludur.[40] Berkowitz'e göre Heidegger, "Nietzsche'nin felsefi araştırmalarının saiki olan ahlâki amaçların önemini yanlış değerlendirmiş ve onun aldatıcı soruşturmalarının sonuçlarını yanlış yorumlamıştır."[41] Dahası, Berkowitz'e göre Heidegger, Nietzsche'nin düşüncelerinin izlediği yöne çok az dikkat ederek hatalı okumalar yapmıştır.[42] 1936-1940 yılları arasında, Freiburg Üniversitesi'nde beş sömestr boyunca Nietzsche Üzerine Dersler veren Heidegger, tam da Nazizmin ortasında, Nietzsche'nin Nazizmin resmî ideologları tarafından akımın öncüsü olarak gösterildiği bir zamanda bu dersleri vererek, Nietzsche'yi hatalı bir şekilde okumaya devam etmiştir. Ne var ki bütün bunlar, Heidegger'in Nazizmi "resmen" benimsemiş olmasını unutturmaz.[43] Dolayısıyla Heidegger, Nazizmin etkisiyle Nietzsche'nin düşüncelerini asıl bağlamlarından koparıp, zorla yeni bağlamlara oturtarak, kafeslenmiş ve parçalanmış kurguları özgün kurgularmış gibi sunmayı meşrulaştırmaya çalışmıştır. Bunun dışında, asıl odaklanmamız gereken, Nietzsche'nin anlamlandırmaya çalıştığı hıncın belirli bir tekniğin ve metodun ürünü olduğudur. Çünkü dünyanın 'ilerleyişi' gelişigüzel olduğu için dünya, Tanrısal bir istemden, birlik ve ereksellikten yoksundur. Bu yüzden dünya yargılanamaz ve ona yöneltilen her yargı yaşamın karalanması anlamına gelir. Dolayısıyla bu bir yazgı olarak karşılanmalıdır:[44] "Yazgıyı sevmek." Çizgisel tarihe göre, dünyaya atılan her pislik ve onu yargılayıcı her tümce yaşamın karalanma-

---

[40] Stauth ve Turner, *Nietzsche'nin Dansı*, s. 157.

[41] Heidegger'e göre, "Nietzsche'nin felsefesi tersyüz edilmiş Platonculuk"tur. Heidegger bu tersyüz etmeyi, Batı metafiziğine karşı Nietzsche'nin başlattığı karşı taarruzun sonucu olarak görür. Onun karşı taarruzu, Heidegger'e göre, zorunlu olarak metafiziğin içinde yolunu kaybetmiş veya karşı çıkmak üzere harekete geçtiği şeyin özünde sıkışıp kalmıştır. Heidegger, Nietzsche'nin felsefedeki Batı geleneğini oluşturan Platonculuğu ortadan kaldırma girişiminin hâlâ tamamlanmayı bekleyen bir görev olduğunu düşünse de, Nietzsche'nin metafiziğin ötesine geçmeyi başaramamasının, bu sonucun kaçınılmazlığını ispatladığını da söylemek gerek (Berkowitz, *Nietzsche Bir Ahlâk Karşıtının Etiği*, s. 30).

[42] Örneğin Heidegger, Nietzsche'nin düşüncelerine "Varlık Nedir" sorusunda bile kendi kısıtlayıcı çerçevesinden bakar. Heidegger'in Nietzsche'nin yazılarını dilediği gibi yönlendirmesi, suiistimal etmesi ve seçip ayıklayarak kullanması çarpıcı bir ironidir. Her şeyden önce bu, Heidegger'in bizzat taraftar olmadığı, güya üstesinden gelmeyi istediği ve en gelişmiş şeklini Nietzsche'nin düşüncelerinde bulduğunu iddia ettiği zihnin 'teknik' ile olan çerçevesine bir örnek oluşturur (Berkowitz, *Nietzsche Bir Ahlâk Karşıtının Etiği*, s. 29).

[43] Soysal, *Birlikte ve Başka*, s. 113.

[44] Amor fati. Bu söz, derin bir amentüdür ve Nietzsche'nin *bengi dönüş*ünde kilit bir role sahiptir: "Hiçbir şey doğru değil, her şeye izin var." Burada Nietzsche'nin en temel düşüncelerinden biri olan, hem dünyayı zorunlu bir bütün olarak görüp "evetlemek", hem de en büyük özgürlük olanağını yaratmaya yönelik bir düşünce karşımıza çıkıyor (Camus, *Defterler II*, s. 27).

sı demektir, çünkü olması gereken yoktur. Sokrates[45] ile başlayıp Hıristiyan öğretiyle devam eden ahlâka uygun her davranış bir karalama, *decedant*tır. Bu yüzden Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*'nda şöyle der:[46] "Temelinde var-olan, yaşama karşı bir hınç duygusuyla ilk kez Hıristiyanlık, cinselliği kirli bir şey haline getirmiştir. O, yaşamımızın başlangıcına, yaşamımızın ön koşuluna pislik atmıştır." Dolayısıyla geleneksel ahlâk, ahlâksızlığın ta kendisidir. Oysa gelişme, çizgisel tarihin dışındadır ve tarih daima kendisine geri döner. Nietzsche, gelişmenin insani değeri üzerinden hareketle, değişmenin biricik meşruiyet kaynağı haline geleceğine inanır. Çünkü bir gün gelecek, iyilik yapmaya ahlâki nedenlerden dolayı son verilecektir. Bu, insanın pişmanlık duyması ve kendinden utanmasıdır.[47] Çizgisel tarih için Nietzsche, ısrarla, merkezî değerler noktasına hiç kimsenin hiçbir zaman ulaşamayacağını ve bu dairenin dışına sıçrayamayacağını söyleyerek yüzyıllardır geleneksel görülen kutsala eleştiri getirir. Çünkü geleneksel Tanrı imajı insanı küçültme eğilimindedir ve böylece tarih, ilâhi bir planın ürünü olarak ortaya çıkar. Acı olan şey bu zalim manzaralara bir şenlik havası verenin tanrılar olmasıdır:[48] "Yunanlılar, tanrılarına, mutluluklarının yanında zulüm sevincinden başka sunacak daha tatlı bir katık bilmiyorlardı. Homeros, hangi gözlerle, tanrılarını insanların yazgısına küçümseyici biçimde baktırdı? Truva Savaşı'nın ve diğer benzeri trajik terörlerin dibinde yatan en son anlam neydi? Bütün bunlar tanrıların şenlik oyunlarıydı." Buradan anladığımız Nietzsche, kendisini, kaçınılmaz olarak manzume ve yiğitlik erdemleriyle yaratılmış olan Homeros devri kahramanlarının bıraktığı mesajın son varisi olarak görür.[49] Bu yüzden, tanrıların karşısına dünyevi bir *dans eden Tanrı*[50] çıkarır ve bu da insanları teselli etmek ve gündelik varoluşlarını meşrulaştırmak için ortaya çıkmaz.

---

[45] Akıldan bir tiranlık yaratma tehlikesine değinen Nietzsche, bunu Sokrates'in ölüme karşı cesaret ve bilgelik göstermemesi ile açıklar: "Ölmek isteyen Sokrates'ti, Atina değildi bunu isteyen, kendine zehir kadehini veren ve Atina'yı zehir kadehine zorlayan oydu. O, uzun süreli bir hastaydı, tedavi edici değil. Çünkü yalnızca ölümdür tedavi eden." (*Putların Alacakaranlığı*, s. 21).

[46] Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, s. 108.

[47] İyinin ve kötünün ötesine nasıl geçilmelidir? Bunun için de işe insandan başlamak gerek. Burada önce insanı irdeleyen Nietzsche, onun "iyi" olmak için harcadığı tüm çabayı, bir zaman sonra anlamsız bir hale dönüştürmesi gibi tıpkı büyük sanatların da anlık bir yanılsamadan başka bir şey olmadığını vurgular (Murdoch, *İyinin Egemenliği*, s. 79).

[48] Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, s. 67.

[49] Maclntyre, *Erdem Peşinde*, s. 182.

[50] Nietzsche'nin *Aforizmalar*'ında, gerçek bir özgürlük arayışını aramak için ertelenmiş "şimdi"lere çıkarılan bir davet vardır. Ne var ki Nietzsche'nin imajının tuzağına düşenler, onun filolojik ve filozofik yönünü görmeyip şair ruhlu yanıyla yetinirler. O halde Nietzsche, yarı meczup bir şair mi? Metafiziğin son temsilcisi mi? Totaliter bir ideolojinin savunucusu mu? Hepsi ya da hiçbiri mi? Bunun yanıtını kendisi versin: "Bir düşünür, durmaksızın olağanüstü şeyler du-

Çizgisel tarihin hıncından benliği kurtarmak için Nietzsche, "köle ahlâkı" adını verdiği ve bir kişinin veya toplumsal bir grubun ötekileri "kötü" olarak tanımladığı ve ancak bu yadsımadan sonra kendilerini "iyi" olarak tanımlayabildiği ahlâk tipini somutlaştırır. Başka bir deyişle, köle ahlâkını somutlaştıranların kimliklerini karakterize etmeleri, kendi kendilerini onaylamalarıyla değil, ötekileri olumsuzlamalarına bağlıdır.[51] Bu, sıradan insanın sadece kendi geçmişini öfkeyle seyrederek "iradesini geçmişe dayatma"[52] gücünden yoksun olmasıdır. Gerçekten de hınçtan yoksun bir insanın neye benzeyeceğini henüz bilmiyoruz. Varoluşu suçlamayacak ve değersizleştirmeyecek olan bir insan hâlâ insan olacak mıdır, hâlâ bir insan gibi mi düşünecektir? O hâlde Nietzsche, felsefesinin hedefini açıklar:[53] *Düşünmeyi nihilizm ve onun biçimlerinden kurtarmak.* Bu, olumlayıcı düşünce içinde bütün olumsuzu kovmak demektir. Geleceğin ve geçmişin masumiyeti, yani bir *bengi dönüş*,[54] Nietzsche'nin *neşeli haberim*[55] dediğidir. Oysa hınç, Nietzsche'nin köle ahlâkıyla ne anlatmak istediğini ortaya koyar. Köleliğin "ahlâkî başkaldırısı" hınç duygusuyla değerler yaratır ve bu hınç duygusuyla beslenen köle ahlâkı, *farklı* olana ve *kendi olmayana* "hayır" der; bu hayır, "onun eylemidir."[56] Nietzsche, kölelerin bu başkaldırısında ve yığınların bu hıncında "içgüdüsel" olanın reddini, dolayısıyla hayatın reddini görür. Yaşamın ağırlık noktası yaşamın içine değil, "öte"sine yerleştirilince, –hiçliğe– o zaman, yaşamın ağırlık noktası toptan kaldırılmış demektir:[57] "Yaşamın artık hiçbir anlamı yok, diye yaşamak, yaşamın anlamı olur." Artık ne topluluğa, ne atalara şükran, ne de birlikte çalışmak bir anlam ifade eder. Bu yüzden, sosyalizmden veya anarşizmden, en az Yahudilik ve Hıristiyanlıktan nefret ettiği kadar nefret etmiştir Nietzsche.[58] Çünkü sosyalizm, yozlaşmış bir Hıristiyanlıktan başka bir şey değil-

---

yumsayan, gören, duyan, sezen, uman, düşleyen bir insandır; kendi düşüncelerinin yukarıdan, dışarıdan ve aşağıdan yıldırımlar gibi çarptığı bir insan..." (Soysal, *Birlikte ve Başka*, s. 124).

[51] Pearson, *Kusursuz Nihilist*, s. 54.

[52] "To will backwards." (Sennett, *Karakter Aşınması*, s.148.)

[53] Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, s. 51.

[54] Ewige Wiederkehr; *sonsuz dönüş, ebedî* dönüş veya *ebedî tekerrür*. Nietzsche bu kavramı en yüksek yaşama gücünü elde edebilmek ve acıyla başa çıkabilmek için Üstinsanı meydana getirme aracı olarak kullanır. Nietzsche, aktif nihilizmin kendini gösterdiği güçlü sınıfın ön koşulunu, *Zerdüşt*'ünde ana sorun olarak tasvir eder.

[55] Neşeli haber, "trajik" düşünmedir, çünkü trajik olan ne hıncın yakınmalarında, ne huzursuz vicdanın iç çatışmalarında, ne de kendisini suçlu ve sorumlu hisseden bir istencin çelişkilerindedir (Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, s. 53).

[56] Yaşlı, *Nietzsche ve Marx*, s. 24.

[57] Nietzsche, *Deccal*, s. 67.

[58] Yaşlı, *Nietzsche ve Marx*, s. 34, 39. Nietzsche, değerlerin içgüdülerden koparılıp, yerine hınç ve intikamın konarak çürümüş hale dönüştüğüne inandığı için Hıristiyanlığa duyduğu nefreti doruğa ulaştırır: "Hıristiyanlığa, acımanın dini denir. Acıma, yaşam duygusunun gücünü artıran gerilim

dir.[59] Ona göre bu bir sürü ahlâkıdır, yani herkes için *eşit haklar düsturu*nun mantıksal sonucuna varıncaya dek, herkesin *aynı hak iddiasının geçerliliği*dir.[60] Yaşama ve doğaya ters düşen, gerçek ereklerin yerini ülküsel ereklere bırakan; istemleri ve imgelemleri kışkırtmaya yarayan şeye, tarihin erekliliğine olan inancı, her şeyden önemlisi de çizgisel tarih ile olan bağını sürdürüp koparmamasıdır. Bu yüzden Nietzsche, ustaca, kendinden sonraki çağın kafasını kurcalayacak, düşünce insanlarını bunu sürekli düşünmeye zorlayacak ve onları her daim meşgul edecek kavramı atmıştır ortaya: *Perspektivizm.*

Sonuç

Darwin,[61] Freud ve Nietzsche, düşünceleriyle neredeyse doğru olduğu kadar yanlış da anlaşılarak, insanlığı sonu gelmez fırtınalara sürüklediler; ama dünyanın bu yıkıntıdan kurtulup doğrulmaya çalıştığını gösteren belirtiler de var. Geriye dönüp bakılınca, birçok şeyin yanlış ve ne kadar tehlikeli, kötülüğe hayran bir tür olduğumuzu artık daha iyi fark ediyoruz.[62] Nietzsche, kendi gelişiminin, önceki yazdıklarının bilgisi olmadan daha sonraki yapıtlarının anlaşılamayacağını öne süren bir düşünceyi ele alarak, ilk yapıtlarına daha sonraki yapıtlarının ışığında bakmış ve nasıl ilerleme olduğunu görmek istemiştir. Böylece, kendisini, on dokuzuncu yüzyılın bozulmuş kültürü içine hapsedilmiş "modern insan" örneği olarak görmüştür. Bu yüzden onun yapıtlarına eşzamanlı yazılmış gibi bakmak büyük bir hata olur.[63] Nietzsche'nin *dans eden Tanrısı*, çizgisel tarihin intikam tohumlarını taşıyan hınç ahlâkı ile köle ahlâkının ironik ve karşıt bir dengesidir. Çünkü o insanın ölümünün kaçınılmazlığında üstinsanı vaat etmiş, modern felsefi düşüncenin eşiğini vurgulamıştır.[64] Yerden yere vurduğu Aydınlanma

---

verici duyguların karşıtı bir duygudur: Çöküntü verici bir etkisi vardır. Kişi, acıma duyduğunda, gücünden yitirir. Acıma yoluyla, zaten acı çekmenin kendisinin yaşama getirdiği güç eksilmesi yoğunlaşır, çeşitlenir. Acı, acıma yoluyla bulaşıcı hale gelir; bazı durumlarda, acımayla, nedeninin büyüklüğü ile çarpık bir ilişki oluşturan bir toplam yaşam eksilmesi, yaşam gücü eksilmesine ulaşılır." (Nietzsche, *Deccal,* s. 17).

[59] Camus, *Başkaldıran İnsan,* s. 77. Temel sorun, insanları sosyalist yapmak değil, sosyalizmi insancıl yapamamaktır. Ekim Devrimi'nden sonra Sovyet Rusya'da tıpkı mal-mülk gibi kamulaştırılan günah, devleti merkezîleşmiş bir kiliseden (politbüro gibi) hiç de farklı düşünmemeyi gerektirmiştir (Soyşekerci, "Zihinsel Yoksulluk: Yeni Muhafazakârlığın...", s. 1051).

[60] Nietzsche, *Aforizmalar*, s. 209.

[61] Darwin'in ekolünün, içinde "zekâ" olmadığı için ters yönde ilerlediğini düşünen Nietzsche, zayıflar der, daima güçlülerin üzerine egemenlik kurarlar, bunun sebebi onların çok sayıda olmalarıdır (Nietzsche, *Aforizmalar,* s. 69). Nietzsche'nin burada yozlaşmış bir demokrasiye de gönderme yaptığını hatırlamak gerek.

[62] Fowles, *Zaman Tüneli Denemeler ve Notlar,* s. 450.

[63] Tanner, *Nietzsche,* s. 16.

[64] Foucault, *Kelimeler ve Şeyler,* s. 476.

bireyciliğini reddetmiş, yerine, kendi bireyci kurgular kümesini yerleştirmiş ve bu onu geçmişle bütün bağlarını koparma arzusunda olan bir varoluşa mahkûm etmiştir. İnsan hakları, toplum sözleşmesi, hümanizma gibi Batı rasyonalitesindeki olgulara neşter atmasının nedeni, etkili bir hümanist yöntemin olmayışındandır. Nietzsche'nin üstinsanı, Cemil Meriç'in dediği gibi, yoksa yaratıcı bir azınlığın varlığından mı kaynaklıdır?[65] Bunun yanıtını şu an bilmiyoruz fakat her şeye rağmen Nietzsche'nin felsefesi insanı önemsenebilecek bir gurur kaynağı yapar, ama günümüzde hınçtan yoksun bir insanın neye benzeyeceği konusunda da kafamızda kuşkular bırakır. Kardeşlik, barış, insan hakları, demokrasi, özgürlük ve eşitlik gibi tumturaklı sözlerin günümüzde çok fazla olduğunu görmek, benliklerde o yitik varlığın arayışını hâlâ göstermiyor mu? Peki, o halde içinde yaşadığımız medeniyet, ayaktakımına dönüşen bir demokraside, *oluş*un ortadan kaldırılıp yüzeysel bir varlığın içindeki ihanet edilen medeniyetin ışığını yansıtırsa bilgelik neye yarar?[66] "Cahiller içinden âlimler" çıkaran ahmak bir efendi ahlâkını belki de, kim bilir.

Kaynakça

Ansell-Pearson, Keith, (1998). *Kusursuz Nihilist Politik Bir Düşünür Olarak Nietzsche'ye Giriş,* çev. Cem Soydemir, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bataille, Georges, (1998). *Nietzsche Üzerine,* çev. Mukadder Yakupoğlu, 1. Baskı, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Berkowitz, Peter, (2003). *Nietzsche Bir Ahlâk Karşıtının Etiği,* çev. Ertürk Demirel, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Camus, Albert, (2004). *Başkaldıran İnsan,* çev. Tahsin Yücel, 4. Baskı, İstanbul: Can Yayınları.

Camus, Albert, (2003). *Defterler II Ocak 1942-Mart 1951,* çev. Ümit Moran Altan, 1. Baskı, İstanbul: İthaki Yayınları.

Camus, Albert, (2003a). *Defterler III Mart 1951-Aralık 1959*, çev. Ümit Moran Altan, 1. Baskı, İstanbul: İthaki Yayınları.

Camus, Albert, (2002). *Yaz*, çev. Tahsin Yücel, 2. Baskı, İstanbul: Can Yayınları.

Canetti, Elias, (2012). *Kitle ve İktidar*, çev. Gülşat Aygen, 5. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Debray, Regis, (1999). *Sanat Aşkıyla Entelektüel Bir Öğreti,* çev. Nasuhi Güpgüp, 1. Baskı, İstanbul: Sel Yayınları.

Deleuze, Gilles, (2016). *Nietzsche ve Felsefe,* çev. Ferhat Taylan, İstanbul: Norgunk Yayınları.

Derrida, Jacques, (2008). *Nietzschelerin Şöleni,* (der.) çev. Ali Utku-Mukadder Erkan, 1. Baskı, İstanbul: Otonom Yayınları.

Foucault, Michel, (2001). *Kelimeler ve Şeyler* –İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, 2. Baskı, Ankara: İmge Yayınevi.

[65] Meriç, *Umrandan Uygarlığa,* s. 101.

[66] Soyşekerci, "Sivil Toplum Bağlamında İnsan...", s. 666.

Fowles, John, (2004). *Zaman Tüneli Denemeler ve Notlar*, çev. Süha Sertabiboğlu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Gadamer, Hans-Georg, (2009). *Hakikat ve Yöntem*, cilt 2, çev. Hüsamettin Arslan (İng.)-İsmail Yavuzcan (Alm.), 1. Baskı, İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

Gadamer, Hans-Georg; Hemut Kuhn; Friedrich Nietzsche, (2002). *Edebiyat Nedir?*, çev. Şahbender Çoraklı-Ahmet Sarı, İstanbul: Babil Yayınları.

Günyol, Vedat, (1995). *Dünden Bugüne*, İstanbul: Can Yayınları.

Heidegger, Martin, *Nietzsche*, cilt 1, çev. David Farrel-Krell, San Fransisco, Harper and Row,

MacIntyre, Alasdair, (2001) *Erdem Peşinde –Ahlâk Teorisi Üzerine Bir Çalışma*, çev. Muttalip Özcan, 1. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Meriç, Cemil, (2002). *Umrandan Uygarlığa*, Bütün Eserleri 7, İstanbul: İletişim Yayınları.

Murdoch, Iris, (2015). *İyinin Egemenliği*, çev. Tuğba Gülal, 1. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Nietzsche, Friedrich, (2002). *Ecce Homo Kişi Nasıl Kendisi Olur*, çev. Can Alkor, 5. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Nietzsche, Friedrich, (2002a). *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çev. A. Turan Oflazoğlu, İstanbul: Cem Yayınevi.

Nietzsche, Friedrich, (2002b). *Güç İstenci Bütün Değerleri Değiştiriş Denemesi*, çev. Sedat Umran, 1. Baskı, İstanbul: Birey Yayıncılık.

Nietzsche, Friedrich, (2001). *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne (Bir Kavga Yazısı)*, çev. Ahmet İnam, İstanbul: Yorum Yayınevi.

Nietzsche, Friedrich, (2001a). *Deccal –Hıristiyanlığa Lânet*, çev. Oruç Aruoba, 4. Baskı, İstanbul: Hil Yayınları.

Nietzsche, Friedrich, (2000). *Aforizmalar*, çev. Sedat Umran, 2. Baskı, İstanbul: Birey Yayıncılık.

Nietzsche, Friedrich, (2000a). *Putların Alacakaranlığı*, çev. Hüseyin Kaytan, 2. Baskı, İstanbul: Tümzamanlar Yayıncılık.

Nietzsche, Friedrich, (2000b). *Gelecekteki Felsefe*, çev. Emel Tan, Ankara: Yönelim Yayıncılık.

Pacteau, Francette, (2005). *Güzellik Semptomu*, çev. Banu Erol, 1. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Roberts, J.M., (2015). *Avrupa Tarihi*, çev. Fethi Aytuna, İstanbul: İnkılâp Yayınları.

Salome, Lou, (2007). *Nietzsche*, çev. Nil Erdoğan, İstanbul: Versus Yayınları.

Schopenhauer, Arthur, (2005). *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, çev. Levent Özşar, 1. Baskı, İstanbul: Biblos Yayınları.

Sennett, Richard, (2013). *Karakter Aşınması –Yeni Kapitalizmde İşin Kişilik Üzerindeki Etkileri*, çev. Barış Yıldırım, 7. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Soysal, Ahmet, (1999). *Birlikte ve Başka Toplum, Başkalık, Fenomenoloji*, 1. Baskı, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Soyşekerci, Serhat, (2014). "Çarmıhtaki Acı: Acının Değiştirilişine İlişkin Kötülük Meselleri", *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 17(70), 157-183.

Soyşekerci, Serhat, (2007). "Zihinsel Yoksulluk: Yeni Muhafazakârlığın Örgütlenmesi ve Konformist Entelektüellere Yönelik Bir Tasarım", *IV. Uluslararası Sivil Toplum Kuruluşları Kongresi*, 19-21 Ekim, Çanakkale, s. 1049-1054.

Serhat Soyşekerci

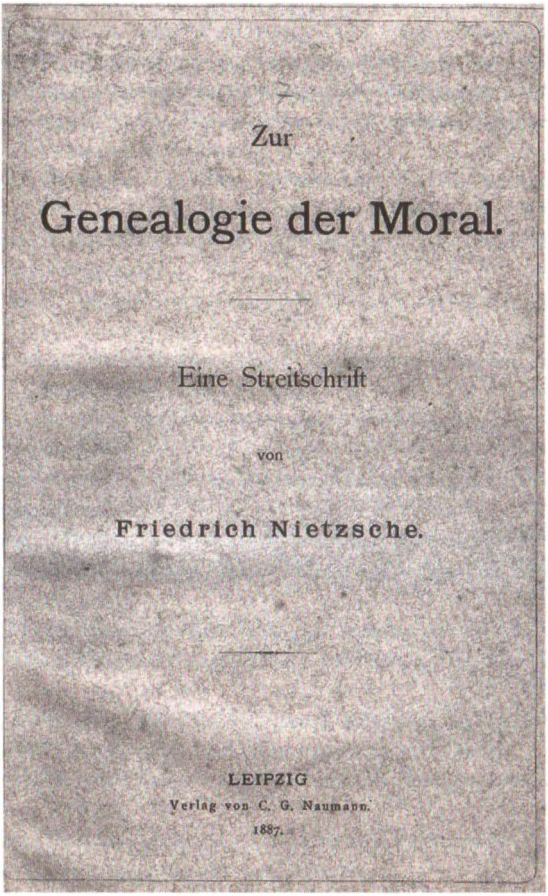
Soyşekerci, Serhat, (2006). "Sivil Toplum Bağlamında İnsan ve Entelektüel Betimlemeler", *III. Uluslararası Sivil Toplum Kuruluşları Kongresi,* 9-10 Aralık, Çanakkale, s. 659-669.

Stauth, Georg; Bryan S. Turner, (2005). *Nietzsche'nin Dansı,* çev. Mehmet Küçük, 2. Baskı, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Tanner, Michael, (2007). *Nietzsche Düşüncenin Ustaları,* çev. Çetin Türkyılmaz, İstanbul: Altın Kitaplar Yayınları.

Tournier, Michel, (2003). *Kutsal Ruh*, çev. Yaşar Avunç, 1. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Yaşlı, Fatih, (2010). *Hayatın Olumlanması Olarak Felsefe Nietzsche ve Marx*, 2. Baskı, İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı.


Zur

Genealogie der Moral.

Eine Streitschrift

von

Friedrich Nietzsche.

LEIPZIG

Verlag von C. G. Naumann.

1887.

Ahlâkın Soykütüğü Üzerine (Zur Genealogi der Moral) 1887, Lepzig baskısı.

Ahlâkın Soykütüğü'nde Hınç Duygusu

Emre Karatekeli

Hınç duygusunun kavramsallaştırılması Friedrich Nietzsche'nin (1844-1900) olgunluk dönemi eserlerinde özel bir yere sahiptir. Temel olarak *Ahlâkın Soykütüğü*[1] (1887) adlı eserinde işlenilen bu kavram, Nietzsche'nin bilhassa efendi ahlâkı ve köle ahlâkı üzerine düşüncelerini açımladığı söz konusu eserin birinci denemesinde yer almaktadır. Bu yazının konusu hınç duygusunun söz konusu eserde görüldüğü şekliyle Nietzscheci bir bakış açısıyla yorumlanmasıdır. Ama bunu gerçekleştirebilmek için öncelikle genel hatlarıyla Nietzsche'nin düşüncesi ve *Ahlâkın Soykütüğü* eseri üzerine kısa bir tartışma yapılacaktır. Son olarak, hınç duygusu bahsinden yola çıkılarak, bu özel tartışma Nietzsche'nin düşüncesinde daha genel bir perspektife konularak yorumlanacaktır.

Soykütüksel Araştırma Nedir?

Nietzsche 1877'de yayımlanan *Ahlâkın Soykütüğü*'nü aslında bir yıl önce yayımlanan İyi ve Kötünün Ötesinde adlı eseri için bir ek olarak düşünmüştü. Bu başlangıç planı daha sonra evrilmiştir ve böylelikle bu ek çalışma başlı başına bir eser olarak ortaya çıkmıştır. Nietzsche'nin tüm eserleri arasında, *Ahlâkın Soykütüğü* bugün uzmanlar tarafından üzerine en çok yazılıp çizilen eserlerden biridir. Bu popüleritenin arkasında bu eserin, önce-

[1] Eser için kullanılan çeviriler yazının sonunda belirtilmiştir. Referans formatı olarak, *AS*, 1 [1. Deneme] ya da G [Giriş], (Paragraf Numarası) kullanılmıştır. Metnin Almancasına http://www.nietzschesource.org/ sitesinden ulaşılabilir.

kilere nazaran çok daha az aforizmatik olması, düzyazının imkânlarından daha fazla istifade etmeye çalışması, bir de, yukarıda da belirtildiği gibi, bir önceki eseri daha açık kılma endişesi olduğu söylenebilir.

Ahlâkın Soykütüğü Nietzsche'nin ahlâk üzerine yazdığı nispeten en sistematik eseridir. Bu çalışmada söz konusu olan çoğu zaman verili olarak kabul edilmiş olan ahlâki değerlerin *değerinin* (*der Werth dieser Werthe*) araştırılmasıdır. Eser, önemsiz olarak addedilemeyecek olan Giriş bölümü hariç tutulursa, üç denemeye (*Abhandlung*) ayrılıyor: Birinci Deneme, ki bu yazının tartışması buradan devam edecektir, iki farklı açıdan iyi ve kötü ahlâki kavram çiftlerinin nasıl yorumlandığına odaklanıyor. İkinci deneme, söz verebilen insanın yetiştirilmesi, unutkanlık ve hafıza yetilerinin bu yetiştirilmedeki rolü ile vicdan, suçluluk duygusu ve insanın içselleşmesi gibi konulara eğiliyor. Üçüncü Deneme ise, çileci ideal kavramına ve günümüz dünyasında bu idealin nasıl hâlâ hükümranlığını muhafaza ettiği meselesiyle ilgili. Şu da belirtilmelidir ki, Nietzsche bu eseri asla tamamlanmış bir eser olarak görmemiştir. Bu eseri oluşturan tartışmanın daha sağlıklı olarak devam edebilmesi için felsefe, tarih, filoloji ve hattâ fizyoloji ve tıp alanlarının katkılarına ihtiyaç olduğunu belirten Nietzsche, özel anlamda etimolojinin bu ahlâki-tarihi çalışmada kullanılmasını da salık verir (*AS*, 1, 17).

Eseri kısaca takdim ettikten sonra, bu yazının sorunsallaştırdığı birinci deneme üzerine birkaç belirlemede bulunmakta fayda var. Söz konusu denemenin başlığı *Gut und Böse, Gut und Schlecht* şeklinde. Burada *böse* ve *schlecht* nasıl çevrilmeli sorusu beliriyor. Genel anlamda, İngilizcede sırasıyla *evil* ve *bad* şeklinde çevrilen bu kelimeleri, biz şeytani ve *kötü* şeklinde çevirebiliriz. Gelgelelim, bu yazı boyunca iki kavramı da *kötü* şeklinde kullanacağım – böylelikle Nietzscheci perspektif değiştirme durumuna, yani Nietzsche'nin düşüncesinde bir kavramın, değerin, duygunun farklı açılardan farklı şekilde yorumlandığı meselesinin de altı çizilmiş olacak. Kısacası, 'kötü kimdir?' ya da 'kötülük nedir?' sorularının Platoncu şekliyle yaşamdan soyutlanarak evrenselci bir tarzda sorulması yerine, Nietzsche'de bu soruların cevabının ancak ve ancak belirlenmiş bakış açılarından, muayyen hale gelmiş bağlamlar gözetilerek cevaplanabileceğini görmüş olacağız.

Bu perspektifçi düşüncenin önemi belirtildikten sonra, sorulması gereken başka bir soru daha var: Eğer, yukarıda denildiği gibi, mutlak bir bakış açısı yoksa, yani *sub specie aeternitatis* yorumlayabilmeden mahrumsak, bu ister istemez göreciliğe ve en nihayetinde, anlamsızlığın ifadesi nihilizme razı olmak değil midir? Nietzsche'nin bu meselede katıksız bir nihilist olduğunu iddia edenlerin aksine, perspektifçi düşüncenin Nietzsche'de görüldüğü şekliyle nihilizmden çıkamamasının aksine, tam olarak onu aşma-

yı hedeflediğini söyleyebiliriz. Zira, bu göreciliğe düşebilmemiz için en temel ifadesini Kant'ta bulmuş olan öznenin kuruculuğu ilkesinin Nietzsche'de bulunması gerekmektedir (Kant'ın özne anlayışı kendi düşüncesinde göreciliğe götürür demiyorum, çünkü Kant'ta Nietzsche'nin kabul etmediği *a priori* ilkeler mevcuttur). Böyle bir bakış açısından ise, özneler (tam) bilinçle hareket eden/edebilen, rasyonalite bağlamında düşünen ve eyleyen bireyler olduğu için bir öznenin değerler dünyasını eleştirebilmek başka bir özneninkini gözeterek gerçekleştirilemez. Bu sorunun çözümü ancak Nietzsche'nin, iddia edildiğinin aksine, hiçbir kriter tanımayan bir nihilist olduğu düşüncesini bir tarafa bırakmaktan geçmektedir. Nietzsche'ye göre insanın kültürel, sanatsal, düşünsel anlamda gelişip serpilmesi asıl kriter olarak konulmalıdır. Öyle ki, ancak bu ölçüt gözetilerek, aşağıda tartışılacak olan, iyi ve kötünün farklı perspektiflerden yorumlanması üzerine *eleştirel* bir şekilde yaklaşılabilir (*AS*, Giriş, 3). Hayatı zenginleştireni, insanı düşünülmüşün/yaşanılmışın ötesine taşıyabilen yaratıcı düşünce ve sanatın ifadesini mümkün kılanı değerli olarak gören bu bakış açısının bir klasik müzik tutkunu filolog ve filozof tarafından söylenmesi yadırganmamalıdır. Asıl yadırganacak olan, böyle bir kritere bir ömür bağlı olmuş bir düşünürü bağlamından, yazdıklarından koparıp, *anything goes* (her türlüsü gider) şeklinde özetlenebilinecek 21. yüzyıl nihilizminin savunucusu olarak okuyanların yanlış-okumalarıdır.

Bu girizgâhtan sonra ana tartışmaya geçebiliriz. Aşağıda *Ahlâkın Soykütüğü*'nün Birinci Deneme'sinin sırasıyla 6., 7., 10. ve 11. paragrafları tartışmaya açılacaktır.

Hınç: efendi ahlâkı ve köle ahlâkı

Nietzsche'nin hınç duygusunu tartıştığı bağlam efendi ve köle ahlâkını (*Herrenmoral-Sklavenmoral*) karşılaştırdığı satırlarda karşımıza çıkmaktadır. En üst kast, aristokratik bakış açısı, soylu ahlâkı gibi terimlerle de ifade edilen birinci eksen, aşağıda genel olarak efendi ahlâkı olarak isimlendirilecektir. Ahlâk sistemi denildiğinde kast edilen ise, hayatı değerlendirme, yorumlama, ona anlam verme biçimleridir. Bu sebeple, söz konusu satırlarda efendi ve köle figürlerinin tarihsel olarak taşıdığı anlamlar değil efendi ve köle figürleri üzerinden yorumlama biçimleri tartışılmaktadır. Buna göre, tarihsel anlamdaki efendilerin kölece yaşadığı ve gerçek kölelerin efendice yaşayabildiği durumlar göz önünde bulundurulmalıdır – bu ise efendi ve köle ahlâkını günümüze uyarlamada elzem bir durumdur.

Başlangıçta olmasa da (çünkü mutlak bir başlangıç noktasının araştırılması Nietzsche'nin reddettiği metafizik gelenekte vardır), daha erken dönemlerde sadece efendi ahlâkının mevcut olduğunu söyleyerek tartışması-

na başlıyor Nietzsche. Bu en üst kast aynı zamanda ruhban sınıfını da (*die priesterliche Kaste*) teşkil etmektedir. Aynı şekilde, bu sınıfın da tarihsel anlamdaki ruhbanlara karşılık gelmesi zorunluluğu yoktur – bununla da kast edilen ruhban tarzı hayatı yorumlama biçimleridir. Aristokratik yorumlama ile ruhban yorumlaması arasında sonradan ortaya çıkan, etkisini insan yaşamında gittikçe daha da fazla hissettirecek fark, ilk aşamada saf ve saf olmayan (*rein und unrein*) terim çiftinin anlamsal düzeyde geçirdiği dönüşümde ifadesini bulmaktadır. Daha önceleri alabildiğine basit, kaba ve yüzeysel olan, kısacası temsilî ya da sembolik olmayan (*unsymbolisch*) bir anlam taşıyan bu kelimelerin daha sonra girift, çetrefil ve temsilî ya da sembolik (*symbolisch*) bir anlam taşır hale gelmeleri Nietzsche'ye göre aristokratik yorumlamanın yerini ruhban yorumlama yöntemlerine bırakmış olmasıyla açıklanabilir. Yani başlangıçta en basit ve fiziksel anlamıyla temiz kalmak, hastalık yapıcı ve yayıcı besinlerden uzak durmak vb. anlamları ifade etmede kullanılan saflık ya da saf olmama durumu, daha sonra hayati bir dönüşüm geçirerek içselleşmiş (*Verinnerlichung*) ve derinleşerek keskinlik kazanmıştır (*Verschärfung*).

Bu dönüşümün ifadesini dillendiren ruhban sınıfının daha bu ilk aşamada aristokratlardan tam olarak ayrılmadığı belirtilmelidir. Bundan ötürü, Nietzsche bu grubu şu aşamada ruhban aristokrasisi (*die priesterliche Aristokratie*) olarak adlandırır ve bu grupta normal anlamdaki aristokratlarda bulunmayan bir özellik tespit eder: Sağlıksız olmaları (*etwas Ungesundes*). Tüm düşüncesini yaşamın en yaratıcı şekilde yaşanmasının imkânlarını araştırmaya ayıran Nietzsche için sağlık, bilhassa beden sağlığı muazzam önem taşıyan teknik bir kavramdır. Öyle ki, ona göre bizim psikolojik ya da ruhani hastalık durumlarımızın arkasında çoğu zaman fizyolojik, yani bedensel yönü çok daha baskın olan hususlar yatmaktadır. Başlı başına bir konu olan bu meseleye kısaca değindikten sonra konumuza gelecek olursak, bu hastalıklı ruhban aristokrasisinde eylemden sakınma, talihsizliklerini uzun uzun pasif şekilde düşünme (*Brüten*) ve duygusal olarak patlamaya hazır durumda olma (*gefühls-explosiv*) gibi alışkanlıklar göze çarpmaktadır. Bu alışkanlıklar kuşkusuz hem sonuç hem de sebep olarak, bağırsak hastalıkları ve nevrasteni gibi hastalıklarla ilişkilendirilebilir. (Bunlar, manastır hayatının sürdürüldüğü devirlerde oldukça yaygın hastalıklardır.) Burada altı çizilmesi gereken durum, Nietzsche'nin bir filozof olarak, bu meseleleri alışılageldiği biçimde zihin, akıl, beyin, *Geist* gibi kavramlarla değil gündelik hayatın içinde kendine çok daha fazla yer bulabilmiş terimlerle izah etmeye kalkışmasıdır. Bu çabayı bir nevi felsefeyi bulutların üstünden yaşamın, toprağın olduğu sıradan dünyaya çekme olarak da okuyabiliriz –bu, 19. yüzyıl için oldukça radikal bir düşünsel denemedir.

Peki, ruhban aristokrasisi eylemsizlikten ötürü içinde bulunduğu hastalıklarla başa çıkabilmek için neler yaptı, neler icat etti? Bu sorunun cevabı yukarıda tasvir edilen dönüşümde yatıyor: saflık ve saf olmama durumlarının geçirdiği dönüşümün, yani fiziksel ve kaba olan anlamdan, derin, soyut ve içsel anlama dönüşümün, burada da geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Eylemsizlik ve yaşama sağlıklı biçimde bağlı kal(a)mamak gibi aslında çok basit ve temel bir meselenin ruhban sınıfı tarafından meseleyi çok daha çetrefil hale getirecek biçimde çözülmeye çalışılması burada hayati olan husustur. Bu çetrefil, içselleştirici ve derinleştirici yorumu Nietzsche en veciz şekilde şu ifadede özetler: Ruhban sınıfının duyu karşıtı, tembelleştirici ve aşırı inceltici metafizik anlayışı (*die ... sinnenfeindliche, faul und raffiniert machende Metaphysik der Priester*). Burada, çok kısa da olsa, tespit edilen üç unsur üzerinde durmak istiyorum. Birinci olarak, duyu düşmanlığı (*anti-sensualism*), Nietzsche'nin felsefe tarihinde tespit ettiği en nihilist etmenlerden biridir. Yaşamın olmazsa olmazı olan bedenin rolünün, gerek gündelik hayatta gerekse de epistemoloji tartışmalarında, küçümsenerek ya da yok sayılarak alaşağı edilmesi Nietzsche'nin en çok eleştirdiği meselelerdendir. Bu küçümsemenin arkasında hem Platon'dan beri gelen ve rasyonalist gelenekte de kendini devam ettiren duyuların epistemolojik alanda aldatıcı olduğu teması, hem de en baskın şekilde Ortaçağ'da ifadesini bulmuş çileci gelenekte bedenin, dolayısıyla duyuların alaşağı edilmeye çabalanması yer almaktadır. İkinci olarak, tembelleştirici, miskinleştirici diyerek (yukarıda değinilmiş olan) eylemsizlik meselesi kast edilmektedir. İnsanın yaşamını eylemden kopuk şekilde kurması en nihayetinde nihilizme götüren bir hastalıktır. Bu savla yıkılmak istenen, düşünceye, akıl yürütmeye, mantık ve geometri gibi soyut disiplinlere aşırı değer veren felsefi gelenektir gene. Son olarak, aşırı inceltici denilerek kast edilen ise, aşırı hassaslaşma sonucu insanın yaşamını daha çok eylemsizlik üzere sürdüreceğidir –çünkü en ufak kazadan onulmaz yara alan birisi için daha çok yaratıcılık ve keşif değil, daha çok hayatını olduğu durumda idame ettirebilme önem kazanır. Bu da ister istemez sıradanlaşmayı beraberinde getirir.

Saflık teriminin bu anlamsal değişiminin insan hayatına derinlik katarak onun yaşamını daha tehlikeli hale getirdiği, yani emsali görülmemiş yeniliklere gebe bıraktığını da belirtir Nietzsche. Ona göre, bir bakıma, insanlık tarihinin asıl kısmı bu dönüşümden sonra başlamıştır. Bu dönüşümden önceki yaşamda olup bitenler olabildiğince benzer, tahmin edilebilir ve kaba iken, içselleştirip derinleşen kavramların işaret ettiği insan yaşamı değişime gebe kalmıştır. Değişimin, oluşun, tözsüz bir yaşamın kavramsallaştırıcısı olan Nietzsche içinse elbette bu oluş üzerine eğilmek gerekir.

* * *

Ruhban aristokrasisinin (yukarıda betimlenen) hayatı yaşama ve yorumlama farklılığının, çok kolay bir şekilde onları (başlangıçta ait oldukları) aristokrat sınıftan koparıp tam zıt bir yorumlama tekniğine dönüştürdüğünü belirterek Nietzsche'nin anlatısı devam etmektedir. Anlatının başında olan tek yorumlama biçimi aristokratik olandır: güçlü bir bedensellik, kabına sığmayan bir sağlıklı olma durumu, macera, mücadele içeren her türlü zengin ve özgür eylemde bulunma. Artık aristokratların tam karşısında konumlandırılmış ruhban sınıfının en belirgin özelliği ise, güçsüzlükleridir (*Ohnmacht*). Ve bu güçsüzlüğün yol açtığı nefret duygusunun gittikçe birikerek, tarifi imkânsız, en zehirli ve meşum bir duyguya dönüştüğü belirtilir. Nedir peki bu duygu? Bu zehirli ve tehlikeli şey hınç (*ressentiment*)[2] duygusudur. Hınç duygusunun nefret ile ilişkilendirilmesinden sonra, bu duygunun kendini en akıllı, ruhani, deruni bir intikam *(die geistigste Rache)* ile ifade ettiğini görürüz. Bu intikam aristokratik değerler dünyasının radikal bir şekilde tersyüz edilmesi ile gerçekleşir. Böylelikle iyi olan soyludur, güçlüdür, güzeldir ve mutludur şeklindeki aristokratik, kendini olumlayıcı eşitlik güçsüzlerin dinmek bilmeyen öfkesiyle, kendilerini yiyip bitiren hınç duygusuyla şu şekilde tersine çevrilir: "Sadece zavallı, acınası, perişan haldekilerdir iyi olanlar, yoksul, güçsüz ve aşağı olanlardır iyiliği yaşayanlar; oysa şu soylu ve güçlü olanlar ise aslında zalim ve şeytani olanlardır, asıl onlardır kötü olanlar."

Değerler dünyasındaki, yorumlama tekniğindeki bu tersyüz edilişten sonra, Nietzsche artık ahlâki alanda kölelerin başkaldırısının (*der Sklavenaufstand in der Moral*) başladığını belirtir. Bu başkaldırı ampirik anlamda geçmişte yaşanmış ve bitmiş bir olay değildir;[3] aksine, iki bin yıldır devam etmekte olan bir çatışmadır. Gelgelelim, bu uzun mücadele bugünlerde gözlerden kaçmış olabilir: Köle ahlâkının muzaffer olmasından dolayıdır, der Nietzsche, tartışmasının niçin moderniteyi anlamak için elzem olduğunu göstermek istercesine.

* * *

Tartışmanın bu bölümünde ise, yukarıda anlatıya dahil edilen hınç duygusunun merkeze alınarak kölelerin başkaldırısında nasıl değerler üretildiği incelenecektir. Burada, köleci değerler aristokrat olanlarla karşılaştırılır:

[2] Bu yazıda Türkçeye çevirerek kullanacağım hınç terimi metinde Fransızcasına sadık kalınarak *ressentiment* şeklinde kullanılmaktadır. Bu Fransızca terim daha çok intikam (*Rache*) anlamı taşırken, İngilizcede buna en yakın olan terim *resentment* ise daha çok gücenme, içerleme mânâsına gelmektedir. Bu yüzden bu teknik terim, eğer çevrilecekse, Türkçede en iyi şekilde hınç kelimesiyle karşılanmaktadır.

[3] Böyle olmasına rağmen, Nietzsche'nin kimi cümleleri Roma İmparatorluğu'ndaki Yahudi ve Hıristiyan ayaklanmalarına gönderme yapıldığı kanısını uyandırabilir. Bu yazının konusu itibariyle bu bahse burada girilmeyecektir.

İkincisi muzaffer bir şekilde kendini evetlerken (*Ja-sagen*), birincisi öteki olanı, farklı olanı, yani kendisi (gibi) olmayanı hayırlamaktadır. Önceden de gördüğümüz gibi, kendini evetleme edimi daha doğal, daha önce olan durum olarak takdim edilmişti. Bu bakış açısı Nietzsche'nin nihilizme panzehir olarak sunduğu hayatı evetleme, yaşamı tüm zorlukları ve tersliklerıyle olumlayabilme önerisiyle ilişkili olarak okunmalı. Öteki tarafa baktığımızda, ötede olanı, kendisine benzemeyeni değilleyerek işe başlamasının hınç dolu köle ahlâkının yaratıcı edimi olduğunu görürüz.

Başlı başına bir konu olan bu meseleyi bırakıp konumuza geri dönersek, kendini evetleyici soylu ahlâkı ile ötekini hayırlayıcı köle ahlâkı arasındaki fark şu eksenden de okunabilir: Birincisinin ilk ve ana bakışı kendisine doğruyken, ikincisi ilk temel bakışını dışarıya doğru yapmaktadır. Bu durumda, köle ahlâkının değer kurucu dışa dönük bakışının yaşayabilmesi ve serpilebilmesi için mutlaka dışarıda konumlanmış, kendisine karşıt ya da benzemeyen verili bir dünya olması gerekmektedir. Psikolojik açıdan, Nietzsche bunu köle bakış açısının dış uyarıcılara (äussere *Reize*) bağımlı olduğu durumu ile açıklar –yani hınç duygusunun değerler yaratabilmesi, kendi anlam dünyasında harekete geçebilmesi için *sine qua non* saptanmış olur. Hınç dolu bakış açısı kendi kaynaklarından değerler üretemez, bunu ancak öteki üzerinden değilleme ile gerçekleştirebilir. Kısacası, köle ahlâkının eylemi (*Aktion*) aslında bir tepkidir (*Reaktion*) –yani yaratıcı harekete geçişten mahrumdur. Karşılaştıracak olursak, efendi ahlâkında da kendine-benzemeyen-öteki bir işleve sahiptir ama bu ikincil önemdedir: Kendiliğinden (*spontan*) eyleme geçip neşvünema bulabilen bu ahlâkta ötekine bakış yalnızca kendini daha fazla olumlamak için kullanılmaktadır. İlk kurucu ediminde "Biz soylu, iyi, güzel ve mutlu insanlar" diyen soylularca aşağılık, sıradan ve kötü olan sadece *sonradan* oluşturulan (*nachgeboren*) soluk bir gerçek olarak kalır.

İnsan bilincinin ve aklının aşırı değerlenmesini eleştirmiş olan Nietzsche için hiç süphesiz, felsefe tarihinde genel olarak yok sayılmış ya da değersizleştirilmiş olan gündelik hayat açısını tartışmaya yeniden açmak büyük önem arz eder. Bu hususun bu tartışmadaki yansıması ise, efendi ahlâkının aslında mutluluklarını basitçe yaşadıkları savında ortaya çıkar. Hınç dolu kölelerin aksine, efendilerin mutluluklarını yapay ve soyut şekilde inşa etmediklerini, çünkü buna ihtiyaçları olmadığını görürüz. Onlar için, yaşıyor olmak, yani eylemliliğin, aktifliğin, etkinliğin içinde bulunmak mutluluk kavramlarından ayrılamaz. Örnek olarak, (anlatısı boyunca etimolojiden yer yer yararlandığını gördüğümüz Nietzsche) iyi durumda olmak, iyi iş çıkarmak gibi anlamlara gelen εὖ πράττειν ifadesine dikkat çeker. Zira πράττειν yapmak, eylemek demektir –yani eylem ile mutluluk

ya da iyi hissetmek bir bakıma aynı fenomenin farklı veçheleridir. Eylemde mutluluğu yaşayan, mutluluğu eylemden bağımsız düşünemeyen efendilerin aksine, köleler için mutluluk eylemden kaçmada yatar. Hınç gibi yaşamı zehirleyici duygularla dolup taşan, güçsüz ve (efendi tarafından) ezilmiş köle için mutluluk bir uyuşturucu, hissizleştirici ve öldürücü bir cansızlaştırma işlevi görmektedir.

Güçsüzlüğünden ötürü kendisi gibi davranamayan köle ister istemez yaşama, başkalarına ve kendisine karşı samimiyetini kaybeder. Yaşayabilmesinin en temel koşulu hesap kitap yapmaktır, zira efendi gibi basitçe olduğu gibi yaşayabilse –efendinin kendisi gibi olduğu durumda yaşamı daha da dolu yaşamasının aksine– yaşamı devam ettirebilme şansı dahi kalmayacaktır. Bu durumda ister istemez, diye ekler Nietzsche, köle daha akıllı, zeki ve ihtiyatlı olur. (Tek kelimeyle *klug* olarak ifade edilen bu özellik ancak bu üç kelimeyle ifade edilebiliyor Türkçede. İngilizce çevirilerde *clever* ya da *prudent* diye çevrilse de, İngilizcede de bunu tek kelimeyle ifade etmek mümkün değil.) Buna karşılık, bu tarz yöntemlere muhtaç olmaktan çok uzak olan efendiler için bilinçdışı içgüdülerin yaşamı düzene koyuculuğu (*die regulirenden unbewussten Instinkte*) merkezde yer alır. Böyle bir yaşam(a)da öfke, sevgi, saygı, minnettarlık ve hattâ intikam gibi duyguların efendilerce coşkulu bir ânilik içinde yaşandığı görülür. Burada dikkat edilmesi gereken başka bir durum ise, efendilerin hınç, intikam, nefret gibi duygulardan –kölelerin aksine– muaf olduğu değildir. Farkı teşkil eden durum, söz konusu duyguları yaşama, hayata geçirme yöntemlerindeki niteliksel farklılıktır. Mesela, efendinin bir süreliğine hınç duygusuyla dolsa da, ne yapıp edip bu zehirli duygudan en kısa sürede kurtulacak şekilde tepki verdiğini savlar Nietzsche. Yani hınç duygusu efendinin de başına gelir, ama kölenin aksine, onu zehirlemez. (Efendinin hıncından bu denli kolayca kurtulabilmesinin arkasında onu iyileştiren bir unutabilme yetisi vardır (*ein... ausheilender, vergessen machender Kraft*), ki *Ahlâkın Soykütüğü*'nün 2. Denemesi'nde başlı başına incelenen bu konuya bu yazının sınırlarını gözeterek girmiyoruz.)

* * *

Efendi ahlâkı ve köle ahlâkı karşılaştırmasında incelenmesi gereken son eksen, yazının başında belirtilen kötü kavramının bu iki perspektif tarafından nasıl yorumlandığıdır. Öncelikle, efendi ahlâkının ilk edimi olarak (kendini) evetleyici olduğunu gördük. O halde, iyi-kötü (*gut-schlecht*) çiftinde efendi için ilk olarak iyinin inşası söz konusudur. Bu iyi, elbette kendisini tanımlamada kullanılmaktadır; kendisi gibi olmayan, yani mutlu, soylu, güçlü vb. olmayan diğeri ise, ikinci adım olarak, kötü sıfatıyla nitelendirilir. Köle ahlâkı bahsinde ise, kölenin ilk ediminin kendisi gibi güçsüz, (bu

güçsüzlükten kaynaklanan) hınç ile dolu olmayan ötekini kötü olarak tanımlamak olduğunu, bu ötekini kötüleme, şeytani kılma adımının onun ilk ve yaratıcı edimi olduğunu gördük. İyi mefhumu ise, köle tarafından ancak ikincil olarak inşa edilmesiyle birlikte kötü-iyi (*böse-gut*) kavram çiftine dönüşmektedir.

Dikkat edilecek olursa, burada sadece kötü diye çevrilen kavram çiftinin değil (*schlecht-böse*), aynı zamanda nominal olarak aynı kalmış gibi görünen iyi kavramının da dönüşümü söz konusudur. Bu durum göz önüne alındığında, Nietzsche'nin düşüncesinde asla Platonvari/Platoncu bir 'iyi(-lik) nedir?' gibi evrenselci bir soruyla iştigal olunmayacağı görülür. Nietzscheci perspektifsel düşünce, çoğulcu yorumlama metodu, böyle bir soruya şöyle bir kısıt getirir: Hangi iyi? Denilebilir ki, sadece bu çoğulcu açıdan insanlık tarihindeki değişimler okunabilir.[4]

Bu bölümü bitirmeden önce, kısaca değinilecek bir noktaya eğilmekte yarar var. Başlarda da belirtildiği üzere, efendi ve köle ahlâkı ifadelerinin birer kavram olduğu, yani tarihsel olarak bu kelimelerin ifade ettiği şeylerden bağımsız anlaşılması gerektiğini görmüştük. 11. paragrafta da bunu destekleyecek bir cümle karşımıza çıkar: Roma, Arap, Germen ve Japon hanedanlarını ve soylularını, Homeros dönemi kahramanlarını (ki bu kahramanlar yarı insan yarı tanrı, yani mitik karakterlerdir) ve Vikingleri sayar Nietzsche kurucu, aktif eylemde olan, hınç duygusunun kendilerini zehirlemesine izin vermeyen soylular olarak. Adı geçen bu isimlerden anlaşılacağı üzere Nietzsche'nin kast etmeye çalıştığı insanlık tarihindeki belli başlı medeniyet kurucu kavimler, devletler, topluluklardır. (Burada dikkat çekilmesi gerekilen husus ise, tipik Avrupamerkezcil okuma olan Yunan-Roma'dan Rönesans'a atlamanın olmamasıdır. Bu anlatıda Araplar, yani Abbasiler ve Endülüs Emevileri de vardır, Uzak Doğulular da.) Öte yandan, bu gibi satırların Nazi döneminde ve hattâ günümüze kadar hâlâ 'saf ırk', soy ıslahı (*eugenics*) idelojisiyle ilişkilendirildiği, Nietzsche'nin efendi ahlâkı ve (bu yazıda tartışılmayan) Üstinsan (Übermensch) kavramlarının Nazilerin soykırımı için felsefi meşrulaştırma zemini sağladığı gibi yanlış okumalar mevcut. Yukarıdaki bahis ile bu yanlış okumanın da anlamsızlığına değinmiş olduk.

[4] Mesela, ülkemizde çokça tartışılmış olan laiklik mefhumunu 'Hangi laiklik?' sorusu sorulmadan ele almak çok da mümkün değildir. Fransız, Türk ve Amerikan laiklikleri birbirinden bambaşka tarihsel arka planlar taşımakla birlikte, söz konusu ülkelerin her birisi için dönemlere göre değişim haritası çıkartılmalıdır. Gelgelelim, sadece gündelik hayatta değil, akademik çevrelerde dahi bu konuların evrenselci bir yaklaşımla tartışılma eğilimi taşıdığı malum. Bu bakımdan ilk defa en belirgin olarak Nietzsche'yle altı çizilmiş olan bu perspektifçi düşünce ısrarı halen güncelliğini korumaktadır. Ve bu örnekte de görüldüğü gibi bu düşünceler felsefe dışındaki alanları da ilgilendirmektedir.

NİHİLİZMİN KUCAĞINDA; GÜNÜMÜZÜN EFENDİ VE KÖLELERİ

Yukarıdaki bölümde mümkün olduğunca metne sadık kalarak anlamca tutarlı bir bütün inşa edilmeye çalışıldı. Bunu belirtmekte fayda var, çünkü Nietzsche'nin meşhur parçalı yazım tekniği, mesela paragraflar şeklinde yazması, tirelerle metnin ana akışını bozup yan yollar kurması ve tipik akademik üslubun kabul edemeyeceği ölçüde kişisel bir perspektifle yazıyor oluşu gibi etmenler yukarıda tartışılan paragraflarda bulunan birçok pasajı bir kenara koymamızı gerektirdi. Şimdi bu asıl metni görece indirgeyerek, kesip kırparak yapılan metne sadık okumanın üzerine üç ana eksen gözeterek birkaç yorumda bulunmak istiyorum.

i) Hınç duygusunun açımlanmasında kullanılan köle ahlâkı ile bu duygudan muaf olmayan, ama kölenin aksine ondan hayati anlamda zehirlenmeden yaşayabilen efendi ahlâkının aslında iki ana yorumlama, değerlendirme yöntemi olduğunu, kısacası birer bakış açısını imlediği gerçeğine yukarıda değinildi. Burada sorulacak ilk soru şu olmalı: mantıksal, matematiksel, ahlâki –meli, –malı'ların değil de tüm çelişkileri, irrasyonalitesi, anlamı ve anlamsızlığı ile yaşamın düşünürü olan Nietzsche için bu iki bakış açısı kendi başlarına 'gerçek' dünyada var mıdır? Bu aslında, Nietzsche'nin düşüncesiyle tanışık birisi için cevabı beklenmeyen bir soru (*rhetorical question*), ama öğretici işlevi olacağı için anlamlı. *Ahlâkın Soykütüğü* esas alındığında Nietzsche'nin sadece, efendi açısından yaşamın yorumlanması ile (hınç içindeki) köle tarafından hayata anlam biçilme yöntemlerinin tasvir edildiği, daha doğrusu kurgulandığı, hikâye edildiği görülür. Bu anlatıda eksik olan, gündelik dilde gerçek hayat dediğimiz düzlemde bunların aslında her zaman bir arada bulunduğu, iç içe girmiş şekilde birbirleriyle mücadele içinde olduğudur. Bu biraradalık birey için(de), toplum için(de), milletler ve uluslar için(de) geçerli olduğu gibi, söz konusu her bir birlikteliğin değişen oranlarda efendi ve köle perspektiflerini içerdiği, hattâ bu oranların her bir birey, toplum vb. için de sabit kalmayıp zaman ve mekân değiştikçe değişim gösterdiği göz önünde bulundurulmalıdır. Anlatıya bu açıdan bakıldığında tartışmanın iki değerlikli, 0-1 mantığında kurgulanmadığını (yani hayatı olumlayan, güçlü ve mutlu efendiler ile hayatı değersizleştiren, güçsüz ve hınç dolu köleler karşıtlığı değil), sadece serimleme düzeyinde bir ikilik olduğunu görebiliriz.

ii) Soylu bakış açısının, dışarıdan gelen uyarılar olmadan harekete geçemeyen köle bakış açısının aksine, kendi kendini olumlayarak yaşamı yorumladığını gördük. Burada Nietzsche ile Kant arasında bir koşutluk kurmak mümkün gibi. Bilindiği üzere Aydınlanmanın en büyük işlevlerinden

biri, Avrupa'daki (Katolik) Kilisenin otoritesinin sıradan insanların hayatlarına şekil vermedeki hâkimeyetinin ciddi ölçüde azaltılması olmuştu. Kant "Aydınlanma Nedir?" (*Was ist Aufklärung?*) adlı 1784 tarihli metninde, Kilisenin bireye dışarıdan dayattığı otoritesine karşı kendi aklını kullanabilen, yani otoritesi kendinden makul (*self-imposed*) olan bireylerin ancak olgunlaşmış, aydınlanmış olabileceğini söyler. Burada altını çizmek istediğim husus dışsal otorite ile içsel belirleyicilik karşıtlığıdır. Bu bakış açısının, genel olarak Kant'ın ne epistemolojisini, ne ahlâk felsefesini, ne de estetiğini kendi düşüncesiyle uyumlu bulmayan Nietzsche'de de görüldüğü savlanabilir. Bir yanda değerleri kendinden makul soylu perspektif, diğer yanda ancak ve ancak dışsal uyaranlarla kendisine değer yaratabilen, o da değilleme, nefret ve hınçla dolu bir köle ahlâkı. Nietzsche Şenbilim'de "Tehlikeli yaşa!" (*gefährlich leben*!) derken kast ettiği şeylerden birisi işte bu soylu bakış açısının ortak akla (*common sense*) aykırı durması gerektiği, sıradanlığın temel oluşturduğu kitle ahlâkının öldürücülüğüne savaş açması gerekliliği olmalı. (Ayrıca, Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu* (1975) isimli birçoklarınca en Nietzscheci eserinin, disipline edici güç ilişkilerinin etkisi altında edilgen biçimde şekillenen modern insanı hikâyeleştirmesi bakımından köle ahlâkının toplumun en kılcal birimlerine nasıl yayıldığını gösterdiği söylenebilir. Bilindiği gibi, bu eserin eleştirilen yönü tek yönlü bir belirleyen-belirlenen ekseninde modern bireyi tamamen edilgenleştirmiş olmasıdır. Bu eksik okumaya –efendi ahlâkını da tartışmasına dâhil ettiği için – Nietzsche'de rastlamayız.)

iii) Son olarak, gerek *Ahlâkın Soykütüğü*'nün yukarıdaki tartışılan paragraflarında gerekse de Nietzsche'nin düşüncesi genel olarak ele alındığında, felsefe tarihinde kökleşmiş bir kriter haline gelen epistemolojik doğru-yanlış ekseninin burada ekarte edildiğidir. Bu durumda, efendi=doğru ahlâk/perspektif ve köle=yanlış ahlâk/perspektif gibi bir okuma Nietzsche'yi yanlış okuma olacaktır. Bunun yerine konulması gereken eksen, hayatı olumlayıp, aklın ve bilincin aşırı değer kazandığı modern yaşamdan dışarı çıkıp bilinçaltı ve bilinçdışı olandan etkilenme kapısını açarak farklı bir duyarlılığın peşinde olan soylu ahlâkı ile hayatı olabildiğince değersizleştirerek bunun sonucunda güçsüzlüğünü, bundan dolayı yenemediği hıncını ve (önce öteki dediği başkasına, aslında kendisine, temel olarak tüm yaşama ve yaşamayı bilenlere) öfkesini kendine kabul edilebilir kılmaya çalışan köle ahlâkı arasında inşa edilmektedir. (Doğru-yanlış kriterinin (yaşamı) evetleyici-hayırlayıcı kriteriyle ikame edilmesinin, Nietzsche düşüncesinde başlı başına bir konu olan 'hakikat' meselesiyle ilintili olduğunu da belirtilmelidir.)

Hınç (*ressentiment*) duygusunun gerçek olup olmadığı meselesinin değil, köle, yani nihilist, tarafından nasıl yorumlanıp hayatta anlam kazandığının anlatısını inşa eden Nietzsche'ye göre ana meselemiz modern nihilizmin sorgulanması ve kabul edilebilir, zararsız olarak görülme ayartısına direnmektir.

Kaynakça

Nietzsche, Friedrich, *On the Genealogy of Morality and Ecce Homo*. Çev. Walter Kaufmann. New York: Vintage, 1989.

Nietzsche, Friedrich, *On the Genealogy of Morality*. Çev. Maudemarie Clark and Alan J. Swensen. Indianapolis, Cambridge: Hackett, 1998.

Nietzsche, Friedrich, *Ahlâkın Soykütüğü: Bir Polemik*. Çev. Zeynep Alagonya. İstanbul: Kabalcı, 2011

"Beni Öldürmeyen Şey Güçlü Kılar":[1] *Mezarına Tüküreceğim*'e Bir "Hinç" Filmi Olarak Yeniden Bakış

Orhun Yakın

A vilebag of garbage named "I Spit on Your Grave" is playing in Chicago theaters this week. It is a movie so sick, reprehensible and contemptible that I can hardly believe it's playing in respectable theaters, such as Plitt's United Artists. But it is. Attending it was one of the most depressing experiences of, my life. (...) at the film's end I walked out of the theater quickly, feeling unclean, ashamed and depressed. (...) This movie is an expression of the most diseased and perverted darker human natures.[2]

Rogert Ebert, July 16, 1980

The Chicago Tribune and The Chicago Sun said it was the worst movie ever made and warned people not to see the film. They were the best promoters ever for this movie I wonder whether they don't ask for royalties now. One day I'll give Roger Ebert a hug and then tell him who I am afterwards.[3]

Meir Zarchi, October, 2010

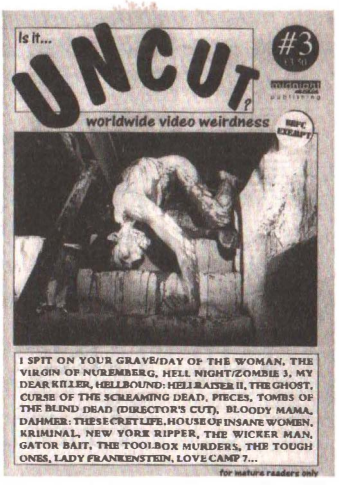
---

[1] "*Wasmichnichtumbringt, machtmichstärker/What does not kill me, makes me stronger*, Friedrich Nietzsche, *Twilight of the Idols, Maxims and Arrows*, 8, 1888.

[2] http://www.rogerebert.com/reviews/i-spit-on-your-grave-1980

[3] http://whatculture.com/film/interview-ten-questions-with-i-spit-on-your-grave-director-meir-zachari

GİRİŞ



Bu yazının kökleri İngiltere'de 1995'te yayın hayatına başlayan benim ise 1996 yılında ilk sayılarına rast geldiğim *Is it ... Uncut?* dergisinin üçüncü sayısına dayanmakta. Söz konusu dergi, Birleşik Krallık'ta oldukça uzun süredir devam etmekte olan ve *BBFC* (British Board of Film Classification) eliyle uygulanmakta olan –hem video hem televizyon ve tabii ki film gösterimlerini de kapsayan– resmî sansür anlayışını ve arkasında yatan zihniyeti bir anlamda protesto etmek için yayımlanmaya başlamış, çeşitli yazarların detaylarını oldukça iyi bildikleri ve söz konusu filmlerin –o tarihe göre, İnternetin henüz tam kapasite hayata geçmediği, DVD ve Blu-Ray teknolojilerinin baş harflerinin bile var olmadığı bir dönemden bahsediyoruz– en eksiksiz versiyonlarını ellerinde bulundurma mutluluğuna ulaşmış ve bu mutluluğu derginin okurlarıyla oldukça detaylı bir şekilde –çoğu zaman filmden az ya da hiç görülmemiş resimler eşliğinde– paylaşmalarına vesile olmaktaydı. Ortalama 20 küsur filmin eleştirildiği/tanıtıldığı bu dergi ortalama/ana akım seyircilerden biraz daha farklı film anlayışına sahip Britanyalı filmseverler için tam bir hazine değerindeydi dersek yanılmış olmayız. Okuyucu, bir şekilde eline geçmiş "farklı/değişik" filmlerin sansürün elinde nasıl bir zarara uğradığını bu dergide bütün ayrıntılarıyla görebilmekteydi. Bu anlayışla 25. sayısına ulaşan derginin ilk sayılarının koleksiyon malzemesi[4] olduğunu söyleyebiliriz.[5] Söz konusu 3. sayıda ön kapak bu yazının konusunu oluşturan *I Spit On Your Grave*'den (Yönetmen: Meir Zarchi, 1978,[6] metin içinde *ISOYG*) alınma oldukça sert içerikli bir kareye ayrılmış bulunmaktaydı.

İç sayfalarda (14-18 arası) konuyu ele alan Nigel Burrell filmin ilk gösteriminde adının *Day of the Woman* olduğunu, daha sonra haklarını satın alan Jerry Gross tarafından filmin potansiyel seyircisini oluşturacağını dü-

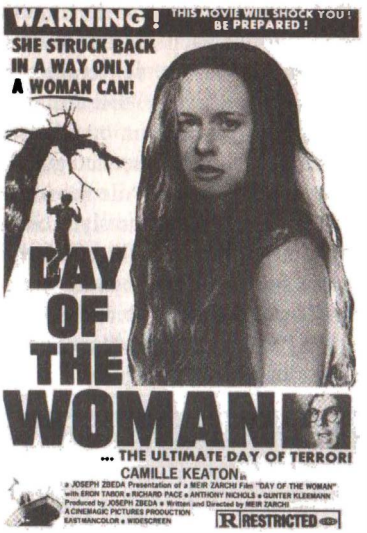
[4] Tek bir örnek yeterli olabilir: http://www.ebay.co.uk/itm/IS-IT-UNCUT-1-RARE-UK-IMPORTED-VIDEO-WORLDWIDE-WEIRDNESS-MAGAZINE-UK-IMPORT-/232064431019?hash=item36081e33ab:g:0sgAAOSwgQ9V6I9q

[5] Meraklısına daha ayrıntılı bilgi için: http://www.midnight-media.net/id6.html

[6] Bazı kaynaklarda 1980 olarak verilen gösterime giriş tarihi aslında filmin Jerry Gross tarafından tekrar gösterime sokulduğu tarihi göstermektedir.

şündüğü arabalı sinema kitlesinin(drive-in cinema/theater) algı süresini ve beğenisini göz önüne alarak 1980'de tekrar gösterime soktuğu filmin yaklaşık 5 dakikasını kestiğini ve adını da değiştirdiğini[7] ifade etmektedir. Bu kesilmiş sahneler yazarın eline geçen Hollanda çıkışlı ama Belçika kopyası bir "bootleg" video kasette *Day of the Woman* adıyla bulunmakta olup – ileride filmin detaylarına girildiğinde görüleceği gibi– olayların özünü değiştirmemekle beraber suçluların karakterlerine yönelik önemli sayılabilecek bazı ayrıntıları daha iyi görmemizi ve de kavramamızı sağlayabilecek niteliktedir.



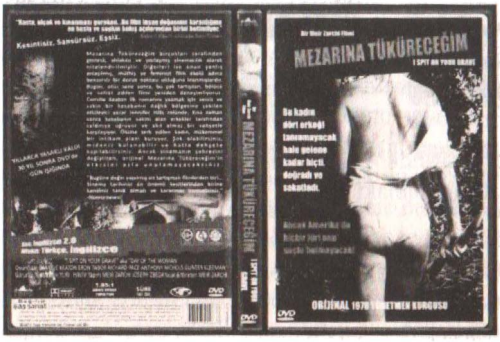


Filmin diğer bilinen isimleri arasında "*I Hate Your Guts*" ve "*The Rape and Revenge of Jennifer Hill*" de bulunmaktadır.

[7] Boris Vian'ın bir hikâyesinden 1962'de –IMDB'e göre 1959– filme aktarılan *I Spit on Your Gravel J'iraicracher sur vostombes* kast edilmekte. Zor durumda kalan Zarchi'nin istemeden de olsa yayın haklarını, istediği her türlü değişikliği yapma hakkıyla Gross'a devretmesi söz konusu olmuştu. İsim değişikliğini tasvip etmese de önceki adıyla nedeni ne olursa olsun filmin başarısız olması, Gross'a göre seyircinin aklında o isimle kaldığı için yeniden gösterimini olumsuz etkileyebilirdi, yani sonuçta yeni bir isim gerekiyordu. Ama çok sonraları *Millenium Edition* DVD versiyonu çıktığında kapakta her iki ismin de yer alması koşuluyla yayın hakkını verecekti Zarchi.



Filmin en yaygın görülen/bulunan afişi... Resimde görünen kadının –doğal olarak– Jennifer Hill'i canlandıran (ve sıklıkla film çekimleri sırasında yönetmenin eşi olduğu söylenegelen– ki değildir, aralarında yakınlık doğmuş, özellikle de montaj aşamasında birliktelikleri başlamıştır[8] ama evlilik tarihleri 1979 olup 1982'de de boşanmışlardır) Camille Keaton (d. 1947, iddiasına göre sessiz sinema döneminin en ünlü aktörlerinden Buster Keaton'ın uzaktan akrabasıdır ve verdiği yakın tarihli bir söyleşide, "Burada netleştirmek istiyorum, onun büyük torunu değilim. İkinci ya da üçüncü göbekten kuzeni sayılabilirim. Aile şeceresinde yer alıyorum ama kendisiyle bir araya gelmişliğim yok. Millet bu bağ üzerinden kariyerime yönelik yorumlar yapmayı seviyor ama ben ne yaptıysam kendi çabamla yaptım"[9] şeklinde bir ifade kullanmıştır) birçok söyleşisinde o pozun kendisine ait olmadığını kayda geçirmiştir. Bir iddiaya göre de söz konusu model ünlü yıldız Demi Moore'dan başkası değildir.[10]



Ülkemizde 2011'de piyasaya çıkan DVD'nin kapağı...

[8] http://www.killerreviews.com/dispinterview.php?intid=1893 Zarchi filmin DVD'sinin bonus söyleşisinde montajın 1 yıl civarında sürdüğünü belirtiyor, yani filmin çekimleri 1977'de tamamlanmış olmalı. Sonrasında üzerinde 2 yıl çalıştığını ve Şubat 1978'de tamamladığını da belirtmekte.

[9] http://popcultureaddict.com/interviews/camillekeaton/

[10] https://jacks-attic.com/2013/04/11/demi-moores-butt-and-i-spit-on-your-grave/ Moore'un (d. 1962) 16 ya da 17 yaşındayken –farklı röportajlarda farklı rakamlar vermiştir – ama 18 yaşında

Bu detaylar yetmezmiş gibi Burrell eline *Day of the Woman* kapak ismiyle Portekiz çıkışlı kesiksiz (100 dakika 58 saniye) bir kaseti daha geçtiğini, açılışta filmin 1978'deki orijinal prodüktörü Joseph Zbeda'nın adının yer aldığını ama filmin adının *I Spit on Your Grave* olarak gözüktüğünü aktarır ki bu da yukarıda aktarıldığı üzere filmin ikinci gösteriminde gerçekleşen kesiklerin Gross değil yönetmen Zarchi tarafından gerçekleştirilmiş olabileceği anlamına gelmektedir.[11]

Bu türden ayrıntıları okuyup filmin aynı zamanda *Evil Dead* (1981), *Antropophagus* (1980), *Cannibal Holocaust* (1980), *The Driller Killer* (1979), *Island of Death* (1976) ve *The Last House on the Left* (1972) gibi "sorunlu" ve kendi dünyalarında bir nevi kült film mertebesine ulaşmış yapıtlarla –o tarihlerde henüz bu filmleri de doğru dürüst göremediğimi de eklersek– aynı listede yer aldığını öğrenmem merakımı iyice arttırmıştı, ama o tarihte bu filmin (ve diğer filmlerin de)[12] kesilmiş bir (bootleg/korsan) versiyonunu bile bulmak (birkaç istisnai durum haricinde) olası maliyeti de düşündüğümüzde Britanya özelinde pek mümkün değildi. Zaten sonunda film piyasaya çıkabildiğinde önce 7 dakika 2 saniye (2001) bir sonraki versiyonunda ise (2010) 3 dakikalık kesintilerle satışa sunulabilmişti.[13] Sonuçta bu film, o dönem hakkında edinebildiğim bölük pörçük bilgi kırıntıları ile zihnimde kalıcı bir yer edinmiş durumdaydı. Sonrasında sansürlü ve de sansürsüz versiyonlarını seyretme şansını elde ettiğimde film için söylenenlerin az bile olduğu kanısına varmıştım, halen de öyle düşü-

---

olduğunu söyleyerek çektirdiği çıplak pozlarının *Oui* erkek dergisinin Ocak 1981 sayısında yayımlandığı düşünülürse söz konusu iddianın çok da temelsiz olmadığı düşünülebilir.

[11] Zarchi, filmi pazarlayabilmek için hazırlattığı kaliteli kopyalardan birini gösterim onayı alabilmek için Amerikan Sinema Birliği'ne (MPAA) gönderir. Tam 4 kez neyi kesmesi gerektiği söylenmeksizin "biraz daha kes" diye geri çevrilir, ama sonunda 10 dakikalık bir kesintiyle onay almayı başarır. Film o haliyle hasılat yapamaz ve tanıtım masraflarını –özellikle ülkenin güney bölgelerinde– ancak çıkartır. Canı iyice sıkılan Zarchi tüm kopyalara çıkardığı sahneleri yeniden yerleştirir ve sansürsüz olarak piyasaya verir ama gene de beklediği işi yapamaz.

[12] Bazı kaynaklara göre 72 (http://www.imdb.com/list/ls051364249/) bazılarına göre ise 74 (http://www.realmofhorror.co.uk/nasties.htm) filmlik "yasaklı video filmler listesi" (*Video Nasties*) 80'li yılların ortalarından itibaren Birleşik Krallığı etkisine alan bir ruh halinin anlaşılması yönünde ilginç ipuçları verebilir.

[13] Bu yazıda kullanılan versiyonlar Britanya 2010 (Blu-Ray ve DVD bir arada) ve 2011 Türkiye DVD versiyonlarıdır. Zarchi'nin bu duruma yönelik ifadesi "Britanya ve Britanyalıları seviyorum ama ISOYG konusunda sanki suni bir erdemlilik ve toyluk hali sezinliyorum. Sanki D. H. Lawrence'ın *Lady Chatterley'in* Âşığı'nda olanlar tekrarlanıyor gibi geliyor bana. Tarihi tekerrür ettirmeye devam ediyorlar... Aslında "ya filmimi tam olarak gösterin ya da hiç göstermeyin" diyebilirdim ama kesik haliyle bile Britanya halkına gösterilmesi hiç gösterilmemesinden iyidir diye düşünüyorum. Kesikler çok canımı sıktı, üzdü beni ama o tarihte 7.5 dakikalık bir kesinti vardı, bu sürümde 2.5 dakika civarına indi ve kim bilir belki 5 sene sonra bir başka sürümünde artık kesik filan olmaz. Son kesintili versiyonu henüz görmüş değilim" şeklindeydi. http://www.bleedingcool.com/2010/09/27/meir-zarchi-talks-to-bleeding-cool-about-i-spit-on -your-grave/

nüyorum. Ama geçen zaman içinde film, özellikle feminist film kuramcıları tarafından, oldukça farklı okumaların da öznesi haline gelmişti.[14] Filmin oldukça uzun bir kısmını –toplamda yaklaşık 25 dakika civarında– oluşturan tecavüz ve şiddet sahnelerinin yarattığı dehşeti ilk bakışta göründüğünden daha farklı bir biçimde yorumlamak ilk bakışta pek mümkün gözükmese de Carol J. Clover, Peter Lehman, Barbara Creed, Sarah Projansky, Alexandra Heller-Nicholas ve Clarie Henry gibi yazarlar, belki biraz da dönemin bazı büyük bütçeli yapımlarının gösterime çıkmasıyla –örneğin *The Accused* (*Sanık*, 1988, Jonathan Kaplan) ve *Thelma & Louise* (*Thelma ve Louise*, 1991, Ridley Scott)– 1990'lı yıllardan itibaren *ISOYG* ve diğer bazı filmleri bir alt-tür olarak, "rape-revenge" (tecavüz-intikam) nitelendirmeye ve tanımlamaya başlamışlardır.

Ara Başlık: Tecavüz/İntikam Filmleri

Nijat Özön'ün Sinema Sözlüğü'nde "tecavüz ve öldürme" yani *snuff* filmlerine yönelik bir madde olmakla beraber tecavüz-intikam filmlerine yönelik bir giriş bulamıyoruz. Ama sözlükte bu alt-türün ait olduğu kabul edilen genel kategoriye ("sömürü filmleri" ya da "cinsel sömürü filmleri") yönelik iki giriş var. Ama madde girişlerinde verilen diğer dillerdeki kullanımlara ve ilintili terimlere göz attığımızda bol miktarda "porno, blue movie, stag film, miki, açık film ya da hardcore" cinsinden ifadeler görmekteyiz. Yine de Özön madde açıklamalarında bu filmlerle diğer örnekleri birbirinden ayıran tanımlamalar kullanmakta. Konumuzu ilgilendirdiği ölçüde alıntılıyoruz:

> Cinsel konuları, ilişkileri izleyicinin cinsel duygularını körüklemek, sömürmek ereğiyle ve genellikle en kaba biçimde işleyen film. Erotik (kösnül) filmlerden farklılığını UNESCO bünyesinde toplanan uzmanlar 1986'da "cinsel sömürü, aşksız, sevgisiz, sevecenlikten yoksun ya da sorumsuz bir cinselliğin parasal ereklerle, kışkırtıcı bir biçimde su-

[14] Kendisine"günümüz feministlerinin bu filmi benimseyip, davalarının bir parçası yapmalarını nasıl karşılıyorsunuz, sizi şaşırttı mı bu durum" sorusu yöneltildiğinde C. Keaton "Hoşuma gidiyor bu durum. Böyle olduğunu duymak güzel bir şey. Ama sanırım birçok kişi de bu filmi her ne ise o olduğu için seviyor. Bu bir istismar filmi" şeklinde yanıtlamıştı. http://popcultureaddict.com/interviews/camillekeaton/ Filmin *Elite Millenium Edition* sürümü için hazırlanan yorumlarından birisi de 80 sonları, 90 başlarında ABD'de oldukça popüler bir televizyon programı olan *Monstervision*'ı sunan Joe Bob Brigs'e aitti. Brigs verdiği röportajda filmin dünyadaki az sayıda destekçilerinden birisi olduğunu, R. Ebert'in sinemalarda neyin gösterilip neyin gösterilemeyeceğine kadar dayanan eleştirisinin haksız olduğunu söyledikten sonra *ISOYG*'nin kadınlar için çekilmiş bir Death *Wish* (Michael Winner, 1974; *Yara*, 1980, Türkiye yorumu *Cellat* (Memduh Ün, 1975) filmi olduğunu, bu tür filmlerde oynayanlar C. Bronson ya da C. Eastwood olduğu sürece sorun olmadığını ama adaleti kendi ellerine alan kadın olduğunda işin renginin değiştiğini belirtmektedir. http://www.bloodygoodhorror.com/bgh/interviews/07/26/2007/joe-bob-briggs

> nulması" olarak belirtmişlerdir. Cinselliğe yaklaşımda tecimsel ereklerin, cinsel duyguları sömürmenin ağır basması; hiçbir estetik ya da sanatsal kaygı taşımaması; hatta doğru dürüst bir öyküsü bile olmaması; çıplaklık ve cinsel ilişkilerin gelişigüzel biçimde birbirini izlemesi; cinsel ilişkileri en çıplak, en kaba biçimde, ayrıntılı olarak yansıtması (...) kadınların ve çocukların salt cinsel nesneler olarak sunulmasıdır. (2000: 135-6)

Bu kategorideki filmleri tarif etmek için Özön'ün yukarıdaki tanımı çok da yeterli olmayabilir. Özellikle tecavüz eyleminin ayrıntılarıyla gösterilmesi şart olmadığı gibi, tecavüzün olasılığının bile bir tehdit havası oluşturduğu ve –kaçınılmaz bir biçimde– intikamı tetiklemesi söz konusudur. Bu tür bir filmin senaryosunda tecavüz kazara yer alamayacak kadar önemlidir, olmazsa intikam da söz konusu ol(a)mayacaktır. Bu tür filmlerin kültürden kültüre farklı algılanışları/değerlendirilişleri söz konusu olabilir ve bu durum özellikle film eleştirmenleri açısından oldukça sıkıntılı bir durum ortaya çıkartabilir. *ISOYG*'de de görüleceği gibi bu tür filmlerdeki cinsel şiddet sadece tecavüz eyleminin yansıtılmasından ibaret olmayabilir. Wolfthal'in de belirttiği gibi, tecavüz sahneleri sıklıkla başka konulara da göndermeler yapabilir –siyasi kaygılar, cinsel arzular ya da etnik, sınıfsal ya da cinsiyet farklılıkları gibi– ve bu karmaşık durum bizim bu tür sahneleri anlamamıza katkıda bulunabilir. Ama bu türden olası yorumların yanı sıra söz konusu sahnelerin "gerçek tecavüzleri" yansıttığı gerçeğini göz ardı etmemek gerekir (Heller-Nicholas, 2011: 6-7). Öte yandan bu olası çok yönlü yorumlamaların o kadar da gerekmediği, söz konusu filmlerin sonuçta "bir kadın karakterin ezici ağırlığını erkek seyircilerin oluşturduğu kitlelerin cinsel tatmini için gene erkekler tarafından tasarlanmış/yaratılmış fantezileri beyazperde de canlandırmasından başka bir şey değildir" diyerek kestirip atan Peter Lehman'ı da bu tartışmaya dâhil etmek gerekir. Ama bu yaklaşım hem çok sayıda tecavüz/intikam filmlerinin içeriğine uymamakta hem de pek de gerçekçi olmayan bir biçimde, bu tür filmlerin istisnasız erkek seyirciler tarafından tüketildiğini ileri sürmektedir. Oysa Tammy Oler'in de ifade ettiği gibi, azımsanmayacak sayıda kadın izleyici de bu tür filmleri seyretmektedir (Heller-Nicholas, 2011: 8). Bu filmlerin geniş ölçekli değerlendirmeleri üzerine oldukça geniş sayılabilecek bir literatür mevcut olup, bu yayınlar arasında Susan Brownmiller'ın *Against Our Will: Men, Women and Rape* (1975), Diane Wolfthal'den *Images of Rape: The "Heroic" Tradition and Its Alternatives* (1999), Sabine Sielke'den *Reading Rape: The Rhetoric of Sexual Violence in American Literature and Culture, 1790-1990* (2002), Jacinda Read'in *The New Avengers: Feminism, Feminity and the Rape-Revenge Cycle* (2000), artık türün klasiklerinden

birisi haline gelmiş olan Carol J. Clover'dan *Men, Women, and Chain Saws: Gender in the Modern Horror Film* (1992), Sarah Projansky'den *Watching Rape: Film and Television in Postfeminist Culture* (2001), Claire Henry'den *Revisionist Rape-Revenge: Redifining A Film Genre* (2014) ve de Alexandra Heller-Nicholas'ın *Rape-Revenge Films: A Critical Study*'si (2011) öne çıkan isimler arasındadır.[15]

Bu literatüre genel olarak bakıldığında, tecavüz eyleminin, kadın kurban açısından geçireceği değişimi ateşleyen bir çeşit kıvılcım gibi algılandığı, o âna kadar kendi halinde (zayıf?), güçsüz (genellikle fiziksel anlamda) bağımlı (eşine/sosyal ortamına) bir kişilik olarak verilirken tecavüz sonrası bir çeşit uyanış geçirerek, güçlü, azimli, ne yaptığını/yapacağını bilen, azimli, acımasız ve özgür bir karakter haline dönüşe yol açtığı yönünde değerlendirmeler görürüz. Hollywood söz konusu olduğunda tüm bu gösterenlerin 70'li yıllar ve sonrasında iyice belirginleşmeye başlamış olan feminizme bir anlam verme çabası olarak da değerlendirmek mümkün olabilir. Bu yaklaşımı kabul ettiğimizde Clover'ın *Men, Women, and Chain Saws: Gender in the Modern Horror Film*'inde tecavüz/intikam filmlerini korku filmlerinin bir alt-türü olarak ele alıp *ISOYG*'i de modern korku filmleri bağlamında değerlendirmesi ve bu filmlerin ezici çoğunluğunun bitiminde şu ya da bu şekilde hayatta kalmayı beceren bir "son kız" karakterini içermesiyle tecavüz/intikam filmlerinin hayatta kalmayı becererek intikamını oldukça kanlı yöntemlerle alan karakterler arasında paralellik kurmasını da hoş karşılamamız gerekecektir. Diğer taraftan, Clover 1970'li yılların başına kadar tecavüz eyleminin filmlerin öykülerinde iyisiyle-kötüsüyle birer yan konu olarak yer aldığını (*Birth of a Nation*, *Frenzy*, *Straw Dogs, Blackmail ve A Clockwork Orange* gibi), ama 70'lerle birlikte tecavüz konusunun artık iyiden iyiye öykülerin merkezinde olduğunu belirtir. Ancak Clover'ın bu yaklaşımına karşı çıkanların, feminist kuram çerçevesinde, bir biçimde "sağ kalmayı" beceren kadın karakteri-

[15] Ülkemizde bu konu üzerine yazılmış, benim haberdar olabildiğim, tek örnek bu yılın başlarında piyasaya çıkan Nermin Orta'dan *Tecavüzü Seyretmek: Meşrulaştırma Aracı Olarak Sinemada Tecavüz: 1990 sonrası Türkiye'de Bağımsız Sinema Üzerine Eleştirel Bir Analiz*'dir. (Agora Kitaplığı, İstanbul: 2016). Orta, kitabında konuya yönelik yabancı literatürden örnekler vererek konunun aşağıda bahsettiğimiz "saygıdeğer" örneklerinden bazılarına –*The Accused*, *Straw Dogs*, *Irreversible* gibi– yer vererek konuyu Türk sinemasına getirmiştir. Bu yazının konusunu oluşturan *ISOYG* ve aynı dönemin diğer filmlerinin genel özelliğinin, feminist bakış açısıyla, kadının değişen konumu karşısında erkeklerde oluşan tepkinin yansıması şeklinde oluştuğunu, yani ortada Hollywood'un bir "karşı atağı"nın söz konusu olduğunu belirtmektedir. 2016:127-135). Kitapta bir dizine yer verilmediği için yazımızda adı geçen yönetmen, film –*ISOYG* dâhil– ve kuramcılardan hangilerine yer verilip verilmediğini kesin olarak belirlemek oldukça güç ama kaynakçada yukarıdaki listeden Susan Brownmiller dışında hiçbir ismin gözüme çarpmadığını belirtmek isterim.

nin pek de öyle zafer çığlıklarıyla kutlanacak bir durum olmadığını iddia etmeleri de yabana atılmamalıdır. Fakat Clover'ın *ISOYG* gibi filmlerde (çoğunlukla) erkek seyirci için önemli olanın tecavüz değil intikam olgusu olduğu yönündeki savı oldukça ilginçtir.

> Bu filmlerde merkez çekim noktası olaydan (tecavüz) ziyade tepkide (intikam) yatmaktadır, ama söz konusu intikam fantezisi, gücünü, bir noktaya kadar bu eyleme yönelik hayalî katılımdan, yani (erkek) seyircinin kurbanla özdeşleşmesi, tensel düzeyde bir karşı cinsiyet özdeşimi sonucu en uç noktada gerçekleşmektedir. (1992:154)[16]

Tabii, örneğin, *Rambo* serilerinden aşina olduğumuz usta oyuncu Richard Crenna'nın başrolünü oynadığı, oldukça tehlikeli ve sonrasında göreceğimiz üzere, ciddi polis düşmanı iki şüpheliyi gece vakti arkasında herhangi bir destek olmaksızın takip eden ve bu cesaretini/aşırı özgüvenini oldukça pahalıya ödeyen, öncesinde tecavüze uğramış kadın kurbanların durumlarını olabildiğince hafife alan, ama başına gelenlerden sonra bu konularda dünya görüşü ciddi biçimde değişen büyük şehirli bir polis dedektifinin öyküsünün anlatıldığı pek de kolay bulunmayan 1985 tarihli bir televizyon filmi olan *Rape* (en çok bilinen diğer adıyla *The Rape of Richard Beck*); ya da Amerika'nın İncil Kuşağı'nın nadide eyaletlerinden North Carolina'da bulunan muhteşem bir vadi yeni bir baraj yapımı nedeniyle sular altında kalmadan önce kanoyla güzel bir hafta sonu kaçamağı yapmak isteyen bir grup şehirli arkadaşın rotaları üzerinde aile içi evlilik ürünü iki hillbilly'le (zonta) karşılaşmaları ve içlerinden birinin cüzdanından çok daha fazlasını kaybetmesi sonucu gelişen olayların anlatıldığı *Deliverance* (Kurtuluş, 1972) gibi filmlerde de erkek seyircilerin buna benzer bir özdeşleşme içine girip girmediklerini bilemiyoruz.[17]

Bu filmlerin, belki biraz da *The Last House on theLeft*[18] (Wes Craven, 1972) gibi yapımların da etkisiyle, özellikle 70'li yılların Amerikası'nda korku sinemasının bir alt-türü olarak piyasaya çıktığını söylemek mümkün. Sonrasında diğer birtakım türlerle ilişkiye girerek özellikle ideolojik olarak adının çağrıştırdıklarından daha farklı noktalara gelmiştir. Düz bir bakışla, bu filmler için çıkış noktasının bir ya da birden çok tecavüz eyleminin tetiklediği (ve tecavüze uğrayan ya da kendisiyle bağlantılı kişi ya da kişilerin aldığı) bir intikamın anlatıldığı filmlerdir diyebiliriz. Bu türün kökle-

[16] Aksi belirtilmedikçe metin içindeki alıntıların ve söyleşi parçalarının (biraz serbestçe) çevirileri bana aittir.

[17] Konunun bu yönüyle ilgili olarak Clover kitabının "The Body in Question" kısmında oldukça detaylı bir analiz sunmakta (1992: 154-159). Ayrıca bkz. Heller-Nicholas (2011: 51-3).

[18] John Kenneth Muir ve Michael Brashinsky gibi diğer bazı eleştirmenlere göre bu film *The Virgin Spring*'in oldukça serbest bir uyarlamasıdır.

rini sinemanın oldukça saygıdeğer örneklerini oluşturan *Rashomon* (Akira Kurosawa, 1950) ya da *The Virgin Spring*'de (Ingmar Bergman, 1960) aramak mümkün.

Yukarıda adları geçen kuramcılar için *Sanık* ve *Thelma ve Louise*[19] o kadar da incelenmeye, üzerinde kafa yormaya değer filmler değildiler.[20] Bu filmler onlar için geçen yaklaşık 20 yıl içerisinde çekilmiş ve tecavüz-intikam türü içinde kanonik olarak kabul edilen bazı filmleri yeniden değerlendirip ciddi bir biçimde ele alabilmek adına uygun bir ortam sunmaktaydılar. Lehman, Clover, ve Creed bu alanın kuramsal altyapısını oluşturup, türün temel özelliklerini belirleyerek özellikle erkek seyirci açısından bu filmlerin ilgi görmesinin nedenlerini psikanalitik çerçeve içinde sorguladılar. Bu araştırmacılar için alanın kanonik yapıtlarını *ISOYG, Ms. 45* (Abel Ferrara, 1981), *Thriller: A Cruel Picture* (İhtiras Çiçeği, Bo Arne Vibenius, 1974) ve *Deliverance* (Kurtuluş, 1972, John Boorman) gibi filmler oluşturmaktaydı. *Sanık, Lipstic* (Ilık Dudaklar, 1976) ve *Thelma ve Louise* tartışmalar içinde yer alıyordu ama alanın klasik filmleri arasında nispeten daha zayıf örnekler olarak değerlendirilmekteydiler.

Lehman bu alt-türün tipik örneklerini 1970 ve 80'li yıllarda çekilmiş bir grup filmde görülen "çok güzel bir kadın kendisine tecavüz etmiş bir grup erkeğin peşine düşer ve onları tek tek avlayarak öldürür, dahası sıklıkla, kurbanın başına gelecekleri anladığında ve sonrasında çektiği acıdan oldukça zevk alır" biçiminde ifade etmektedir (Henry, 2014: 15). Lehman için bu türün vazgeçilmez örnekleri arasında *ISOYG, Alley Cat* (Al Valletta, Victor Ordoñez, Eduardo Palmos, 1984) ve *Ms. 45* yer almaktadır.[21]

Lehman'ın bu türü tarifi biraz sınırlı olsa da *ISOYG*'u daha iyi değerlendirebilmemiz açısından iyi bir başlangıç noktası teşkil edebilir:

---

[19] Bu filmin meşhur otopark sahnesinde yer alan tecavüz olayının gerçekleşip gerçekleşmediğine yönelik tartışmalardan kesin bir sonuç çıkmamıştır. Thelma olaya müdahale eden Louise'e "Bana tecavüz ediyordu" der ve sahnenin tümü bunu destekleyecek şekilde verilir ama belki de esas önemli olan nokta Louise'in saldırganı tecavüz ettiği/kalkıştığı için öldürmemiş olmasıdır. Silahı görünce yelkenleri indiren saldırgan kadınlar olay yerinden uzaklaşırken arkalarından "Orospu. Keşke s.*%&+^dim seni !" diye homurdanır. Bunu duyan Louise "Ne dedin bakayım sen?" dediğinde aldığı "S.*?&%i yala" yanıtı üzerine adamı tek kurşunla yere serer, cesede doğru yaklaşır ve "Ne dediğine dikkat et biraz dostum" der (Heller-Nicholas, 2011: 33-4).

[20] Hem *The Virgin Spring* hem de *The Accused* Oscar ödüllerine layık görülmüşlerdi (1961 ve 1989).

[21] Bu listeye yakın dönemden çok önemli bulduğum ve ayrı bir incelemeyi kesinlikle hak ettiğini düşündüğüm, hazmı oldukça zor bir film olan Güney Kore yapımı *I Saw the Devil*'ı da (Kim Jee-Woon, 2010) eklemek isterim. Belki bu yazının çerçevesi içine kolaylıkla sokulamayabilir ama gene de ciddi bir biçimde –bu ne kadar mümkün olabilir, emin değilim– incelenmesi gereken bir diğer film de pornografik-korku gibi bir türün içinde sayılabilecek 1973 Amerikan yapımı, yönetmenliğini Helmuth Richler'ın (Shaun Costello) üstlendiği *Forced Entry*'dir.

> (...) bu filmlerde tecavüz hınç/hiddet dolu kadın karakterin şiddet içeren intikam gösterisi için bir çeşit bahane oluşturmaktadır; tecavüzler hemen her zaman bir çete ya da arkadaş grubunun işi olup "son derece mide bulandırıcı" tiplerden oluşmaktadır. Bu tipler sınıf ve etnik köken klişelerini taşımakta olup kadın karakterler ise her daim çok güzeldirler. Erkek karakterlerin olumlu hiçbir yönü bulunmaz, filmler erotik bir beklenti sunacak şekilde yapılandırılmış olup günümüzün akla yatkın anlatım yöntemleri açısından kabul edilmesi mümkün olamayacak kadar "gerçek dışı"dırlar. (Henry, 2014: 16-7).[22]

Diğer yandan Creed'in bu türü tarifi Lehman'dan biraz daha kapsayıcı gözükmektedir:

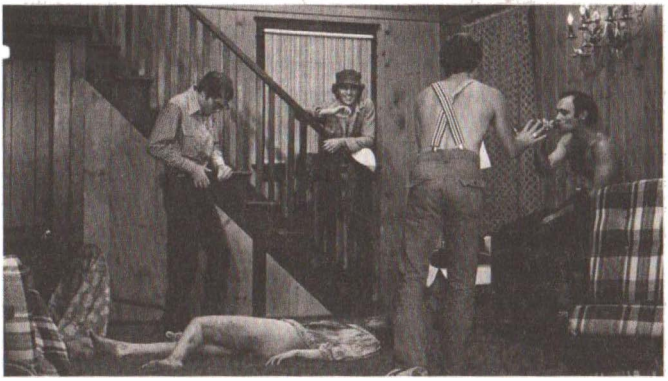
> Kadın kahramanın intikam alma nedeni genellikle ya kendisinin ya da bir arkadaşının tek bir erkek ya da bir grup erkek tarafından tecavüze uğraması ve/ya öldürülmesidir. Bazı filmlerde kadının intikam alma nedeni tecavüz olmayabilir, ama sonuçta hemen her zaman intikam bir biçimde erkek istismarının sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. (Henry, 2014: 17)

Clover'da, özellikle *Last House on the Left*'ten hareketle, ortada hem tecavüz hem de intikam ögelerinin bulunduğunu ama intikam alanların katledilen kızın ebeveynleri olması ve intikam sürecinde annenin tecavüzcülerden birisine oral seks önermesi ve bu esnada adamın penisini dişleriyle koparmasının bu türün daha sonraki gelişiminde önemli rol oynayacak kadar farklı bir davranış olduğunu belirtir. Bu filmde de, *ISOYG*'da olduğu gibi, tecavüz ve şiddet uygulaması oldukça uzun tutulmuş olup, her şey olup bittiğinde saldırganlar genç kızın hareketsiz bedeninin başında sanki taş kesilmiş gibi kalakalırlar. Clover, biraz amatörce üretilmiş ve sonu başından belli olsa da, 1974 tarihli *Act of Vengeance*'ın (diğer adıyla *Rape Squad*) özellikle erkek egemen hukuk/adalet sistemine getirdiği eleştirel yaklaşım nedeniyle bu tür üzerinde oldukça büyük bir etkisi olduğunu belirtir.

ISOYG'da tecavüz sahnelerinin problemli yanı, o tarihe kadar alışılageldiği üzere kameranın tecavüz sahnesinde –seyirciyi saldırganla eşitlemeyi amaçlayan bir sinema taktiği– gözleri korkudan faltaşı gibi açılmış kurbanın üzerine yoğunlaşmak yerine Jeniffer'ın işkenceye uğramış bedeni üze-

[22] *Tecavüz edenlerin* 'son derece mide bulandırıcı' tiplerden oluşması durumunun istisnai halleri de bulunmaktadır. Lipstick'te 'tecavüzcü' kimliğine bürünmeden önce müzik hocası Gordon rolünde Chris Sarandon oldukça sempatik, hoş ve fiziksel olarak insanın gözünün takılabileceği bir tip olarak görünmektedir. Kurbanı ile ilk karşılaşmasında bile sıradan, herhangi normal biri gibi canlandırılan karakter ancak tecavüz gerçekleştiğinde farklı gözükmeye başlar, ama tecavüze şahit olan küçük kız kardeş bile görüş açısından dolayı olayın bir tecavüz olduğunu fark edemez ve sonrasında açılan dava mahkemede düşerek diğer olaylara kapıyı açar.

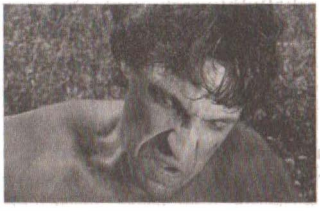
rinde uzun uzadıya dolaşması/durması, aynı yaklaşımın saldırganların yüzleri için de uygulanmasıyla ortaya çıkan sonuç Phil Hardy'nin de belirttiği gibi olacaktır.

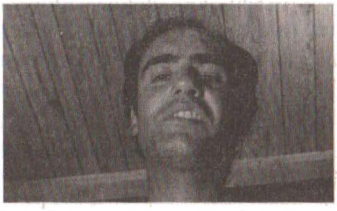


Üçüncü tecavüz sahnesi, Jeniffer'dan geriye kalanlar... En solda Matthew.

(...) tecavüz sahneleri o kadar yürek parçalayıcı, ve tüm çıplaklığıyla uzun uzadıya verilir ve adamlar o kadar mide bulandırıcıdır ki erkek seyircilerin, mizansenlerin ve anlatım yapısının Jeniffer'ın bakış açısından verilmesi sonucunda çoğunluğunun saldırganlarla kendilerini özdeşleştirmesi mümkün değildir." (Hardy, 1986: 329)[23]

ISOYG'nin "iğrenç" erkek tiplemelerinden ikisi...





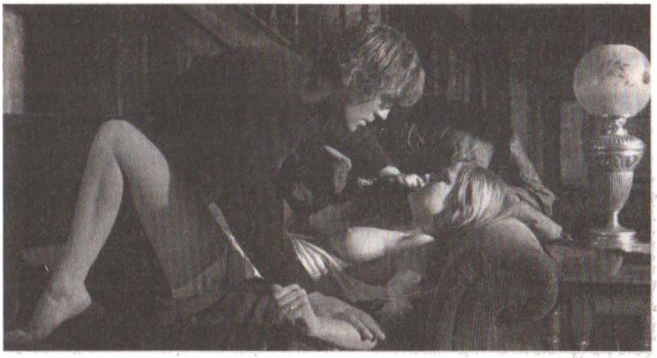
Yukarıda adı geçen filmlere ek olarak *Mother's Day*, *Eyes of A Stranger*, *Ladies' Club*, *Extremities*, *Savage Streets* ve *Positive I.D* gibi yapımlarda kadınlar ya kendilerinin ya da –kız kardeşleri gibi– diğer kurbanların inti-

[23] Bu iddiayı destekler nitelikte bir anı da 2010'da kendisiyle yapılan bir röportajda filmin çekimi sırasında aklında kalan bir olay olup olmadığı sorulan filmin yönetmeni Zarchi'den geliyor: "Çekimlerde işini gayet iyi yapan, uzun saatler sette çalışan bir elektrikçimiz vardı. Jeniffer'ın anal tecavüz sahnesi sonrası adam 'daha fazla dayanamayacağım' deyip işi bıraktı. Ardından makyözümüz evdeki tecavüz sahnesi sonrası kendisinin de grup tecavüzü kurbanı olduğunu itiraf edip istifasını sundu." http://www.gorepress.com/2010/09/21/meir-zarchi-interview/

kamlarını alırlar. Aslında *Frenzy*[24] ve *Straw Dogs*'un 70'li yılların başlarında tecavüz ve tecavüz-intikam filmlerinin oldukça büyük bir değişim geçirmesinden önceki "geleneksel" konulu son örnekler olduğunu söylemek mümkün.[25]



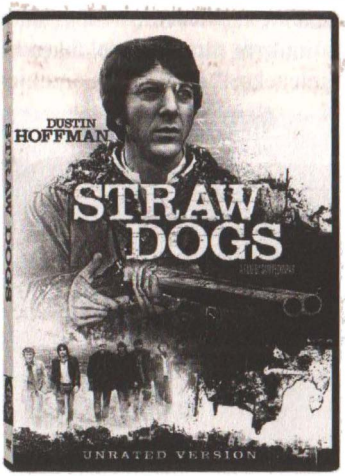
Frenzy'nin belki de en çarpıcı sahnesi...



Straw Dogs, sinema tarihinin en tartışmalı tecavüz sahnelerinden birisi...

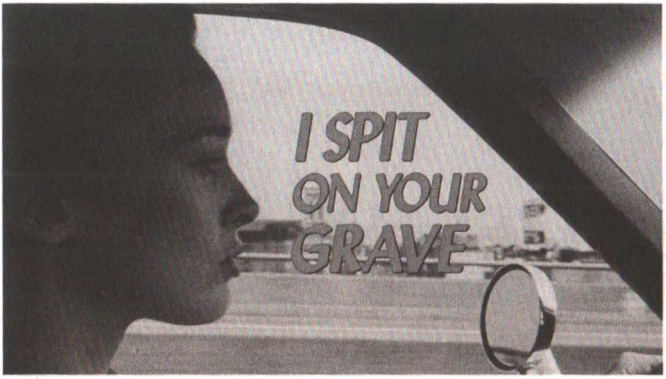
[24] Hitchcock filmografisinin bana göre en ayrıksı örneğini oluşturan *Frenzy*'de tecavüzcünün bakış açısından kurbanın aynı anda hem boğulması hem de tecavüze uğraması (kameranın olabildiğince detaylı bir biçimde kadının yüzüne odaklanması ciddi biçimde rahatsız edicidir) verilirken, *Straw Dogs*'da Amy karakteri elalemin önünde sutyensiz dolaşıp orasını burasını sergileyerek âdeta ahaliye davetiye çıkarmış, sonrasında tecavüz gerçekleştiğinde de "hayır, hayır"ların yerini "evet, evet"ler almıştır. Tabii, bu yaklaşımda kadınlara karşı oldukça sevimsiz tavırlarıyla tanınmış olan yönetmen Sam Peckinpah'ın 'katkısı' inkâr edilmemeli.

[25] Tecavüz/İntikam filmlerinin çeşitli türler içerisinde kendisine bir biçimde yer bulması üzerinde durulması gereken konulardan birisidir. Konuya, özellikle de Western ve korku filmleri türleri bağlamında, kapsamlı bir giriş sağlayan metin için bkz. (Heller-Nicholas, 2011: 60-102).



MEZARINA TÜKÜRECEĞİM

Vengeance is my right
Vengeance I fight a dirty fight
Vengeance right is might in my hand[26]



Her ne kadar bu filmin özeti, "New Yorklu genç ve güzel bir kadın yazar romanını tamamlamak için sayfiyede bir ev kiralar. Bölgenin abazan delikanlılarının fiziksel saldırısına hedef olarak tecavüze uğrar. Şans eseri hayatta kalır, yaralarını sarar ve dişiliğini kullanarak tuzağa düşürdüğü suçlulardan

[26] "Vengeance", Gillan, *Mr. Universe* albümünden, Acrobat Records, 1979.

intikamını alır" şeklinde verilebilecek olsa da –ki yukarıda da belirtildiği üzere, filmin toplam süresinin yaklaşık 25 dakikasına üç ayrı tecavüz sahnesi sığdırılmıştır–[27] filmin akışının planlanış biçiminin hınç duygusunun yorumlanmasında önem taşıyacak olmasından dolayı bu noktada hikâyenin, filmden karelerle desteklemeye çalıştığımız, bir özetini vermek istiyoruz:

Kadın dergilerinde yazıları yayımlanmış, New York şehrinde[28] yaşamakta olan Jennifer (Hills) yazmakta olduğu romanını sakin kafayla bitirebilmek amacıyla bir sayfiye bölgesinde, göl kıyısında bir yazlık kiralar. Yolda benzin almak için durduğu istasyonda daha sonra tecavüzlerine uğrayacağı dört kişiden üçüyle, grubun lideri eski deniz eri Johnny ve diğer iki işsiz arkadaşı, Stanley ve Andy, tanışır. Bu üçlüye daha sonra semtin marketinde evlere servis elemanı olarak çalışan ve aynı gün Jennifer'a da teslimat yapacak olan, zihinsel özürlü Matthew (Lucas) da katılacaktır.[29] Dörtlümüz eve artık yerleşmiş olan Jennifer'ı sıklıkla taciz etmeye başlarlar ve sonunda nehirde kanosunun içinde güneşlenmekteyken motorlarıyla gelip kanosunun ipini yakalayarak peşlerinden sürükleyip kıyıya yanaşmaya zorlarlar. Kıyıya çıkarttıkları Jeniffer'la bir süreliğine kedi-fare oyunu oynayan grup sonunda onu soyar ve ilk olarak o güne değin herhangi bir cinsel deneyimi olmamış Matthew'a ilk şansı tanır. Paniğe kapılan Matthew olay yerinden kaçar, Johnny ise Jeniffer'a vahşice tecavüz eder.



Hamakta romanını yazmaya çalışan Jennifer'ın yanından dostluklarını sergileyerek geçen semtin delikanlıları. Botun verdiği poza dikkat...

[27] Clover bu tecavüzlerin, yer alış sırasına göre çayır-çimen, orman ve evin içi, sonuçta halen bakir bir genç olan Matthew için ayarlandığı görüşündedir. Her seferinde "görevini ifa edemeyen" zihinsel engelli Matthew'ın bu durumdan dolayı tecavüzcü sayılamayacağı ve tecavüzcülerin sayısının –bazı değerlendirmelerde– üç olarak verilmesine Clover karşıdır.

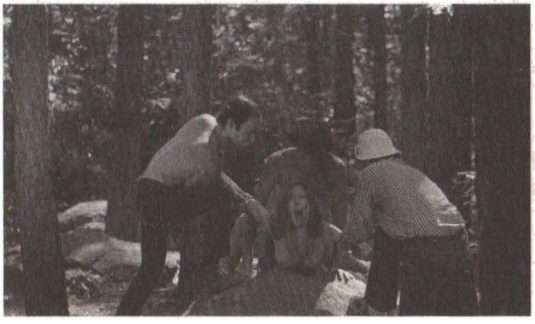
[28] Bu film özelinde, şehir/kırsal-taşra çatışması ya da kıyaslaması bağlamında getirilen oldukça geniş kapsamlı bazı yorumlara yer kısıtlamasından dolayı girilmeyecektir.

[29] Jennifer eve servis yapan Matthew'a (Jennifer'ın nereden geldiğini öğrendiğinde "New York mu? Şeytani bir yerden geliyorsunuz" diye tepki gösterir) hem yüklü bir bahşiş hem de soyadını tanımayıp genellikle kadın dergilerinde yazdığını öğrendiğinde "öyle şeyleri okumam" dediğinde de bir kırmızı elma ikram etmesi oldukça sembolliktir diyebiliriz.





Ayağa kalkıp bir süre kaçmayı deneyen Jeniffer tekrar yakalanır, vahşice dövülür ve –Matthew'a tekrar önerildikten sonra– bu sefer de Andy tarafından fiili livataya maruz kalır.



Grup olay yerinden Jeniffer'ın kanosunu da yedeklerine alarak ayrılır. Giderlerken Jeniffer'in bikinisinin kendilerinde kalmış parçasını da suya attıklarını ve uzaklaştıklarını görürüz. Kanlar içinde (gittikçe yönetmenin

New York'ta şahit olduğu sahneyi daha da fazla andırarak) ve bilincini yitirmiş biçimde olay yerinde bırakılan Jeniffer kendine geldikten sonra binbir zorlukla[30] evine ulaşmayı başarır

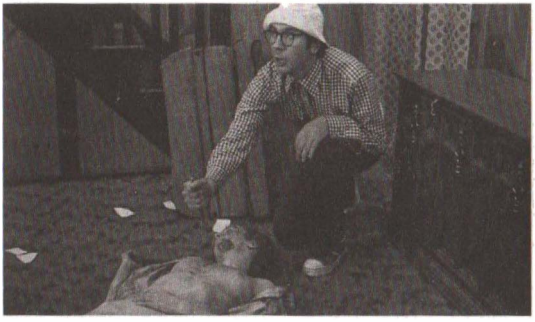


ama grup ondan önce eve gelmiş ve kendisini beklemektedir. Üçüncü tecavüz olayı burada gerçekleşir. Matthew sonunda bu aşamada artık hiçbir tepki göster(e)mcyen Jennifer'ın bedenine nüfuz etmeyi başarır ama "zaferini" tamamlayamadan iyice azıtmış olan Stanley araya girer ve Jeniffer'ın vajinasına bir içki şişesi sokarak ardından oral sekse zorlar fakat artık çabası boşunadır, genç kadın bilincini çoktan kaybetmiştir.



[30] Zarchi, filmin Britanya'da uğradığı/uğramakta olduğu sansürden bahsederken bu sahneye özellikle gönderme yapar: "Gerçekten çok garip bir durum bu. İntikam sahnelerinden ziyade tecavüz sahnelerinde kesinti yaptıklarını biliyorum. Anlamış değilim, Jeniffer intikam sahnelerinde çıplaklığını ve cinselliğini kullanıyor. Tecavüz sonrası sürünerek olay yerinden uzaklaşmaya çalıştığı sahne, dehşet verici bence –Öyle bir sahneye nasıl dokunursunuz? Sanırım o bürokratlar kurumdaki varlıklarını meşrulaştırmaya çalışıyorlar, işsiz kalmaktan ödleri kopuyor, o yüzden de bir şeyler yapıyor gibi görünmek durumundalar. Neden yaptıklarını gerekçelendirmekten bile acizler. Filme dokunmadıklarında Britanya'ya bir şey olmaz, merak etmesinler." http://www.bleedingcool.com/2010/09/27/meir-zarchi-talks-to-bleeding-cool-about-i-spit-on -your-grave/

Jeniffer'ın yazmakta olduğu romanın bir sayfasını bulup okuyarak kendince eğlenen grup diğer sayfaları yırtıp atarak evden çıkar, Johnny kanoya binmeden önce Matthew'a bir bıçak vererek eve dönmesini ve kadını öldürmesini söyler. Cesaretini toplayamayan Matthew bıçağa biraz kan bulaştırarak diğerlerine yalan söyler, grup Jeniffer'ı ölüme terk ederek olay yerinden uzaklaşır.



Filmin yaklaşık ilk 40 dakikası geride kalmıştır. Aradan iki hafta geçer. Jeniffer iyileşir, romanının yırtılmış parçalarını yapıştırarak tekrar bir araya getirir, penceresinden sabit bakışlarla nehri izler ve yakındaki bir kiliseye giderek Aziz Meryem'e dua eder. Jeniffer'ın halen yaşamakta olduğunu anlayan grup arkadaşlarından temiz bir dayak yiyen Matthew çalıştığı marketten eline bir kasap bıçağı geçirir ve yarıda bıraktığı görevini tamamlamak üzere kadının evinin yolunu tutar. Ama eve vardığında Jeniffer'ın baştan çıkarıcı tavırlarına maruz kalarak silahını bırakır. Dışarıda, doğanın içinde unutamayacağı bir sevişme vaadi ile kandırdığı Matthew'u punduna getirip boynundan bir iple asarak öldüren[31] Jeniffer adamın bisikletini ve vücudunu nehre atarak ortadan kaldırır.



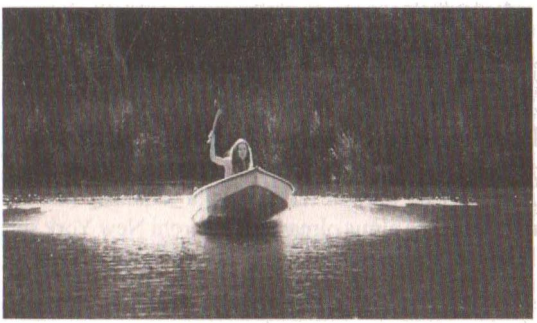
[31] Daha sonra belirteceğimiz üzere, Nietzsche *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te 'Zehirli Örümcekler' bölümünde öç almanın ya da *ressentiment*'ın ruhu olduğunu ve silahının da ip olduğunu ifade etmektedir.

Sıra artık Johnny'ye gelmiştir. Adamın çalıştığı benzin istasyonuna gelen Jennifer konuşmaksızın bakışlarıyla onu arabasına davet eder. Zaten kadının başına gelenlerden hoşlandığını ve daha da fazlasını istediğini düşünmekte olan Johnny bu davete hemen icabet eder. Kuytu bir noktada arabadan inerler ve Jeniffer tabancasını adama doğrultarak pantolonunu ve iç çamaşırını çıkarmasını ister.

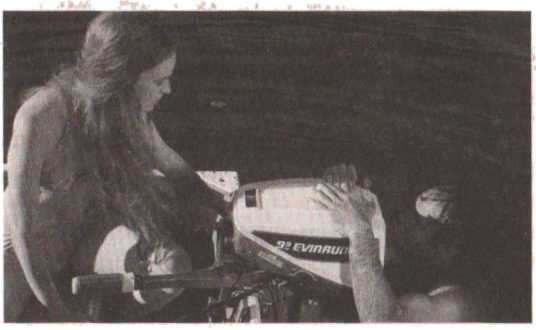
Görünen odur ki amacı adamı cinsel organından vurmaktır. Durumun ciddiyetinin farkına varan Johnny dil dökerek onu bu fikrinden vazgeçirmeye çalışır ve bunda başarılı da olmuş gibidir. Jeniffer silahını ona vererek birlikte eve gitmeyi teklif eder. Johnny'nin keyfi yerine gelmiştir, daha önce de düşündüğü gibi kadının aslında halinden memnun olduğunu ve daha da fazlasını istediğine artık iyice kanaat getirmiş durumdadır. Sonraki sahnede çiftimizi banyo küvetinde, suyun içinde karşılıklı otururken görürüz.

Johnny zevkten havalarda uçmaktadır çünkü Jeniffer suyun içinde onu okşayarak masaj yapmaktadır ama bir anda Jeniffer'ın belli etmeden küvetin içine bir bıçak aldığını görürüz ve hemen ardından adamın zevk iniltileri dehşetle karışık acı çığlıklarına dönüşür.

Jeniffer kapıyı kitler, aşağı kata iner ve uzaktan gelen bitmek bilmeyen haykırışları müzik dolabına koyduğu bir plağı sallanan sandalyesinde otururak dinler. Sıra artık Andy ve Stanley'ye gelmiştir. Botla kadının evine gelip onu öldürmeyi planlayan ikili ile Jeniffer arasındaki mücadele Jeniffer'ın hem Andy'nin baltasını hem de botun hâkimiyetini ele geçirmesiyle sonuçlanır. İkiliyi nehre döken Jeniffer tıpkı kendisine yapıldığı gibi ikiliye bir süre eziyet çektirdikten sonra birisinin kafasına baltayı geçirir.



Balta geliyor...
diğerini de botun pervanesiyle parçalara ayırır.



Ardından genç kadın botuyla bir bilinmeze doğru hareket eder ve bu noktada film pat diye biter...



Filmin pat diye bittiği an... Acaba bize bir şey mi anlatmaya çalışıyor?

PEKİ, YA HINÇ BUNUN NERESİNDE? "*AN ACT OF REVENGE*!

ISOYG'un (kötü) ünü gelinen noktada artık tartışılmamaktadır. Geçen zaman içinde kendi çapında bir "kült" film mertebesine ulaştığını görmek mümkündür.[32] Bu filmi diğerlerinden –Zarchi'nin ifadesiyle "intikam temalı" filmlerden– ayıran temel özellik o tarihe kadar kurbanın başına gelenlerin hesabını ya aile fertleri, ya yakın çevre, ya da kanun güçleri sorarken ilk kez *ISOYG*'de kurban tekrar ayağa kalkarak adaleti –kelimenin tam anlamıyla– ellerine almış olmasıdır.[33] Zarchi New York şehrinde Times Square'de bulunan ofisine metroyla giderken yazmaya başladığı senaryoyu

[32] Ernest Mathijs ve Xavier Mendik'in *100 Cult Films* (British Film Institute, 2011) kitabında hem yazarların hem de tanıtım yazısını yazan ünlü yönetmen Joe Dante'nin belirlemiş olduğu 'koşullara' uygunluk göstermesi açısından değerlendirildiğinde ortaya çıkan sonuç. Ama kitabın listesinde *ISOYG* yer almamaktadır.

[33] http://.shockya.com/news/2010/10/02/exclusive-meir-zarchi-i-spit-on-your-grave-interview/#ixzz4J8KVogJo

parçası olduğu gerçek bir olaydan yola çıkarak yaratmıştır. Yanında bir arkadaşı ve kızıyla birlikte şehirdeki bir parkın yanından arabayla geçerlerken çıplak ve kanlar içinde bir genç kadının çalıların arasından yerde sürünerek belirdiğini gören grup, daha sonra kadının erkek arkadaşının evine gitmek için kısa yol olarak parkın içinden geçmeyi tercih ettiğini öğreneceklerdir, travma geçirmekte olan kadını arabalarına alıp, arkadaşının kızını eve bıraktıktan sonra saldırganların kaçmayı başarıp kendilerine başka kurbanlar bulma olasılığına karşı ilk önce hastaneye değil polise gitmenin daha iyi bir karar olduğu konusunda fikir birliğine varırlar. Ama bu kararın yanlış olduğunu anlamaları pek de uzun sürmez. Zarchi'nin ifadesiyle giydiği üniformaya layık olmayan bir polis memuru, prosedürü takip bahanesiyle, işi olabildiğince ağırdan alarak kadının hastaneye transferini geciktirir. Kadının çenesinin kırık olması ve neredeyse hiç konuşamıyor olmasına rağmen adını hecelemesini ister. Zarchi'nin ısrarları sonucu memur kadını hastaneye götürmeye razı olur. Sonrasında kadının babasından Zarchi ve arkadaşına yardımları için bir teşekkür mektubu gelir, baba aynı zamanda maddi bir ödül de vermek ister ama Zarchi bu isteği geri çevirir. Zarchi'nin senaryosu ve filmin kendisi, gösterime girdiği 1978'den bu yana çok sayıda olumsuz eleştiri (en ünlüsü yukarıda yazının başında Roger Ebert'e ait olan epigraf) ve yoruma hedef olmuştur ve bu tepkilerin ardında filmin içerdiği neredeyse pornografik düzeyde verilen tecavüz ve şiddet sahneleri kadar özellikle erkek karakterlerin ve buna bağlı olarak da tüm film akışının B-filmleri düzeyinde sunulmuş olmasıdır. Tecavüzcülerin –belki fazlasına gerek de yoktur ama– olabildiğince tek boyutlu verilmiş olması, her ne kadar aralarında geçen diyaloglardan –zekâ engelli arkadaşları belki hariç tutulabilir– hepsinin oldukça azılı kadın düşmanı olmaları ve kadınları neredeyse hareket edebilen ve cinsel ilişkiden başka bir şeye yaramayan et parçaları olarak görmeleri de söz konusu olumsuz tepkilerin arkasında yatan nedenler arasında gösterilebilir. Girişte bahsettiğimiz Burrell'ın eline o tarihte geçmiş olan eksiksiz versiyonda grubun aralarında geçen konuşmalar işte bu aşamada kendince bir önem kazanmaktadır

Filmin kesilen versiyonunda yer alan konuşma şu şekilde cereyan etmektedir

"New Yorklu hatunların hepsi zengin olur Matthew."

"Sürekli düzüşürler."

Ama bu diyalogu takip eden ve zamanında kesilmiş olan kısımda grubun kendi arasındaki konuşmaları sıkışık dünyalarında zaman içinde zihinlerinde nasıl büyük bir kadın düşmanlığı geliştirdiklerini göstermesi açısından önem taşımaktadır:

"Biliyor musunuz bazen şu ilik gibi hatunlara bakıyorum da... ama şu harbiden güzel olanlarına... seks fışkıranlarına. Ve merak ediyorum... acaba onlar da sıçıyor mu?"

"Tüm kadınlar sıçar. Kadınlar bok doludur."

"Annem hariç!"

"Kız kardeşim de öyle."

"Dostum bırakın şu boktan muhabbeti!"

Konuşmaları bu noktadan itibaren kendilerini yola vurup önlerine çıkan her kadını nasıl yatağa atacaklarını hayal ettikleri bir zonta muhabbetine doğru kaymaya başlar:

"Bir gün New York'a gidip hatunların hepsini becereceğim."

"Ben de California'dakilerini."

"Neden California?"

"Sunset Caddesi düzüşmek isteyen kızlarla dolu."

"Hollywood'a gitse film yıldızı olur."

"Yeni bir Robert Redford."

"Sadece bir tane Robert Redford var."

"Robert Redford olmak istiyorum dedim mi ki ben?"

"Greenwich tam da gidilecek bir yer."

"Hatunların ülkenin dört bir yanından buraya gelmelerinin tek nedeni var: Düzüşmek."[34]

Burrell yaklaşık 3 dakika süren bu sahnenin tecavüzcü grubunun zihniyetini anlamamıza biraz daha katkıda bulunabilir olduğu kanısındadır. Belki bu yönden bakmak mümkündür ama sahnenin veriliş şekli ve bu konuşmaları gerçekleştirenlerin tipleri göz önüne alındığında daha belirgin hale gelen noktanın filmin ikinci yarısından itibaren devreye girecek olan kadın karakterin hınç duygusunu haklı çıkartan ve pekiştiren bir olgu olduğunu düşünmekteyiz.

ISOYG'in afişindeki tamamlayıcı alt başlık "*An act of revenge / Bir İntikam Eylemi*" ibaresidir.[35] Filmin öyküsü de bu alt başlığı doğrular niteliktedir zaten. Peki, bu intikam duygusunu ve eylemini doğuran nedir sorusuna verilebilecek yanıt nedir acaba? Belki de bu yanıtı Friedrich Nietzche'nin *Ahlâkın Soykütüğü*'nden yola çıkarak vermek mümkün olabi-

[34] Bütün alıntılar filmin 2011'de As Sanat tarafından *Mezarına Tüküreceğim* adı altında piyasaya sürülmüş olan –arka kapağında belirtildiği üzere– 101 dakikalık (ama DVD oynatıcı 97 dakikalık bir süre göstermekte) versiyonunun Türkçe altyazı seçeneğinden alınmıştır.

[35] Yeri gelmişken, yukarıda da verilmiş olan, filmin en bilinen posterindeki, "Bu kadın beş erkeği tanınmayacak hale gelene kadar biçti, doğradı ve sakatladı. Ama Amerika'da hiçbir jüri onu suçlu bulmayacak" ifadesindeki gariplik pek de dikkati çekmemiştir. Filmde gayet açık bir biçimde görüldüğü gibi, Jeniffer'ın gazabına uğrayan erkek sayısı dörttür. Neyse ki, ülkemizdeki DVD versiyonunda bu 'hata' yer almamaktadır.

lir. Ama önce "hınç"ın durumuna bir bakalım. Bu konuda görüşlerine başvurduğumuz TDK ve Dil Derneği internet siteleri bu ifadelerin ciddi biçimde iç içe geçmiş olduğunu ve sıklıkla birbirlerini yerine kullanıldığını göstermekte. Şöyle ki:

İntikam: Öç.

Öç: Kötü bir davranış ya da sözü cezalandırmak için kötülükle karşılık verme isteği ve işi, intikam. Yapılan bir kötülüğün acısını, kötülük yaparak çıkarmak, intikam almak. Kötü bir davranış veya sözü cezalandırmak için kötülükle karşılık verme isteği ve işi, intikam.

Garez: Birine karşı kin beslemek

Kin: Birine karşı öç alma duygusu duymak, bu duyguyu sürdürmek. Öç almayı amaçlayan gizli düşmanlık Birine karşı duyulan öç alma isteği, garaz.[36]

Hınç'ı da unutmayalım...

Hınç: Öç almayı güden öfke, gayz, öç alma duygusu ile dolu öfke, kin, gayz.

Görüldüğü gibi, yaşayan dilimiz açısından durum biraz karışık. Batı dilleri açısından, ve *ISOYG*'nin bir hınç filmi olarak değerlendirilmesi açısından, kullanabileceğimiz kavram/sözcük revenge, vengeance, grudge, rancour, retaliation ya da retribution gibi sözcükler değil "ressentiment" olmalıdır kanısındayız. Felsefi ve psikolojik bir terim olarak önce Kierkegaard tarafından ortaya atılan sonrasında da Nietzsche tarafından genişletilen söz konusu kavram düşünürün 'efendi-köle' sorunsalını oluşturması sürecinde en önemli noktalardan birisini oluşturmuştur. Sıkıntılı Fransızca kökenli sözcüklerden (resentment) birisi olan bu kavram en genel ifadeyle öfkesinin nedeni olarak gördüğü şeye/kişiye yöneltilen hasmane, düşmanca tutum şeklinde tanımlanabilir. Sinem Yalçın'ın konuya yönelik kapsamlı özeti[37] ile Mathias Risse'nin detaylı açıklamalarını[38] baz alarak "hınç" konusuna Nietzsche'nin *Ahlâkın Soykütüğü*'nde ifade ettiği düşüncelerinden konumuzla bağlantılı –özellikle Jeniffer Hill'in hikâyesi bağlamında– olanlarını aktarmak istiyorum.

Ressentiment sözcüğünün çeşitli dillerde farklı karşılıkları vardır ama kavram olarak incelenirken Fransızca bırakılmıştır. Nietzsche'de *Ahlâkın Soykütüğü*'nde ifadeyi Fransızca bırakmıştır çünkü her ne kadar Almancada *groll* (hınç) veya *hamischkeit* (küçümseyici garaz) gibi oldukça iyi karşılıklar olmasına rağmen bunların hiçbiri Nietzsche'nin sözcüğe yükledi-

[36] http://www.dildernegi.org.tr/TR,274/turkce-sozluk-ara-bul.html ve http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&view=gts

[37] Sinem Yalçın, *Nietzsche ve Max Scheler'de Ressentiment Kavramı*, Lisans Bitirme Tezi, 2012.

[38] Mathias Risse, *Origins of Ressentiment and Sources of Normativity*, 2013.

ği anlamı yeterince karşılayamamaktaydı. Sözcük Fransızcada tanıma, iyilik bilme, minnet, suçunu kabullenme, itiraf, durumu inceleme, kabul etme hissi, güçsüzlüğün sürekli olarak yenilenmesi sonuç ortaya çıkan his, vücut şişkinliği ve genellikle intikam arzusuyla birlikte kişinin kendine zarar veren, sancılı kin duygusu anlamına gelmektedir. Yalçın'a göre Türkçede tıkanma ve engelleme boyutunu en iyi yansıtan kavram olması nedeniyle "hınç" seçilmiş olup geçmişi pek de eskiye dayanmamaktadır. İfadeye Eski Türkçede ya da Osmanlıcada ulaşılamamaktadır. İngilizcede eş köklüsü olarak güceniklik, darılma, dargınlık anlamları da bulunmaktadır. Yunanca ve Latince köküne bakıldığında 'nemesis' sözcüğüne kadar gitmek mümkün olup, soyut bir kavram olarak tanrısal öç, kıskançlık ve haset anlamlarını taşır. Kavramsal olarak Nemesis tanrısal öcü simgelemekte olup kendine ve talihine aşırı güveni cezalandıran bir varlık olarak gösterilir. Nietzsche'de Yunan kültürünün trajedi sanatından çok etkilenmiştir. Trajedide insan özgür bir bireydir ve varlığı bunun bilincinde olmakla, alınyazısı ile karar özgürlüğü arasında kalmakla belirlenir. Yaşam trajikse, tüm zorluklara ve acılara katlanarak yaşama evet diyen insan üstinsandır. Bu zorlu yolda bir ara durak niteliğindeki aktif nihilizm durağı çıkar bireyin önüne. Bir ara durum olan bu var olma şeklinde kişi kendi kendisiyle hesaplaşacak, eski kendisini arkada bırakacak ve "iyileşme" dönemine girecektir. Bu aşamada elinden gelen "hayır" demektir ki bu da yaşama "evet" diyen insan idealinden önceki aşamadır. Üst insana giden yoldaki ilk engel "*sürü insanı*"nın oluşturduğu engeldir. Bu grup Nietzsche'nin savaş açtığı, cesaretten yoksun, kendi başına karar veremeyen, baskı altında olan ama bundan da rahatsızlık duymayan bir sürüdür. İşte, özgür insan bu gruba hayır diyerek sıyrılabilen ve böylece üstinsana geçiş aşamasına yaklaşan kişidir.

Nietzsche'de ressentiment:

Kapsayıcı olarak ifade etmek istersek, köle-efendi bağlamında, köle yenilmekten korkar ve eylemden çekinir. Bu zamanla kölede bir çeşit *hınç yüklemesine* yol açar ve bu da köle ahlâkının temelini oluşturur. Kölenin öç alma arzusu aynı zamanda acı çekme anlamına gelmektedir. Köle, korkusundan dolayı içine kapanır ve bu bastırılmış durumu *ressentiment*'ı besleyen en önemli kaynaklardan biri haline gelir. Nietzsche hıncın bir hastalık olduğunu söyler. Hınçlı insan yalnızca izlere tepki veren bir tür av köpeği gibidir. Kendisi yüzünden acı çeken bir varlıktır. Hıncın intikamı, gerçekleştiği zaman bile, ilkesi açısından daha az ruhani, düşsel ve sembolik değildir. Yalçın, Nietzsche'nin *ressentiment* kavramını *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te de 'Zehirli Örümcekler' bölümünde ele aldığını belirtir. Örümcek, öç almanın ya da *ressentiment*'ın ruhudur. Bir ceza ya da yargılama istencidir. Silahı iptir, ahlâkın ipliğidir. Risse ise, Nietzsche'nin hınç konusundaki en önemli

ifadesinin *Ahlâkın Soykütüğü*'nün Üçüncü İnceleme'sinin 15. Bölümünde yer aldığını ifade etmektedir. İlgili kısmın tümünü aşağıya alıyoruz

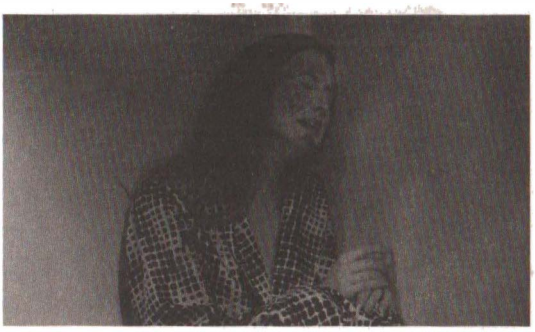
> Hınç, intikam ve bunlara akraba şeylerin gerçek fizyolojik nedeni ancak burada bulunabilir kanımca, ıstırabı duygulanım yoluyla uyuşturma isteğinde yani: –bunların nedeni genellikle, bana kalırsa çok da yanlış olarak, savunma amaçlı bir karşı saldırıda, basit bir tepkisel korunma önleminde, aniden belirmiş bir zarar ve tehlike durumunda gösterilen, kafasız bir kurbağanın bile yakıcı bir asitten korunmak için gösterdiği türden bir "tepkisel harekette" aranıyor. Oysa fark temel bir fark: bir durumda, daha fazla zarar görmenin önü alınmak isteniyor, diğer durumda, kıvrandıran, gizli saklı, dayanılmaz olmaya başlayan bir ıstırap herhangi türden, daha şiddetli bir duygu yoluyla uyuşturulmak ve hiç değilse o an için bilinçten silinmek isteniyor...[39]

Bu noktada filmimize geri dönebiliriz. Nietzsche'nin yukarıda aktardığımız yaklaşımları ve görüşlerini *ISOYG*'de Jeniffer'ın tecavüze uğradıktan sonra –o koşullarda bile biraz da şansının yaver gitmesiyle denilebilir– hayatta kalmasının ardından geçirdiği değişim ve sonrasında gerçekleştirdikleri bağlamında Üstinsan olmasa bile bir Özgür insan olma yolunda attığı adımlar olarak değerlendirmek mümkün olabilir. Jeniffer, hiç şüphesiz trajik bir figürdür. Böylesi bir figür olarak katlanmak zorunda kaldığı koşullar gerçekten de iç karartıcıdır. Grup tecavüzüne uğramakla kalmamış, bedeni işkence düzeyinde muameleye maruz kalmıştır. Öncesinde Jeniffer büyük şehirli, kendine güvenen, yaşamının herhangi bir şekilde kesintiye uğrayabileceğini aklına getirmeyen, ilk ipuçları –tacizler– belirmeye başladığında bile gerekli tedbirleri almayan, yani Nemesis için ideal bir kurban görüntüsü çizmiştir denilebilir. Ama sonuçta yaşama 'evet' dediğini görürüz. Saldırganlar botlarına atlayıp gittikten sonra, eski kimliğini arkada bırakma devresi başlayacaktır. Jeniffer'ın banyo küvetinde hıçkırarak üzerindeki kanları temizlemesiyle birlikte 'yeni' hayatına başladığını görürüz.



[39] *Ahlakın Soykütüğü* (Zur Genealogie der Moral – Eine Streitschrift), çev. ZeynepAlangoya, Kabalcı Yayınevi: İstanbul, 2011, s.132.

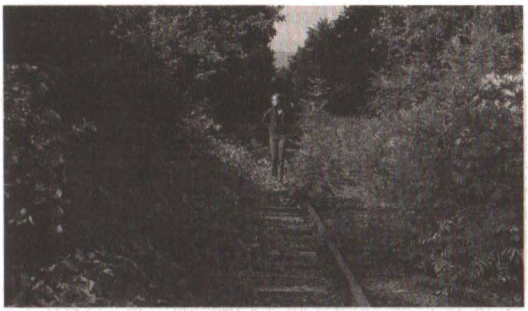
Üstünde bornozu, duvarın köşesine sığınmış, titremesini durduramayan, hıçkırıklarını engelleyemeyen Jeniffer'ı görürüz.



Dışarıda göl durgun, ortam sessizdir. Zaman akmaya devam eder. Jeniffer biraz daha toparlanmış gibidir. Masa başında sigarasını içerken yüzündeki morlukların halen durduğunu ama yüz hatlarının sertleşmeye başladığını görürüz.



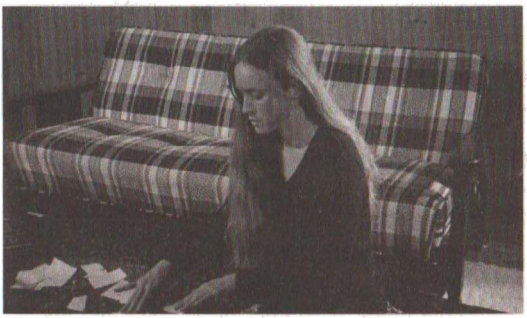
Saldırganların (efendilerin) yarattığı korku duygusu geride kalmışa benzemektedir. Bir sonraki sahne –bu arada sahneler arasındaki geçişin durgun ve üzerinde hafif bir sis tabakasının süzüldüğü göl manzaraları eşliğinde yapıldığını belirtelim– civardaki artık kullanılmayan bir demiryolu hattı üzerinde dolaşmakta olan Jeniffer'ı gösterir bize.



Doğaya tekrar çıkabilecek/yüzleşebilecek gücü kendisinde bulduğunu anlarız. Ama yüz ifadesi her geçen sahnede daha da sertleşmektedir.



Parçalanmış roman sayfalarını tekrar yapıştırır ve daktilosunun başına geçer.



Bu aşamaya kadar bize verilen sahnelerin bütününü Jeniffer'ın elinden gelen tek şey "hayır" demek olarak alabiliriz. İçe kapanmış gibidir ve bu durum hıncını körüklemektedir. Sonrasında Jeniffer'ı bölgedeki bir kiliseye

girerken görürüz. Baştan aşağı siyah giyinmiş olan Jeniffer içi ve dışı bembeyaz bir kilise görüntüsüyle oldukça tezat bir görüntü oluşturmaktadır.



Diz çöker, istavroz çıkarır ve Tanrıdan af diledikten *–bağışla beni, bağışla–* sonra kiliseyi terk eder. Arınma ve yeniden doğuş süreci tamamlanmışa benzemektedir. Kilise özelinde aslında kendisini cezalandırmış olan Nemesis'e "hayır" demektedir. Hınçla doludur, intikamını "sürüden" çok acımasızca alacaktır.



Sonrasını yukarıdaki bölümde filmden karelerle anlatmaya çalışmıştık.

Bitirirken

Yukarıda Ahlâkın *Soykütüğü*'nden alıntılamış olduğumuz paragrafın içinden bir satırı buraya tekrar alıyoruz: *Hıncın intikamı, gerçekleştiği zaman bile, ilkesi açısından daha az ruhani, düşsel ve sembolik değildir.* Jeniffer'ın adaleti kendi ellerine almasının arkasında yatan olası diğer nedenleri, ki filmin en çok eleştirilen yanlarından birisini teşkil etmektedir, senaryonun olabildiğince basit yazılmış olmasından dolayı cevapsız kalmakta-

dır. Belki geçmişte adalete/polise güvensizlik duymasına neden olacak[40] bir olay yaşamış olabilir ama seyirci bu açıdan karanlıkta bırakılmaktadır. Ama olayın ardından geçen yaklaşık iki hafta süresince Jeniffer'ın içindeki hınçla intikam almaya kesin kararlı olduğunu görebilmekteyiz. Göze göz, dişe diş yaklaşımını tercih etmesinin ardında Nietzsche'nin *Soykütüğü*'nde suçluluk duygusu için söylemiş olduğu ve belki de *ressentiment* tarifi için de kullanılabilecek şu sözler olabilir (mi?): borcun karşılanamazlığından yola çıkarak... (suçluluk) tasarımlanıncaya dek içine *yerleşeceği*, işleyeceği, *yayılacağı ve polip misali enine boyuna çoğalacağı* bir şey.[41] Her şey olup bittikten sonra Jeniffer botuna atlayıp olay yerinden uzaklaşırken yüzüne odaklanıp kalan kamera belki de bize "insanoğlu ancak bu özünde tehlikeli varoluş biçiminin oluşturduğu zemin üzerinde ilginç bir hayvan haline gelmiş, ancak bu zemin üzerinde insan ruhu daha üst bir anlamda derinlik kazanmış ve kötü olmuştur..."[42] Belki de o son görüntü, Jeniffer'ın[43] sanki Mona Lisa'dakine benzer o belli belirsiz 'gülümsemesi', sonuçta –en azından bize yansıtıldığı kadarıyla– başlangıçta 'iyi' sayılabilecek bir ruha sahip olan bu genç kadının taşıdığı –hattâ o son kareye baktığımızda halen taşıdığını sezdiğimiz– hıncın büyüklüğünden dolayı 'bozulduğunu', ve gene bir anlamda (ruhen) çürüdüğünü ve büyük bir olasılıkla artık başka bir 'şey'e dönüşmüş olabileceğini göstermektedir. Sonuç olarak, *ISOYG*'nin ilk bakışta göründüğü kadar basit bir 'istismar sineması' örneği olmadığını, taşıdığı feminist tonların ve de mesajların dışında daha farklı okumalara açık, çok katmanlı bir sinema örneği olarak da değerlendirilebileceğini söyleyebiliriz.

Coda:

Yeniden çevrimi pek de düşünül(e)meyecek filmler listesinde –böyle bir liste olmasa da– üst sıralarda yer alabilecek olan *ISOYG*'nin bu zorlu görevi de hakkıyla yerine getirdiğini eklemek durumundayız. Orijinal filmin senaryo yazarı ve yönetmeni Zarchi'nin de yapımcı olarak katılımıyla 2009

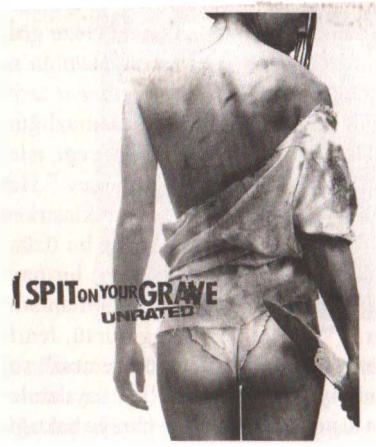
[40] Örneğin Death Wish'te Paul Kersey'in tecavüze uğrayan/öldürülen aile bireylerinin hesabını adalet sistemi içinde soramayıp silahlanması ve kendini sokaklara vurması gibi oldukça güçlü bir nedenden bahsediyoruz. Daha fazlası için bkz. Orhun Yakın, "Death Wish: Hollywood Usulü Suç ve Ceza", Doğu-Batı, Sayı 42, Bir Zamanlar Amerika-II.

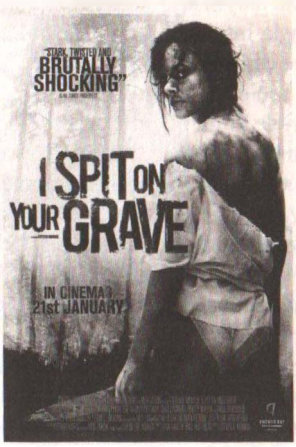
[41] Risse (2013: 28) Alıntı *Ahlakın Soykütüğü* (Zur Genealogie der Moral - EineStreitschrift), çev. Zeynep Alangoya, Kabalcı Yayınevi: İstanbul, 2011, s. 90.

[42] Risse (2013: 28) Alıntı *Ahlakın Soykütüğü* (Zur Genealogie der Moral - EineStreitschrift), çev. Zeynep Alangoya, Kabalcı Yayınevi: İstanbul, 2011, s. 25

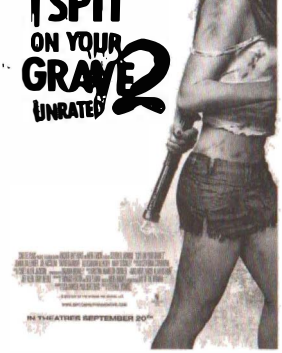
[43] Bebek isimlerinin kökenleri ve ABD'ndeki yaygınlıklarını inceleyen ansiklopedik bir siteye göre, Jeniffer ismi 1930'lardan başlayarak kullanımını arttırmış ve 1970'li yılların ortalarında, tam olarak 1974'te popülaritesinin doruğuna ulaşmıştır. 1975'ten itibaren ise kullanımında gözle görülür bir düşüş gözlenmiştir. http://www.babynamespedia.com/meaning/Jennifer/f

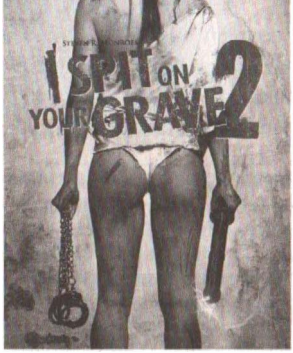
yılında çekimleri tamamlanan ve 2010'da aynı isimle piyasaya sürülen film genel olarak olumsuz eleştiriler aldı.



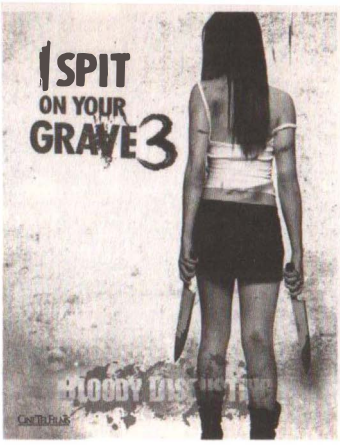


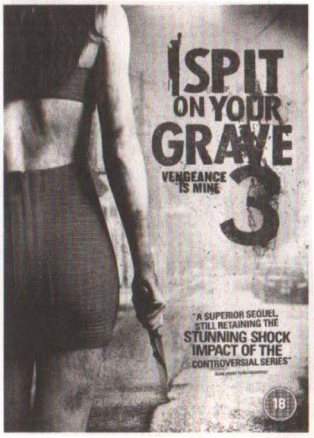
Orijinal filmi zamanında yerin dibine batırmış olan Roger Ebert eski alışkanlığından vazgeçmeksizin –filmin teknik açıdan orijinalinden daha başarılı olduğunu belirterek– filme "0" yıldızı uygun bulmuştu. Olumsuz gişe sonuçlarına rağmen önce 2013'te *ISOYG 2*





ve bu da yetmezmiş gibi 2015'te de *ISOYG 3: Vengeance is Mine* isimleri ile iki devam filmi daha piyasaya verilmiştir.



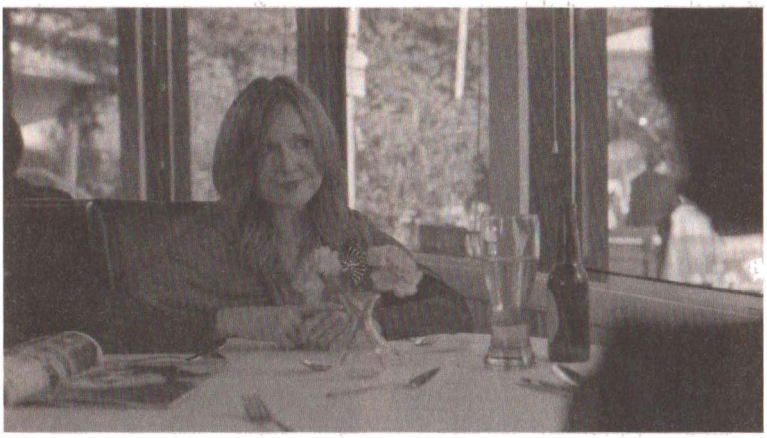


Ama son bir darbe daha gelmeden bu hikâye sonlanamazdı, değil mi? Arada medyaya sızan/sızdırılan haberler ne yazık ki gerçekti: En başa dönüyorduk. Jeniffer'ın çilesi daha dolmamıştı.[44] *ISOYG: Deja Vu*'nun çekimleri tamamlanmış olup post-production aşamasına geçilmişti. Zarchi hem senaryoyu yazmış hem de yönetmenlik koltuğuna geçmiş, C. Keaton'da Jeniffer rolünü tekrar üstlenmişti. Konuyu çok kısaca söyleyelim: Jeniffer başından geçenleri anlattığı çok satan bir kitap yazmıştır. Dahası, zamanında afişlerin de üzerinde yazdığı gibi, mahkemede jüri kendisini suçlu bulmamış ve beraat etmiştir. Ama öldürdüğü dört kafadarın akrabaları halen o küçük kasabada adaleti kendi ellerine almak için sabırsızlıkla beklemektedirler.

Bakalım ortaya çıkacak sonuç bu yatırıma, zahmete değecek ve de günümüz seyircisinden beklediği tepkiyi akabilecek mi? Kişisel olarak, o günlerin anısına, en azından masraflarını çıkarmasını diliyorum...

[44] http://www.dreadcentral.com/news/69438/exclusive-camille-keaton-back-spit-grave-3/#axzz3E6UpsA5Cvehttp://brokehorrorfan.com/post/132681128228/last-year-we-told-you-about-rumblings-of-a-direct.

Bonus: Camille Keaton bugün...





Kaynakça

Brownmiller, Susan, *Against Our Will: Men, Women and Rape*, Harmondsworth: Penguin, 1975.

Clover J, Carol, *Men, women and Chainsaws: gender in the modern horror film*, Princeton: Princeton Univ. Press, 1992.

Fulwood, Neil, *One Hundred Violent Films that Changed Cinema*, London: BT Batsford, 2003.

Hardy, Phil, *The Encyclopedia of Horror Movies*, New York: Harper&Row, 1986.

Haskel, Molly; From Reverence to Rape: The Treatment of Women in the Movies, Chicago: The University of Chicago Press, 1987.

Hillar, Marian, *Friedric Nietzsche: Social Origin of Morals, Christian Ethics, and Implications for Atheism in His The Geneology of Morals*; Essays in the Philosophy of Humanism, vol. 16 (1) Spring-Summer 2008, AmericanHumanistAssociation, Washinghton, DC, s. 59-84.

Horeck, Tanya, *Public Rape: Representing Violation in Ficiton & Film*, London: Routledge, 2004

Hron, Madelaine, "*Naked Terror: Horrific, Aesthetic and Healing Images of Rape*", Cultural Expressions of Evil and Wickedness: Wrath, Sex, Crime içinde, ed. TerrieWaddell, 126-145, Amsterdam: Rodopi, 2003.

I Spit on Your Grave (a.k.a Day of the Woman), director Meir Zarchi, Ultimate Edition, Most Complete Version Ever, 101 Films, 101 mins. Blu-ray + DVD combo version, 2010.

Lehman, Peter, "*Don't Blame this on a Girl: Female Rape - Revenge Films*", Screening the Male: Exploring Masculinities in Hollywood Cinema içinde, ed. Steven Cohen & Ina Rae Hark, s. 103-117, London: Routledge, 1993.

Mathijs, Ernest & Xavier Mendik, *100 Cult Films*, London: Palgrave Macmillan, (2011), 2012.

Mendik, Xavier (ed.); *Shocking Cinema of the Seventies*, Hreford: Noir Publishing, 2002.

Mezarına Tüküreceğim (I Spit on Your Grave), yön. Meir Zarchi, Orijinal 1978 yönetmen kurgusu, DVD, 97 dakika (arka kapak da 101 dakika olarak belirtilmiş). Tepe Filmcilik/As Sanat.

Nicholas-Heller, Alexandra, *Rape-Revenge Films: a critical study*, North Carolina & London: McFarland & Company, 2011

Nietzsche, Friedrich, *Ahlak*ın Soykütüğü (Zur Genealogie der Moral – Eine Streitschrift), çev. Zeynep Alangoya, Kabalcı Yayınevi: İstanbul, 2011.

Orta, Nermin, *Tecavüzü Seyretmek: Meşrulaştırma Aracı Olarak Sinemada Tecavüz: 1990 Sonrası Türkiye'de Bağımsız Sinema Üzerine Eleştirel Bir Analiz*, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2016.

Projansky, Sarah, *Watching the Rape: Film and Television in Postfeminist Culture*, New York: New York Uni. Press, 2001.

Read, Jacinda, *The New Avengers: Feminism, Feminity and the Rape-Revenge Cycle*, Manchester Uni. Press, 2000.

Risse, Mathias, *Origins of Ressentiment and Sources of Normativity*, 2013.

Risse, Mathias, *The Second Treatise in On the Genealogy of Morality: Nietzsche on the Origin of the Bad Conscience*, European Journal of Philosophy, 9: 1, s. 55-81, 2001.

Sielke, Sabine, *Reading Rape: the Rhetoric of Sexual Violence in American Literature and Culture 1790-1990*, Princeton: Princeton Uni. Press, 2002.

Williams, LindaRuth, *TheEroticThriller in Contemporary Cinema*, Bloomington: Indiana Uni. Press, 2005.

Williams, Linda Ruth, "LessRape, More Revenge: I Spit On Your Grave", *Sight & Sound*, no.4, April 2002, s. 71.

Yalçın, Sinem, *Nietzsche ve Max Scheler'de Ressentiment Kavramı*, Lisans Bitirme Tezi, 2012.

İnternet kaynakları:

http://www.rogerebert.com/reviews/i-spit-on-your-grave-1980

http://whatculture.com/film/interview-ten-questions-with-i-spit-on-your-grave-director-meir-zachari

http://www.ebay.co.uk/itm/IS-IT-UNCUT-1-RARE-UK-IMPORTED-VIDEO-WORLDWIDE-WEIRDNESS-MAGAZINE-UK-IMPORT-/232064431019?hash=item36081e33ab:g:0sgAAOSwgQ9V6I9q

http://www.midnight-media.net/id6.html

http://www.killerreviews.com/dispinterview.php?intid=1893

http://popcultureaddict.com/interviews/camillekeaton/

http://www.ispitonyourgrave1978.com/

https://jacks-attic.com/2013/04/11/demi-moores-butt-and-i-spit-on-your-grave/

http://www.imdb.com/list/ls051364249/

(http://www.realmofhorror.co.uk/nasties.htm

http://www.bleedingcool.com/2010/09/27/meir-zarchi-talks-to-bleeding-cool-about-i-spit-on-your-grave/

http://popcultureaddict.com/interviews/camillekeaton/

http://www.bloodygoodhorror.com/bgh/interviews/07/26/2007/joe-bob-briggs

http://www.gorepress.com/2010/09/21/meir-zarchi-interview/

http://.shockya.com/news/2010/10/02/exclusive-meir-zarchi-i-spit-on-your-grave-interview/#ixzz4J8KVogJo

http://www.babynamespedia.com/meaning/Jennifer/f

http://www.dildernegi.org.tr/TR,274/turkce-sozluk-ara-bul.htmlhttp://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&view=gts

YUNAN TRAJEDİSİ VE İNSANIN ISTIRABI*

Bernard Abraham van Groningen**

İnsanın düşünüş biçimi –bu onun için hem övünç kaynağı hem de bazen onun zayıflığıdır– bir şeyin tanımını yapmayı başardığı andan itibaren onu çok iyi bildiğini zannetmesine yol açar. Bu nedenle, antik ve modern düşünürler, Yunan trajedisinin tanımını vermeye ve trajedinin özünü ve niteliklerini birkaç sözcükle tam olarak ifade etmeye çalışmışlardır. Bunlardan birincisi, Aristoteles'in *Poetika* adlı eserinde yaptığı trajedi tanımıdır: "Trajedi, yüksek bir karakter eyleminin, belirli bir genişlikte, değişik bölümlere göre çeşnilendirilen bir dilde eksiksiz olarak taklit edilmesidir. Bir anlatımla değil de, eylem halinde olan kişilerce gerçekleştirilen bu taklit, böylece acıma ve kaygı duygularını harekete geçirerek bu heyecanlara özgü arınmayı (katharsis) sağlar." İkincisi, büyük Hellenist Alman Ulrich von Wilamowitz Mollendorf'undur: "Attika trajedisi, Dionysos tapınağında, halk âyininin bütünleyici bir parçası olarak, Atinalı yurttaşlardan oluşan bir koro ve iki veya üç aktör tarafından yüce bir üslupla oynanmak üzere yazılmış kahramanlık efsanesinin bir parçasıdır." İşte aynı şeyin iki farklı tanımı; birbirinden bu kadar farklı iki tanım bulmak zordur; aynı unsurlar sınırlandırılmış olarak ifade edilmişler ve üstelik bu unsurlar kolaylıkla karşılaştırılabilir değiller. Ama olumsuz anlamda bir noktada buluşuyorlar: Her ikisi de bugün bizim trajediden söz etmemize yol açan ıstırabı, *pathos*'u,

---

* Çeviren: Mehmet Mukadder Yakupoğlu

** Profefor Groningen'in 2 Mayıs 1956 tarihinde Portekiz'de bulunan Coimbra Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde verdiği konferans.

trajik yönü dışta tutmuşlar. En fazla, Aristoteles'in acıma ve kaygıdan söz ederken bu ıstırabı ima ettiğini söyleyebiliriz ama bu yalnızca bir ima olarak kalıyor. Halbuki bir tanımın tam olarak açık bir dil kullanması gerekiyor. 1890'da Henri Weil bu feci eksikliğe isyan etmiş ve Yunan trajedisinin her tanımında ıstırap olgusunun vurgulanmasının zorunluluğunu dile getirmiştir. İşte ben de bu trajedinin temel unsuru olan ıstıraptan söz edeceğim.

Istırap insan yaşamının en yaralayıcı gizemlerinden biridir. Istırap varoluşumuzun özüne bağlanmaktadır. Buna rağmen ıstırabın ne olduğunu, niçin olduğunu tam olarak bilemiyoruz. Ama acı çekme korkunç bir gerçektir ve bu gerçeğe karşı varlığımız kendinde var olan tüm güçleriyle tepki vermektedir. Istırabın yaşamımızın ayrılmaz bir parçası olduğunu kanıtlamamıza gerek var mı? Her insan varlığı bunun kanıtını sunmuyor mu? Bu ıstırabın içine en yoğun biçimde düşenler, en zengin, en derin yaşamlar değil mi? İnsanlık tarihi her an bize yaşamın ve acının birbirlerinden kopamayan yol arkadaşları olduklarını ve bu yol arkadaşlığının yüzeysel bir olgu olmayıp, aksine şu veya bu şekilde ikisi arasında temel bir bağlantının var olduğunu göstermektedir. O halde Edgard Vinet ile birlikte "acı çekmek daha derin olarak yaşamaktır" demek daha doğrudur.

MÖ 5. yüzyılın Yunan'ı da bu acıyı, hafif fiziksel bir bozukluğun acısını, kendini eksik hissetmenin acısını, yaşamın kısalığını ve ölümün kaçınılmazlığının acısını duymuştur. Üstelik bir şekilde bu acıdan kurtulmaya çalışmıştır. Felsefeleri sadece gerçeğin açıklanması denemeleri olmayıp, aynı zamanda ve daha çok ıstıraptan kurtulma girişimleri olmuştur. Epikuros ve öğrencileri, yaşamın hiçbir şekilde gerçekleştiremediği dinginliği ve sükûneti bulmak için kendi bahçelerine sığınmışlardır. Stoacı ısrarla ıstırap gerçeğini inkâr etmiş veya hâlâ o ıstırabı katı ve karışık bir mantıkla kovmaya çalışmıştır. Platon ise, her kusuru yasaklayan ideal bir dünyayı tek gerçek dünya olarak tasarlamıştı. Istırap, bizim yüreğimize olduğu gibi Yunan'ın da yüreğine derinden işlemiştir.

Istırap bir gizemdir. Ama her gizem insanın kabul ettiği bir meydan okumayı içerir. Her meydan okuma bir rakibin, bir savaşımın varlığını gerektirir. Ama örneğin ıstırapta olduğu gibi rakip bir gizemse, kazanılması umulan şey nedir? Bu kazanım, gizemin anlaşılmasıdır. Bu gizem bir açıklamayı veya en azından bir yorumu kaçınılmaz hale getiriyor. Sorunun ne olduğunu, neden var olduğunu, işlevinin ne olduğunu bilmek istiyoruz. Bu açıklama kuşkusuz tamamen entelektüel boyutta olan bir formülle sınırlanmamalıdır, çünkü varlığımızın çoğu zaman aklı aşan derin temellerine dokunuyoruz. Bu açıklama olabildiği ölçüde tüm kişiliğimizin özünden kopan çağrıya yanıt vermek zorundadır. Şimdilik bizi ilgilendiren, canlı ve

muhteşem trajedinin yüzyılı olan 5. yüzyılın Yunanı'nın gizemi nasıl aydınlatmaya çalıştığını kavramaktır.

Ayrıntılar üzerinde durmadan, o dönemdeki Yunanlı'nın genel olarak içinde yaşanılan dünyanın yanında ve üzerinde yüksek bir dünyanın olduğunu tasarladığını söylemenin doğru olduğunu düşünüyorum. Yaşamının, kendi koyduğu yasaya değil de, ilke olarak evreni, *cosmos*'u da düzenleyen bir yasaya tâbi olduğuna inanmıştır. Bu yüksek gerçek bir gün kendisine sonsuzca uzak ve kavranılamaz gelebilir; bir başka gün aynı gerçek ona çok yakın ve bu nedenle ruh haline bağlı olarak ürkütücü veya avutucu görünebilir. Oysa bu yüksek dünyaya uzanan el bazen ona hafifçe değebilir ve hattâ dokunabilir ama hiçbir şekilde onu kavrayamayacaktır: Duyu-üstü ve aşkın olan tanım olarak bizim dışımızdadır. Diğer taraftan, yalnızca dar ve basit bir kafa bu yüksek dünyanın parıltısına duyarsızdır ve bu kişi gözlerini kapadığında kendisini aşan her şeyin hiçliğe gömüldüğünü düşünür.

Yunanlı, insan doğasının gerçek bilgisinin bu doğanın sınırlarının bilgisine dayandığını kavramıştır. Tanım fikrini açıklamak için, yalnızca sınır, uç anlamına gelen *horos* sözcüğünü kullanmıştır. O halde insanın ne olduğunu öğrenmek isteyen kişi, insan ile insan olmayan arasında sınır işlevi gören çizgiyi veya alanı bulmak zorundadır. Aynı şekilde –ve özellikle– insan ne olduğu ile onu aşan arasındaki çizgiyi veya alanı bulmalıdır. Dahası var. Yunanlı aynı şekilde sezgisel olarak insanı çevreleyen ve sınırlandıran bu dünyanın yoğun bir şekilde ıstırabın kaçınılmazlığına yol açtığını kavramıştır. Neden? Gene gizem. Ama bu gizemin özünü iki farklı yönden kavramıştır.

İlk olarak bu diğer dünya insan doğasından daha güçlüdür. Kuşkusuz bu üstünlüğe direnmek denenebilir. Sınırı geçmeye, yasayı ihlale teşebbüs edilebilir: Tek bir kelimeyle, Yunanlı'nın *hybris* sözcüğüyle işaret ettiği bu anlamsız ve gözüpek kendini beğenmişlikten suçlu olunabilir. Yunanlı bu kötülüğü çok iyi bilir. Kendi içinde bunu yaşar ve bütün Yunan kentlerinin tarihi bu kötülüğe nasıl eğilimli olduğunu gösterir. Kendinin ve yönetimindeki insanların hayatları hakkında keyfince karar verebileceğini düşünen sayısız politika adamı örneği vardır. Ama her zaman, ister kısa süre sonra, ister uzun sürede olsun – tanrıların zamanı çoktur– şok meydana gelir, çatışma çıkar, insan direnişle karşılaşır. Böylece savaş başlar ve savaş diyen ıstırap demiş olur. Aynı savaş kendinden daha güçlüyle de olabilir; bu da onu daha umutsuz ve daha ıstıraplı hale sürükler. Olabilir ki yanılsama bir süre devam eder ve birey dış sınırı aşabildiğini sanır veya bir grup söz konusu olduğunda aşırılıkları cezasız kalır. Ama kaçınılmaz olarak yüksek gücün devreye girdiği, haklarını istediği, çok ileri gideni ittiği ve böylece ona acı çektirdiği gün gelir.

Bir güç yanılsamasından ileri gelen ıstırabın yanında zayıflık duygusundan kaynaklanan başka bir ıstırap çeşidi vardır. Birincisi gerçeği ve yüksek dünyanın gücünü bilmiyordu. İkincisi ise bunları tamamen ciddiye alıyordu. Burada insan alçakgönüllü olarak gereksinimleri karşılamaya, yasaya uymaya, efendisinin istediğini yerine getirmeye çalışıyordu. Ama ne yazık ki, güçleri yetersiz ve çabaları çoğu zaman faydasızdı. Ya da yanılıyordu ve itaat ettiğini zannederken yasayı ihlal ediyordu. Gene çatışma vardı ve çatışma bu kez yenmeye çalıştığı bir rakiple değil, ulaşılamayan bir idealle idi. Gene acı ve ıstırap. İstenilen şeyi yapmayı başaramamak veya akla uygun olduğunun bilindiği gereksinimlere yanıt verememek ya da olunması gerekeni olamamak çok acı değil mi?

O halde, insan varlığı derin olarak ıstırabın içine yerleşmiştir; yalnızca yüzeysel hayatlar bundan kaçınmış görünürler, ama bu bir yanılsamadan başka bir şey değildir çünkü bu hayatlar da ölümün nihai ıstırabı içinde yok oluyorlar. Yunan'ın trajedisinde binlerce farklı biçimde temsil ettiği bu gerçektir.

Yunanlı bir gün trajedinin neredeyse münhasıran mutsuz aşka veya erotik aşırılıklara bağlı ıstırapla sınırlandığını öngörebilseydi, çok şaşırırdı. Muhtemelen insan yaşamının renkliliğini hesaba katmayan yersiz bu sınırlandırmaya karşı çıkardı. Yunanlı bu yaşamın gerçekleştirdiği sınırsız olanakları biliyor ve onların büyük bir çoğunluğunu yeniden üretiyordu. Kolaylıkla üç grubu birbirinden ayırt edebiliriz. İnsan üç çeşit dünyayla çatışma halindedir: Çevresindeki dünya, ruhsal dünyası ve kendisinin üstündeki dünya. Onu savaşıma, aykırı düşmeye zorlayan ve böylece acı çekmesine neden olan üç sınır, üç cephe. Böylece Yunan trajedisi, bize, insanın önce kendisini çevreleyen şeylerle, yani hemcinsleri, ortamı, koşulları tarafından; daha sonra kendi içinde yaşayan ve çalkalanan şeylerle, inanışlarıyla, yanılsamalarıyla, heyecanlarıyla ve tutkularıyla; ve nihayet isteklerine karşı gelen ve kendi keyfine göre karar veren insan-üstü bir güç tarafından nasıl ezildiğini göstermektedir. Pragmatik, psikolojik ve dinsel olarak tanımlayabileceğimiz üç tip trajedi. Diğer yandan bu şema faydalıdır. Trajedide psikoloji her zaman vardır ve dinsel özellik yalnızca Euripides'in çok az sayıdaki oyununda yoktur. Öte yandan yoğun bir tutkunun, şeytani bir şey olarak değerlendirildiğini de unutmamalıyız.

Trajedi, tıpkı komedi gibi Dionysos âyininden doğmuştur. Bu âyin özellikle ruhu esrik hale, *ecstasis*, yani kendi dışına çıkmaya, yerleşik sınırları aşmaya yöneltir. Komedi, bir yandan duyusalı olumlarken, diğer yandan dizginleri yaşamsal güçlere terk ederek bu genişlemeyi taşkınlık yoluyla gerçekleştirir. Buna karşılık trajedi, bireysel veya kolektif varoluşun aynı sınırlarına gelirken bunu sınırları geçmek, öte tarafta bulunan şeyle temas

kurmak için yapar. Trajedide insan ruhu kendisini ifşa eder. Çatışmanın kaçınılmazlığını kabul eder, onun tarafından püskürtülmeye ve çarpılmaya boyun eğer ve böylece ıstırabın içinde kendisinden geçer. Oysa ıstırabın, bize ait olan, her günkü gerçeğin tek gerçek olmadığını, daha güçlü ve daha gerçek olan bir başkasının olduğunu bize anlatmaktan, bize hissettirmekten başka bir işlevi yoktur. Istırap bu teması sağlar ve ıstıraptan esinlenen trajedi de kendi açısından bu teması kurar. Aslında trajedinin temsil ettiği tam da şudur: Trajedide insani ıstırap, temsil edilebilsin veya edilemesin, geçici ve yüzeysel bir rahatsızlık gibi değil de varlığımızın temellerini derinden altüst eden bir sarsıntı, bir şok olarak sunulur. Her ıstırap kişiseldir. Sahnede olduğu gibi yaşamda da acı çeken bir kişidir. Her ıstırap özde kişiseldir. Ama trajedi ayrıca bu ıstırabı doğamıza ait olan ıstırap açısından değerlendirir. Antik dramın Agamemnon'ları, Elektra'ları, Ajax'ları yalnızca bir Agamemnon'un, bir Elektra'nın veya bir Ajax'ın acılarını değil de tamamen insani olan sefaletlerin yükünü taşırlar. Eğer izleyici sahnede oynanan şeye ruhen katılmazsa, hiçbir tiyatro oyunu, hiçbir dramatik temsil biçimi başarılı olamaz. Trajedide bu katılımın her şeyden önce oyun kahramanının ıstırabına katılımdır; bu, sözcüğün etimolojik anlamıyla gerçek bir sempati, *sympatheia*'dır. Ama bu sempati ancak bir öz birliği temelinde olanaklıdır. Biz olan kişi sahnedeki diğer kişinin ıstırabını ancak onu bir hemcinsimiz gibi görürsek paylaşabiliriz. Aristoteles izleyicide iki duygunun varlığını tespit eder: Acıma ve korku. Bu duyguları bundan sonra aşırı kişisel olarak yorumlamaktan kaçınalım. Trajedide yalnızca Ajax'a karşı duyulan acıma veya Agamemnon'un kendini içine attığı tehlikeyi gördüğümüz zamanki korku söz konusu değildir. Bu duygular bizler için de geçerlidir. Sahnede tezahür eden kaderleri belirleyen yasa günlük gerçek hayatta da sürmektedir. Yasa, anlamak isteyen herkese, kendisine uyulmasını talep ettiğini, ister kendini beğenmişlik, ister zayıflık, isterse basit bilgisizlik nedeniyle olsun, kaçınılmaz sonucun ıstırap olduğunu bildirir. René Daumal dramatik temsilde insan türünün yapısının bu tezahürünü şu terimlerle formüle etmiştir: "Bir trajedi seyrettim ve şimdi onun ne olduğunu biliyorum. Evrensel bir yasanın sahnede tarihsel bir temsilinde hıçkırıklarınız boğazınızda düğümleniyorsa, işte bu temsil bir trajedidir."

Genel olarak kişisel acı veya başkasının acısı tarafından uyarılan samimi ve derin bir ıstırap kaçınılmaz olarak yıkıcı veya ezici değildir. Istırap hiçbir şekilde yıkmaz; en azından bu onun zorunlu işlevi değildir. Aynı zamanda Yunan trajik sahnesinde temsil edilen ıstırap, acıma ve kaygıdan bizi titretebilen bu temsil çıkmaz sokak değildir. Yunan trajedisi bizi çaresizce bu iki duyguya teslim etmez. Bizi umutsuzluğa sürüklemez. Daha derin bir yaşam biçimi olan ıstırabın işlevi, varlığımızın en uç sınırlarına

kadar gidebilmemizi, onları genişletmemizi, zenginleştirmemizi, temaslar kurmamızı sağlamaktır. Bunun için kendi öz varoluşumuzu sorgulamak ve onu diğerleriyle yüzleştirmek yeterlidir. Bir Atina trajedisinin temsili veya onun okunması hiçbir zaman bizi depresif bir ruh haline, yılgınlığa sürüklemez. Tam aksine, trajedinin bitiminde, kendimizi bir tamlık, içsel bir barış, mutluluğun melankolik ve sert duygusundan çok uzak olmayan sessiz bir yatışma içinde buluruz. Aristoteles tanımında arınma, *katharsis* terimini kullanırken muhtemelen bu ruhsal durumu hissetmişti.

Bu nasıl mümkün olmuştur? İnsan ıstırabının temsili bizi nasıl yatıştırabilir? Dingin bir sütlimanlık, nasıl bir felaketler fırtınasının sonucu olabilir?

Öncelikle trajedi oynanmaktadır. Kurmaca bir ıstırabı göstermektedir. İzleyici yalnızca bir ıstıraba katılmaktadır ve *katharsis* gerçek hayata göre tiyatro sıralarında çok daha kolaylıkla gerçekleşmektedir. Sonra bu ciddi ve sert bir oyundur. Trajedi yalnızca bir etkinlik, faydasız bir enerji tezahürü değildir. Trajedi onu ve sahnelediği acıklı hayatı ciddiye almamızı istemektedir. O halde sempati duymak yeterli değildir. Aynı zamanda onu değerlendirmemizi ve üzerinde düşünmemizi talep etmektedir. Istırabın içinde kaybolmamızı istememektedir. Üstelik daha önce bizi sınırlandıran şeyle doğrudan temasımızı sağladığını görmüştük. Bize yerimizi bulmamızı, sınırlarımızı bilmemizi ve aynı zamanda sabitlenmemizi sağlamaktadır. Oysa nerede olduğunu bilmek, bir kabul, güvenlik, barış duygusu vermektedir. Ama geriye söylememiz gereken en temel şey kaldı. Trajedi oynanıyor, çünkü ıstırap bizi, bize yasasını dayatan sonsuz, ideal dünyadan ayıran sınıra götürüyor. O halde bir yasa var. Egemen olan kaos değildir ve bu düzen üstün bir güç veya güçler tarafından oluşturulmuştur. İnsani görecelilik mutlak bir bütün içinde kendine bir yer ayırıyor ve hattâ bu mutlakla olan çatışma ona bu mutlağın var olduğunu gösteriyor. Oysa yaşama nihai ve temel değerini veren bu mutlaklık anlayışı ve gerektiğinde sonsuzluk düşü değil midir? İnsani ıstırabın en yüce temsili olan Yunan trajedisi, kötümser olmayıp sonuçta derin olarak iyimser olması nedeniyle de yücedir.



GİRİŞ
Burak Sayın
Cehalete Övgü: Philistinism'in Bir Kaynağı Olarak *Ressentiment*

Senem Kurtar
Yeni Bir *An*'ı Yaratmanın *Sonsuz* ve *Eşsiz* Tutkusu Olarak *Hınç*

Hakan Kızıltan
Sol Memenin Altındaki -Hıncın Psikodinamiğine Giriş-

Özgür Taburoğlu
İntikamı Alınmamış Hınçlar: Nietzsche ve Scheler

Bryan S. Turner
Max Weber ve Hınç Ruhu: Nietzsche Mirası

Eyüp Ali Kılıçaslan
Hegel'in Tinin *Görüngübilimi*'nde İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Ortaya Çıkışı ya da Efendi-Köle İlişkisi Üzerine

Mehmet Akif Tutumlu
Bertolt Brecht'in *Kuralla Kural Dışı* Adlı Oyununda Hınç Bilincinin Adaleti Biçimlendirişi

Songül Demir
Ruhu ve Bedeni Zehirleyen Kavram: Ressentiment

Mehmet Aydın
Hınç Üzerine

Adem Polat
Bir 'Yargıdan Kaçma' Eylemi: Baudelaire'de Hınç Kültürünün Üretimi

Serhat Soyşekerci
Çizgisel Tarih ve Hınç: Nietzsche'nin *Dans Eden Tanrısı*

Emre Karatekeli
Ahlâkın Soykütüğü'nde Hınç Duygusu

Orhun Yakın
"Beni Öldürmeyen Şey Güçlü Kılar": *Mezarlarına Tükürecekler*'e Bir "Hınç" Filmi Olarak Yeniden Bakış

Bernard Abraham van Groningen
Yunan Trajedisi ve İnsanın Istırabı

ISSN 1303-7240-0